



HISTORIA DEL PUEBLO AFROPERUANO Y SUS APORTES A LA CULTURA DEL PERÚ

“Oportunidades para la reflexión intercultural con docentes, padres de familia y estudiantes”

1
TOMO



Compilación: “Sexto Concurso de Patrimonio Cultural en el Aula”



PERÚ

Ministerio de Educación

Viceministerio de Gestión Pedagógica

Dirección General de Educación, Intercultural, Bilingüe y Rural

Distribución gratuita
Prohibida su venta



HISTORIA DEL PUEBLO AFROPERUANO Y SUS APORTES A LA CULTURA DEL PERÚ

"Oportunidades para la reflexión intercultural con docentes, padres de familia y estudiantes"

1
TOMO

Compilación: "Sexto Concurso de Patrimonio Cultural en el Aula"



Ministerio de Educación

Ministra de Educación

Emma Patricia Salas O'Brien

Viceministro de Gestión Pedagógica

José Martín Vegas Torres

Viceministro de Gestión Institucional

Fernando Bolaños Galdós

Directora General De Educación Intercultural Bilingüe y Rural - DIGEIBIR

Elena Antonia Burga Cabrera

Director de Educación Intercultural Bilingüe

Manuel Salomón Grández

Directora de Educación Rural

Rosa María Mujica Barreda

CONCURSO: HISTORIA DEL PUEBLO AFROPERUANO Y SUS APORTES A LA CULTURA DEL PERÚ

Compilación: "Sexto Concurso de Patrimonio Cultural en el Aula"

Tomo I Ensayos: "Oportunidades para la reflexión intercultural con docentes, padres de familia y estudiantes"

Tomo II Propuestas Educativas: "Visibilizar en el Aula al Pueblo Afroperuano y sus aportes a la Cultura del Perú"

Responsable de la compilación:

Virginia Aleja Zegarra Larroche

Revisión del Texto:

José Antonio Vásquez Medina

Virginia Aleja Zegarra Larroche

Juan Carlos González García de Castro

Diagramación:

Jesús A. Franco Seminario

Corrección de estilo

Roberto Zariquiey Biondi

Agradecimientos:

Agradecemos a María del Pilar Appiani Ojeda y a Carolina Varón Gabai de la Dirección de Promoción Escolar, Cultura y Deporte (DIPECUD); a los miembros del Jurado calificador del Sexto Concurso de Patrimonio Cultural en el Aula: Historia del pueblo Afroperuano y sus aportes a la Cultura del Perú, conformado por: Dr. Jorge Ramírez Reyna, Dr. Cesar Germaná Caverro, Mg. Milagros Carazas Salcedo y Mg. Rosa Villar Fernández; a las instituciones públicas y privadas que auspiciaron la ceremonia de premiación del concurso: al Director del Instituto Peruano de Educación en Derechos Humanos y la Paz – IPEDEHP y La Directora Liliana Minaya de la Cámara Peruana de Libros, la RED de jóvenes afrodescendientes- Ashanti Perú y la Comunidad Andina (CAN). Asimismo, un agradecimiento especial a Virginia Zegarra Larroche y José Antonio Vásquez Medina, de la DIGEIBIR, por el especial esmero puesto en la organización y estructura de esta publicación.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: N° 2013-11588

Primera edición, marzo de 2013

Tiraje: 20 000

© Ministerio de Educación

Calle Del Comercio N° 193, San Borja

Lima, Perú

Teléfono: 615-5800

www.minedu.gob.pe

Impreso: Corporación Gráfica NAVARRETE S.A.

Carretera Central 759 Km. 2 Santa Anita - Lima 43 RUC. 20347258611

El Ministerio de Educación cumple con el compromiso asumido de la publicación de los trabajos pero no se responsabiliza por los conceptos, opiniones o afirmaciones vertidas en los ensayos, que son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

ÍNDICE

Presentación 5

Introducción 7

ENSAYO N.º 1

"Presencia de los afrodescendientes en el extremo sur del Perú y sus aportes en el desarrollo histórico, social, cultural y económico"

Florentino Arpa Calachua 9

Oportunidades para la reflexión intercultural N.º 1 29

ENSAYO N.º 2

"No queremos amos". Los Afrodescendientes de Lambayeque en la lucha social y anticolonial 1779-1850

Favio Guillermo Figueroa Luna 31

Oportunidades para la reflexión intercultural N.º 2 57

ENSAYO N.º 3

"Mujer, negra, esclava y resistencia"

Zelmira Isabel Aguilar Candiotti 59

Oportunidades para la reflexión intercultural N.º 3 77

ENSAYO N.º 4

"Los Negros y la Iglesia en Lima en el siglo XVII"

Yobani Maikel Gonzales Jáuregui 79

Oportunidades para la reflexión intercultural N.º 4 99

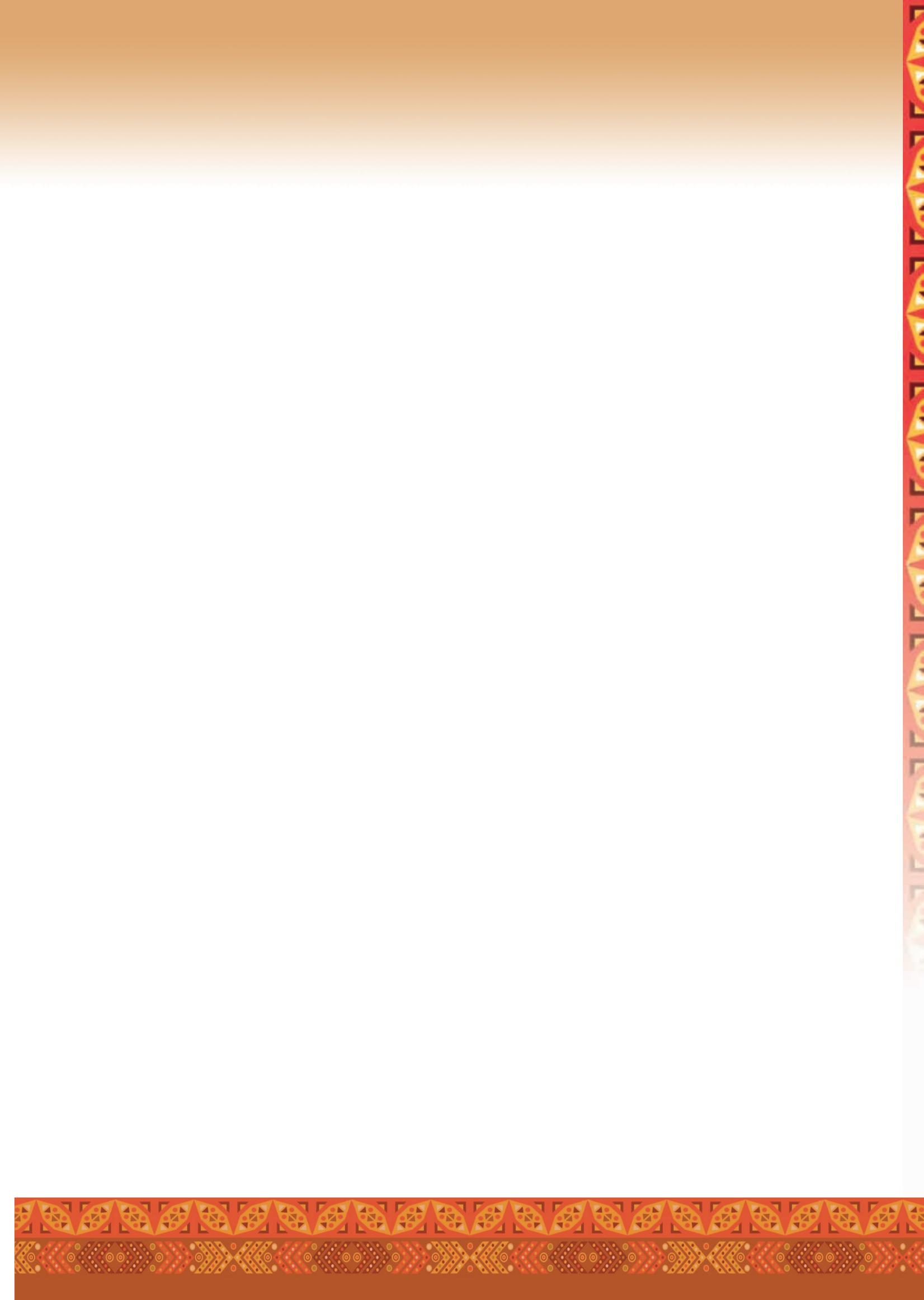
ENSAYO N.º 5

"Aporte cultural de los afrodescendientes a las artes plásticas: una integración de las razas en el Perú de Arguedas y Ricardo Palma"

Julia Maribel Sánchez Palomino 101

Oportunidades para la reflexión intercultural N.º 5 127

ANEXOS 128





PRESENTACIÓN

El Ministerio de Educación, a través de la Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural (DIGEIBIR) y la Dirección de Promoción Escolar, Cultura y Deporte (DIPECUD), en el marco del Programa de Promoción y Defensa del Patrimonio Cultural, realizó en el año 2011 el “Sexto Concurso de Patrimonio Cultural en el Aula”, con la temática: “La Historia del Pueblo Afroperuano y sus Aportes a la Cultura del Perú”. El evento tuvo como objetivo resaltar el valor, la participación social y los aportes de la población afrodescendiente a la construcción de una identidad nacional peruana. En tal sentido, el evento logró visibilizar los derechos fundamentales del pueblo afroperuano y su contribución a la memoria histórica de la nación.

El concurso tuvo una gran acogida a nivel nacional y como resultado se recibieron 58 trabajos provenientes de 19 regiones del país en dos formatos de participación: 36 ensayos y 22 propuestas educativas.

Los trabajos fueron evaluados por destacadas personalidades, conocedoras del tema y cuyos resultados se adjuntan en acta en los anexos de esta publicación. La ceremonia de premiación se realizó el 04 de junio de 2012, día de la Cultura Afroperuana, y estuvo presidida por la Ministra de Educación, Patricia Salas O’Brien, contando con la participación de las Directoras Generales Elena Burga Cabrera (DIGEIBIR) y María del Pilar Appiani Ojeda (DIPECUD). La Ministra saludó a las y los ganadores, entregando los premios en un marco de celebración y reconocimiento público del compromiso de esta gestión por el desarrollo educativo de los más excluidos.

Ponemos a consideración del magisterio peruano los trabajos más importantes de este concurso, tanto los que ganaron y tuvieron menciones honrosas como los que destacaron por su contenido. Estos trabajos han sido distribuidos en dos tomos, el primero considera la categoría de ensayo y el segundo la categoría de propuestas educativas. Estamos seguros que estos trabajos contribuirán a que la comunidad educativa tome conciencia de los múltiples aportes del pueblo afroperuano. Los temas que se tratan en estos ensayos recorren tópicos de la historia del Perú y de la situación actual del pueblo afroperuano. En ellos se apuesta por una mirada crítica e intercultural de la realidad, promoviendo además la unión y entendimiento entre todos los ciudadanos. Las propuestas educativas ofrecen sugerencias sobre cómo abordar los temas de la cultura afroperuana en la Educación Básica.

La DIGEIBIR cumple su compromiso de publicar los trabajos seleccionados con el fin de que puedan servir como textos de lectura, análisis y reflexión. Consideramos que muchas de sus reflexiones e investigaciones pueden ser incorporadas en forma responsable y propositiva en los diversos procesos educativos. De este modo, cumplimos además con uno de los objetivos que dio origen al concurso: incrementar las fuentes de información para los estudiantes sobre esta importante población, parte de nuestro país.

Agradecemos de manera especial a todos los participantes en el concurso, quienes con sus trabajos permiten contar con mayor información y propuestas para trabajar en la escuela.

Esperamos que este material motive a los docentes a realizar más investigaciones para conocer y generar aprecio por este patrimonio cultural, tan importante para el proceso formativo de los niños, niñas y adolescentes de nuestro país.

DIGEIBIR



INTRODUCCIÓN

Esta publicación contiene los dos ensayos ganadores del concurso "Historia del Pueblo Afroperuano y sus Aportes a la Cultura en el Perú", así como las menciones honoríficas. Estas obras tienen como finalidad motivar la capacidad reflexiva y crítica sobre el rol, los aportes y desafíos de la población afrodescendiente.

Esperamos que estos ensayos puedan no solo enriquecer la mirada que tenemos de este importante sector de la población peruana, que representa aproximadamente el 10% del total de la población, sino que además mueva sentimientos y genere y afirme convicciones sobre la importancia del reconocimiento de la historia de los afrodescendientes como parte de la historia del Perú. Confiamos igualmente que cada ensayo será una herramienta para promover el respeto y valoración a la diversidad étnica y cultural.

La selección y delimitación de los temas se corresponden con los intereses y motivaciones de los autores. Ellos y ellas han desarrollado diversos aspectos relacionados con la población afrodescendiente, como son: la historia colonial y la esclavitud, género, territorio, gesta heroica y resistencia para lograr la libertad en el proceso de independencia del país. Los trabajos incluidos en este volumen responden a los siguientes títulos:

- *"Presencia de los afrodescendientes en el extremo sur del Perú y sus aportes en el desarrollo histórico, social, cultural y económico", por Florentino Arpa Calachua.*
- *"No queremos amos". Los Afrodescendientes de Lambayeque en la lucha social y anticolonial 1779-1850, por Favio Guillermo Figueroa Luna.*
- *"Mujer, negra, esclava y resistencia", por Zelmira Isabel Aguilar Candiotti.*
- *"Los Negros y la Iglesia en Lima en el siglo XVII", por Yobani Maikel Gonzales Jáuregui.*
- *"Aporte cultural de los afrodescendientes a las artes plásticas: una integración de las razas en el Perú de Arguedas y Ricardo Palma", por Julia Maribel Sánchez Palomino.*

Después de la presentación de cada ensayo se plantean algunas preguntas y se sugieren actividades para profundizar el conocimiento de manera individual y colectiva entre docentes y/o con los estudiantes en clase. Consideramos que encontrarán material suficiente para generar una reflexión intercultural en todo el sentido de la palabra. Estamos seguros que estos textos no solo alentarán el conocimiento de la cultura afroperuana, sino también la identificación con sus luchas y demandas. Finalmente, para quienes consideran que su relación con esta población es mínima, este material puede ser el punto de partida para que no dejemos de reconocer estos aportes a nuestra historia colectiva común, puesto que un pueblo sin memoria histórica es un pueblo sin identidad.

ENSAYO

1



http://canteradesonidos.blogspot.com/2010_03_01_archive.html

Presentamos el ensayo *"Presencia de los afrodescendientes en el extremo sur del Perú y sus aportes en el desarrollo histórico, social y cultural"*, con la siguiente reflexión de Florentino Arpa Calachua, su autor:

"Una de las preguntas que siempre nos haremos es ¿por qué razón el hombre realiza diferenciación entre sus iguales hasta el punto de la discriminación y exclusión? A lo largo de la historia de la humanidad, los discriminados y excluidos (como los esclavos africanos) fueron borrados de la historia oficial".

PRESENCIA DE LOS AFRODESCENDIENTES EN EL EXTREMO SUR DEL PERÚ Y SUS APORTES EN EL DESARROLLO HISTÓRICO, SOCIAL Y CULTURAL

Florentino Arpa Calachua

*El problema de América Latina es que
"la piel más o menos blanca decide la
clase que ocupa el hombre en la sociedad".
Alexander Von Humboldt*

Una de las preguntas que siempre nos haremos es la siguiente: ¿Por qué razón el ser humano establece una diferenciación entre los seres humanos hasta el punto de llegar a la discriminación y exclusión? Dicha diferenciación se manifiesta en la actualidad y sucedió en épocas remotas. En base a ella, el hombre explotaba y mataba a las personas que eran "diferentes" a ellos (debido a la religión predominante o a la creencia en la existencia de una cultura superior). A lo largo de la historia de la humanidad, los discriminados y excluidos (como los esclavos africanos) fueron borrados de la historia oficial y tratados como meros objetos o mercancías que podían comerciarse en un mercado que, cada día, se deshumanizaba más.

Es necesario aclarar que los africanos no fueron los únicos en ser sometidos y explotados. Todos los pueblos considerados diferentes e inferiores corrieron el mismo destino. Y es que no se trata solo de aspectos subjetivos, sino de una estructura de poder establecida a lo largo de la historia, en la cual el que somete sustenta su poder en lo divino, en el manejo del conocimiento y, fundamentalmente, en la tenencia de la propiedad.

A lo largo de la historia, los intentos por querer eliminar la esclavitud apuntaban a eliminar el maltrato y el abuso hacia ellos; sin embargo, se consideraba que el sistema esclavista era necesario en el mundo. Este pensamiento se observa en la defensa realizada por Vitoria y de las Casas. Por su parte, en épocas coloniales y en épocas de independencia, se vaciló mucho en otorgar la libertad a los afrodescendientes, ya que remecía el sistema de explotación de la propiedad en el Perú.

LA EXPANSIÓN MUNDIAL DE LA EXPLOTACIÓN HUMANA

Desde que aparece la propiedad privada y con ello la explotación del hombre por el hombre a través del sistema esclavista, feudalista y capitalista de producción, la humanidad ha experimentado una de las peores etapas de la convivencia humana, la cual se sustentó en la avaricia y las ideas religiosas dogmáticas en la Edad Moderna, y en ideas racionalistas de superioridad cultural en la Edad Contemporánea. Por ello, revisaremos la Edad Moderna y la Contemporánea para entender cómo se han combinado los modos de producción en los procesos de mundialización, los cuales condujeron a la humanidad a una situación incomprensible. El desarrollo del sistema capitalista se ha sustentado en el tráfico de hombres por las potencias de turno.

El capitalismo mercantil

El desarrollo del capitalismo mercantil tiene sus orígenes en 1492, cuando el marino portugués Bartolomé Díaz dobló el Cabo de la Buena Esperanza (sur de África) para establecer una nueva ruta comercial con Asia e impulsar el desarrollo del despreciable comercio de esclavos. En ese mismo año los Reyes Católicos, luego de la derrota de los árabes, autorizan la expedición de Cristóbal Colón y el 12 de octubre del mismo año llegaron a América. Según Roel, esto significaría los inicios de la primera mundialización, la cual se caracteriza por el desarrollo del capitalismo mercantil reglamentado, que se sustenta en el colonialismo impuesto por portugueses y españoles, por lo que se pasaría de una situación de pobreza a convertirse en los reinos más grandes de ultramar: "Más explícitamente diremos que en esa época la civilización europea se enriqueció, como nunca jamás, con el oro y la plata saqueada y robada, tanto en el Perú como en México. Este monumental enriquecimiento dio el fundamento para que Europa pudiera acceder al renacimiento, que vino luego del oscurantismo medieval"¹. Sin embargo, la explotación de estos recursos (oro y plata) fue posible debido al trabajo realizado por los pueblos conquistados: primero los africanos y luego los amerindios, quienes fueron (y son) los "otros" incomprensidos y devaluados en sus culturas y en su calidad de personas.

Después de la hegemonía marítima de Portugal y España (esta última derrotada por el inglés Drake en el canal de la Mancha), Holanda domina los mares del mundo a fines del siglo XVI. Por otro lado, Inglaterra se encargaba de perseguir y atacar los navíos comerciales hispanos, al mismo tiempo que comerciaba con contrabando en las plazas comerciales españolas. Apabullada España, se rindió y firmó el tratado de Utrecht en 1713, que le permitía a Inglaterra vender libremente en las colonias españolas americanas a través del llamado "navío de permiso". Mientras tanto, Francia fundó colonias propias, lo que intensificó el comercio internacional con España y otros reinos: "El tráfico negrero comenzó con los portugueses. Después de 1701 lo monopolizaron los franceses. Después del tratado de Utrecht, en 1713, lo consiguieron habilitar en dos "asientos" para servir de base a los ingleses en su tráfico infantes, uno en Panamá y el otro en Buenos Aires"².

¹ Roel Pineda, Virgilio. La Crisis General de la Globalización. Crítica del Fundamentalismo Neoliberal. Fondo editorial de la Universidad Nacional Pedro Ruíz Gallo. Lambayeque – 2005. p. 73.

² Cavagnaro, Luis. Gente de color. En: <http://www.peruan-ita.org/personaggi/cavagnaro-esp.htm>



Entonces, se puede decir que los grandes descubrimientos geográficos permitieron el crecimiento económico de los reinos más importantes (Portugal, España, Holanda, Inglaterra y Francia), entre los siglos XV y XVIII, con un costo altísimo para el resto del mundo. Esto se traduce en el aniquilamiento de grupos humanos, el desarrollo del comercio de esclavos y el sometimiento de grupos humanos a una servidumbre colonial que hizo retroceder a la humanidad.

El capitalismo industrial

A mediados del siglo XVIII se desarrolla la segunda mundialización (antelada por una profunda crisis en el plano espiritual y en los principios de convivencia humana), la cual se encontraba afectada, seguramente, por el nefasto negocio del comercio de seres humanos. En el centro de esta crisis se encontraba la búsqueda de la libertad individual. Esta se vigorizó con el desarrollo de las ciencias naturales, de las matemáticas y de la física, y se consolidó, finalmente, con la búsqueda de un reemplazo para el Estado monárquico y absolutista. A su vez, esta búsqueda fue reforzada por los notables avances en el campo de la tecnología. Todo esto originó lo que los historiadores denominan la *Primera Revolución Industrial* (1760 - 1830), la cual se manifestó, básicamente, en las siguientes áreas: textil, metalúrgica, energética y agrícola. La necesidad de cambiar el sistema de gobierno y las formas de producción produjo que estas se remecieran, tal vez por una situación de culpabilidad frente a lo que experimentaba la sociedad; desde entonces, se trató de revalorar al hombre.

En Francia (1747), Alemania (1770) e Inglaterra (1850), se empezó con el desarrollo de los centros universitarios de carácter científico y tecnológico, los cuales acompañaron el desarrollo de los estudios humanistas, que eran propios de las universidades medievales. Con el descubrimiento del Humanismo y el Racionalismo por los europeos, se penetra en los dominios de la ciencia y, con ello, se llega a la etapa de la historia denominada *Ilustración*. Este hecho les permitió considerarse a sí mismos como los "civilizadores de la humanidad", según Virgilio Roel. Con respecto al Humanismo, Víctor Flores Olea afirma lo siguiente: "El hombre se situaba así mismo como el centro del universo y hacía de su conciencia la medida de todas las cosas: de la propia existencia (Descartes), de la armonía del universo (Leibniz), del conocimiento y la ética (Kant), de la creación de la riqueza (Smith y Ricardo) y, en definitiva, de la posibilidad misma de la historia universal (Hegel)"³.

En el siglo XVIII la Ilustración, después de una evolución de varios siglos, se expresa de diversas formas: en el plano político, con la independencia de los Estados Unidos y la revolución francesa; en el plano económico se consolida la revolución industrial, que articula la idea del liberalismo económico; y en el plano filosófico se expresó el principio de subjetividad, caracterizada por el individualismo, el derecho a la crítica, la autonomía de la acción y el idealismo filosófico.

³ Flores Olea, Víctor. *Crítica de la Globalidad. Dominación y Liberación en nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1999.

Esta serie de transformaciones originaban nuevas relaciones nacionales e internacionales, lo que destruyó instituciones y "visiones del mundo" (se destruyeron dogmas religiosos), que se oponían a la gran expansión comercial. Víctor Flores señala que el desarrollo del capitalismo "(...) modifica los supuestos ideológicos, las creencias, las formas de vida de la sociedad a lo largo de varios siglos, y que alcanza un desarrollo incontenible en el siglo XVIII, habría de reflejarse en las formulaciones políticas y filosóficas de ese siglo, y en los avances de la ciencia y la tecnología"⁴.

En todos los acontecimientos señalados (descubrimientos geográficos, batallas políticas, innovaciones filosóficas y revoluciones tecnológicas), la idea de razón ha pretendido unificar y direccionar ese tejido de acontecimientos en una nueva visión humana y social. Esta visión de "desarrollo racional" tuvo dos vertientes. Una de ellas buscaba que la razón sea utilizada como instrumento de sujeción y control; y la otra, "racionalizar" el mundo social hasta llegar a una sociedad de justicia y bienestar.

La razón de la Europa occidental, que fue derrotada con Carlos V, comprendía el rico pensamiento de los humanistas, sobre todo españoles del siglo XVI (Bartolomé de las Casas, Vitoria, Suárez). Trataban de interpretar al nuevo mundo con un sentido ético y cualitativo, a través de la formulación de los principios del derecho internacional con base en el derecho natural. Esta idea de razón hubiera permitido rechazar la conquista de los nuevos pueblos descubiertos por los europeos y la explotación de seres humanos "diferentes" a los civilizadores. La razón de la Europa occidental, que se impuso en todo el mundo y que corresponde a la expansión capitalista señalada, tiene una connotación eminentemente instrumental de dominio del hombre sobre la naturaleza y de dominio del hombre sobre otros hombres. Esta idea de razón se desarrolla con las conquistas y el intercambio comercial, no solo de productos sino también de seres humanos bajo el sistema de esclavismo en un mundo que pregonaba libertad. Esto permitió el crecimiento de los Estados-nación europeos, referidos anteriormente, que se consolidaron sobre los pueblos descubiertos con una idea de superioridad.

LA DIFERENCIA HUMANA SEGÚN LA RELIGIÓN Y LA RAZÓN

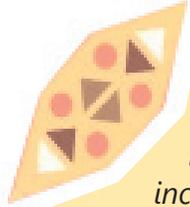
El punto de inicio de esta diferenciación entre los hombres se puede observar en el campo de la religión de manera inicial y, posteriormente, en las teorías racionalistas que sustentan esta diferencia (inexistente) entre los hombres.

La existencia del alma como diferencia

Resulta complicado señalar la situación exacta o el momento preciso en el que el hombre se embarcó en un proyecto tan absurdo de diferenciación sustentado en principios religiosos, en el que Dios fue el pretexto perfecto. Durante la época medieval se ha creído que las criaturas que creen en Dios son hijos de él; por lo tanto, tienen alma y son hombres. Por el contrario, las criaturas que no creen en Dios, no son sus hijos y, por ende, no tienen alma. De este modo los hijos de Dios pueden tratar a los "otros" como animales y mercancía de

⁴ Ídem. v.p. 114.

fácil transacción. Esta fue la premisa que se manejó en la época medieval para diferenciar a los hombres. Es por ello que todo trato inhumano cayó sobre aquellos que carecían de alma y se inició entonces la salvación de estas pobres criaturas con la evangelización. Bajo este pretexto se cometieron las más grandes atrocidades en el mundo: se conquistaron comunidades enteras, que fueron explotadas y aniquiladas sin piedad alguna:

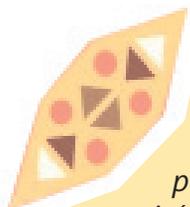


El origen más remoto de la exclusión y la segregación étnica y racial se encuentra en la instauración del régimen de conquista y colonización. El dominio de territorios, la apropiación de la riqueza natural del continente, la hegemonía política y cultural, el sometimiento o la evangelización, y la incorporación masiva de mano obra a las faenas agrícolas y mineras, fueron eslabones del sometimiento y la discriminación de grupos indígenas y poblaciones afrodescendientes, mediante el denominado "servicio personal" o "encomienda", y en la esclavitud o trabajo forzado⁵.

El debate de la existencia del alma parece cobrar, actualmente, un tratamiento especial, debido a la posibilidad de la clonación humana, pues se suele señalar que los productos obtenidos (clones) son carentes de alma. Al aceptar esto, estaríamos frente a un nuevo sistema de explotación más descarnado y cruel que el anterior, en el que podríamos disponer de la vida del clon sin protesta de persona alguna.

La superioridad cultural como diferencia

El racionalismo intentaba explicar el origen de la humanidad a través procesos de evolución y progreso material. Por ello, los postulados de Darwin fueron aplicados y la sobrevivencia del más fuerte se impuso en el plano social. Así, los pueblos civilizados tenían todo el derecho de someter a los pueblos "salvajes".



Mientras la conquista fue un proceso de sometimiento, exterminio y avasallamiento de la cultura de los pueblos indígenas, durante la colonia la estratificación y organización de la sociedad estuvo plenamente ligada a patrones de jerarquización cultural y racial. Sobre esos patrones se construyó la pirámide social, cuyo escalón más bajo era ocupado por los esclavos africanos y en cuya cúspide se ubicaban los luso-hispanos. Indígenas y mestizos estaban a medio camino entre ambos. La movilidad se restringió a algunos estratos de mestizos. El mestizaje permitió mitigar esta jerarquización en alguna medida, poniendo en cuestión el concepto de "pureza de raza" que operó como resorte ideológico de negación del otro⁶.

La civilización consideraba que el desarrollo material (según los postulados de Morgan) de una sociedad otorgaba poder sobre los pueblos menos desarrollados, lo que a su vez permitía la conquista y la esclavitud por diversos medios legales o ilegales: "La esclavitud es una manifestación de poder del hombre con respecto a otros que considera no iguales a él

⁵ Hopenhayn, Martín; Bello Álvaro; Miranda, Francisca. Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio. http://www.eclac.cl/publicaciones/DesarrolloSocial/8/LCL2518PE/sps118_lcl2518.pdf. v.p. 20 ONU-CEPAL 2006

⁶ *Ibidem*

dentro de su propia cultura”⁷. El poder adquirido de diferentes formas se había convertido en la forma más eficiente de someter a los otros. Bajo este sistema de explotación se sustentaba el desarrollo de las grandes potencias de ultramar.

La pureza racial como diferencia

La combinación de explicaciones religiosas y racionalistas generaron ideologías nefastas para la sociedad. Estas consideraban que los mestizos eran “especies impuras” sin derecho de privilegios y sin oportunidad de recibir el regalo divino de “la tierra prometida”. Se impone, entonces, la teoría del espacio vital de Ratzel, en la que “los pueblos” o los “elegidos por Dios” tienen derecho supremo a los dones divinos y a disfrutar de sus riquezas, mientras que “los otros” están condenados a lo más profundo del infierno.



Durante muchos años, los hombres han sustentado sus diferencias en la pureza racial considerando a los mestizos como grupos humanos impuros o de segunda clase. En épocas contemporáneas, se exacerbaron nacionalismos bajo la idea de la superioridad racial y ello produjo desastrosos resultados para la humanidad, que culminaron en centenares de vidas humanas perdidas debido a las guerras mundiales.

La percepción de los intelectuales peruanos sobre los afrodescendientes

Diversos intelectuales han manifestado sus ideas sobre la población africana y los afrodescendientes. El Amauta Mariátegui se expresaba sobre los aportes culturales de los africanos a la cultura peruana de la siguiente manera: “... el aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien para estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie”⁸. Mariátegui no logró observar el sincretismo del desarrollo social de la sociedad peruana, pues consideraba a los afrodescendientes como inferiores, cuando en realidad tenían la misma condición de explotación que los indios. El amauta se olvida de que este pueblo fue sacado de sus tierras y de que su cultura fue mutilada; por ello, la consideraba primitiva e inferior.

Este pensamiento no solo lo tuvieron los intelectuales de tendencia socialista, sino, también los intelectuales liberales como el caso de Javier Prado y Ugarteche, quien señalaba lo siguiente: “El esclavo es improductivo en el trabajo como lo fue en el Imperio Romano y como lo ha sido en el Perú; y es en el organismo social un cáncer que va corrompiendo los sentimientos y los ideales nacionales”. Por su parte, Javier Prado parece defender una sociedad unificada y concluida en su identidad, pero olvidaba que el Perú estaba en proceso de construcción y que las culturas de los países son dinámicas, por lo tanto, son cambiantes y mejorables con el aporte de otras culturas.

⁷ Hurtado Galves, José Martín. Esclavitud y Esclavismo durante la nueva España. *Nómadas* N° 13. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. Universidad Complutense de Madrid. 2006 En: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18101312>

⁸ Mariátegui, José Carlos. *Obras completas*. Tomo II, p. 342.



Del mismo modo, Alejandro Deustua manifestaba que “la raza negra había tenido una vasta y desastrosa influencia”. Puede observarse en Deustua un pensamiento europeizado, al considerar que lo europeo es superior frente a los demás. Este pensamiento no le permitió visionar la riqueza del proceso del mestizaje cultural y racial. Dicho pensamiento ha señalado que la raza africana representa lo malo o lo inferior, pero lo que no se toma en cuenta es que este grupo humano fue sacado de su espacio geográfico y su cultura fue mutilada con cada generación que se trasladaba como mercancía de un lugar a otro y enviado a los “peores lugares” como castigo.



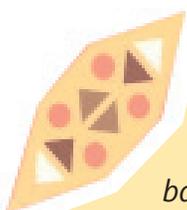
La percepción de una “mala raza” o “malas castas”, basada en el mayor grado de pigmentación negra, estuvo siempre en el consciente colectivo colonial, operando desde lo cotidiano hasta los castigos y persecuciones más encarnizadas. Las acusaciones de negros como flojos, mentirosos, bulliciosos, rebeldes, violentos, viciosos, ladrones, de negras hechiceras, supersticiosas, libertas, etc., fueron comunes al momento de cercar el ámbito de acción de éstos. Arica se constituyó, en algún momento de la colonia, como lugar de destierro para negros o negras acusados de herejía por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima⁹.

Los africanos no fueron entendidos en lo absoluto; sin embargo, fueron ellos los que nos enseñaron técnicas de sobrevivencia, nos enseñaron a tomar con ironía la vida y a entender la complejidad de lo divino.

PRESENCIA DE AFRODESCENDIENTES EN EL PERÚ

Los primeros africanos en el Perú

Los primeros africanos que llegaron al territorio peruano con los conquistadores españoles vinieron en calidad de auxiliares de guerra de Europa. En la primera etapa, entre 1524 y 1527, se inició el tráfico de esclavos. En 1528 Francisco Pizarro recibe el permiso oficial para transportar esclavos directamente al Perú, y se convirtió en uno de los negocios más rentables para la Corona española y la consolidación de la economía colonial.



Con las primeras incursiones de los españoles entre 1524 y 1527, al imperio del Tahuantisuyo ingresaron los primeros esclavos, convirtiéndose así en “conquistadores a palos”. Se inicia un tráfico que va a tener varias etapas. A partir de 1528 Francisco Pizarro recibe autorización oficial del reino para traer barcos que transportaran esclavos africanos directamente al Perú.

Este negociado producía un importante ingreso a la corona y resultaba decisivo para la economía colonial. En el siglo XVI el tráfico se basó en el sistema de licencias reales. La casa de contratación autorizaba la migración¹⁰.

⁹ Briones Valentín, Viviana. Arica colonial: libertos y esclavos negros entre el Lumbanga y las Maytas. En: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-73562004000400022&script=sci_arttext#11.

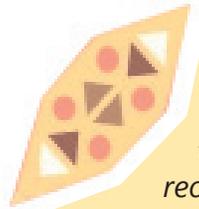
¹⁰ Matute, Susana y Bilbao, Osvaldo. Perfil histórico cultural de los afrodescendientes en el Perú. En: <http://encontrarte.aporrea.org/media/21/Perfil%20historico.pdf>. p. 1.

Después de la primera mitad del siglo XVI los africanos que fueron traídos procedían de las costas del África occidental, específicamente de Guinea: "Guinea suministraba el 55% o 56% de los esclavos exportados hacia el Perú entre 1560 y 1650; otras zonas de África occidental, entre el 11% y 12% y Angola el resto"¹¹. Entre 1532 y 1816 se importaron 100,000 esclavos, que se distribuyeron entre la capital y algunas regiones de la costa y la sierra. En la costa se instaló el 92% de la población negra: "En la última década del siglo XVIII existían en el Perú 40,347 negros esclavos. Las regiones de mayor concentración negra estaban ubicadas en Lima (29,763 esclavos), Trujillo (4,725 esclavos) y Arequipa (5,268 esclavos). Una minoría se encontraba dispersa en un conjunto de pueblos andinos y costeños"¹².

El sistema colonial tuvo mucho temor de que una revuelta social desestabilizara sus cimientos, debido a la explotación que ejercía en determinados sectores; por esa razón establecieron la prohibición de "que esclavos negros no tuvieran mancebas indias so pena de ser castrados y si eran libres, desterrados por perpetuidad, o que las negras esclavas que se uniesen a indios se les cortase las orejas y si eran libres el destierro"¹³. Este temor estaba latente en toda la vida colonial. La unión del africano y el indio resultaba peligrosa socialmente porque conformarían una mayoría social disconforme con el sistema imperante. El llamado de Túpac Amaru a todos los explotados a unirse a la revuelta que él estaba promoviendo es la mejor muestra de ello.

Los afrodescendientes en el Perú Republicano

En el proceso de emancipación los esclavos formaron parte de los ejércitos libertadores del sur y del norte, bajo la promesa de la libertad apenas se produjera la independencia. Proclamada la independencia, no se produjo la abolición de la esclavitud, como suele afirmarse erróneamente, sino solo se decretó la libertad de vientres a partir del 28 de julio de 1821. Además, se prohibió el tráfico de esclavos y se otorgó la libertad a los negros que se incorporaran voluntariamente a las milicias patriotas; sin embargo, esto no ocurrió masivamente, ya que no se podía tomar tan fácilmente esta decisión, pues remecía los cimientos económicos del país emergente. Por ello, tal beneficio se otorgó a los negros ya libertos. Esto puede ratificarse en el siguiente caso recopilado:



Jacinta Romero, negra criolla, ha sido denunciada por haber fugado de la casa de Natalia Maldonado. El abogado de Jacinta justifica la salida violenta de la mujer, ya que solo había cumplido con librarse del "vil cautiverio" a la que la tenían sometido sus amos. Habiéndose recibido las órdenes superiores de Lima reclama se efectivice este decreto supremo del protector don José de San Martín, promulgado en 16 de octubre de 1821. Se trata de un decreto que ordena la liberación de los "esclavos y beneficios de la humanidad". Sin embargo, el juez local ordena que Jacinta retorne a su antigua condición y cumpla con el trabajo encargado¹⁴.

Entonces, como se le decretó una libertad limitada, el juez local retorna a la esclava a su condición. Esto se refrenda ante el pedido que realiza el abogado Miguel Xirón, representante legal de un esclavo que solicita libertad ante la ley, bajo un memorial que señala lo siguiente:

¹¹ Ibidem

¹² Espinoza Claudio, César. Afropiuranos y esclavitud en el Perú. En: Mercurio Peruano, 1791-1795, tomo II, p. 287-288, Edic. Manuel A. Fuentes (1861)

¹³ Briones Valentín, Viviana. Op. Cit.

¹⁴ Espinoza Claudio, César. Op. Cit p. 5.





Como V.S mejor que yo su debida observancia y empieza ya en el siglo de sabiduría y de las luces a respirar la naturaleza vejada y oprimida; sirva pues la presente generación y acabe sus días bajo el duro yugo de la servidumbre, pero sea bajo la salvaguardia de la ley y del gobierno más benéfico, mientras las futuras que han dado principio desde el dichoso día 28 de julio son y serán libres para alzar al cielo sus manos y bendecir incesantemente a quien ha hecho desaparecer para siempre sus cadenas y su degradación¹⁵.

Con este pedido queda claro que la libertad no alcanzaba a todos los esclavos. Pasada la independencia del Perú, la esclavitud continuaba vigente, tal como se puede observar en el siguiente cuadro:

POBLACIÓN ESCLAVA POR ÁREA ¹⁶		
Área	1836 - 1845	% de la población total
Trujillo – La Libertad	2,000	8.9
Chancay	2,210	9.9
Ciudad de Lima y alrededores	5,791	26.1
Callao	130	0.4
Cañete	1,950	8.6
Chincha	1,500	6.6
Pisco	1,976	8.7
Ica	2,000	8.9
Camaná	1,357	5.9
Interior, principalmente Arequipa y Cusco	3,550	16.1
Totales	21,964	100.0

La distribución de la población, a lo largo del territorio peruano, se dio de manera equitativa y se concentró en los lugares donde se desarrollaban actividades agrícolas de significativa importancia.

La esclavitud se mantuvo tal cual después de la Independencia y solo aquellos nacidos después de esta fecha disfrutarían de la libertad por la que lucharon sus antecesores. Tampoco en 1854, con Ramón Castilla, se produjo la abolición de la esclavitud. La manumisión de los esclavos no significaba la libertad, pues fue una compra que realizó el Estado a los propietarios de esclavos. De igual manera esto resultó un buen negocio para los esclavistas. "Se debe considerar, por lo tanto, que con Castilla no hubo en realidad manumisión sino una compra masiva de esclavos de parte del Estado peruano, que gozaba de la bonanza de los ingresos del guano"¹⁷. Así, aquella promesa de libertad a los afrodescendientes estuvo sujeta a intereses de orden político inicialmente y de orden económico posteriormente. Aunque en la actualidad el sistema de esclavitud se haya eliminado legalmente, existen rasgos de discriminación que colocan a los afrodescendientes en igual o en inferior condición como en los tiempos de antaño.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Bonilla, Heraclio. Historia del Perú Tomo VI: Perú Republicano. Editorial Mejía Baca. Lima-1980

¹⁷ Rodríguez Pastor, Humberto. Abolición de la esclavitud en el Perú y su continuidad. CONCYTEC-UNMSM. En: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/N15_2005/a22.pdf

Los afrodescendientes en el extremo sur del Perú

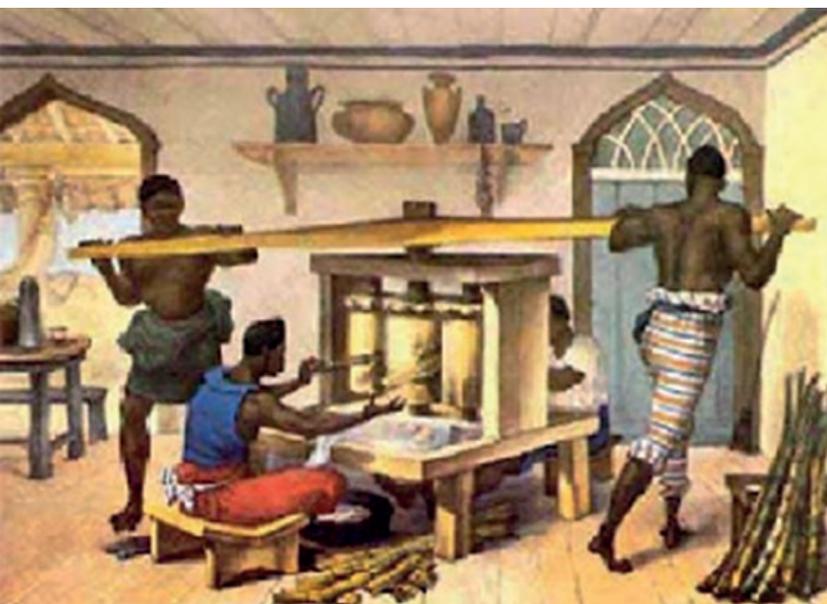
Lo que normalmente se menciona en los tratados de población afrodescendiente es que estos ingresaron al Perú por el Callao y fueron utilizados como mano de obra en las haciendas azucareras y algodoneras del norte del país. Por su parte, se tiene escasa referencia de la presencia de la población afrodescendiente en el extremo sur del Perú, posiblemente debido a que estos no ingresaron por la ruta habitual, sino por la nueva ruta que se forjaba bajo la influencia argentina en el siglo XVIII: "Los negros bozales, esto es, recién traídos de África, llegaban directamente a uno de estos "asientos". Los que se compraban en Tacna venían de Santiago de Chile, de las ciudades del Alto Perú y muy pocos de Lima. Los que venían de Santiago y de las Charcas procedían del Real Asiento de Esclavos de Buenos Aires"¹⁸.

Este nuevo eje comercial se gestaría por la intensificación del comercio entre Santiago y Buenos Aires, propiciado por las reformas borbónicas. El comercio Santiago-Buenos Aires se intensificó debido al arribo de buques de registro al Río de la Plata. Esto generó una ruta más económica para los chilenos (Santiago-Buenos Aires-España) y así se dejó de lado la ruta usurera (Santiago-Lima-España), producto de la especulación limeña. Esta nueva ruta permitió el ingreso de mercancía más económica por Buenos Aires a Chile y al Alto Perú, lo que dejó al sur peruano bajo la influencia de este nuevo eje comercial que formará una unidad económica, política y social posteriormente. En 1777, el virrey Cabello estableció el "auto de libre internación", por el cual los encomenderos podían llegar al Alto Perú por Buenos Aires.

A. Los afrodescendientes del extremo sur peruano en la Colonia

Nuestro campo de estudio se limita a los valles del extremo sur del Perú, es decir, los valles de Moquegua, Locumba y Sama, fundamentalmente en este último. El valle de Sama se encuentra ubicado al norte de la ciudad de Tacna, a una hora de distancia aproximadamente de la capital de provincia. El valle presenta un recorrido desde los Andes al mar. En la actualidad se encuentra dividido en dos partes: Sama-Inclán y Sama-Las Yaras.

Sama-Inclán se ubica a 325 msnm, a orillas del río del mismo nombre. Su clima es seco



<http://peruinkaresistencia.blogspot.com/2010/02/tres-breves-notas-sobre-negros-esclavos.html>

y su edafología permite únicamente la cosecha de ají, maíz, alfalfa, algodón, caña de azúcar, papas y otros productos a pequeña escala. Su capital es Sama-Grande y presenta los siguientes anexos: Poquera, Yaraguay, Coruca, Sambalay Grande, Sama Grande. Por otro lado, Sama-Las Yaras se ubica a 312 msnm, su clima y suelo son iguales a los de Sama-Inclán. Presenta los siguientes anexos: Buena Vista, Miraflores, Las Yaras, Cuiloma, El Golpe, El Huayco, Yalata, La Amopaya, La Siquina y Vila Vila.

¹⁸ Cavagnaro, Luis. Gente de color. En <http://www.peruan-ita.org/personaggi/cavagnaro-esp.htm>

Principales secuencias históricas del valle	
Época Pre-inca	Presencia de población aymara
Época Inca	Presencia de mitimaes
Época Colonial	Llegada de Almagro (1536)
	Instalación de los primeros españoles (1540)
	Organización de las haciendas españolas (1554)
	Llegada africana
	Ciclos productivos de maíz y de algodón (1746)
	Ciclos de cultivo de caña de azúcar
Época Republicana	Liberación de los esclavos (1854)
	Guerra con Chile (1879)
	Cincuenta años de ocupación (1880)
	Llegada japonesa (1906)
	Instalación del ingenio
	Conversión ganadera
	Ciclos de sequías, epidemias, etc. (1920)
	Migración de Azapa a Sama (1929)
	Migraciones internas afro (1957)

Con el arribo de Almagro a tierras sureñas, llegaron 150 africanos especialistas en desviar ríos para facilitar el paso de los caballos y la carga, a los que se denominaba aguelleros. Esta labor no fue realizada en Tacna, debido a que el Caplina siempre trajo poca agua.

Las encomiendas fueron explotadas por los conquistadores. Los esclavos africanos, conjuntamente con los indios, fueron la mano de obra que permitió generar riqueza a los conquistadores, a la Iglesia y a los indios nobles: "En 1540, la Encomienda de Rodríguez de Huelva, que alcanzaba a Locumba, Ilabaya e Ite, trajo a los primeros esclavizados para trabajar en labores agrícolas, mientras en Arica, el encomendero Martínez los hizo llegar para labores en las minas y en los astilleros del puerto"¹⁹.

La llegada de los primeros afrodescendientes al extremo sur peruano estaba destinada a las labores agrícolas y mineras. Seguramente, muchos de ellos fueron traídos extraoficialmente y en menor cantidad. Posteriormente, fueron llevados masivamente a las haciendas para su explotación. "La Sra. María del Busto trajo oficialmente a los primeros africanos que fueron instalados en la parte baja del valle, en la hacienda llamada Cangola, en homenaje a la nación Angola, a la cual pertenecían mayoritariamente"²⁰. La hacienda de Cangola se ubicaba en el anexo de Amopaya, que perteneció al cacique Diego Caqui, que, posteriormente, pasó a manos de Eustacio Guzmán de la Cueva en el siglo XVI.

¹⁹ Guevara Torres, José Guillermo. Gastronomía. Afrodescendiente del Valle de Sama: Historia Fracturada y Reutilización Identitaria. Sama-Lima 2006. Pág. 8 En: http://canafro.iglooprojects.org/download/library/humanright/sama1gatro;v1?attachment=0&data=flashpaper&INITIAL_VIEW=page

²⁰ Ibídem.

Luego, esta fue heredada a su hija Ana María Guzmán de la Cueva y del Busto en 1626. Finalmente, pasó a manos de Ocaranza, quien en 1639 la vendió a su sobrino Antonio de Zabala y Ocaranza, en una transacción que incluyó también la venta de 15 esclavos. “Los negros bozales, como ya se ha señalado, provenían de sociedades africanas donde el alto nivel alcanzado en la agricultura, la minería y la manufactura, les permitía una rápida adaptación al sistema occidental de producción, cosa que las poblaciones originarias andinas por su sentido colectivista de la propiedad y del trabajo, su resistencia cultural y muchos factores más eran reacias a realizar”²¹.

Se estima que la población africana en el Perú estaba concentrada en el norte peruano; sin embargo, en el extremo sur peruano y norte chileno, también se observa una fuerte presencia de esta población. El motivo por el que no se suele tener en cuenta este detalle es que los africanos no ingresaron por la ruta normal de tráfico en el Perú, sino que llegaron por la ruta de Buenos Aires al Alto Perú: “Los negros bozales que llegaron a Congola fueron traídos desde África a los “Asientos Reales” de Buenos Aires, desde donde siguieron la ruta de Santiago de Chile o de las ciudades del Alto Perú. A Lima llegaron directamente desde Panamá y desde allí a Sama fueron trasladados muy pocos”.

Existe información que, en el siglo XVI (en 1555), ingresaron 500 esclavos a las costas del Perú. Se estima que para la misma fecha, en la costa sur peruana, la población afrodescendiente es de 1200 personas aproximadamente. En 1614 esta población se eleva a 1300 de un total de 1784, según el censo ordenado por el Virrey Mendoza y Luna. Según las memorias del Virrey de Montes Claros, en 1615, se denuncia la falta de servicio para la provincia, lo que obliga el traslado de mano de obra esclava al lugar. “Entre los siglos XVII y XVIII la población afrodescendiente de Moquegua, Tacna y Arica se incrementó. En 1793 existieron 2279 afrodescendientes (entre pardos libres y esclavos), mientras los españoles eran 1585, los mestizos 1977 y los indios 12,870”²².

En 1792, el Virrey Francisco Gil realiza un censo del cual se tiene la información más exacta sobre la población. De esta información, se desprende que la población afrodescendiente en la partida de Arica constituye un 6,9 % de total de la población²³.

Población esclava en el Corregimiento de Arica.²⁴						
(1792. Virrey Francisco Gil)						
	Español	Indio	Mestizo	Sin color	Esclavo	Total
Arica	140		118	473	147	878
Tacna	886	4 365	1 056	262	429	6 998
Codpa		3 753	160		3	3 916
Tarata		2 719				2 719
Sama	223		132	150	121	626
Ilabaya	291	2 033	357	17	164	2 862
Ilo	45		54	83	430	612
Total Corregimiento de Arica	1.585	12 870	1 877	985	1.294	18 611

²¹ Matute Susana y Bilbao Osvaldo. op. cit. p. 2.

²² Dagnino Olivera, Vicente. El Corregimiento de Arica. Imprenta La Época. Arica, 1909.

²³ Cavagnaro Orellana, Luis. Materiales para la historia de Tacna. Tomo III Edit. UPT-Tacna, 1994. v. p. 116.

²⁴ Briones Valentin, Viviana. Op. Cit.

Tacna e Ilo representan los lugares de mayor concentración de población afrodescendiente para la época. En algunos casos, la población afrodescendiente supera a los españoles. Para el siglo XVIII la población mestiza superará a la población afrodescendiente.

Resulta compleja la composición social de la época colonial, pues los indios se encontraban socialmente relegados. Esto solo ocurrió con los indios comunes, mas no con los indios nobles, ya que estos últimos fueron partícipes del sistema esclavista, es decir, con la tenencia de esclavos y ellos convertidos en amos: "La comunidad indígena también expresó su distancia frente a esta presencia, que cada vez se hacía más evidente; incluso, ciertos miembros de la élite indígena, los caciques, fueron amos de esclavos negros"²⁵.

La búsqueda de la libertad y justicia social tiene su punto más alto con la revolución de Túpac Amaru, que trajo consigo la modificación de la organización del sistema colonial, pasando de los corregimientos a las intendencias y, con ello, la desmembración del territorio virreinal del Perú. Así, para el siglo XIX, el Virreinato peruano fue dividido entonces en 7 intendencias: Trujillo, Tarma, Lima, Cusco, Huamanga, Puno y Arequipa. En este contexto de demarcación territorial, en la parte sur occidental se ubicaba la Intendencia de Arequipa, que se dividía en dos Partidos: el Partido de Arequipa y el Partido de Arica. Este último incluía las subdelegaciones de Moquegua, Tacna, Tarata y Arica. El jefe del Partido de Arica a veces despachaba sus funciones en Arica y otras en Tacna. Las razones fueron el buen clima de Tacna y la peligrosidad del puerto de Arica. "En el período de las INTENDENCIAS, la región actual de Tacna es una sub-Delegación, que pertenece territorialmente al PARTIDO DE ARICA y a la Intendencia de Arequipa"²⁶.

Es necesario recordar que los vínculos comerciales inmediatos en la época se establecían con la Intendencia de Puno, la Audiencia de Charcas y Buenos Aires. Estos dos últimos corresponden al Virreinato del Río de la Plata en el este y en el sur la Capitanía General de Chile. Es de suponer, entonces, que el tráfico de esclavos se desarrolló entre estos espacios geográficos fortalecidos por la nueva ruta comercial que se gestaba.

B. Los afrodescendientes del extremo sur peruano en la República

Los diversos acontecimientos históricos y geográficos desarrollaron una trama cultural que derivó en relaciones familiares entre los valles de Azapa, Locumba y Cinto.



Hasta fines del siglo XIX Arica y la provincia de Tarapacá eran negras. Después, cuando la ciudad pasa definitivamente a formar parte de Chile (1929), la mayoría tuvo que escapar a Tacna. Durante años, la esclavitud africana tuvo una gran importancia para la actividad económica de esa nación. Los negros esclavos eran unpreciado bien, tanto por su trabajo en plantaciones de caña y algodón, como por la jerarquía social que significaba tener servidumbre africana en las haciendas de los terratenientes blancos²⁷.

A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, los africanos impregnaron con su cultura y presencia los valles de Azapa, Sama y Locumba. Hasta 1957 los afrodescendientes estaban concentrados en las plantaciones de azúcar, en los molinos de aceite de oliva de Azapa y en los fundos de Sama Inclán, las Yaras, Buenavista, Locumba e Ilo.

²⁵ Briones Valentín, Viviana. Op. cit.

²⁶ Pinto Carvajal, Luis. Tacna: Geografía, Historia y Turismo. Tomo I. Editorial "Educa". DRET – Tacna, 2001.

²⁷ Leal, Antonio. Afrodescendientes en Chile: una etnia que debe ser reconocida. En: <http://www.clarinet.cl> - clarinet.cl.

APORTES DE LOS AFRODESCIENDENTES EN EL DESARROLLO DEL SUR PERUANO

Aportes históricos

Los afrodescendientes, ignorados en la historia oficial, han participado conjuntamente con los indígenas en la lucha por la búsqueda de la libertad. Sin embargo, existió una contradicción dentro del grupo social afrodescendiente: la condición de la esclavitud que los colocaba en la misma situación social, como grupo; y, por otro lado, la búsqueda individual de la libertad, que se convirtió en un proyecto personal, para lo cual fueron utilizados todos los medios conocidos en la época, desde la compra de la libertad hasta el cimarronaje. Fueron raros los intentos grupales de la búsqueda de la libertad. Con el arribo de las corrientes liberadoras se crea un ánimo antiespañol, que se traduce en “la destrucción de un orden social de los blancos”, que fue asumida socialmente por indios y afrodescendientes.

Comúnmente, se ha señalado la existencia de una rivalidad histórica entre negros e indígenas, que fue creada intencionalmente para que no puedan conjugar esfuerzos para luchar por la independencia. Este pensamiento que propiciaba la disgregación social beneficiaba a los gobernantes para mantener el orden social y, así, continuar con un sistema que era considerado como inhumano, pero necesario para los fines económicos de la clase social predominante.

No se puede culpar a los grupos humanos sometidos por, simplemente, soportar el sistema. Fueron muchos los intentos por buscar la libertad, pero no se logró conjugar una unidad ideológica que permitiera la búsqueda de la libertad y la reestructuración del sistema de explotación. Debemos entender, entonces, que la disgregación y la búsqueda de diferencias nunca permitirán lograr objetivos comunes dentro de la sociedad. *Se deben buscar los caminos a la integridad y a mirar las semejanzas antes que las diferencias, como diría Basadre, para lograr el tan anhelado progreso social.*

Aportes sociales

El aporte social de los afrodescendientes, básicamente, se puede observar en sus formas pacíficas de protesta social, siempre en la búsqueda de la libertad, de la que injustamente fueron privados. Estas formas de protesta las podemos encontrar en las críticas al sistema colonial y republicano que se manifestaban en las danzas, donde personificaban a las autoridades de manera irónica: “Todos los bailes fueron objeto de caricaturización. El contexto del carnaval les permitía una libertad placebo o condicional que abría las puertas a actitudes contestatarias y creativas”²⁸.

Otro aspecto que se puede considerar de los afrodescendientes es la persistencia social, es decir, el tratar de mantener su identidad siempre presente en la sociedad y la adición de su cultura a un mundo que la negaba y denigraba, y la consideraba inferior.

²⁸ Guevara Torres, José Guillermo. Op. cit. p. 14.



Paulina Barrenechea señala que "tanto esclavos como libres están obligados a asimilar la cultura del blanco, la del amo; pero al mismo tiempo la misma se le niega, se le enajena de ella. Por ello recurre al legado de sus ancestros y, con lo que retiene y lo impuesto, forja una cultura de supervivencia. Una cultura esclava, en parte africana, en parte europea, en parte indígena. La fuerte tradición oral permite, después de todo, conservar un lazo con su religión y expresiones desarrolladas del lenguaje. En ese sentido no hay ausencia de cultura negra sino que supervivencia de ella. Los afrodescendientes no son una fuerza de trabajo pasiva, es en ellos que se conserva el patrimonio y la autonomía cultural africana en América"²⁹.

Dentro de la sociedad colonial el esclavo, como objeto, tenía su valor netamente monetario, debido a que representaba parte del capital invertido por los propietarios; por lo tanto, su cuidado y alimentación no se descuidaba, aunque esto resulta opuesto a las denuncias de maltrato que se hicieron.

Aportes culturales

El aporte de mayor amplitud de los afrodescendientes se encuentra en introducir muchos de sus rasgos culturales a la cultura mundial. En el Perú, este sincretismo se observa con mayor claridad en diferentes aspectos de la cultura. Al parecer, la cultura afrodescendiente se irradió desde los diversos lugares del país (el extremo sur peruano no fue la excepción) hasta formar, en la actualidad, parte de la identidad nacional de la cual nos sentimos orgullosos.

Los aportes culturales de los afrodescendientes en el extremo sur del Perú (específicamente en Sama) se pueden apreciar básicamente en la gastronomía y en la danza. De la primera podemos identificar la creación de un sabor propio; el manejo del cerdo, en toda su extensión; el consumo del camarón; el uso de la fritura en base a la manteca; y la utilización de mates con yerbas propias del valle. "Los signos culturales afrodescendientes quedan en la inmensa mezcla fenotípica de Sama y Tacna. En toponimias como Lumbanga, Cangola o Locumba. En el Baile de los morenos en homenaje a la Virgen de las Peñas y del Señor de Locumba. En los payadores de Azapa y en los copleros de Sama. En la "Hechicería" zoomatomorfa de Tomasiri, Miraflores y Siquina"³⁰.

Muchos de los platos que se conocen en nuestro país, si bien es cierto no son propios, han logrado una identidad debido a los ingredientes y la forma de preparación. Algunos de estos son los siguientes: los chicharrones de presas pequeñas; los picarones o buñuelos acompañados con miel de caña; el picante de camarones; el picante de guata; y, en general, las frituras. La comida sancochada era la comida de los indios y los africanos la empezaron a dorar y freír. Por su parte, al parecer, todos los indicios señalan que el tradicional plato de picante a la tacneña es un plato de origen afrodescendiente, debido a los insumos y la forma de preparación. Es un plato adaptado a las necesidades de sobrevivencia del afrodescendiente, es decir, utilizaron los residuos de papa, las menudencias y el ají. "La comida de los esclavos se preparó fundamentalmente de las menudencias dejadas por las cocineras de los blancos. Ello quiere decir que los negros recogían los desperdicios para preparar sus alimentos. En cuanto a su tradición cultural africana, se tiene el gran aporte de sus platos a la gastronomía peruana"³¹.

²⁹ Leal, Antonio. Op. cit.

³⁰ Cavagnaro Orellana, Luis. Op. Cit. v. p. 117.

³¹ Matute, Susana y Bilbao, Osvaldo. op. Cit. p. 2.

Existen diversas manifestaciones culturales que se han perdido a lo largo del tiempo, producto del proceso histórico sufrido en el extremo sur del Perú, las cuales hubieran podido aportar más con el crisol de nuestra cultura. El proceso histórico conocido como "la chilenización de Tacna, Arica y Tarapacá", que mezclaba el patriotismo del primer centenario de la independencia y numerosos brotes de xenofobia, resultó perjudicial para los afrodescendientes y su cultura. El objetivo del gobierno chileno era claro: erradicar de la zona cualquier símbolo, persona u objeto que se pudiera interpretar como fuente de identidad peruana, por lo que la población afrodescendiente, debido al color de su piel, comenzó a ser vista como un peligro y, consecuentemente, perseguida. Muchos tuvieron que abandonar territorios ocupados y los que quedaron lo hicieron clandestinamente, tratando de ocultar sus raíces africanas.

Aunque el plebiscito jamás se realizó y cada país se quedó con una de las ciudades en disputa (Perú con Tacna y Chile con Arica), no se pudo revertir el daño. Durante casi todo el siglo XX el proceso de transculturación siguió desarrollándose, al punto de que las generaciones nacidas de quienes habían sobrevivido a la persecución y la clandestinidad ya ni siquiera sabían bien cuales eran sus orígenes. "Una actividad artística perdida fue la denominada Marinera Tacneña, que se bailó después de la guerra con Chile. Los afrodescendientes de lo que actualmente es el sur del Perú pertenecieron al batallón del Mariscal Cáceres y una vez asentados en Cinto, crearon la danza que se bailaba de manera diferente a las marineras norteña y limeña"³².



La medicina fue otro campo explorado por los afrodescendientes; sin embargo, parte de su conocimiento tradicional no fue entendido del todo y se consideraba como hechicería. Por otro lado, tal como se observaba en Tacna, las prácticas médicas pasaban por la utilización de plantas medicinales y técnicas para aliviar el dolor lumbar que hoy denominamos *quiropráctica*.

Aportes económicos

Existen opiniones controvertidas respecto a la función económica de los afrodescendientes en la economía nacional. Algunos señalan que fueron traídos para trabajar en las minas, debido a que los indios no eran productivos en estas labores y otros señalan que fueron traídos porque existía un déficit de mano de obra para desarrollar las diversas actividades económicas. Sean cuales sean las razones de su llegada a nuestro territorio, lo que podemos señalar es que ocuparon diversas funciones dentro de la sociedad peruana en los campos agrícolas, la minería y las actividades domésticas. Lo cierto es que poseer algunos esclavos otorgaba cierta posición social en la sociedad colonial.

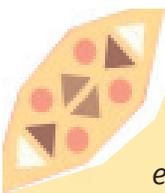
³² Guevara Torres, José Guillermo. Op. Cit. p. 14.





Uno de los sectores productivos, en la costa, que dependió casi totalmente del esfuerzo y conocimiento del esclavo fue el agropecuario. A lo largo y ancho de la costa peruana la agricultura descansó sobre el trabajo de los esclavos africanos, quienes gracias a sus conocimientos sobre técnicas agrícolas africanas sustentaron su funcionamiento. Los españoles centraron sus cultivos en tres productos, importados por ellos hacia América, el azúcar, la vid y el olivo, en los cuales basaron su subsistencia. Aunque no tuvieron un carácter monocultor al crecer la producción sí desarrollaron una especialización regional³³.

Los valles costeros del Perú ofrecían las condiciones necesarias para el desarrollo de la agricultura de productos de demanda internacional. Dicha oportunidad no fue desaprovechada por los españoles:



De esta forma en los valles de la costa norte hasta Chancay se especializaron en el cultivo de la caña de azúcar. En la costa central (Cañete, Chincha e Ica) se dedicaron a la producción de la vid, a la industria vitivinícola y el algodón, y hacia el sur prevaleció el cultivo del olivo.

En lo relacionado con la producción pecuaria, el número de esclavos negros, que era muy grande en el norte, se dedicó a la cría y cuidado de del ganado caprino, en el centro a la crianza de porcinos y en Lima al ganado vacuno y caballo³⁴.

En los valles del extremo sur peruano no encontramos inmensos ingenios azucareros o algodonereros; sin embargo, se desarrollaron intentos de trabajar la tierra con productos tradicionales de azúcar, algodón, vid y olivo. Las plantaciones de caña de azúcar y los molinos de aceite de oliva en Azapa, así como los fundos de Sama Inclán, las Yaras, Buenavista, Locumba e Ilo, fueron los principales lugares de concentración de población afrodescendiente. "En Tomasiri, el Sargento Mayor Bartolomé Julio Rospigliosi fundó una hacienda de caña dulce para producir azúcar. Siglos después, en el mismo lugar funcionó un ingenio azucarero con línea férrea propia, que elaboró 20,000 quintales de azúcar anuales y estuvo a cargo de la familia Cusicanqui, propietarios de origen boliviano"³⁵.



El aporte económico de los afrodescendientes no solo se expresaba a través de los cultivos de productos de demanda internacional, sino también a través de la producción en menor escala de productos de autoconsumo en pequeñas propiedades otorgadas por los españoles: "El cultivo de productos de panllevar y frutales en huertas y chacras solariegas, propiedad de particulares en las ciudades fue también responsabilidad de los agricultores africanos"³⁶.

Difícilmente se puede negar el aporte de los afrodescendientes a la economía peruana. La sobreexplotación y la casi aniquilación de la mano de obra indígena mediante las encomiendas y las mitas permitieron la introducción de esclavos africanos al territorio peruano, lo que dinamizó la economía en las actividades señaladas en la época de la colonia. En épocas republicanas, los esclavos fueron utilizados para dinamizar la economía como mercancía a cambio de libertad comprada por el Estado a los propietarios de los mismos.

³³ Matute, Susana y Bilbao, Osvaldo. Op. Cit. p. 2.

³⁴ Matute, Susana y Bilbao, Osvaldo. Op. Cit. p. 2.

³⁵ Guevara Torres, José Guillermo. Op. Cit. p. 6.

³⁶ Matute, Susana y Bilbao, Osvaldo. Op. Cit. p. 3.

CONCLUSIONES

LA MANO NEGRA: UNA VIDA ENTRE LO REAL Y LO APARENTE

El hecho ocurrió en Sama y fue recopilado inicialmente por Cúneo Vidal y analizado posteriormente por Edmundo Motta Zamalloa como un hecho que quedó en el ideario colectivo de la población de Tacna. Eleazar, el protagonista de este hecho, nació en 1749 e infortunadamente fue abandonado por su madre en la puerta de la casa hacienda de los Osorio Yáñez de Montenegro. Tal vez algunos señalen que no fue un infortunio, sino todo lo contrario. Sin embargo, la fortuna de ser recogido por una noble familia no siempre parece lo que es. La dueña de la casa hacienda, doña Ana, recogió al niño del desamparo y le dio trato y crianza como cualquiera de sus cuatro hijos.

Eleazar fue un mulato consentido que gozaba de ciertas concesiones que no estaban permitidas a los esclavos, lo que hacía que se sintiera como un miembro de la familia. El mulato no dormía en los galpones y fue el leal acompañante del amo en las labores agrícolas montado a caballo como un hijo, pero su vida estaba llena de dudas y reflexiones constantes que inquietaban su existencia entre lo real y lo aparente. Llevaba una vida que no era la suya: "Me recogiste (...) a la puerta de tu casa, del fango del arroyo, donde me había abandonado una madre sin entrañas... ¿Por qué lo hiciste?... ¿Por qué no me dejaste morir en él?... ¿Por qué no me condenaste a la vida del paria en el galpón de tus restantes esclavos?... ¿Por qué no me dejaste negro?... ¿Por qué transmitiste a mi ser, sentimientos de blanco?..."³⁷. Estas dudas existenciales se desencadenaron por una riña, cuyo desenlace culminó en un asesinato: la muerte de la ama: "La señora mi ama me riñó con sobrada dureza por una contestación que le di al escuchar una reconvención que no creí merecer... me llamó negro... lloré no se si de pena, o bien de rabia durante toda la noche"³⁸.

El asesinato ocurrió una noche en la que doña Ana intentaba conciliar el sueño. Eleazar, cuchillo en mano, se debatía entre perdonar a la persona que lo recogió y le dio beneficios de blanco, o matar a la persona que lo condenó a ser quien nunca dejará de ser, un esclavo más. "El MALO... se apoderó de mí", pues escuchaba su siniestro mandamiento "¡Mata!" "¡Mata!"

Así lo hizo y su destino se pudo visualizar claramente. Eleazar no pudo o no quiso escapar: "Hubiera querido alejarme para siempre de la hacienda, pero ¿a dónde ir que no diesen conmigo y me trajesen maniatado a poder de mis amos a quienes obedecí desde aquel momento, y a cuyo lado comprendí que no hubiera podido vivir un solo día más? ¿Qué hubiesen hecho estos conmigo?... ¿no soy carne de esclavitud?... y ¿hay acaso, piedad para los de mi condición?". Eleazar vivió entre dos mundos, absorbiendo y acumulando sus pasiones y conflictos, llevando una existencia que no podía sustraerse al juego pendular de la apariencia y la realidad, y cuyo desenlace se develó trágicamente.

Delante del pueblo, en el centro de la explanada, Eleazar esperaba su castigo. Fue ahorcado en el centro de la plaza mayor. Su brazo homicida fue cortado y colocado como ejemplo en una jaula de hierro en un poste de madera en la plaza de Buena Vista, cerca a la hacienda Tomasiri y frente a la parroquia de Sama. Durante décadas, la mano disecada fue mostrada como medida de escarmiento. Las diversas generaciones lo vieron de maneras diferentes; primero, como la mano que perteneció a un negro maldito y asesino; posteriormente, se dijo que perteneció a un negro ingrato que se arrepintió del asesinato a la hora de la muerte; y las generaciones más alejadas a los sucesos, contaban la historia de un mulato abandonado por su madre y criado por sus amos como un hijo que un día perdió la razón y mató a su ama. "La mano del mulato Eleazar colocada en una esquina de la plaza pública, no perseguía otro propósito que el escarmiento para un grupo social que osara romper los límites de la obediencia y sumisión".

³⁷ Motta Zamalloa, Edmundo. Una mano Negra. Revista Ciencia y Desarrollo N° 3. COIN-UNJBG. Tacna – 1996. p. 115 - 121.

³⁸ Ibídem.



La historia de Eleazar deja como mensaje imperecedero que el sistema social en el que nos toca vivir debe ser aceptado de manera incuestionable. Toda resistencia o alteración al "statu quo" tiene consecuencias negativas. Sin embargo, en la actualidad nosotros debemos entender que existen múltiples posibilidades que se pueden aprovechar en el camino de la integración social. Debemos entender que, a lo largo del tiempo, las culturas y los hombres se han combinado para dar origen a mejores hombres y nuevas culturas. Tenemos que luchar y persistir tercamente en la idea de que el mundo ha perdido su pureza racial y cultural hace mucho tiempo atrás, y que el mundo es mestizo, tanto en su estructura genotípica, fenotípica y cultural. Finalmente, podemos señalar que el mundo ha dado tantas vueltas y el hombre lo ha recorrido tantas veces, que la pureza racial y cultural se ha convertido en una leyenda.

Tacna, otoño de 2012



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Barcelli, Agustín**, Breve Historia Económica-Social del Perú. Parte I - II. De la Economía Autónoma a la Dependencia Colonial Española. Editorial Jatun Runa.
- **Bonilla, Heraclio**. Historia del Perú Tomo VI: Perú Republicano. Editorial Mejía Baca. Lima: 1980.
- **Cavagnaro Orellana, Luis**. Materiales para la historia de Tacna. Tomo III Edit. UPT-Tacna: 1994.
- **Cúneo Vidal, Rómulo**. Historia de los cacicazgos hereditarios del sur del Perú.
- **Dagnino Olivera, Vicente**. El Corregimiento de Arica. Imprenta La Época. Arica: 1909.
- **Espinoza Claudio, César**. Afropiuranos y esclavitud en el Perú. Mercurio Peruano, 1791-1795, tomo II. Edic. Manuel A. Fuentes (1861).
- **Flores Olea, Víctor**. Crítica de la Globalidad. Dominación y Liberación en nuestro tiempo. Fondo de Cultura Económica. México D.F.: 1999.
- **Galeano, Eduardo**. Patas Arriba. La escuela del mundo al revés. Tercer mundo editores: 1998.
- **Grimberg, Carl**. Historia Universal. Editora Gente S.A. Chile: 1987.
- **Mariátegui, José Carlos**. Obras completas. Tomo II .
- **Motta Zamalloa, Edmundo**. Una mano Negra. Revista Ciencia y Desarrollo N° 3. COIN-UNJBG. Tacna: 1996.
- **Pinto Carvajal, Luis**. Tacna: Geografía, Historia y Turismo. Tomo I. Editorial "Educa". DRET – Tacna: 2001.
- **Roel Pineda, Virgilio**. La tercera revolución industrial y la era del conocimiento. CONCYTECC, Lima: 1997.
- **Roel Pineda, Virgilio**. La Crisis General de la Globalización. Crítica del Fundamentalismo Neoliberal. Fondo editorial de la Universidad Nacional Pedro Ruíz Gallo. Lambayeque: 2005.

Webgrafía

- Cavagnaro, Luis. Gente de color.
En: <<http://www.peruan-ita.org/personaggi/cavagnaro-esp.htm>>
- Hopenhayn, Martín; Bello Álvaro; Miranda, Francisca. Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio. ONU-CEPAL 2006
En: <http://www.eclac.cl/publicaciones/DesarrolloSocial/8/LCL2518PE/sps118_lcl2518.pdf>
- Hurtado Galves, José Martín. Esclavitud y Esclavismo durante la nueva España. Nómadas N° 13. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. Universidad Complutense de Madrid. 2006.
En: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18101312>>
- Briones Valentín, Viviana. Arica colonial: libertos y esclavos negros entre el Lumbanga y las Maytas.
En: <http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-73562004000400022&script=sci_arttext#11>
- Matute, Susana y Bilbao, Osvaldo. Perfil histórico cultural de los afrodescendientes en el Perú.
En: <<http://encontrarte.aporrea.org/media/21/Perfil%20historico.pdf>>
- Rodríguez Pastor, Humberto. Abolición de la esclavitud en el Perú y su continuidad. CONCYTEC-UNMSM.
En: <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/N15_2005/a22.pdf>
- Guevara Torres, José Guillermo. Gastronomía. Afrodescendiente del Valle de Sama: Historia Fracturada y Reutilización Identitaria. Sama-Lima 2006.
En: <http://canafro.iglooprojects.org/download/library/humanright/sama1gatro?v1?attachment=0&data=flashpaper&INITIAL_VIEW=page>
- Leal, Antonio. Afrodescendientes en Chile: una etnia que debe ser reconocida.
En: <<http://www.clarinet.cl> - clarinet.cl.>

PRESENCIA DE LOS AFRODESCENDIENTES EN EL EXTREMO SUR DEL PERÚ Y SUS APORTES EN EL DESARROLLO HISTÓRICO, SOCIAL, CULTURAL Y ECONÓMICO

AMPLIANDO SABERES:

¿Con qué argumentos puedes rebatir a los que defienden la superioridad racial y cultural como diferencia?

.....
.....

¿Qué intelectuales peruanos conoces que difunden el aporte de los afrodescendientes?

.....
.....

¿Qué otros aportes de los afrodescendientes conoces además de los referidos en el ensayo?

.....
.....

ROMPIENDO ESTEREOTIPOS:

- ¿Qué opinas de la conclusión sobre la "mano negra"?
- ¿Cómo podemos erradicar estos estereotipos que están tan arraigados en la sociedad?
- ¿Qué tipo de aportes consideras que no tomó en cuenta el autor del ensayo?

DE LA REFLEXION AL TRABAJO DOCENTE

- ¿Qué puedes hacer para conocer mejor los aportes históricos, sociales, culturales y económicos de los afroperuanos a los que se refiere el autor?
- ¿Cuáles de los puntos que aborda el autor sobre los afroperuanos te gustaría conocer con mayor profundidad?

PREGUNTAS PARA EL TRABAJO CON ESTUDIANTES

- ¿Qué aspectos de este ensayo podrías aplicar en clase? ¿Cómo lo harías?

2

ENSAYO



Reseña

Favio Guillermo Figueroa Luna, a través de su obra *"No queremos amos. Los Afrodescendientes de Lambayeque en la lucha social y anticolonial 1779 – 1850"*, evidencia la resistencia de los afrodescendientes en Lambayeque. Para ello, hemos extraído un fragmento del ensayo que grafica las acciones protagonizadas por este pueblo:

"...el alcalde de la provincia de Saña o Lambayeque, Antonio Ramón de Peramás, encabezando una partida de 50 milicianos y esclavos armados, fue a Tumán con el fin de apresar a los supuestos bandidos y debelar el alzamiento. Era el 31 de agosto de 1800: "A las diez de la mañana... le recibieron en la plaza (de Tumán) todos sus esclavos de ambos sexos y de todas edades armados de rejonas, dos escopetas, palos, machetes y dagas, en acción de cargar airadamente contra dicho Señor".

“NO QUEREMOS AMOS’. LOS AFRODESCENDIENTES DE LAMBAYEQUE EN LA LUCHA SOCIAL Y ANTICOLONIAL 1779 – 1850”

Favio Guillermo Figueroa Luna

En el presente trabajo examinamos las tres posibles actitudes frente a la opresión: la resistencia, la adaptación y la colaboración, que pueden también llamarse la resistencia, la resignación y la cooptación. Tomaremos en cuenta también la categoría de “adaptación en resistencia” (Stern 1990: 32-33), con respecto a la cual habría que preguntarse si puede conceptualizarse una “adaptación resignada”, puesto que en la gama de actitudes posibles, no debe descartarse a priori ninguna posibilidad. Con los cambios del caso, es aplicable la pregunta que plantea Steve Stern: “Por qué en un momento determinado la resistencia y autodefensa campesina en curso, toma crecientemente la forma de violencia colectiva contra la autoridad establecida” (Ibíd: 32).

Como señala con acierto Carmen Vivanco (1990), para comprender estas actitudes no se deben estudiar solamente las cumbres destacadas del movimiento social como compartimientos estancos, sino que debe analizarse la continuidad de las contradicciones generadas al interior de la sociedad por los intereses enfrentados de las clases y/o grupos que la conforman (p. 28). Afirmamos esto porque existe la tendencia de no considerar las acciones de los “rebeldes primitivos” (Hobsbawn) o las acciones individuales –a veces desesperadas– como luchas contra la opresión. Consideramos que debe tenerse en cuenta que, en situaciones de extrema opresión, los caminos de organización, reflexión y planificación están cerrados, por lo que debemos valorar todas las acciones de búsqueda de libertad o de resistencia dentro del sistema. Nos referimos a resistencia cuando la respuesta significa o busca la cancelación, aunque fuese momentánea, de la relación de esclavitud. Consideramos que la respuesta es de *adaptación* o *resignación* cuando lo que se busca es un alivio; y creemos que la respuesta de *colaboración* o *cooptación* es aquella en que se busca participar, aunque sea momentánea, minoritaria y subordinadamente, de los beneficios de la explotación.

Nos enfocamos en la época colonial tardía y en los inicios de la República para comprender la participación de los esclavos y ex esclavos en la descomposición del sistema colonial, como actores activos del proceso, al lado de los campesinos indios que constituían la mayoría de la población.

LA ESCLAVITUD EN LAMBAYEQUE ENTRE LOS SIGLOS XVIII Y XIX



<http://www.pacarina25/nuestra-america/mascaras-e-identidades/440-esclavitud-movilidad-social-y-resistencia-en-lima-a-fines-del-periodo-colonial>

En la Villa de Lambayeque del Partido Colonial de Saña, corría el mes de junio de 1813 y soplaban vientos “liberales” provenientes de la Constitución de Cádiz, recién promulgada. La esclava Balentina entregó a su dueña, María Ignacia de Medina, la cantidad de 25 pesos como precio del hijo que dicha esclava aún llevaba en el vientre¹. La cantidad de 25 pesos puede parecer poca, pero era una cantidad difícil de alcanzar para una esclava, cuyo jornal, en el caso de ser alquilado por su dueño o conseguir por su cuenta un trabajo remunerado, ascendería, como máximo, a medio peso al día e incluso podían quedarle, otras veces, solo 2 reales diarios; es más, generalmente el esclavo debía entregar la mayor parte o todo su jornal al amo. ¿Cuántos meses o años de ahorro le significó a Balentina el precio de su propio hijo?

Manumisiones: pagadas y gratuitas

El caso citado muestra, en una expresión extrema, uno de los difíciles caminos que tenían los esclavos hacia la libertad: el comprarse a sí mismos, pagando el precio que el dueño les pidiese y que generalmente era el mismo con que se tasaba al esclavo en el mercado. Comprar al propio hijo aún en el vientre materno no era, sin duda, frecuente, pero sí una posibilidad real determinada por el hecho de que cuanto menos edad tenía el niño, menor era su precio. En la villa lambayecana de esa época, un niño ya nacido hasta cumplir el año podía costar 50 pesos y, posteriormente, 100. Así, un esclavo joven y especializado podía costar un máximo de 650 pesos. A esta autocompra de los esclavos se llamaba *manumisión pagada*.

Otra forma era la *manumisión gratuita*, que era otorgada por los dueños, generalmente en su testamento; así se liberaba sobre todo a esclavos ya viejos y poco útiles. Por ejemplo, Juan Romualdo Vidaurre y de la Parra, en mayo del mismo año, dispuso en su testamento la libertad de la negra bozal María del Carmen, pero ordenó también que sus 3 hijas y 2 nietos siguiesen esclavos².

Hubo excepciones en cuanto a la edad. En junio de 1814, Estefanía Unanue y Muños otorgó “libertad gratuita” a la mulatilla Úrsula, de 2 años, aunque esa libertad solo se haría efectiva “después del fallecimiento de la dueña” (habría que preguntarse cuánto tiempo más vivió la testadora).

¹ Archivo Lambayeque, protocolos del notario Juan de Dios Peralta 1813-1814, N° 67, ff. 90v y 91).

² Loc. Cit. p. 94v-108v.

Fugas y litigios judiciales

No obstante, en el carácter de los documentos examinados, que se refieren sobre todo a transacciones económicas, aparecen algunos indicios sobre un camino más efectivo y enérgico del esclavo hacia la libertad: la fuga. En setiembre de 1813, Antonia Tavira nombró, desde Lambayeque, a un apoderado en Lima con el fin de recuperar a una negra que había comprado a los 9 años de edad que, en ese momento, se había fugado a Lima. Por otro lado, en agosto del mismo año el esclavo José Manuel Barba, alias "Manora", se encontraba detenido en Lambayeque por considerársele cómplice en el escalamiento de una casa y la sustracción de la esclava llamada Evarista.

Algunos esclavos aprendieron a utilizar los mecanismos legales establecidos por los esclavistas, no sólo para defenderse de los maltratos, sino también como un mecanismo auxiliar en la lucha por su libertad. Por ejemplo, la negra Santos, al ser vendida por Pedro Rojas, se fugó a Lima y entabló litigio para que esa venta fuese declarada nula; mientras se resolvía el caso vivía "de su cuenta en Lima con 4 o 5 hijos". Es decir, en la práctica vivía libre, aunque tenía que afrontar el costo del litigio y la amenaza de ser nuevamente sometida a cautiverio.

¿Cómo estudiamos la esclavitud?

Los casos sucintamente expuestos muestran algunos aspectos de la respuesta activa de los esclavos frente a la explotación y opresión, pero ello, pese a ser importante, es solo uno de los aspectos que debe comprender el estudio que estamos realizando sobre la esclavitud en Lambayeque entre 1770 y 1854, años en los que la esclavitud negra quedó formalmente abolida.

El procesamiento de los protocolos notariales para dos años (1813 y 1814) revela que alrededor del 50% de todas las transacciones se referían a esclavos. Y de las 82 transacciones sobre esclavos registradas, 48 son de compra-venta, 4 poderes para lo mismo, 9 herencias, 5 donaciones o dotes, 5 manumisiones pagadas, 9 manumisiones gratuitas, un inventario, 4 fianzas por esclavos detenidos y un conflicto legal amo-esclavo. Esta elevada proporción está, sin duda, en relación con la importancia de la fuerza de trabajo esclava para la economía regional. En 1795 la población esclava ascendía sólo al 5.3 % de la población total y, sumada a los "pardos libres" (8.9 %), llegaba a un 14.2 % de población que fue afectada por relaciones de esclavitud. Sin embargo, su importancia residía en que estaba ubicada en los centros productivos nucleares de la economía: las plantaciones de azúcar, los trapiches e ingenios azucareros, las "tinajas" y "tenerías" (talleres de elaboración de jabón y de cueros, respectivamente). Todo ello constituía, pues, parte decisiva del sistema de acumulación de la élite terrateniente.

La independencia y la descomposición de la esclavitud

Si como vimos anteriormente, en 1795 había más "pardos libres" que cautivos, podía haberse desarrollado en la región un proceso de disminución de la esclavitud que, luego del año 1821, podría haberse descompuesto, como lo documentan Christine Hunefeldt (1992) y otros para Lima, donde "el sistema esclavista se resquebrajó porque los esclavos lo hicieron y los amos lo permitieron"³.

Con esta hipótesis de trabajo no se descarta la importancia de rebeliones que, como la de 1779 en Lambayeque, documentada por Mark Burkholder (y citada por Christine Hunefeldt), hayan influido decisivamente en el proceso social. Lo que se intenta es comprender cómo, en diversas formas, son los propios esclavos, al lado de la mayoritaria población campesina, quienes constituyeron el sujeto histórico activo y no un elemento pasivo en la evolución social de nuestra región y país.

³ Lasmanuelos, p. 53.

LAS MILICIAS DE “PARDOS” CONTRA EL TRIBUTO (1779)

Durante el siglo y medio anterior a 1740, los gastos militares del virreinato peruano se mantuvieron relativamente estabilizados en un promedio de unos 400,000 pesos anuales, lo que reflejó que en este largo período los mecanismos ideológicos y políticos lograban aún mantener la dominación colonial sin necesidad de poner en primer plano la fuerza militar. Esta situación empieza a cambiar cuando se abre el ciclo de rebeliones en el que destaca la de Juan Santos Atahualpa (1742) y culmina con la de Túpac Amaru (1780). En este período el gobierno colonial aumenta el presupuesto e incrementa los efectivos militares, tanto en su forma de ejército permanente —Tropa-Veterana— como temporal —Milicias Disciplinadas—. Los negros, mulatos y zambos, esclavos y libres, bajo los nombres de “pardos” y “morenos”, fueron incluidos de grado o de fuerza en regimientos y batallones milicianos de infantería y de caballería, que estaban siempre bajo el mando de oficiales españoles, tanto peninsulares como americanos.

La protesta de los milicianos “pardos” y “morenos” de la provincia de Zaña o Lambayeque se produjo como reacción a los cambios en el régimen de tributación en los años 1778 y 1779, cuando el visitador José Antonio de Areche dispuso la extensión de tributo a las diversas “castas” que antes no lo pagaban. Los “pardos” y “morenos” libres fueron afectados por la llamada “contribución militar”, ascendente en algunos lugares a 2 pesos anuales.

Hubo varias reacciones en el norte. El historiador Waldemar Espinoza (1981) se ha referido al caso de Chota y ha documentado el movimiento antifiscal de Otuzco (1780), donde principalmente los mestizos descontentos protagonizaron un motín difícilmente sofocado por las autoridades políticas y eclesiásticas del corregimiento de Trujillo.

El Archivo Lambayeque⁴ guarda una de las cartas pastorales que escribió el obispo Martínez Compañón, lo que contribuyó decisivamente a develar el movimiento y las inquietudes que conmovían a todo el norte peruano. También el historiador Waldemar Espinoza señala que en Lambayeque la negativa de negros y mulatos a tributar hizo imperiosa la intervención de la fuerza armada. Por su parte, el historiador norteamericano Mark Burkholder, en un trabajo que es reseñado por Christine Hunefeldt (1979) y que es desconocido entre nosotros, llamado *Black Power in Colonial Peru: The Tax Rebellion of Lambayeque*, publicado por la Universidad de Atlanta⁵, señala que:



En Lambayeque los milicianos se negaron a pagar lo que se denominó contribución militar. Reconocieron que este dictamen iba contra sus intereses. Deciden escribir al virrey fundamentando su actitud. Ante sus exigencias y el temor de un “desbande general de castas”, el virrey tuvo que ceder a sus reclamos. Negros, pardos y mulatos, unificados por vez primera y con fuerza en las manos, quedarían exonerados de esta tributación considerada por ellos mismos denigrante, ya que los colocaría en el mismo escalón que al indígena.

⁴ Causas Eclesiásticas, 1780-1799

⁵ Burkholder 1972, *Black power in colonial Peru*, citado por Hunefeldt, 1992.

Es importante destacar tal unidad, pues la política colonial insistía precisamente en mantener divididos y enfrentados entre sí no sólo a los indios y esclavos, sino también a diversos grupos al interior de estas castas. Otra de las raras ocasiones en que esta división se superó fue en 1817, en la cárcel de Lambayeque, caso que esperamos tratar en posterior ocasión.

LOS LIBERTADORES DE PRESOS: CHICLAYO 1781

Es conocido que un aspecto de la utopía tupamarista, según la documentada investigación de Jan Szeminski (1984), consistió en buscar la unidad de indios, esclavos, mestizos y criollos en un país bajo el predominio indio. Y, si bien la profunda desintegración social impuesta por la política colonial no permitió esto, es interesante constatar que en algunos casos los motines o revueltas sociales llegaron a unificar, aunque fuese excepcional y temporalmente, a elementos de las castas más oprimidas de la colonia.

El 21 de enero de 1781 los zambos libres y otras personas que participaban en una corrida de toros en la plaza de Chiclayo se amotinaron contra las autoridades del Cabildo de Naturales que conducían preso a Pedro Ayala, indio del pueblo cajamarquino de Llama acusado de ladrón, pese a su cargo de Cobrador de Tributos. Debido a los gritos de auxilio que dio, no el preso sino un "mozo blanco" no identificado, los zambos libres Juan Chana y Antonio Gamarra, encabezando a numerosos zambos y negros de aquella vecindad, arremetieron a pie y a caballo contra el alcalde, regidores y alguaciles del cabildo; así se logró la libertad del detenido.



Al día siguiente el corregidor dictó la orden de prisión y de decomiso de los bienes de los citados Chana y Gamarra, pero ellos habían fugado y tampoco se encontró "bienes algunos en qué trabar ejecución". Cuando se amplió la instrucción, Juan Chana fue acusado por varios testigos indios y españoles, de los siguientes cargos:

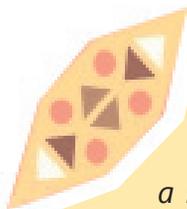
- En el período del corregidor anterior, haber liberado de la cárcel, unido a otras personas, al zambo Manuel Laudate y a Manuel Quiroga, así como a otros detenidos, incluso fracturando la puerta de la cárcel de Chiclayo. Únicamente no pudieron hacerlo en un caso en que el reo había sido ya llevado a Lambayeque.
- Haber hecho resistencia violenta al intento de arrestarlo, pregonando enérgicamente "que no había justicia para él y que mientras viviese sería el redentor de cuantos quisiesen aprisionar por orden y mandato de la justicia". Así, también al "segundo día levantó el dicho Chana bandera y al toque de caxa anduvo por todas las calles levantando gente" para resistir a las fuerzas del corregidor.
- Que en los primeros meses de 1781, "había echado bando en una de las esquinas... titulándose Don Juan de Alba" y que posteriormente dijo a gritos "que si no sabían era el segundo Túpac Amaru de los zambos de Chiclayo".

Apresado el mes de junio del mismo año en Luya, el acusado declaró tener la edad de 38 años, natural de Chiclayo, soltero y oficial de herrero, de condición libre y de nombre Juan Manael (alias Chana). En seguida negó todos los cargos, excepto el de haber librado al cobrador de tributos, porque le dijeron que los indios le habían robado y lo llevaban a la cárcel. Negó también haberse titulado Juan de Alba y el Túpac Amaru de los Sambos, afirmando que “los negros, sambos y niños le daban estos nombres por ludibrio (burla)”. Agregó también que esos títulos o nombres “han venido de las embriagueces y funciones que ha tenido el confesante con otros de su clase”⁶. Aun cuando estas declaraciones fuesen ciertas, es evidente que sí hubo una situación de conflicto persistente y la plebe chiclayana llegó repetidas veces a impedir el ejercicio de la autoridad colonial, desde sus escalones interiores (la cárcel y el Cabildo de Naturales), hasta eventualmente enfrentarse al mismo corregidor.

Y en estas condiciones no puede ser casual, sino revelador, que uno de los dirigentes rebeldes de la plebe haya recibido —fuese en broma, en serio o en ambas formas a la vez— el título de *Túpac Amaru de los Sambos*. Ello revela la percepción que tenía la plebe: el movimiento sur andino no era sólo para los indios, sino para toda la gente oprimida por el yugo social y colonial.

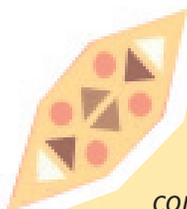
LA FUGA DEL TÚPAC AMARU ZAMBO: 1782

La hipótesis que manejamos, de que el aparato coercitivo estatal en Lambayeque colonial tenía mucho de debilidad y funcionaba morosamente, se ve reforzada por los hechos que sucedieron en la prisión de Juan Manael (Chana), llamado “El Túpac Amaru de los Sambos” en el mes de junio de 1781. Según la acusación del fiscal Marzelino Cienfuegos, el 2 de agosto del mismo año.



La noche de su prisión o la siguiente, publicada pues la fama en Chiclayo de quedar preso en esta cárcel el dicho Chana, y que se le disponía un gran castigo en premio de sus delitos, intentaron sacarlo y con el pretexto de que por víspera de Corpus se quemaban fuegos y candelas en esta plaza, se condujeron a Lambayeque e intentaron sacar al reo abocándose a la cárcel agavillados y en son de tumulto, que hubieran conseguido a no andar atento el alcalde en contenerlos, cerrar las puertas y custodiarse con el auxilio de varios sujetos, que se hallaban en el portal, de cuyo caso noticiado Vuestra Merced le fue preciso poner a un hombre, que acompañase al Alcalde todas las noches, pagándole cuatro pesos mensuales.

No habiendo logrado el objetivo la plebe en esa ocasión, poco después:



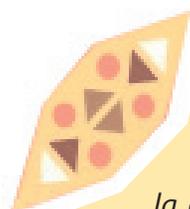
“... habiendo corrido en dicho pueblo de Chiclayo haver muerto de las heridas, intentaron vengarse los mulatos capitaneados de Mauricio y Gervacio Briones de los vecinos españoles principalmente y de los testigos de la sumaria con matarlos y p(ar)a este fin salieron a buscarlos a sus casas, gritando mata mestizos, con cuyas voces advertidos los solicitados procuraron esconderse con cuya acción libertaron la vida; pues sabida la verdad p(o)r los tumultuantes de ser falsa la noticia de ser muerto su capitán se sosegaron advertidos del yerro que iban a cometer”.

⁶ Archivo Lambayeque, causas criminales 1781: “Autos... contra Juan Chana y Antonio Gamarra...” fojas 1-15.



Esta importante agitación social fue, posiblemente, uno de los factores que llevaron al fiscal a pedir la pena de muerte para el reo, pues argumentó que sus acciones constituían un “delito de lesa majestad”. Sin embargo, posteriormente el fiscal tuvo algunos problemas, pues cuatro días después del alegato de defensa de Chana se excusó de seguir viendo la causa por las “inquietudes” e “incomodidades” que sufría y cuyo origen no explicó (11 de setiembre 1781).

Doce días después, el “Túpac Amaru de los Sambos”, unido a los presos Balentín Munar, Juan de la Torre, Bartolo “El Trujillano” y Tiburcio “El Paiteño”, fugó de la cárcel de Lambayeque rompiendo una puerta y haciendo dos forados, que les dieron salida al corral de la casa de Nicolasa Durán. Nueve meses después Juan Manael no solo seguía libre, sino que se mantenía en Chiclayo y seguía participando en la agitación social y resistencia a la autoridad. El 16 de junio de 1782 el funcionario chiclayano Lorenzo Tufiño y Estrada informaba al corregidor de Lambayeque que Chana tenía:

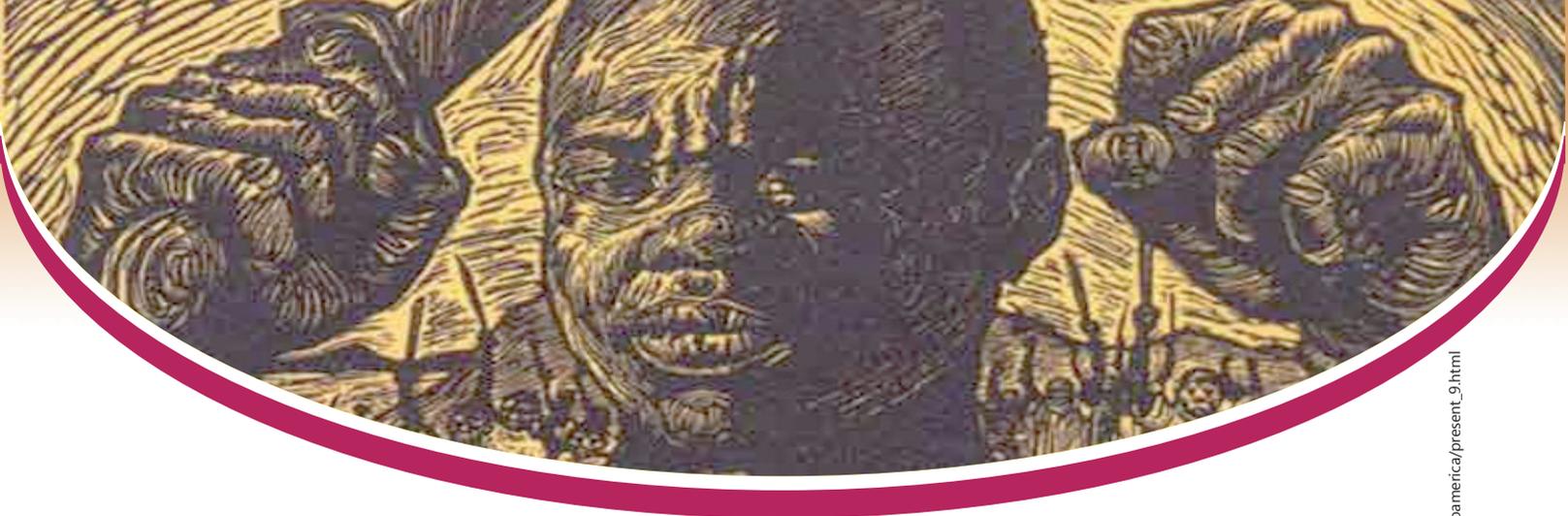


movida a toda la gente de su especie a la resistencia de las providencias... hasta llegar al extremo de pasar a este Cabildo el día 3 de abril que pasó como a las cinco de la mañana en compañía de otro sambo nombrado Selestino El Clarinetero y habiendo topado... a los rexidores y Alguacil Maior ... quien guardaba la cárcel los estropearon con ferocidad a palos y sablazos... y le quitaron las llaves y abrieron las puertas, y a once presos que en la ocasión se hallaban enserrados les dio puerta franca con total desprecio de la R(eal) Justicia de suerte que cada uno de los presos se retiraron a sus casas sin el menor temor, balidos de la insolencia de este d(ic)ho sambo... En esos días no hubo proporción de prenderlo y (a) pocos días se fue a la sierra... Ya haviendo vuelto a este pueblo... no sólo se pasea en el pueblo sino que también en Cauildo como le e visto el jueves de esta semana a la quatro de la tarde⁷.

Recién entonces se reactivó el expediente y el fiscal presentó un largo escrito de respuesta al alegato de Chana y se reiteró, el 18 de junio, el mandamiento de prisión contra el prófugo rebelde. Como el expediente termina aquí no sabemos si se cumplió esa orden o si el Túpac Amaru de los Sambos siguió aún por mucho tiempo resistiendo a la autoridad junto a la plebe.

Llama la atención que ni Chana ni sus compañeros fueron acusados de delitos comunes, como era y es habitual en las clases dominantes frente a los rebeldes. Nótese también que sus acciones no se dirigieron contras personas que odiaban, etc., sino contra uno de los mecanismos coercitivos de todo Estado —las cárceles—, que lograron ser paralizadas temporalmente. Por consiguiente, estas actitudes y movimiento, aunque no tuviesen explícito programa político o proyecto societal alternativo, sí constituían clara manifestación de resistencia de nuestros antepasados contra la opresión colonial.

⁷ Archivo Lambayeque, expediente citado.



INQUIETUD TUPAMARISTA EN LA HACIENDA LA VIÑA (1781)

Si bien el levantamiento tupacamarista y katarista, propiamente dicho, estuvo confinado al sur andino –lo que constituyó una de las causas de su derrota–, su influencia no militar pero sí ideológica se extendió más ampliamente. Esta amplitud no es solo geográfica sino también social, es decir, alcanzó no sólo a los indios, también a otras castas oprimidas. El Archivo Lambayeque guarda algunos documentos que demuestran esto.

Según la carta que escribió al Corregidor el 28 de julio de 1781, el hacendado de La Viña (no sabemos si la de Jayanca o la de Nueva Arica), Benito Antonio de Caldas, “se encontró con los cortos criados de trabajo que habían quedado fugitivos acompañando a los que anteriormente se habían ausentado”. La frase es confusa, pero manifiesta ideas sobre unas fugas de la hacienda. Luego de unas indagaciones, el hacendado hizo apresar al “mestizo serrano de la provincia de Loxa (actual Ecuador), Josef Jaramillo (casado con una esclava de la hacienda)”. Lo tuvo 12 días en el cepo con grillos y luego lo remitió a la cárcel de Lambayeque. Lo acusó de tenerle “la hacienda revuelta, los esclavos sin obediencia, por haber divulgado que con el nuevo rey todos eran libres”. El coronel Francisco Aljobín, al parecer propietario vecino, declaró en el proceso que también los peones de su tabacal estaban “en la creencia de poderse coronar el insurgente Tupa Amaro”. Varios habían manifestado esa creencia, pero los peones solo recuerdan a Jaramillo. Asimismo, creían que con dicha coronación serían libres los esclavos y quedarían exentos los mixtos del tributo, pues Tupa Amaro no había muerto. Algunas de estas expresiones serían de Fulgencio Cortés, de quien se sospechaba era “abrigador de cimarrones”. En su defensa Jaramillo declaró que todo era falso, que al contrario lo que hizo fue avisar al hacendado que sus esclavos proyectaban fugar y que estos, en venganza, lo acusaron falsamente.

La causa parece inconclusa, aunque en junio de 1781 Jaramillo seguía preso y fue trasladado al hospital por estar con terciana. Pese a lo impreciso de los indicios de un proceso, donde los acusados intentan lógicamente eximirse del cargo, llama la atención el hecho de que todos los esclavos de la hacienda La Viña, unánimemente, se negaran a declarar ni a favor ni en contra de Jaramillo⁸. En todo caso, es evidente que la conmoción del movimiento tupacamarista había llegado también a agitar a los esclavos de las haciendas lambayecanas y que el programa de la insurrección era percibido como dirigido a favorecer tanto a indios como a esclavos y mestizos o mixtos. Tres años después, la administración colonial proclamaba que en Lambayeque los indios, “dando muestras de su fidelidad, se encontraban en paz inalterable”⁹. No obstante, hay que tomar con cautela esta afirmación, puesto que Scarlett O’Phelan (1978) ha documentado diversos movimientos anti fiscales (contra el cobro de tributos) y Susan Ramírez (1991) ha rescatado el

⁸ Archivo Lambayeque, Causas Criminales 1781: Causa Criminal contra Pedro Jaramillo por Sedición.

⁹ Archivo Lambayeque, Causas Criminales 1784: Contra José Patrocinio Faya.

movimiento de los indios de Chiclayo contra los hermanos Pinillos, dueños de Pomalca, en 1784, y contra los dueños de Tumán en 1799.

Con respecto a todos estos movimientos, tanto de esclavos como de indios, en algunos casos no tienen que ver directamente con el movimiento de Túpac Amaru, pero sí forman parte de lo que Steve Stern (1993), en un seminario realizado en la Universidad de Madison, ha denominado la "era de la insurrección andina".

EL GUITARRISTA QUE DESAFIÓ AL CORREGIDOR (LAMBAYEQUE 1784)

El 16 de diciembre de 1784 un fiscal ad hoc nombrado por el "Corregidor y Justicia Mayor del Partido de Saña" pidió la pena de muerte para el reo José Patrocinio Faya (a) Geraldo, agregando que debería ser « "Arrastrado, ahorcado y descuartizado" para escarmiento de la "mulatería, negrería y mesticería que, sin conocer sujeción ni regla viven sólo a cargo de su libertinaje librando toda su conservación a los asaltos de caminos, a los robos de los pueblos, a las muertes de los indefensos a sus estoraciones y violencias.... (por) la falta de auxilio de la Justicia que hasta ahora.... Se (h)a mirado con desprecio"»¹⁰. ¿Cuál era el delito de Geraldo y por qué se pedía una pena tan grave? Puede sonar insólito: el delito no era grave, pues sólo se trataba de resistencia e injurias a las autoridades.

El 31 de agosto del mismo año el acusado resistió al intento o bien de arresto o bien de asesinato con sable que efectuó un teniente de alguacil y, luego de despojarlo del sable y golpearlo, escapó para armarse de un rejón. Con esta arma en la mano, Geraldo se dirigió a la Plaza de Lambayeque, gritando "¡Viva el Rey y muera el mal gobierno, que en Lambayeque no hay justicia!". Gritaba también que se acercase el teniente de alguacil mencionado para matarlo, así como los demás: "justicias", "de uno en uno". En estas circunstancias el mismo corregidor, acompañado de alguaciles y funcionarios, se acercó a Geraldo y le disparó con una pistola, pero la pólvora no prendió ("no dio fuego"). Se produjo entonces una extraña impotencia de la autoridad, posiblemente causada por el temor, porque se había juntado cierta cantidad de gente en la plaza y, a pesar de que el corregidor gritaba "¡A mí, del Rey!", nadie se puso del lado de las autoridades. Al contrario, varios le dijeron al desafiante Geraldo que escapase. Uno lo tiró de la camisa y otro lo puso al anca de su caballo fuera de la plaza. Regresó todavía Geraldo a recuperar el caballo que le había confiscado el teniente de alguacil. Estuvo al día siguiente en Lambayeque, al otro día en Mochumí, trabajando en un rozo y luego en Motupe, donde fue arrestado por varios alguaciles, a los que se resistió con cuchillo en mano.

Un "zambo insolente"

El voluminoso expediente del que extraemos esta información consigna en seguida 9 declaraciones de testigos y una certificación del escribano. Todos coincidieron en que Geraldo, zambo libre de 26 años de edad y de oficio curtidor ("surrador"), era "vago, malentretido, atrevido, insultante, provocativo, insolente, belicoso, peligroso, ladrón, raptor de bestias y bandolero", entre otros denigrantes adjetivos.

En cuanto a cargos concretos, aparte del ya reseñado de resistencia a la autoridad, solo se señala un robo de bestias a indios y un asalto a la casa de un español acompañado de unos 20 bandoleros y una fuga de la cárcel. En cambio, los cargos que abundan señalan que Geraldo

¹⁰ Loc cit.

"a cualquiera persona atropella, insulta, provoca sin exceptuar a los más distinguidos y respetables ni a los señores sacerdotes ... (a todos los cuales) somete a oprobios y contumelia". Se señala además que golpeaba a su mujer, a consecuencia de lo cual ella estaba depositada en casa de las señoras Vulnes García, con las cuales él conversaba cuando el teniente de alguacil intentó matarlo o arrestarlo.

Un juicio moroso y parcializado

El tratamiento en la cárcel a tan insumiso miembro de la plebe fue durísimo: inmovilizado, con grillos y un palo entre éstos. Solo se le soltaba un momento al día y sólo cada 24 horas recibía algún alimento. Con respecto al juicio, este demoró desde setiembre de 1784 hasta julio de 1785. La defensa del reo, a cargo de un procurador nombrado por el corregidor, tuvo que reclamar reiteradamente los autos antes de que le fuesen entregados. Luego se ausentó tal procurador y se nombró otro. Y solo al final, únicamente por cumplir un formalismo, se escuchó a 6 testigos de la defensa. En su defensa, el curtidor Geraldo negó todos los cargos, excepto el de haber fugado de la cárcel y el haber resistido a la autoridad, aduciendo como atenuante, en este último caso, el haber estado borracho, lo cual quedó probado. Más aún, el reo señaló que el teniente de alguacil no había tratado de arrestarlo, sino de matarlo dándole un sablazo por la espalda del que se salvó "por milagro" y por el aviso que le hicieron las señoras Vulnes García. Agregó que nunca se insolentó con ninguna persona "de respeto y carácter", pues cuando habló fuerte a un sacerdote fue cuando este estaba vestido de seglar y acompañado de una mujer en un boliche, y que a otro español solo le había dicho que su cara (la de Geraldo) era "tan buena como la de cualquier cristiano"; añadió que ya había sido perdonado por el sacerdote. Dijo que si había herido a Hilario Castro (a) Sausalito, había sido en una riña y no había cargos contra él ni por robo ni por homicidio ni por heridas a nadie. Esto mismo, entre otras afirmaciones, adujo su mujer María de la Cruz Ruíz, que salió en su defensa para reclamar, sobre todo, su libertad y que se le aliviase de los grillos y cruel régimen carcelario. Por su parte la defensa desbarató las acusaciones de los testigos: demostró que nunca había existido el asalto a la casa del español; que en su anterior prisión la justicia no había encontrado mérito para encausar a Geraldo; y que todos los testigos, por su cargo y otras circunstancias, tenían animadversión al reo, lo que originaba interesadas y falsas acusaciones.

El 29 de diciembre de 1784 el curtidor Geraldo, junto a Fermín Cabanillas y al mencionado Sausalito, intentó fugar de la prisión, pero no lo logró. Esto agravaría la situación del acusado, más aún cuando la autoridad colonial necesitaba dar un escarmiento para evitar más insolencias, insurgencias y sedición. ¿Por qué la élite dominante veía tan necesario hacer un escarmiento?

El temor a un nuevo Túpac Amaru

Había transcurrido sólo un año desde que se había terminado de reprimir el alzamiento de Túpac Amaru. El fiscal abiertamente expresaba su temor, lo que revelaba el fondo político del caso. A pesar de sostener que en Lambayeque "los indios dando buenas pruebas de su fidelidad se mantienen en paz inalterable", revelaba una enorme perplejidad y temor a los negros, sambos, mestizos, esclavos y plebe libre. Decía lo siguiente: "En todo el Perú no se encontraba prov(in)cia mas libre prov(in)cia mas anárquica prov(in)cia mas sobre si ¿En que provincia, reyno ni nación se ha visto que un solo mulatillo sin mas que su rejón se haya considerado con bastante fuerza para atropellar a un señor Juez en medio de una plaza no vacía?" Y explícitamente manifestaba que "Quien duda que si en tiempo se (h)ubiera echo un exemplar con el primer insurgente que atropellando en el pueblo de Tinta a su corregidor de palabra quedó insolentado hasta el extremo de haverlo puesto en capilla y en tres palos, si a este malvado se le hubiese preso en aquel primer acto; si se le hubiera aplicado todo el rigor de la ley, acaso no hubiera corrido el



canzer hasta donde se vio y hasta haver dejado al reyno casi esqueletado". Cínicamente agregó que se necesitarían varios Geraldos para propiciar un mejor escarmiento. La suerte del reo estaba echada, pero vale la pena examinar lo que dijeron los testigos de la defensa.

Un zambo de bríos y valiente

De los 6 testigos, 5 fueron zambos o mulatos, pero el cuarterón José Eugenio Iparraguirre y Antonio Soto (casta no precisada) eran alfabetos. Ellos, junto a Victoriano Mocarro, Pablo Roix, María Marcela Bastidas y Juan Bautista Requena, unánimemente declararon que no se conocía que Geraldo hubiese robado, herido o matado a nadie. Refirieron también que un presbítero y otros dos españoles estimaban al reo (estos 3 personajes no fueron llamados a declarar). También señalaron que el curtidor era apreciado entre su gente "por usar el ejercicio de guitarrista", enfatizando que tenía "el genio muy ardiente" y que "no permite disputas". Roix, mulato vecino de Panamá y residente 10 meses en Lambayeque, precisó que "entre los de la clase de Geraldo lo han estimado por ser hombre de bríos y valiente". Y Juan Bautista Requena aclaró que "el motivo que tienen de tenerlo por malo es porque se sabe defender".

Vemos pues dos puntos de vista diametralmente opuestos sobre una misma persona y el mismo conjunto de hechos. De un lado, los prejuicios e intereses de clase y de casta de la élite dominante. Del otro lado, la solidaridad y comprensión de las personas socialmente cercanas a Geraldo, quien no había hecho sino actuar en defensa propia y ejercer una libertad de expresión que era un crimen en ese período histórico.

Junto a los hechos que resaltamos en el presente ensayo, entre otros, el caso del curtidor y guitarrista muestra las profundas aspiraciones igualitarias y libertarias de nuestros antepasados. Estos sentimientos no podían ser suprimidos, sino solo contenidos por el dictamen (y posible sentencia) final del asesor de la Real Audiencia en el caso de Geraldo: "Pena de destierro por seis años a las Islas de Juan FernándeS a servir a Su Majestad a ración sin sueldo y que en ningún tiempo pueda volver a la provincia de Saña ni a las convecinas, so pena de que se le doblará el destierro".

EL PALENQUE DE FERREÑAFE (1798)

En Lambayeque las luchas sociales por la libertad, que nunca cesaron desde la invasión hispana (o aún antes), se agudizaron al terminar el siglo XVIII e iniciarse el XIX. Algunas de ellas fueron la revuelta de los indios de Chiclayo contra los dueños de Pomalca en 1799, la toma de Tumán por sus esclavos en 1800, el movimiento del procurador indio Clemente Anto y la gran tensión creada por su prisión en 1804, y la muerte del mayordomo de Pomalca en 1807.

Uno de los conflictos más importantes, por la cantidad de participantes, por la agudeza del enfrentamiento, por los recursos empleados en su debelamiento y por la larga impresión que dejó en la mentalidad de la época, fue sin duda el del Palenque de Ferreñafe, desarrollado al parecer entre 1797 y 1798. El síntoma de su importancia es el hecho de que el expediente judicial del caso tiene la enorme cantidad de 1,806 páginas¹¹.

¹¹ No hemos tenido acceso a este expediente, pues se ha perdido. Solo se sabe que el escribano Bartolomé Dapelo, en su "Quaderno Tercero de Conocimiento de los Autos y Expedientes que Salen de Esta Escribanía", con fecha del 16 de julio de 1798, menciona: "En este día se remitieron con propio en consulta al Señor Teniente Asesor Doctor Don Juan Bazo y Berri los autos criminales seguidos por este Juzgado de Of(ici)o de la Real Justicia contra los reos criminales que han formado la cuadrilla y Palenque del Pueblo de Ferreñafe y asaltado esta población; en quatro cuerpos compuestos el primero con fojas 153, el segundo con fojas 547, y el tercero con fojas 146 y el cuarto con fojas 57, todas útiles y originales. Julián Yunque fue de propio".

Los palenques eran aldeas fortificadas que construían en el monte los esclavos fugados (cimarrones), para ayudarse mutuamente y defenderse en mancomún de sus perseguidores que pretendían volverlos a la esclavitud. Como sus caminos legales estaban cerrados, los fugitivos tenían que recurrir al robo y a los asaltos, pero también a la elaboración de leña, carbón, artesanías, al trabajo como jornaleros y a muchas otras alternativas.

El Estado colonial no tenía en el partido de Lambayeque tropas permanentes, sino solo unidades de milicianos, que generalmente bastaron para mantener el orden. El Palenque de Ferreñafe fue uno de los pocos casos (hasta el momento solo conocemos dos), en el que tuvo que intervenir la tropa profesional de Lima o Trujillo, de la cual un destacamento de 24 soldados, un cabo y un sargento se quedaron en Lambayeque hasta setiembre de 1798.

Otro expediente del *Archivo Lambayeque* es el informe económico rendido por el regidor perpetuo de cabildo lambayecano Pedro Estela, quien con el cargo de ecónomo administró los fondos para la mantención de los presos del 8 de julio al 26 de setiembre de 1798 y su traslado a Trujillo, luego de la ejecución de la sentencia dictada sobre el caso. Los fondos para la represión (1,299 pesos) provinieron de aportes particulares como las familias Castillo y Saco (32 pesos), de

los indios de Lambayeque (60 pesos) y de los Fondos Propios del Cabildo; este último aporte se debió gracias a la autorización que emitió el Intendente de Trujillo el 18 de mayo de 1798. Entonces, entre fines de mayo y el 8 de julio de ese año, tuvo lugar la destrucción del palenque, pues el primer ecónomo encargado, el también regidor Domingo Figuerola, entregó el cargo en esta última fecha, cuando ya estaban en prisión los cimarrones que se pudieron capturar.

¿Y cuándo empezó a formarse el palenque? Por la importancia y tamaño que llegó a tener, podemos estar seguros de que tuvo varios meses de formación, por lo cual se inició probablemente en 1797. ¿Qué hicieron los cimarrones del Palenque? Una nota del escribano Dapelo del 16 de julio de 1798 (*Archivo Lambayeque*, Fondos

Notariales) señala, en una fecha que no señala, que "(han) asaltado esa población", refiriéndose a Lambayeque, capital entonces de la provincia colonial. Era entonces un grupo numeroso y atrevido. ¿Quiénes lo formaron? Por el momento solo conocemos el nombre de uno de ellos, José María Cofre, quien fue uno de los 22 presos que, el 23 de mayo, sufría un apostema y que para su curación (con un cataplasma), se destinó medio real.

A partir de los documentos se infiere que se condenó a los cimarrones presos a azotes en Lambayeque y a prisión en Lima. Cuatro de ellos –que permanecen en un injusto anonimato– fueron ahorcados, para lo cual el 21 de setiembre de 1798 se trajo un verdugo de Trujillo. Los presos sobrevivientes fueron conducidos a Trujillo y luego a Lima el 27 de setiembre en 18 mulas. Conocemos pues solo algunos aspectos del capítulo final o epílogo de tan importante levantamiento, con el cual los afrodescendientes se hicieron una vez más presentes en las luchas libertarias contra el orden colonial.



LA DOBLE REBELIÓN DE LAS FERREÑAFANAS: 1795 Y 1798

El 25 de mayo de 1795 el pueblo ferreñaño –indignado por el cobro de tributos cuando aún se sufrían los desastrosos efectos de las aluviónicas lluvias de 1793– se levantó contra el subdelegado provincial Joseph Álvaro Cavero y contra las medidas arbitrarias que aplicaba e, inclusive, llegaron a atacar a la fuerza pública colonial que ese mismo día había llegado al Pueblo de Indios de Ferreñafe.

Una vez disuelto el movimiento fueron apresados y condenados José María Cofre, Torico Guevara (alias Serote), Andrés Guevara, Anacleto Larco (Algarroba), José Sotelo Celis, Francisco Gómez (Cien Patadas), Francisco García (Casaya), Gregorio Campaña (Piurano), Ramón Acuña Campos, Francisco Vílchez (Carraca), Pedro Vílchez, José Vílchez, Silverio Vílchez, Jacobo Tenorio, José Tenorio Total, José Arriaga, Gerónimo Barrasa, Felipe Aguilar, Ambrosio Reyes Serrano, Julián Torote, Clemente Vera, Tadeo Márquez, José Ney, Simón Ruíz, Antonio Palma, Don Pedro Guevara (El Mulón) y don Francisco Coello y Piedra. Se destaca además la participación de 5 mujeres: Simona Vilela, Isidora Álvarez, Gertrudis Castro, María Salazar y la esposa de José Vílchez (su nombre no aparece). Ellas fueron condenadas a azotes y destierro, como se llamaba entonces la prisión sufrida fuera de la provincia¹².

Además de la incidencia del fenómeno El Niño (señalada por Sevilla) y la importancia de la participación femenina (indicada por Prieto), debe notarse la composición multiétnica del movimiento, protagonizado al parecer por indios¹³ y la plebe urbana, de la que intervinieron al menos dos criollos de la élite (los dos últimos de la lista de varones), quienes llevaban el señorial tratamiento de “don”.

Mujeres con el palenque

Después de 2 o 3 años, 5 de los mencionados rebeldes participaron en otro levantamiento. Esta vez fue iniciado por los esclavos fugitivos o cimarrones, quienes en su búsqueda de libertad se agruparon en una aldea fuera del control estatal, tipo de agrupamiento que entonces era llamado palenque. Un memorial de los indios de Ferreñafe, al parecer dirigido al Virrey,¹⁴ incrementa alguna información: la cuadrilla formada por los cimarrones asaltó nada menos que el pueblo de Lambayeque e intentó tomar la Aduana, situada en la plaza de esa ciudad¹⁵, donde actualmente funciona el colegio *27 de Diciembre*. Asimismo confirma que luego del aplastamiento del palenque, alrededor de junio de 1798, cuatro de los rebeldes fueron ahorcados en Lambayeque a fines de setiembre del mismo año. Los 18 sobrevivientes fueron trasladados hacia Lima el 1° de octubre de 1798.

Lo más notable es que, al parecer, los cimarrones del palenque no estuvieron solos, pues 4 de las citadas ferreñañas –Simona Vilela, Isidora Alvares, Gertrudis Castro y María Salazar– y una dama de la élite también fueron llevadas a prisión, acusadas de estar implicadas en el hecho. El primero de la lista de los varones –José María Cofre– intervino también en ambos levantamientos. Dicha dama de la élite, doña Andrea Niño Ladrón de Guevara, esposa de “don” Pedro Cabrera, fue condenada a que “Por el término de cuatro años no pasase al citado

¹² Ver Judith Prieto, 1965, Flavio García Llaque 1971 y César Sevilla Exebio 1983.

¹³ No olvidar que Ferreñafe no era villa ni ciudad, sino reducción o Pueblo de Indios.

¹⁴ Archivo Lambayeque, *Testamentaria de Don José Laso*, 1802.

¹⁵ Ubicación precisada por el historiador lambayecano Jorge Izquierdo Castañeda.

pueblo de Ferreñafe". Luego, en la misma fecha en que los cimarrones sobrevivientes fueron trasladados, ella obtuvo su libertad provisional y salió de la cárcel del cuartel de Veteranos (ejército profesional) de Lambayeque, gracias a la fianza prestada por "don" Andrés Oliva. Al día siguiente –2 de octubre–, también obtuvieron su libertad en forma provisional Simona Vilela e Isidora Álvarez; el 10 la parda libre Gertrudis Castro y el 22 María Salazar. Los fiadores fueron Juan Jaime Montecinos (suegro de Simona Vilela), Jacinto Bejarano, el citado "don" Andrés Oliva y "don" Juan Antonio de Sora. El alegato de las presas fue el estar enfermas (con certificación médica) y "no haber resultado cosa alguna" o "no resultar pena capital en el proceso"¹⁶. Sin embargo, a inicios del año siguiente, por causas que no conocemos, Simona Vilela volvió a ser apresada y conducida hacia Trujillo o Lima mediante el sistema de postas. Es decir, cada teniente gobernador de un pueblo la recibía y la llevaba al pueblo siguiente, entregándola a la autoridad local. La condujeron así hasta San Pedro de Lloc y no aparecieron luego las constancias de traslado y entrega. Así, sus huellas se pierden en ese pueblo de indios, puerto de la actual provincia de Chepén (La Libertad), el mes de febrero de 1799¹⁷.

¿Participaron ellas en el palenque o fueron solidarias, de algún modo, con ese levantamiento? Posiblemente sí, pues las autoridades coloniales –a quienes les convenía mostrar a los cimarrones como "malhechores" aislados– al tener que condenar a tres mestizas, una parda y una dama de la élite española-criolla reconocieron, prácticamente, que el movimiento fue social y étnicamente más amplio que una supuesta "cuadrilla de bandoleros". Así se confirma que las mujeres –entre ellas las afrodescendientes– siempre estuvieron destacadamente presentes en la historia social de nuestra patria.

LA TOMA DE LA HACIENDA TUMÁN (1800)

Tumán fue una de las 97 haciendas que poseía la orden religiosa de los jesuitas. Como esta orden fue expulsada del Virreinato peruano en el año 1767, en ese momento pasó a dominio del Estado colonial bajo el rubro de "Temporalidades". Posteriormente fue subastada y así se perdió en ese proceso la eficiente administración de dicha orden. El historiador Wilfredo Kapsoli señala que en ese momento: "La situación cambió radicalmente con la nueva administración. Bajaron la producción y los beneficios en forma estrepitosa"¹⁸.

Indios y esclavos contra el terrateniente

A esta situación se sumó la valiente iniciativa de los indios del Común de Chiclayo, quienes alrededor del año 1798 recuperaron por invasión parte de las tierras de la hacienda Tumán, la cual se encontraba en manos de Pedro José de las Muñecas, quien se la había usurpado. Por su parte la comunidad perdió el juicio a nivel local, pero no se dejó desalojar, pues a principios de 1799 –cuando el juez se disponía a dar posesión de las tierras al hacendado–, los bravos indios chiclayanos hicieron correr al juez, notario, hacendado y demás usurpadores. Ante este problema el hacendado Muñecas recurrió a la Real Audiencia de Lima, pero al viajar a ese lugar su control sobre la hacienda quedó debilitado.

Fue entonces que los esclavos de Tumán tomaron la hacienda, alentados seguramente por la valiente acción de los comuneros chiclayanos. Grande fue la sorpresa del terrateniente cuando

¹⁶ Archivo Lambayeque, *Testamentaria de Don José Laso*, 1802.

¹⁷ Archivo Lambayeque, *Notario Manuel Gomes Guevara 1797-1799*, cuaderno 17. Documento hallado por Alfonso Samamé.

¹⁸ *Rebeliones de esclavos en el Perú*, p. 49.



a mediados de agosto de 1800 –al volver con 8 hombres y el fallo favorable de la Real Audiencia–, los esclavos no lo dejaron entrar a la hacienda. Dijo entonces que su hacienda había sido tomada por “algunos bandidos libres y esclavos” que lo habían convertido en palenque, es decir, en un lugar libre y fortificado, como los que formaban en el monte los esclavos fugados o cimarrones.

En esa situación y luego de los preparativos necesarios, el alcalde de la provincia de Saña o Lambayeque, Antonio Ramón de Peramás, encabezando una partida de 50 milicianos y esclavos armados, fue a Tumán con el fin de apresar a los supuestos bandidos y debelar el alzamiento. Era el 31 de agosto de 1800: “A las diez de la mañana... le recibieron en la plaza (de Tumán) todos sus esclavos de ambos sexos y de todas edades armados de rejones, dos escopetas, palos, machetes y dagas, en acción de cargar airadamente contra dicho Señor, sus tenientes, cuadrilleros y soldados que le auxiliaban, y en número como de 50 esclavos adultos catorce de ellos barones y las demás mujeres”¹⁹.

“No tenemos amos”

En astuta actitud, la autoridad mencionó que no tenían problemas con los esclavos, quienes solo debían entregar a los bandidos que estaban allí, para que luego puedan regresar a obedecer a sus amos y queden todos en paz. Sin embargo los esclavos no se dejaron engañar y mantuvieron su rebeldía, manifestando “que no tenían amos ni los conocían y primero obedecerían a un indio prestándole obediencia que no a los que se nominaban sus amos, que no entregaban a la gente que Su Merced solicitaba porque en aquella hacienda no se prendía a nadie y estaban resueltos a defenderlos y que primero perderían la vida”. Las intimaciones de la autoridad no surtieron efecto y aún la estratagema de solicitar alojamiento en la casa hacienda fracasó, porque los esclavos no lo aceptaron. Entonces, haciendo valer el número de sus armas de fuego –aproximadamente 50 armas, contra sólo 3 de los rebeldes– la tropa disparó contra la masa prácticamente desarmada y mató, entre otros, al negro Banda. Es notable el episodio en que un esclavo, con una escopeta improvisada llamada “trabuco”, disparaba contra la tropa “haciendo cuerpo sobre su madre, que así lo favorecía”; ella resultó muerta y él, herido, pero pudo recuperar su arma y huir para seguir luchando por su libertad. Vencidos en tan desigual combate, la mayoría de esclavos varones huyó y las mujeres fueron obligadas a arrodillarse y prestar acatamiento. Seis de ellas fueron apresadas.

Pese a este resultado la cuadrilla colonial tuvo miedo y se regresó a Lambayeque en la misma tarde, aduciendo el cansancio de los caballos (contradictorio argumento), la falta de alimentos de la tropa, el tener varios heridos y contusos y, sobre todo, el haberse quedado sin municiones. De esta manera dejaron Tumán en manos de los esclavos alzados. Más aún, por la morosidad de los procedimientos y otros factores, recién en enero del año siguiente pudo estar lista otra cuadrilla armada para que el Estado colonial y el terrateniente recobrasen Tumán de las manos

¹⁹ Archivo Lambayeque, Causas Criminales 1800.

de los esclavos y posiblemente también desalojasen a los comuneros chiclayanos de las tierras en litigio. (El expediente concluye aquí y no se conoce el resultado final del conflicto, aunque evidentemente el hacendado recobró Tumán).

Lucha unida por la libertad

Este movimiento es importante no solo para Tumán y la región, sino para todo el Perú por los siguientes motivos, entre otros:

- a) Superando la división y mutua enemistad entre indios y esclavos—instigada malévolamente por los coloniales—, se produjo una lucha unida contra el enemigo común: los indios luchaban por su tierra y los esclavos luchaban por su libertad. Esta unión constituyó, por tanto, un aporte a la forja de la peruanidad, pues se articularon las dos clases sociales más importantes del país en momentos en que los llamados criollos defendían el coloniaje del que eran beneficiarios.
- b) Porque no fue una lucha individual, sino colectiva.
- c) Porque no golpeó al Estado colonial en espacios y recursos marginales (como era el caso de los cimarrones), sino en el corazón mismo de su aparato económico, pues Tumán era una de las más importantes haciendas del Virreinato.

Por último, debemos agregar que las lecciones de este alzamiento y los héroes que en él actuaron —el negro Banda, la madre héroe anónima y otros cuyos nombres no fueron registrados— deben ser por siempre recordados.

¿LOS ESCLAVOS DE TUMÁN NOMBRARON UN REY?

De acuerdo a la versión del hacendado Muñecas, recogida por Jorge Izquierdo Castañeda de un documento de la época, los esclavos de Tumán habían sido seducidos “por una porción de facinerosos libres y esclavos de otras partes”, quienes les decían “que los indios eran dueños de la hacienda, que de un día a otro se les había de dar pocecion, que en esto no le contradijesen y que no tenían obligación de trabajarme a mí y que yo no era su amo”. Afirmó, también, que los esclavos rebeldes proclamaron como su rey a Bartolomé Llanos, “natural de Conchucos”. Esos instigadores fueron:

- 1) Antonio, “El Zañero”, zambo libre y público salteador.
- 2) Marcelo, hijo de Jacinta Zapata, zambo libre, quien para robarle a un serrano le cortó la mano, causándole la muerte por infección de la herida.
- 3) Felipe Aliaga, “Nerio”, zambo libre de Chiclayo, procesado en Lambayeque por la muerte del zambo Gregorio Causillas de Tumán.
- 4) Gaspar, negro esclavo, culpable de una muerte en Lima y luego vendido a Tumán.
- 5) Francisco Sales, esclavo fugado de Cayaltí, quien quitó la vida al mayoral Francisco Prieto, “El Panameño”.
- 6) Bruno, esclavo del capitán Andrés de Rivas, fue uno de los principales cabecillas del tumulto de esta hacienda (La Otra Banda, de Zaña).

De estos seis, sólo los dos primeros (Antonio “El Zañero” y Marcelo) son inequívocamente acusados de delitos comunes: latrocinio. Los dos segundos (Felipe Aliaga y Gaspar) son acusados de homicidio. Y, al no haber más precisiones, no puede excluirse que hayan sido cometidos en defensa propia o en la lucha por su libertad. Por otro lado el delito del quinto dirigente, el cimarrón Francisco Sales, corresponde precisamente al homicidio social, es decir, el que es realizado en la lucha por la libertad (ver siguiente capítulo del presente ensayo). Y la única acusación contra el último de la lista es estrictamente política y social: haber encabezado la lucha por la libertad en otra hacienda.

Por consiguiente, considerando las características de su época y su condición de clase y de casta (eran esclavos privados de todo derecho), al menos dos de los dirigentes de Tumán tuvieron una experiencia política y fueron consecuentes con ella al alzarse nuevamente en lucha por la libertad. Sus expresiones frente a la autoridad – “no tenemos amos ni los conocemos” y “en esta hacienda no se prende a nadie” – confirman efectivamente el carácter político y social libertario del movimiento de Tumán, que se adelantó más de 20 años al Libertador José de San Martín y más de 70 al Presidente Ramón Castilla.



Anthony Velarde Arriola

El supuesto “Rey de Tumán”

Con respecto al supuesto “Rey de los esclavos de Tumán”, un documento de un año después acusa a Bartolomé Llanos de agresor y de ser cómplice de numerosos bandoleros, cimarrones y esclavos ladrones, a quienes ocultaría en su casa. Varios testigos coinciden en esa versión, pero reveladoramente hacen tales declaraciones en la hacienda Tumán y en presencia de su dueño, Pedro de las Muñecas, que ya había recobrado su dominio y firma también como testigo.

Bartolomé Llanos no se queda callado y emprende una contraquerella, presentando también testigos que declaran lo contrario: que actúa “con hombría de bien y buena conducta”. El expediente deja en claro que él era un cultivador de tabaco y, por tanto, un agricultor al menos mediano y proveedor del Estado, pues para cultivar tal planta se requería autorización especial. Todos los tabacaleros recibían un adelanto del Estanco de Chiclayo, institución a la que debían entregar el íntegro de su cosecha²⁰.

Parece, por consiguiente, que Muñecas le tenía enemistad a Llanos e intentó aplastarlo, primero ligándolo al movimiento de Tumán y luego a los bandidos. Sin embargo no lo logró en ninguno de los dos casos. Por tanto parece que no hubo “Rey de Tumán”, pues fueron los esclavos rebeldes los que forjaron su propia dirección y tuvieron sus propios objetivos. Por eso su movimiento fue tan temido y odiado por la élite terrateniente y colonial. De esta manera podemos afirmar que existen muchas razones para apreciar la enorme importancia histórica de ese levantamiento.

²⁰ Ver Jorge Zevallos, *Historia de Chiclayo*, p. 86-90.

LA LIBERTAD JUGADA A LOS DADOS (CAYALTÍ, ¿1799?)

Cayaltí, hacienda ubicada en la provincia colonial de Saña, hoy región norperuana de Lambayeque, era una hacienda antigua que, de la Testamentaría Fernández de La Cotera, había pasado primero a Josef Andrés Delgado y luego a Pedro Haro.

Lo que conocemos del conflicto es que se inició, según parece, el mes de mayo de algún año anterior a 1802, cuando el mayoral de la hacienda, Francisco Prieto, llamado "El Panameño", arriesgó a los dados unos 50 pesos frente a Francisco Sales Ruvíños, esclavo de esa hacienda. Al principio le fue bien al mayoral, pues ganó por dos veces, pero en la tercera perdió. Le pidió entonces a Francisco Sales que le devolviese el dinero, pero se encontró con su rotunda negativa. A consecuencia de esto el "El Panameño" le tomó animadversión al citado esclavo, haciéndolo víctima de "ojeriza y persecución". Conociendo el terrible poder que tenían los hacendados y sus representantes sobre los esclavos, se puede comprender lo difícil que se le haría la vida en la hacienda a Francisco Sales.

Pero ¿de dónde tenían, tanto el mayoral como el esclavo, 50 pesos, cantidad elevada para ellos? La respuesta es que el mayoral también era esclavo y ese dinero lo estaba juntando para comprar su libertad, es decir, para convertirse en "sambo" o "moreno" libre a través de la manumisión pagada. El precio de un esclavo al manumitirse fluctuaba entre 150 y 300 pesos. Y posiblemente el esclavo Sales, que a la sazón tendría unos 30 años de edad, también estaba juntando dinero para comprar su libertad, lo que era una aspiración constante y una forma muy extendida de adaptación en resistencia entre la población esclava en la región y el país.

La fuga y el homicidio

La persecución que sufría Francisco Sales Ruvíños lo obligó a escapar de la hacienda. Se fue primero a Luya, luego a Bebedero y después a Oyotún, en la otra banda y aguas arriba del río Zaña. Se convirtió entonces en un cimarrón. Sin embargo, al parecer no se alejó mucho y luego volvió. Según declaró posteriormente, al regresar a Cayaltí y mientras conversaba con el Zambo Ignacio apareció el mayordomo Pastrana, por lo que Sales huyó, pero luego se detuvo a suplicar. Como el mayoral no hizo caso de sus ruegos, volvió a huir, pero Pastrana lo alcanzó armado de un cuchillo. En el forcejeo consiguiente –según declaró Sales–, "El Panameño" se hirió a sí mismo con la citada arma en el cuello. Entonces el cimarrón herido en la cabeza y en la mano, volvió a escapar, esta vez definitivamente. (Al parecer fue después de esto que llegó a Tumán y participó en el alzamiento de 1800).

Como el mayoral murió, el único testigo fue el Sambo Ignacio, quien declaró que el mayoral le tenía animadversión a Francisco Sales por la citada pérdida en el juego, y que el amo Pedro Haro había ofrecido a "El Panameño" 50 pesos por la captura del cimarrón. Asimismo, agregó que el mayoral le dijo a Sales que se entregase, pero este se resistió y Francisco Prieto resultó muerto en el forcejeo.

El proceso y la condena

El cimarrón Sales fue capturado algún tiempo después, luego de haber participado en la toma de la hacienda Tumán (1800). Como era habitual, el proceso fue moroso: empezó en 1802. El 18 de diciembre del año siguiente, 1803, el fiscal pidió la pena de horca para el cimarrón y lo acusó además de robar y asaltar en los caminos "en trajes femeniles".

En clara parcialización contra el esclavo no se le nombró defensor ni se le permitió presentar testigos. El 13 de noviembre de 1904 Francisco Sales fue condenado a 10 años de prisión, en sentencia firmada por el subdelegado del Partido de Saña, José Díez del Campo. El 4 de enero de 1804 la Real Audiencia de Lima ratificó la sentencia de cuya ejecución no tenemos datos.

Solidaridad con el cimarrón

El caso evidencia claramente la constante lucha de los esclavos por su libertad, aunque el camino que se elegía era muchas veces adaptarse al sistema a través del pago del precio de la manumisión. Por otro lado es evidente que la actitud abusiva del mayoral, que empuja al esclavo a pasar de la adaptación a la resistencia (cimarronaje y luego homicidio), no era casual, sino parte del sistema esclavista. En efecto, los amos usaban a unos esclavos para oprimir a otros, instigando la división y la enemistad entre los oprimidos. El ofrecimiento de recompensa por la captura del cimarrón muestra claramente esto.

Los factores circunstanciales –la afición por el juego y la intransigencia de los dos esclavos que no buscan un arreglo amistoso– actúan sobre esa base. A uno, este conjunto de hechos lo comprometen más con la causa del amo y al otro lo llevan a romper con el sistema, convirtiéndose en cimarrón. Según Carlos Aguirre esta era “la forma más frecuente y eficaz de resistencia entre los esclavos”²¹.

Cabe destacar, por último, que los cimarrones sólo podían subsistir y mantenerse libres gracias a la solidaridad de otros esclavos y de la plebe libre. En el caso de Francisco Sales se supo que quien le había curado la mano y la cabeza fue una casi anónima Antonia, que le brindó solidaridad arriesgando su propia libertad.

EL CASTIGO AL MAYORDOMO DE POMALCA (1807)

La muerte del mayordomo

En el año 1807 la hacienda Pomalca, junto a las de Collús y Samán, estaba en manos de los hermanos Juan Alexo y Juan José Pinillos, propietarios residentes en Trujillo, quienes, años antes (1784) habían hecho reprimir violentamente un reclamo de los indios de Chiclayo (ver Ramírez 1991: 271). El administrador era Juan Antonio Solís y el mayordomo Josef Pastrana, de quien se rumoreaba que tenía origen chileno y que antes había sido mayordomo del trapiche de los Ganoza y de la hacienda de Pedro Ignacio Lisarsaburu, ubicados en Trujillo y en el valle de Chicama, respectivamente. De acuerdo al expediente se actuó la noche del 4 de Octubre de ese año, después de rezar en la capilla. Los esclavos en masa y encabezados por Félix de Cantarisia, se introdujeron a la casa hacienda y se apoderaron del mayordomo Pastrana, luego de que este fracasara en el intento de alcanzar sus armas.

El mayordomo fue desnudado y conducido al rollo o picota (un poste clavado en el suelo y donde se azotaba a los esclavos). Fue amarrado a él y duramente castigado con azotes, palazos y pedradas, “remudándose unos a otros esclavos y esclavas”. Recibió también algunas heridas hechas con un cuchillo en el cuello y costado. A pesar de ello, estas heridas no le ocasionaron

²¹ “Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista”, p. 140.

la muerte. Fue un fuerte garrotazo en la cabeza con el palo de una carreta, que tuvo como consecuencia que “se le veían los sesos”. Luego, moribundo, fue llevado a la cárcel y puesto en el cepo donde él mismo solía atormentar a los esclavos. Allí murió²¹.

El administrador Solís estuvo, tal vez, en la hacienda o cerca, pues llegó a pedir auxilio al alcalde pedáneo Cristóbal Veles. Sin embargo, cuando este y otras personas de Pomalca llegaron, encontraron ya muerto a Pastrana y solo pudieron sacarlo del cepo. Es por este suceso que retornaron muy asustados a Chiclayo.

Perplejidad y morosidad de la Justicia

El susto y cautela duraron bastante, pues el citado alcalde Veles primero se excusó de actuar la causa. Y luego, exigido por el subdelegado de Lambayeque, solo tomó declaración a los que lo acompañaron a rescatar el cadáver de Pastrana. Asimismo el 23 de Octubre el administrador Solís decía que le era imposible presentar los testigos que el Subdelegado le ordenaba: “A los negros tampoco puedo pues ellos no reconocen en mí una autoridad de amo y que ellos están con suma cautela y precaución, no obedecen mis órdenes, esponiéndome yo a un lance peligroso y que los principales reos a este movimiento hagan fuga”²².

El proceso judicial no prosperaba. Ante una queja de Antonio Ramón de Peramás, la Real Audiencia le llamó la atención al subdelegado Salazar, quien consultó a la Intendencia de Trujillo. Dicha Intendencia recomendaba (14 de Noviembre) que “por la tranquilidad de la hacienda, debe procederse con cuidado y consultar a la Real Audiencia”. La cautela, en casos como este, no era por respeto a los esclavos, sino porque la represión necesariamente causaría pérdidas económicas a los dueños, por lo que estos se limitaron a nombrar un defensor para sus esclavos. Así se abstuvieron de presentarse en Lambayeque, a pesar de que su administrador había anunciado que lo harían. La nueva consulta del subdelegado, esta vez a la Audiencia, revela su patética vacilación y una increíble impotencia: “La justicia ordinaria no tiene aquí el menor auxilio para usar de la fuerza... para pagar la gente, no hay ramo destinado pues no hay dinero... A más de esto, si uso de la fuerza, ó los negros se profugan en perjuicio de su amo, ó si resisten es preciso herirlos o matarlos, cualesquiera extremo puede traer alg(una)s consecuencias que me pueden ser perjudiciales, y por último si suspendo el curso de la causa, hasta que el tiempo proporcione ocasión, se me notará de omiso” (Ibíd., f. 15).

Por su parte, la opinión del fiscal de la Audiencia, Eyzaguirre, apuntaba a que la inacción era “perniciósísima” y de que se deberían utilizar fondos del Ayuntamiento de Lambayeque; sin embargo llegó recién a principios de enero de 1808; además, solo a fines de ese mes testificaron dos esclavos y tres personas libres.

La dirección del movimiento

Tres meses después de los hechos, el 9 de Febrero de 1808, una partida de 20 hombres de las Milicias de Dragones de Guadalupe, encabezados por el teniente alcalde provincial Antonio de los Santos, ingresó a la hacienda y logró apresar y enviar a la cárcel de Lambayeque a los siguientes esclavos:

- 1) Félix de Cantarisia (30), natural de Pomalca, casado, sin oficio.
- 2) Josef Joaquín (25), bosal, de oficio carretero.

²¹ Archivo Lambayeque, Causas Criminales: Autos criminales ... contra Félix: Joaquín bosal: Tomas: Dorotea: Mercedes ... esclavos de la hacienda Pomalca ... por el asesinato de su mayordomo Don José Pastrana.

²² Ibíd., ff. 10 y 10v.



- 3) Tomasa (34), samba, natural de Pomalca, soltera.
- 4) Mercedes (25), samba, natural de Pomalca, soltera.
- 5) María Dorotea (25), negra criolla, natural de la tina de los Pinillos en Chiclayo, casada.
- 6) María Antonia Banda, negra. Esta esclava no llegó a Lambayeque, fue dejada presa en la tina de los Pinillos, en Chiclayo, por estar muy enferma.

Ampliada la orden de detención, el 2 de Marzo se encarceló a:

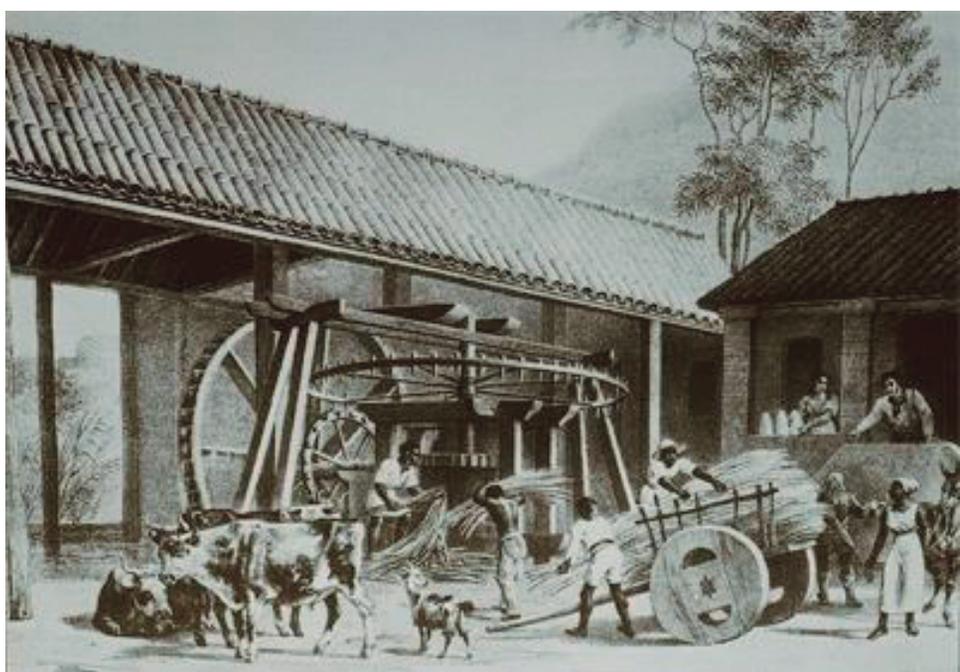
- 7) Manuel Pinillo (25), alias Culo, negro bosal y congo, lampero y peón de pampa, soltero.
- 8) Domingo Gordillo (25), negro criollo, mandadero, casado.

En esta última fecha se informó que el esclavo Manuel Banguela había fugado antes de ser atrapado y que María Antonia Banda, presa en la tina de Chiclayo, se había agravado del mal que le comprometía el aparato reproductor. En los días 5 y 8 de marzo observamos que se repite la misma información: se señala que María Antonia Banda no puede ser llevada a Lambayeque a rendir su manifestación porque está con fiebre alta y delirante. Sin embargo, el día 30 se informa que había huido, pues debido a su enfermedad no se le habían puesto grillos. (Ibíd., ff. 46 y 51).

De las diversas declaraciones puede inferirse que la acción de los esclavos no fue repentina, sino preparada con anticipación y que Félix de Cantarisia había coordinado previamente con María Dorotea, Tomasa, Mercedes y otros más, sin intención de matar al mayordomo Pastrana, sino solo de asustarlo y expulsarlo de la hacienda. El cabecilla Félix declara –y nadie lo contradice– que él gritaba “no lo maten”, pero nadie atendía razón alguna debido al encono. Joaquín, Tomasa, Mercedes y Dorotea, en el careo, coinciden en que el objetivo era dar un susto al mayordomo y echarlo de la hacienda²³. Podemos concluir, entonces, que en esta acción existió plan y dirección, pero ambos fueron rebasados por la masa en movimiento.

Los cargos contra el mayordomo

La inconformidad de los trabajadores con el sistema esclavista se manifestó en el tratamiento del caso del mayordomo. Todos los testigos sin excepción declararon que él hacía azotar a los esclavos, dándoles hasta 100 azotes y echándoles luego aguardiente con sal en las heridas solamente por faltas menores, como no asistir al rezo por motivos de salud. Se le acusó además de recortar la ración alimenticia, impedir la asistencia a misa y “maltratar de palabra” a los esclavos; es notable que este último cargo sea presentado especialmente por ellos mismos.



²³ Ibíd., ff. 100 y 100v

Los detenidos dijeron también que era inútil quejarse con al amo porque estaba lejos. También agregaron que se habían quejado con el administrador y que este o bien no les hizo caso o dijo que no podía hacer nada. También mencionaron que el administrador Solís le tenía miedo al mayordomo. Esto podía ser cierto, pues salió a luz que Pastrana había tenido comportamiento similar en las mayordomías del trapiche y las haciendas trujillanas, en donde antes había trabajado: en la hacienda de Lisarsaburu “los esclavos se amotinaron matando al mayoral porque no pudieron hacerlo con él”²⁴.

El movimiento por dentro

La solidaridad de los esclavos en el movimiento se revela en el hecho de que Dorotea y Tomasa participaron activamente en él, pese a que nunca habían sido castigadas por el mayordomo. Asimismo se refleja en que, en pleno movimiento, la samba Mercedes liberó a tres negros que estaban presos y con grillos. No obstante, también en plena acción y después se nota el odio de los esclavos amotinados contra sus compañeros de yugo que eventual o sistemáticamente colaboraban con el mayordomo:

- 1) Juan Esteban Malerva (30), negro criollo, esclavo de la tina. Dijo que intentó oponerse al castigo del mayordomo, disputándole al mayoral Ypólito el palo que tenía. No lo logró y “teniéndole los negros por sospechoso, deseando agarrar(lo) con el fin de castigarlo, huyó al monte con su hermana Juana”.
- 2) Juana Malerva, esclava, amante del mayordomo. “Ella influía en los atroces castigos”. (Ibíd., f. 60).
- 3) Domingo Gordillo, esclavo. Días antes del homicidio “fue perseguido por los demás esclavos de la hacienda, dándole muchos golpes a causa de haber auxiliado al mayordomo para la prisión de un peón que le servía y estaba en el rancho de la negra Dorotea”. (Ibíd., f. 62v).
- 4) Pedro Pablo, negro esclavo. Fue maltratado porque acompañó al mayordomo para la prisión del citado peón.

Por otro lado, es posible que los amotinados ejercieran cierto grado de coacción sobre sus propios compañeros: Domingo Gordillo declaró que le había dado 4 azotes al mayordomo “instado de los demás negros y por temor”. Manuel Pinillo dijo que el negro Joaquín le dio una puñada en la cara para obligarlo a entrar. Y el mixto baquero Josef Saturnino Acia, de condición libre, declaró haber huido “... en atención a que los negros lo querían castigar por haver estorvado que su muger negra esclava de la hacienda se mesclase en este asunto”²⁵.

Presos, deportados y cimarrones

El caso siguió suscitando incomodidad en la clase dominante. En el mes de diciembre de 1808 el asesor del Departamento, Miguel Tadeo Fernandes de Córdova, declaraba desde Trujillo hallarse en “continuo conflicto y en perplejidad temerosa”, por lo que recomendó no aplicar la pena de muerte pedida por el fiscal, sino la de 10 años de destierro²⁶. En febrero de 1809 la Audiencia insinuaba que se podría castigar a todos los esclavos de Pomalca, cuyo padrón reveló que había 35 varones, 36 mujeres (71 en total), de los cuales 14 eran muchachos. El fiscal Eyzaguirre pidió la pena de muerte para el cabecilla Félix. Finalmente, el 27 de mayo, la Audiencia condenó a Félix de Cantarisia, Josef Joaquín, Domingo Gordillo, Manuel Pinillos y Manuel Banguela (fugado) a 10 años de destierro en el presidio del Callao, por lo que todos debieron recibir 50 azotes y

²⁴ Ibid., f. 86

²⁵ (Ibid., ff. 43, 45, y 21-21v).

²⁶ (Ibid., f.90)



Félix 200 en la plaza de Lambayeque. La negra Tomasa fue condenada a 50 azotes dentro de la cárcel y a 10 años de destierro en el Beaterio de Amparadas de Lima. Dorotea y Mercedes tenían que ser vendidas fuera del Partido. Ninguno podría volver. Los demás esclavos fueron apercebidos.

El castigo se cumplió el 24 de mayo de ese año. El día 31 partieron los presos a su destierro por Chiclayo y San Pedro, probablemente a pie. El primero de agosto Dorotea y Mercedes, avaluadas en 400 pesos cada una, fueron vendidas en un total de 600. Con este dinero se pagaron los 599 pesos en que se tasaron "las costas" del proceso. El que más cobró fue el escribano (180 pesos), seguido del Subdelegado (90 pesos). Mientras tanto, convertidos en cimarrones, Manuel Banguela y María Antonia Banda seguían libres.

EL AMOR QUE VENCió AL PATRÓN (1850) (LA ESCLAVA DE POMALCA Y EL ZAPATERO DE PACORA)

En agosto de 1850, Luisa, esclava y cocinera de la hacienda Pomalca, entabló relaciones amorosas con José Gertrudis Barreto, zapatero de Pacora quien –por huir del riesgo de ser reclutado– había buscado trabajo en su oficio en dicha hacienda. Pero por temor al amo, Manuel Martínez de Pinillos, el zapatero, abandonó Pomalca y regresó a su tierra, Pacora; así dejó a Luisa sin saber cuándo ni a dónde se había ido. A esto se sumó la pérdida de una plancha, por lo que la esclava empezó a recibir maltratos diarios del amo. Posteriormente ella declaró: "Temerosa de otros castigos, fugó una noche y vino a los montes del pueblo de Picsi, y a las dos semanas la casualidad la juntó con Barreto en esos montes y allí permaneció como 15 días, y luego (el zapatero) se ausentó... careciendo ya de él se vino a Morropillo y luego a Tumán, hasta el viernes 25 en que fue tomada y conducida a Pomalca"²⁷.

La prisión de los dos

Como ya habían denunciado los esclavos de Pomalca en 1846, el hacendado Pinillos cometía terribles abusos e incluso homicidios contra ellos. En esta ocasión sus represalias por la fuga de Luisa se dirigieron hacia el zapatero Barreto, a quien denunció y logró hacer apresarse por las autoridades en su tierra y luego lo envió a la capital provincial, Chiclayo. Sin embargo, no satisfecho con ello envió una partida de 7 hombres armados y encabezados por su hijo Jorge, quienes arrebataron al preso en el camino de Mochumí.

Conducido Barreto a Pomalca el 7 de octubre de ese año, el patrón le hizo poner grillos de aproximadamente una arroba de peso en los pies y lo encerró en un calabozo oscuro, fétido y húmedo, donde lo sometió también al tormento del hambre para obligarlo a entregar a su amante. El zapatero, pese a tener las heridas agusanándose, no traicionó a Luisa. En tan difícil situación fue su hermana, Rosario Barreto, quien acudió en su defensa, denunciando el abuso ante el subprefecto de Chiclayo, José María Arbulú. Esta autoridad envió a Pomalca un destacamento formado por 4 lanceros y un teniente del Ejército, quienes encontraron no solo al zapatero "casi moribundo", sino también a Luisa encadenada en las habitaciones del amo. En otro calabozo estaba también una esclava, acusada de ser cómplice en la fuga de Luisa. Otro esclavo ya llevaba 4 meses preso acusado por una pelea; además dos esclavas más estaban fuera de los calabozos, pero con "platinas" (grillos) en los pies. El alimento diario de estos presos era solo maíz molido con agua y sal.

²⁷ Archivo Lambayeque, *Causas Criminales 1850*.

Liberados todos, el caldo de gallina que el amo había mandado preparar para sí mismo se le dio a Barreto, a quien se condujo a Chiclayo en una carreta, pues no podía caminar. El hacendado Pinillos fue apresado y llevado a la capital provincial.

Impunidad para el hacendado

El dueño de Pomalca estuvo preso 12 días y salió bajo fianza el 8 de noviembre, el mismo día en el que el fiscal se apresuraba en pedir que se cortase la causa. Un sacerdote había logrado hacer retractar parcialmente a Barreto, de quien se afirma que “él mismo se hizo las heridas”.

A pesar de probarse el peso de 21 libras de los grillos, el agusanamiento de las heridas y la inanición del zapatero, entre otras cosas, el fiscal sostuvo que el único delito era “prisión indebida” y que debía darse por compurgada con la detención ya sufrida por Pinillos. Y el juez fue aún más allá al fallar, el 28 de diciembre, la completa absolución del hacendado solo con el pago de costas y apercibimiento, porque supuestamente el caso era de “meras injurias” y los agraviados no habían presentado “denuncia formal”.

Era excepcional que un hacendado llegase a estar detenido. En su prolijo y documentado estudio de la colonia lambayecana, la historiadora Susan Ramírez McCartney solo consigna el caso de Ignacio Vicente de Lara, preso por unos días (en 1780) por el desfalco de fondos del Estado. Y también fue liberado por una autoridad el alcalde Juan del Carmen Casós, “con el endeble pretexto de que nadie sabía graduar el tabaco tan bien como él” (*Patriarcas Provinciales*, pg. 256). En el caso de Pinillos es notable que su prisión fue lograda –aprovechando seguramente contradicciones dentro de la élite dominante– por una mujer de la plebe: Rosario Barreto, la hermana del zapatero.



Anthony Velarde Arriola

CONCLUSIONES

Teniendo como constante una permanente aspiración a la libertad, según creemos haber empezado a documentar, los afrodescendientes esclavizados en Lambayeque mostraron actitudes de resistencia extendida y persistente.

En el plano individual las principales de estas actitudes fueron el cimarronaje, el homicidio social individual, la protesta política contra la autoridad y la solidaridad con los presos y perseguidos.

En el plano colectivo se presentó también el homicidio social, un muy politizado caso de acción contra las cárceles y sobre todo una de las luchas sociales más avanzadas del Perú colonial: la toma de una hacienda por sus trabajadores, esclavos en este caso.

Por lo limitado del estudio aún no podemos conocer ni la resistencia ni la adaptación en la vida cotidiana, pero sí se han evidenciado algunas actitudes individuales de colaboración de esclavos que son cooptados por la clase dominante, posiblemente a través de la concesión de algunas ventajas (concubinato o el suave trabajo de mandadero).

Ni en la resistencia individual ni en la colectiva hay indicios de que los esclavos hayan podido elaborar o adoptar un proyecto social para oponerlo a la sociedad colonial, pues no bastó lo agudo del conflicto social para que pueda surgir tal proyecto. Sin embargo, la repetida expresión "no queremos amos" indica que no se aspiraba a una mejora dentro del sistema, sino a librarse de él.

PRINCIPALES FUENTES DOCUMENTALES:

Archivo Lambayeque: Causas Criminales

- 1781 Causa criminal contra Pedro Jaramillo por cedición.
- 1781 Autos criminales que se siguen contra Juan Chana y Antonio Gamarra, casta sambos, por haber atropellado y maltratado al Alcalde de la Parcialidad de Collique, en el Pueblo de Chiclayo.
- 1784 Autos seguidos contra José Patrocinio Faya.
- 1800 S(eño)r Alc(al)de Prov(incia)l Don Antonio Ramon Peramás: Me es muy extraño ... (autos seguidos sobre el palenque de Tumán)
- 1807 Autos criminales... contra Félix: Joaquín Bosal: Tomás: Dorotea: Mercedes... esclavos de la hacienda Pomalca... por el asesinato de su mayordomo Don Jose Pastrana.
- 1824 Doña Francisca Esteves, vecina de San Pedro, acerca de recojer una esclava de su propiedad.

Archivo Lambayeque: Protocolos de Notarios

- 1813 Juan de Dios Peralta.
- 1814 Juan de Dios Peralta.
- 1799 Bartolomé Dapelo.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA:

AGUIRRE, Carlos

- 1990 "Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista. Lima, 1821-1854". En Aguirre y Walker 1990.
- 1993 *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la descomposición de la esclavitud, 1821-1854.* PUCP, Lima.

AGUIRRE, Carlos y Charles WALKER (editores)

- 1990 *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII - XX.* IAA, Lima.

BURKHOLDER, Mark P.

- 1972 "Black power in colonial Peru: The 1779 tax rebellion of Lambayeque. Review of Race and Cultura. Atlanta University, Georgia.

HUNEFELDT, Christine

- 1979 "Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821". *Histórica* III.2. PUCP, Lima.
- 1992 *Lasmanuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XX.* IEP, Lima.

KAPSOLI, Wilfredo

- 1975 *Rebeliones de esclavos en el Perú.* Ed. Purej, Lima.

LEQUANDA, Joseph Ignacio

- 1793 "Descripción del partido de Saña o Lambayeque". *Mercurio Peruano* N°s. 285,286, Lima.

RAMÍREZ, Susan E.

- 1991 *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú Colonial.* Alianza Ed., Madrid.

STERN, Steve (Ed.)

- 1990 *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII-XIX.* IEP, Lima.

UNANUE, Hipólito

- 1791 "Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú para 1795". CDIP I.8. Lima.

VIVANCO, Carmen

- 1990 "Bandolerismo colonial peruano 1760-1810". En Aguirre y Walker 1990: 25-68.

“NO QUEREMOS AMOS”. LOS AFRODESCENDIENTES DE LAMBAYEQUE EN LA LUCHA SOCIAL Y ANTICOLONIAL 1779-1850

COMPRENDIENDO Y AMPLIANDO SABERES:

- De acuerdo con el ensayo, ¿los esclavos de Tumán nombraron un Rey?
- ¿Conoces historias parecidas a la fuga del Túpac Amaru Sambo? Averigua si en tu provincia o región se recuerda un hecho similar.
- ¿Ubicas dónde está Ferreñafe y sabes cuál es el origen o significado del nombre? Averígualo y aprovecha en investigar el significado del nombre de algunos lugares de tu región.

COMENTANDO OPINIONES SOBRE LA OBRA:

- ¿Qué te pareció el testimonio de “el Chana” que presenta este ensayo?
.....
.....
- ¿Estás de acuerdo sobre cómo se enseña el tema de la esclavitud en el colegio o la formación superior? ¿Cómo podemos replantearlo?
.....
.....
- ¿Por qué crees que no se han difundido estas historias o relatos de personajes del pueblo afroperuano?
.....
.....
- ¿Estás de acuerdo con lo que plantea el autor cuando examina las tres posibles actitudes que asumieron los afrodescendientes frente a la opresión?
.....
.....

PREGUNTAS PARA EL TRABAJO CON DOCENTES

- ¿Qué enseñanzas de este ensayo compartirías con los docentes de tu institución educativa?
- ¿En qué se parecen las luchas de los afroperuanos con las de nuestros pueblos indígenas o comunidades campesinas?

PREGUNTAS PARA EL TRABAJO CON ESTUDIANTES

- Liderazgo de estudiantes: ¿Qué aspectos del liderazgo de “Chana” valoras más? ¿Por qué?
- ¿Conocías los personajes afroperuanos que presenta el autor? ¿Qué opinión te merece su participación en la historia?

3

ENSAYO



<http://felixcintover.blogspot.com/2011/11/la-guerra-del-pacifico.html>

"Mujer, Negra, Esclava y Resistencia" es un homenaje a aquellas mujeres sufrientes que supieron, estratégicamente, sobrevivir y resistir contra el sistema opresor, luchando por la consecución de su libertad y la de sus congéneres. Zelmira Isabel Aguilar Candiotti, a través de prosa y versos, plasma el sentimiento de dichas mujeres:

"Oh mi Dio, oh mi Mungu, o mi Orisha ¿Que puedo hacé contra tanta maldá?

¿Oh acaso algo muy malo fue nacé negra y mujé?

Nací en un lugá que no es mi mi lugá me dice mi amá

¿Sabe mi dio, mi Mungu, mi Orisha? solo tengo pocos años aquí,

desde que nací, dicen los blancos que son 16

¿Qué significa mi dios, tené 16?

.... es un dolol de un fuerte latigazo, la niña branca, la hija del patlón, contó mis malcas y yo la vi que llolando me dijo: son catorce Juana, mi amiga fiel.

¿Po qué lloras mi amita chiquita?, ¿po qué tus lágrimas corren por tu calita bonita?

-¿O es acaso que su mercé, piensa que yo también soy un ser humano igualita a uté?

Que solo este coló de piel es lo que nos separa, pero igualitas la dos lloramos réimos pensamo y jugamo?"

“MUJER, NEGRA, ESCLAVA Y RESISTENCIA”

Zelmira Aguilar Candiotti

Este ensayo constituye un esfuerzo por reivindicar a la mujer negra esclavizada, que fue arrancada de su continente, ubicado entre el océano Atlántico y el Mar Rojo, para iniciar un viaje sin retorno. Ella pasó por el Caribe, sufrió largos y tediosos traslados. Luego fue depositada en algún lugar de las tierras bañadas por el Pacífico, a través de una suerte de tráfico inhumano, más que cruel criminal, con la complicidad de la “humana, caritativa, moralista Iglesia Católica de la época”. Este tráfico se llevó a cabo, presumiblemente, en los albores de 1493. En ese entonces se comentaba sobre la anterior presencia de un hombre de piel oscura, en referencia a Rodrigo de Triana, en estas tierras que posteriormente llamarían América.

Situémonos en el Perú de finales de la Colonia. Pensemos en la mujer negra, de una belleza sin igual, de un color de piel comparado al de la más fina madera del continente africano: el ébano. Ella fue tildada de seductora y viciosa; acusada de no tener honor, de tener una conducta amoral, de practicar normalmente el aborto; y recriminada por los amos de revertir el orden social. Estas acusaciones eran ventiladas a menudo en los tribunales eclesiásticos, a los que recurrían las esclavizadas para confrontar y denunciar a los amos blancos por crueldad, maltratos físicos, que llegaban hasta la sevicia espiritual. No siempre las denunciantes lograban el resultado que esperaban, pero socavaba la moral y el prestigio de la llamada “sociedad limeña”. En este contexto, cabe señalar lo que afirma Carlos Aguirre: “En ese tiempo importaba mucho el qué dirán”. Ello constituía una institución que perdura hasta la actualidad, con menos presencia sin duda, pero que forma parte de la herencia recibida.

Desde luego los defensores debían cuidar la imagen del amo esclavista, de lo contrario esta se vería minada. Por ello había que impedir que la denuncia prospere, desterrando la figura del amo cruel y amoral ante la autoridad; por tanto era imperante minimizar las denuncias de las esclavas “mentirosas e interesadas en lograr su libertad a cualquier precio”. Esto era parte del argumento mezquino esbozado por los abogados defensores de los blancos.

Estas mujeres también eran acusadas de embriagarse en reuniones y bailes que se organizaban solo para ellas, y en las que prohibía la entrada a los hombres. Algunos de ellos terminaban siendo agredidos y recibían severas golpizas por haberse probado su infidelidad con alguna mulata “cabeza de colchón de pasajeros (en alusión a los piojos)” o “prietas prostitutas de zambos”.

Muy pocos estudiosos, investigadores o historiadores han reconocido los logros obtenidos por esta mujer como resultado de su resistencia, la cual se manifestó en la no procreación y en la no continuidad familiar en ese momento. Esto generó un grave problema: la falta de mano de obra

esclava, lo que causaba la subida aparente del valor monetario de la “mercancía” y provocaba momentos tensos y violentos en las nefastas subastas negreras.

Esta situación generó y encadenó otra mejor (esta vez en favor de la parturienta esclavizada): considerar una rebaja en las horas de trabajo desde el tiempo del embarazo hasta el alumbramiento y mejorarle la condición alimenticia y de alojamiento. Por si esto fuera poco, la paternidad se convirtió en un fenómeno social inédito: había que certificar la filiación de los hijos y llevar una relación de los procreados por las esclavas. Paradójicamente, los niños eran propiedad de los amos, pero la mujer negra seguía luchando, resistiendo día a día, denunciando ante el Tribunal la sevicia, reclamando a sus hijos, probando a diario su maternidad. Para ello acumulaba y presentaba pruebas. De esta manera se hacía peligrar la continuidad de la práctica cruel de la esclavitud. Sin proponérselo sirvió de ejemplo a una callada observadora: “la mujer indígena”, a quien no se le hubiera ocurrido en el pasado presentar pruebas de su maternidad. La mujer negra, con su resistencia a diario, lo consiguió y la mujer indígena la imitó. Por otro lado, la mujer afro fue generadora de un trabajo adicional, la articulación con los sectores económicos claves: hacienda, plantación y minería.

Es necesario empezar a escudriñar los archivos generales de la nación para cambiar la historia mal contada de esta etnia; asimismo, investigar sobre el accionar, los logros y los aportes de la mujer negra esclavizada a nuestra actual sociedad peruana. “Mujer, Negra, Esclava y Resistencia” es un ensayo escueto que busca incentivar a los jóvenes lectores a revisar estos archivos e ingresar a la Biblioteca Nacional para hurgar en el pasado de una raza vilmente discriminada para, así, iniciar juntos el tránsito por el sendero de su total reivindicación, es decir, convertir el perdón histórico en una verdadera realidad y no sentir que es una utopía o una suerte de maniobra política y electoral.

JUANA GORROCHATEGUI: NIÑA, NEGRA Y ESCLAVA

“En las poblaciones el negrito o negrita crece retozando con los niños.

Participa de sus alimentos y golosinas, viste de sus desechos, va a la escuela y aprende en su compañía.

Cuando llegan a ser grandes, viven con cierta familiaridad con los compañeros de su niñez.

Y las más veces son los favoritos de los padres que naturalmente le han tomado un cariño poco inferior al que profesan a sus hijos, particularmente las señoras dotadas de almas por lo común más compasivas y afectuosas.

Como es consiguiente, el resto de su vida lo pasan muy feliz, disfrutan comodidades muy superiores a su clase y en muchas casas hasta de lujo reprensible.

¿Hay cosa más corriente que encontrar en las calles de Lima esclavas con ricas medias de seda, zapatos de raso y pañuelones bordados, y aún joyas de valor?”

José Gregorio Paz Soldán (1846)

Los niños negros esclavos fueron un segmento bastante vulnerable dentro de la población en la colonia; pese a ello, recayó sobre ellos gran parte de la responsabilidad de resistir y luchar por la consecución de su libertad y la de sus congéneres. Los niños esclavizados que se encontraban en la zona urbana interactuaron con los niños y jóvenes blancos, como bien afirma Paz Soldán. Muchos de ellos aprendieron a leer y escribir, y se convirtieron en caudillos a la edad promedio de 20 años. Fueron gestores de asonadas, revueltas y levantamientos sin grandes resultados, pero con favorables consecuencias en el día a día.

Los negros eran seres no considerados humanos. Nacieron en este continente escuchando las historias de sus padres y abuelos acerca de sus lejanas tierras, de sus dioses protectores a los cuales les suplicaban que los retornaran a la libertad y que los devolvieran a sus pueblos. ¿Es acaso que esos dioses no tenían poder en estas tierras de ultramar? A diario les encomendaban sus vidas, sus pesares, sus amores. Estos seres atravesaban situaciones ambiguas: no conocían sus lugares ancestrales, pero estos lugares tampoco eran los suyos. Aquí es importante transcribir lo que afirma Mariátegui en su obra "Siete Ensayos de la Realidad Peruana": "El negro importado por los colonizadores no tiene arraigo a la tierra, como el indio. Casi no posee tradiciones propias, le falta el idioma propio. Y ha servido, entre otras cosas, para reducir el desequilibrio demográfico entre el blanco y el indio".

*¡Oh mi Dio, oh mi Mungu, o mi Orisha!
¿Qué puedo hacer contra tanta maldad?
¿Oh acaso algo muy malo fue nacer negra y mujé?
Nací en un lugar que no es mi lugar me dice mi amá.
¿Sabe mi Dio, mi Mungu, mi Orisha?
Solo tengo pocos años aquí, desde que nací,
dicen los blancos que son 16.
¿Qué significa, mi Dio, tener 16?
¿Qué significa tener este color de piel?
Quiero que me escuche, que lo contale lo que pasó ayer.
El hombre blanco, que dice es el amo¹, el dueño de mi amá y mis hermanos, gritando dijo:
"Castíguenla, azótenla por no obedecer y oponerse a los deseos de mi esposa".
No sé contar, ¿sabe?
No sé leer... mi buen Dio.
Pero fui malcando mis dedos las veces que esos latigazos tocaron mi piel, cada mordida en
mis manos es un dolor de un fuerte latigazo.
La niña blanca, la hija del patlón, contó mis malcas y yo la vi que llorando me dijo:
"Son 14, Juana, mi amiga fiel.
¿Por qué lloras mi amita chiquita?
¿Por qué tus lágrimas corren por tu calita bonita?
¿O es acaso que su mercé piensa que yo también soy un ser humano igualita a usted?
¿Que solo este color de piel es lo que nos separa, pero igualitas las dos lloramos, reímos,
pensamos y jugamos?"*

¹ Amo: General de correos de Lima, Don José Antonio Pando AAL causas de negros leg. 24, 179

¿Pero sabe mi Orisha, mi Mungu amado?

Con las faldas levantadas, delante de toítas las gentes, me tuvieron parada; dice la amita que fueron dos horas y yo mi diosito escuchaba a los negos de la hacienda que mulmulaban, que decían que soy virgen, que ningún branco todavía me ha violentado...

La esposa del amo de un tirón me arrancó una de mis lindas trenzas que toditos los días lavaba y peinaba.

¡Mira mi Dio, cómo brota la sangre y un tumó se ha fomado!

Pero allí no acabó la cosa, me han moldido mi cara, mi amá llora y dice:

¿Qué han hecho en tu linda cara mi hijita?

Diosito mío.

¿Sabe?

La muler branca se parecía al perro "bombón" cuando masca los huesos que en su paila le dejan, así me mascó la cara.

Y antes de irse me dio de golpes con un mazo de llaves...

y con las tijeras de la Socorro, la costurera,

la muler branca, la esposa del amo, me picó la cara.

¿Tú crees mi Orisha que esto es de gente nomal?

Paecito mío, dios del trueno, mándame un barco del cielo, que al África, la tierra de mis agüelos y mis paes, quiero ir corriendo.

Existen documentos que prueban, por ejemplo, la situación que atravesaba la hacienda Huaito por falta de esclavos. En este punto, es importante el testimonio de Stevenson: "El mayor cuidado se tomaba por las mujeres que tenían hijos, tanto en la relación al alivio en el trabajo como en la administración de comidas apropiadas". Por ello existía un alojamiento separado para las recién paridas con camas especiales para ellas, gallinas gordas y negras para la preparación de los buenos caldos y la carne de carnero. A la unidad familiar se le entregaba un cerdo una vez al año y parcelas de tierras les eran donadas muchas veces, además se autorizaba el uso de los bueyes y los arados de la hacienda. A pesar de ello, esto no constituyó motivo suficiente para frenar la resistencia femenina. Estas aparentes concesiones no eran sino mecanismos utilizados por los hacendados para asegurar la vil profesión de esclavo servil.

MARÍA DE JESÚS: MADRE, ESCLAVA Y JORNALERA

"Esposo mío sácame de aquí, los dolores del parto todavía se sienten, son tan fuertes que laceran mi vientre". Esta conversación se daba al interior del "Mascarón", una de las panaderías más famosas allá por el año 1793. Allí había sido recluida María de Jesús, jornalera casada con un mulato libre que acaba de dar a luz. Su ama blanca y cruel la había recluido allí. María de Jesús, encadenada, esperaba que su esposo la sacara definitivamente de allí y poder amamantar, acariciar y besar a su hijo.

"Señor juez, esta mujer me debe los jornales y para culminar se ha escapado y, como usted ha de saber, la ley contempla delito, por tanto: por cimarronaje debe ser condenada, señor administrador de autoridad". El documento legal advierte que los gastos del parto, asistencia

de la parturienta y cuidados al recién nacido fueron asumidos por el esposo. Estos ascendieron a 45 pesos más 4 reales. Los jornales, reclamados por la propietaria, ascendían a 45 pesos más 4 reales, también. Finalmente, se observa que en el proceso judicial se contempló el petitorio de María de Jesús, que solicitaba el cambio de dominio, situación que alargó el juicio. “Me niego señor juez a este petitorio, dado que estos siervos que nacen en nuestros linderos son domesticados, adoctrinados. Realmente son muchas las penurias que con estos seres pasamos, pero finalmente son esclavos fieles y amorosos por cuya causa me resisto a la venta”. Finalmente, el juzgado llegó a la conclusión de que la esclava María de Jesús varíe su dominio y sea puesta en venta; los hijos permanecerían con sus dueños, pues eran los propietarios legales.

AGN: Causas Civiles Leg. 314, cuad 2846, 1793;
Maribel Arrelucea, Replanteando la esclavitud, Pág.69

El afro liberto...

...compró la libertad de su esposa

Me parece apropiado adjuntar un documento que muestra, explícitamente bajo mi perspectiva de mujer, el amor y extrema preocupación desplegados por el esposo a la esposa, quien era su compañera de desgracias, pero también del cuidado y dedicación al recién nacido, que se reflejaba en cada una de las prendas que, con sus detalles, se describe. Además se encuentra el uso de la alucema, una planta cuya esencia servía en ese entonces para controlar la dispepsia (gases) para el bebé y la madre. Asimismo encontramos, dentro de la relación, material para pintar, seguramente destinado para el cuarto que les serviría de hogar. El alvayade y el paledeo cumplían esa función.

A diferencia de cómo ha sido presentado en otras publicaciones, particularmente mi análisis intenta “hurgar entre líneas”, descubrir los sentimientos, los dolores del alma de ambos seres humanos esclavizados, quienes fueron acusados de no conocer sentimiento alguno, es más, de ser carentes de ellos. Por otro lado, juzgue usted mi perspectiva después de leer y haber experimentado sus propios sentimientos. Los míos me quedan claros y siento que son intransferibles. Con esto deseo evitar que se piense que trato de manipular los vuestros.

Toda ama estaba obligada, por derecho y disposición legal, a mantener a los hijos nacidos de sus esclavas; proveer a la parturienta la ayuda de una mujer negra por espacio de 8 días; otorgarle una gallina, un carnero, una vela diaria, pan, azúcar y un poco de vino después del parto. De la denuncia del ama, se puede deducir claramente que no quería asumir la obligación contraída por ley. El esposo canceló los gastos inherentes al parto y cuidó de la esposa y del recién nacido con el producto del ahorro de sus jornales.

A LA PARTERA, 4 PESOS. 4 GALLINAS, 6 REALES CADA UNA, 3 PESOS.

4 VARAS DE ROYAL PARA PAÑALES, 4 PESOS, 4 REALES.

*2 CAMISITAS, 7 REALES CADA UNA. 1 PESO 6 REALES. 1 VARA DE BAYETA, 2 PESOS.
CARNE PARA LA COMIDA DE LA PARTURIENTA POR TODO EL MES QUE ESTUVO EN
CAMA, 4 PESOS. PAN POR UN MES, 2 PESOS.*

CARBÓN POR EL MISMO TIEMPO, 2 PESOS.

JABÓN PARA LAVAR PAÑALES, 2 PESOS.

LAVANDERA PARA ROPA DE CAMA, 4 REALES. MAZAMORRA Y VELAS, 2 PESOS.

CHOCOLATE, 1 LIBRA, AZÚCAR 2 LIBRAS, ALUCEMA 1 REAL, ALVAYADE Y PALEDEO 1 REAL, ACEITE DE ALMENDRAS 1 REAL.

A JOSÉ ESTASNISLAO, MI HIJO, SE LE HICIERON 4 CAMISAS DE ROYAL Y SU IMPORTE DE CADA UNA CON HECHURAS BOTONES E HILO SON 8 REALES CADA UNA. 4 SOLAPITAS PARA SU ABRIGO 5 REALES, EN TOTAL 4 PESOS. 4 CALZONES PARA EL MISMO, 5 REALES CADA UNA..

Estas situaciones, que se daban con regularidad, permanecían en la retina y quedaban, sin duda, atrapadas en los pensamientos de los coterráneos, lo que creó otras peculiares e importantes situaciones que es apropiado destacar, como por ejemplo la tendencia de los negros libres de la época en buscar liberar primero a sus mujeres y a sus hijas, a través de la compra; después de conseguir su objetivo, casarse y formar una familia.

Maribel Arrelucea menciona algunos casos presentes en los protocolos notariales de ese entonces, como por ejemplo el caso de Mateo Grau, maestro de casta blanco, que compró a su hija Eugenia de escasos 3 años, concebida con una esclava de Angola. Por otro lado, Mariano, un dorador afro libre, pagó la altísima suma de 300 pesos por su pequeña hija Michaella de tan solo 7 años. "Preferían liberar a las esposas o convivientes antes de procrear hijos", anota Maribel.

Sin embargo, existieron también muchos abusos cometidos por los esposos de las ex esclavas. Ellos pretendieron extender en ellas las condiciones de esclavitud bajo el marco legal de la compra y el matrimonio. Sin duda, el mal ejemplo dado por el patrón blanco se fijó en el cerebro y sentimientos de los libertos. Existen documentos que grafican algunos terribles casos: Isabel, joven comprada por su esposo, un liberto que la obligaba a trabajar de jornalera, llegando a azotarla por no prodigarle el dinero que la pobre ganaba. El Tribunal Eclesiástico jugó un papel preponderante, anulando los matrimonios entre esclavos. La causal era sevicia conyugal. Sin duda la "humana, caritativa, moralista Iglesia Católica" contribuyó, sin proponérselo, a la defensa de los relativos derechos y a la resistencia de la esclavizada.

Como se puede apreciar en este informe, la afro aprendió a defenderse con los instrumentos legales (que la ley le otorgaba) del amo blanco que la maltrataba y del amo que la violentaba sexualmente; asimismo, les sirvieron para defenderse del hombre afro liberto ex esclavo que también abusaba de ella por su condición conyugal y, por supuesto, por el hecho de ser mujer. Estas jóvenes frágiles, pero paradójicamente mujeres fuertes, debieron comprender que su cuerpo tendría y debería ser utilizado como instrumento vital para la búsqueda de su ansiada libertad. ¿Cómo era posible esto? Había que acusar al amo de sevicia espiritual, de querer practicar relaciones sexuales prohibidas, aberrantes, maltratos físicos brutales, pues de comprobarse cualquiera de estas acusaciones, la sentencia era la "libertad" para la víctima, la venta inmediata o la variación de dominio.

AAL. Causas de negros leg.32, 1788;
AGN Notaría Cueto protocolo 198,1768
AGN Notaria Luque protocolo 154

Rosa Montenegro: mujer, negra y esclava

La Real Audiencia ha determinado que le sea devuelto a la esclava Rosa Montenegro lo siguiente:

- 3 botellas, varios pocillos de la china, 2 sillas, 1 mesa redonda, 1 banquito
- 1 rascamoño de oro con sus perlas
- 1 rosario de Jerusalén en cuentas de oro y su Santo Cristo de lo mismo
- 3 faldelines de bayeta de listas y uno de camelote
- 7 rebozos de diferentes colores
- 7 pares de medias nuevas
- 4 posturas de ropa blanca
- 7 cotones, uno de velo y otro de saraza y de pañuelos de plata
- 1 camisa de encaje
- 1 baúl y una caja
- 1 cumbe, dos almohadas, una frazada y una alfombrita
- 2 pares de sábanas, un catre de madera, con sus cortinas de Royal, un colchón
- 4 fustanes, 2 camisas de dormir
- 1 vara de bramante nuevo, 2 pañuelos, estopilla
- 1 repisa con sus frasquitos de cristal, ollas de cobre, una hamaca, un sombrero

Todo esto sucedía a fines del año 1796, en la Lima Colonial, cuando una bella esclava fue donada a la Catedral de Lima junto con sus pertenencias. Rosa Montenegro, una de las esclavas más bellas que esta tierra haya conocido, nació en Chile, en una de las haciendas más ricas del país del sur, y había ganado una nueva batalla, otra de las que le había tocado librar desde su niñez.

Rosa Montenegro, a sus 18 años, a la fuerza tuvo que aprender las técnicas amatorias, que utilizaría para enloquecer a los blancos. Sin duda, había encontrado la fórmula para obtener una mejor condición de vida frente a todas las desgracias y sufrimientos a los que era sometida, al igual que sus hermanos de vientre y raza. Rosa Montenegro desde pequeña fue testigo de los castigos, el trabajo inhumano a los que eran sometidos los esclavos y el trabajo duro que desempeñaba su madre. Al nacer Rosa observó que la condición de la madre había variado. ¿Acaso porque el color de su piel era más clara?

¿Sería verdad lo que se rumoreaba en la hacienda: la niña era hija del patrón y, por esa razón, el trato que recibía su madre había mejorado? Un metro setenta y cinco de estatura, aproximadamente; una hermosa cara redonda; una nariz de formas algo anchas, pero que los ojos casi rasgados las hacían pasar inadvertidas, y ojos de profunda mirada, que intentaban traspasar el umbral de lo imaginable para penetrar en lo inimaginable, tratando de tantear el interior de las personas, buscando ingresar hasta el fondo del pensamiento de quien se le ponía al frente. Olvidaba que los esclavos tenían prohibido mantener la mirada en alto cuando hablaban con los amos. ¡No, qué va, no lo olvidaba! ¡No le importaba! ¡No le

importaba! Era así de simple. Ella había nacido rebelde y su piel color ébano se erizaba cuando la vida la colocaba frente a los blancos amos inhumanos.

Rosa

¡Sí, mi amaíta querida!

Hija mía, hija adorada, cuánto sufro, cuánto lloran estos ojos toititas las noches; la tranquilidad de mi negra alma ha sido una vez más peltubada.

¡Ay mi pequeña! Pronto será vendida y para otros lares será llevá!

La mujer branca no soporta ver una niña tan linda como su mercé.

¿Uté ha visto a los hijos de la ama?, ¡qué feos que son!, ¿veldá?

Con ese coló de piel casi transparente, toititas las venas les deja ver, pareciera que al recibí un golpe la sangre a borbotones se les va a empezá a salí.

¡Ay, qué desgracia!

¿Sabe mi hija?

Esta mujé ha inventado cosas muy feas de uté, muy lejos pretende mandala... le ha pedio al patlón que la aleje de aquí, ¡que la separe de mí...!

¡Qué doló tengo aquí en el corazón!

Solo le pido mi hija, que se cuide y saque provecho de su belleza pa que no sufra, pa que no sea maltratada.

¡Hoy mimito un secreto le voy a enseñá, pa que aquí en la diáspora jamás un hijo mi pequeña vaya a engendrá!, más hijos esclavos ya no debemos procreá en estos lugares tan lejanos de nuestras amadas y soleadas tierras...

Algún día espero que esta desgracia acabe y uté con sus hermanos, donde estén, se junten y se vayan pallá.

¿Qué quiere que haga mi amaíta preciosa?

Uté va a empezá a ponerse la cáscara de la carica² en la vagina todas las noches, hija mía; eso hará que su útero no trabaje má; pero va a pasá rapidito nomá. Pronto usted sentirá que algo se le desplenderá y así será; pero prontito la herida cerrará porque la carica la va ayudá a cicatlizá, el doló es poco, tiene que ser fuerte nomá.

¿Qué pecao estamos pagando?

Toititos los días sufrimo por tener el coló oscuro en la piel.

¿Qué pecado habemo cometido los negros?

² Carica: nombre de la fruta de la papaya, con cáscara gruesa.

¡Oh Olorun, dios supremo creador omnipotente!

Dios que naciste muchas veces de mujer, que sufrió al parir al igual que nosotros las mujeres de aquí, apiádate de nosotros, apiádate de esta raza que aún no sabemos qué pecado vil hemos cometido para sufrir así.

¡Oh Olorun!, dios supremo creador omnipotente, que viviste entre los hombres, hasta que por algo malo que te hicimos, de nuestro lado tú te marchaste.

Acabaste dejando la tierra y despreocupado te juiste hasta ahora.

De tu creación y de tus hijos te olvidaste.

Cuánto lamento ahora que los que te quelemos no tengamos relación con usted, mi dios.

¿Por qué has permitido que nos arranquen de nuestro suelo y traernos a estos lugares que son el mimito infierno?

¡Oh Olorun, dios supremo creador omnipotente!

Yo, sueño por las noches que en mis praderas me encuentro, a mis amigas las aves les hablo; entre cantos, bailes, poderosos leones y tigres me veo.

A mis amados países, a mis agüelos veo, con ellos río, bailo, caine asada con mi hermanos gustosamente comemos. Pero de repente el negro mandigo aparece y con una red nos jala; hasta el mar nos lleva, y cuando despierto, llorando en este infierno me encuentro.

¡Oh Olorun, dios supremo, creador omnipotente!, a mis sueños me entrego, no quiero despertar de ellos; de este lugar salir corriendo quiero.

Pero ¿sabe? Cada día más difícil lo veo.

Mejor mis días hubiera acabado en el barco cuando Winiee, la mujer Zulú, el fierro delgado me daba para introducirlo en mi seso, en mi cerebro.

Y así ay mimito hubiera muelto; y a estas tierras jamás hubiela llegado.

Mi amaíta querida no se ponga así, que algún día esto tiene que acabá; yo voi a hacé lo que usted me indica para no tener jamás hijos de negros ni de blancos.

¡Solita me vo a quedá, amaíta mía!

No tema, Olorun me va a cuidar; si pa otras tierras me van a llevá, mi amaíta adorada.

Rosa no olvide que si usted cree que Olorun no le responde, escuche bien; en la naturaleza existen otras fuerzas que traerán la respuesta que tanto espera; no lo deje de lado, que además energía le van a dar; ella proviene de los bosques de los montes, de los ríos y hasta de las pequeñas plantitas y los animalitos chiquitos.

No olvide, ¡mi bien! Todo, esto debe saber ya, para que pueda caminar protegida por toítos nuestros buenos dioses.

¡No se preocupe mi amaíta, que todo lo que usted me dice toíto el tiempo yo lo voy a recordá!

Llegó el momento de la separación. A Rosa la vendieron y partió para el Perú, a Caylloma en Arequipa. Recaló al principal lugar minero de plata, oro y plomo. Esta bella mujer se convirtió en mudo testigo de cómo se extraía ese metal resplandeciente que la gente llamaba plata y que era extraída de las entrañas de la tierra. Ella a diario pensaba que los malvados hombres blancos, lujuriosos y ambiciosos, herían de muerte a la madre naturaleza día a día. Por su parte, los pobres indios movían grandes cantidades de mineral, así los blancos llamaban a los dueños de estos lugares, entregados a diario a la terrible labor. La paga es la explotación y, muchas veces, la muerte por tan inhumano trabajo. ¡Pobres seres humanos. Ellos aquí sufrían más que sus parientes que atrás dejó!

El tesorero de la caja de Caylloma la compró:

¡Carmen Rosa, ven a la cama ya...!

Pero báñese pue, así no podemos fonicá.

Aquí en este lugar la gente no sabe su cuerpo cuidar, la mulata balbuceó y en su mente retumbó: "Viejo asqueroso y seboso, en la cama voy asé que el corazón se te pare y nunca más se pueda su sonido escuchá".

Una lágrima corrió por su bello rostro: le asqueaba esa situación, pero lo tenía que hacer hasta ver cómo podía escapar de esa relación, que estaba marcada por la violencia, el temor y la venganza. Le había enseñado a su amo que las sábanas tenían que estar limpias, que ella era una mujer que aceites usaba para untar su maravillosa y joven piel. Esta situación enloquecía al cajero.

Había aprendido también que debía tener al costado del catre una palangana de agua fría para mojar una gasa y aplicarle al hombre en el momento crucial, para que no pudiera acabar rápido.

¡Ay!, qué frío Rosa. ¡Negra viciosa y cruel!

¡Siga pa delante, no pare uté!

El hombre terminaba tan extenuado en las locas noches de fornicación que, al día siguiente, la bella esclava podía dormir y alimentarse muy bien. También había aprendido que el hombre en mención manejaba gran cantidad de pesos y, por amarlo, le entregaba algunos de vez en cuando. Entonces fue guardando y escondiendo dichos pesos para usarlos el día de su partida, que sería muy pronto.

Escuchaba a menudo que existía un Tribunal, al cual las esclavas podían llegar y que por lo menos las escuchaban o algo se lograba como el ser vendidas, cambiar de amo (quizás a otro menos cruel) o rebajar el valor de su compra cada año. Ella conversaba con otras esclavas, quienes la instruían en cómo debía proceder para presentar la denuncia contra su amo. Le habían enseñado que no debía ir al Tribunal de la Real Audiencia (que este estaba compuesto por oidores, ministros y regentes presididos por el mismito virrey o por el gobernador), pues esos blancos también tenían en su poder esclavos; por ello, jamás le darían la razón. Había escuchado que, más bien, debía acudir al Tribunal Eclesiástico y presentar los pecados que cometía su amo al maltratarla y al violarla; además, debía denunciarlo por utilizarla como objeto de placer. Debía mostrarles a los curas cómo estos ¡jijunas!, quebrantaban así los preceptos de la Iglesia y la ley del dios que gobernaba la vida de los blancos.



Rosa, en el fondo de su alma, quería creer que este dios tenía un espacio pequeñito en su corazón para los negros también. Ella pensaba que había que aprovechar ese pequeño espacio para lograr algo de justicia y transitar hacia el camino de la libertad. Seguro que el buen Olorun, dios supremo creador, era amigo y conocía también a ese dios, al dios de los blancos, y le podría brindar ayuda. La bella esclava se presentó al Tribunal y denunció a su amo por sevicia espiritual, es decir, por mantener relaciones sexuales, someterla a sus instintos, a su desenfreno y a su apetito carnal.

Inmediatamente, el Tribunal falló a su favor. Allí mismo fue comprada por el cura Domingo Pacheco, del obispado de Arequipa; otro hombre cruel. ¿Cómo podía decir que conocía a Dios? Al principio su nuevo amo la destinó a trabajar como jornalera en una de las cercanas haciendas; pero al no conseguir que le pagaran puntual por el trabajo que la bella esclava a diario realizaba, la envió a una panadería.

No había peor castigo y tormento que trabajar en estos lugares. Cuando se capturaba a los asesinos, rateros o negros esclavos fugados, estos eran llevados a la real cárcel o a una panadería. El gobierno encontró en estos establecimientos un sistema de auxilio a la cárcel que estaba repleta, pues no entraba un delincuente más. La panadería significaba un alivio para el bolsillo de los amos, que tenían que mantener a sus esclavos que habían sido capturados. Estos locales eran un gran negocio: los reos, delincuentes y esclavos permanecían encadenados, trabajaban día y noche, y los amos reían a diario el mejor jornal pagado en la Colonia por un ser humano. Entonces Carmen Rosa, para librarse de ese terrible lugar, acusó al cura de acoso sexual. Hacia el año 1802 todavía se encontraba pendiente el dictamen de la causa contra el cura que debía emitir la Real Cédula de su majestad. El poco tiempo que la esclava permaneció en la panadería le bastó para relacionarse con otras esclavas y esclavos. Algunos de ellos serían gestores de asonadas, revueltas que seguirían minando el orden ciudadano de la Lima colonial y variando la condición de esta raza.

Rosa fue vendida nuevamente y traída a Lima como empleada doméstica, pero la ama que la compró la denunció por seducir a su esposo. Así, ¡a la panadería volvió! Es decir, volvió al lugar de castigo del trabajo extremo, de donde paradójicamente, todos los días y muy temprano salía el pan caliente y los bizcochos más deliciosos que se comían en la ciudad de los virreyes; sin embargo, estaban hechos con el sudor y sangre de los negros esclavos. Como era de esperarse, Rosa escapó. Doña Josefa Tristán, una connotada dama limeña, la compró. Después de 6 meses la señora la vendió por haberla encontrado, según su testimonio, con varios hombres en diferentes oportunidades. La esclava doméstica asumía actitudes que iban en contra de los deseos disciplinarios de sus amos y esto originaba, muchas veces, denuncias que no eran ciertamente reales de ambas partes. Profundos temores y miedos acompañaban a los propietarios de esclavos domésticos, quienes estaban motivados por los castigos desproporcionados o por tratos inhumanos. Lo más atinado era acusar a las esclavas de ser personas amorales para deshacerse de ellas. Esto fue seguramente lo que pasó con Rosa Montenegro, mujer que a través de los documentos existentes de sus procesos, deja entrever su inteligencia, agudeza y belleza.

Un presbítero es su nuevo amo. Bajo promesa de libertad, le susurra al oído la clave. La llave de la puerta a la libertad es "una intensa y diaria relación sexual". Esta es la declaración que Rosa presenta ante el Tribunal, pero la ansiada libertad jamás llegó. Dicha denuncia, quizás por todo lo que hemos leído de la azarosa vida de Rosa, no fuera tan real. Después de escapar enfrentó nuevamente un juicio: el presbítero decidió entregar a Rosa Montenegro a la Catedral de Lima



con todas sus pertenencias y, al fin, esta bella mujer alcanzó una especie de libertad aparente.

Debemos destacar que la gran mayoría de negras esclavas que trabajaban en la ciudad entendieron que no era conveniente luchar frontalmente. Comprendieron que debían vivir en esclavitud, pero consiguiendo las mayores ventajas, buscando objetivos individuales, fortaleciendo las relaciones familiares y los clanes amicales, tratando de mejorar su

condición de vida y cuidando de no perder la jerarquía lograda por su trabajo dentro de la casa del patrón. Por su parte, el cuidado y organización del hogar que la ama le encargaba a quien amamantó y cuyos hijos crió, alguna vez, la ubicó en el camino de la libertad. Lenta, pero segura, la resistencia de la mujer negra y esclava proseguía. No obstante, continuaron las prácticas abortivas a las que se sometía como una manera de expresar su resistencia a procrear.

La compra-venta y la libertad

Los esclavos tenían un precio variable: su plusvalía dependía de diversos factores, indudablemente la edad, la juventud, el estado físico, el estado de salud, no cargar consigo problemas morales ni problemas con la justicia. Era una labor constante y una idea clara, buscar rebajar su precio en la siguiente compra, es decir, en la próxima variación de dominio. La consigna consistía en rebajar su valor cada año; en pocas palabras, buscar la "depreciación de la mercancía". Muchas veces el juzgado intervenía y era el que se encargaba de la tasación para rebajar el precio del esclavo o mantenerlo. Bajo esta premisa, la esclava no siempre conseguía un mejor precio con facilidad. Se tornaba difícil conseguir un comprador decidido a rebajar el importe y además perder dinero en la transacción. Los propietarios generalmente abusaban, dependiendo de quién tomase la iniciativa de venta. Si el amo ya no quería al esclavo por cimarrón o porque estaba muy viejo o enfermo, entonces lo mandaba a buscar comprador y, de paso, le exigía prontitud "si es que no quería pagar jornal". Esta situación se tornaba angustiada para el esclavo, quien se vendía muchas veces sin conseguir rebaja.

Señor Juez, bajo la aceptación del ama de venderme, no hay intención de dejarme ir.

Ella exige por mi cabeza 400 pesos, valor excesivo para lo que yo sé hacer.

Ignoro lavar, planchar, menos cocinar; pues solo sé servir a la mano.

Además soy una mulata casi blanca, pelo lacio y sin habilidad; el precio de una esclava afro no es más de 220 pesos. ¿Quién pagará 400 pesos por mí?

Es una maldá seño autoridá.

Como se desprende de este relato del documento oficial³, los esclavos trataron de forzar a menudo su precio de venta para lograr su ansiada libertad. El mercado de esclavos, dada sus características, cobijaba a veces intereses contrapuestos que daban lugar a pugnas agudas entre los amos por la propiedad de los esclavos. Estas pugnas también podían ser hábilmente manipuladas por los esclavos para conseguir sus propios fines.

³ AGN, causas civiles. Leg.110, 1831. Carlos Aguirre p. 9.



La manumisión

La manumisión consistía en la libertad otorgada graciosamente por los amos a sus esclavos. En el caso de la esclavizada, ella la obtenía por diferentes motivos: el haber sido fiel a sus amos, el haberse comportado con altura, el haber amantado a los hijos pequeños de la ama por varios años (lo que la convertía, así en "ama de leche"). Luego, el "amito" crecía y era "hermano de leche" del niño negro criollo. Sin embargo, esta graciosa dádiva siempre estaba generalmente vinculada a una acción y/o petición solicitada por los amos, por ejemplo vivir en un convento, asistir a la familia donante en los momentos por ellos requeridos, entre otras acciones que sin duda servían para prolongar de alguna manera la condición de servidumbre.

La manumisión no tenía valor legal si esta no venía acompañada de la carta notarial. Muchas esclavas recibieron la promesa de libertad en forma verbal y, cuando quisieron ejecutar su nueva condición, se vieron impedidas de hacerlo si algún descendiente o familiar del benefactor se oponía. Cabe destacar que los afro de la casta de los bozales eran esclavos hasta por diez años. Luego de este tiempo, eran libres. Los pardos eran tan libres como los criollos, ellos no podían ser esclavos.

La automanumisión era la opción más difícil para conseguir la libertad. Esto significaba que la esclava debía disponer de una fuerte cantidad de dinero para comprar su propia libertad. Se encuentran documentos que prueban que ella recurría a préstamos y obligaciones con prestamistas o con los mismos propietarios para conseguir su libertad. Es el caso de Dorotea⁴, una esclava cuya historia se sitúa aproximadamente entre 1750 y 1799; ella logró pagar casi en su totalidad el monto que su dueña solicitó por su libertad. Para ello, tuvo que aceptar una condición final: "Amamantar al hijo de su propietaria".

La resistencia: camina lenta pero segura, otorga frutos y reivindica

Don Cayetano Espinoza fue capaz de romper una amistad de años con don Antonio María Pardo por la esclava Vicenta; y su esposa, doña María Alvarado, luchar en los tribunales para tratar de aminorar la vergüenza pública causada por el "comercio ilícito" entre su esposo y la esclava.

¿Don Cayetano, qué pasa? Ha perdido usted el juicio; un señor de su estirpe no puede haber destrozado puertas, ventanas, mamparas por una esclava; por favor recapacite, enloquecer no es propio de castizos, atropellar a las mujeres de mi casa no es decente, todo por una mulata insensata y casquivana.

¡Vamos Vicenta, vamos, salgamos de aquí lo más pronto posible.

Volvamos a la casa!

Señor Juez la esclava ha utilizado toda la magia que posee, sus enredos aprendidos de sus viles coterráneos. Ha entrado en relación sexual con mi amado esposo con intención de forma deliberada de conseguir su libertad.

Ha pregonado por calles y plazas su ilícito proceder.

Usted sabe bien de las artimañas que puede valerse una esclava, teniendo en mira la ganancia de la libertad.

⁴ AGN, Causas Civiles, leg 316, cuaderno 2877, año 1793.

Era parte del descargo presentado ante el Tribunal por doña María Alvarado, quien no quiere que se otorgue la libertad requerida por Vicenta, ante la denuncia presentada contra don Cayetano por sevicia espiritual. Al contrario, el ama pide que sea vendida lejos de la capital:

Esto no es una cosa nueva señor Juez, hartos ejemplos se ven de esta especie de mujeres por decir lo menos, señor, todos los días Lima es testigo de estos atropellos. Concluyo señor autoridad que si por ello se le va a dar la libertad, ¡ya! las esclavas habrán descubierto un secreto para sacudirse de la servidumbre.

En medio del juicio, fallece doña María Alvarado. Don Cayetano, que había permanecido silencioso durante todo el proceso, se presta a un juego legal: vender a Vicenta. El juicio se da por terminado y, de esa manera, se desentiende de su esclava, de su locura de amor, aminorando también la vergüenza familiar en la sociedad limeña. Con este caso registrado en el Archivo de la Nación, podemos rescatar y analizar algunas situaciones muy claras:

1. Había que hacer parecer a la víctima como victimaria para salvar el honor familiar; de tan solo hacerse público el drama que ocasionaba la infidelidad, quedarían al descubierto las preferencias sexuales de los amos.
2. Lo que para los amos era motivo de vergüenza y pudor, para los esclavos era motivo de publicidad y libertad.
3. Los amos, ante los tribunales aparecían como seres débiles que sucumbían a los encantos y magias puestas en marcha por estos seres: "las mujeres negras y esclavas". Todas las acciones desplegadas por ellas eran capaces de corromper a la misma virtud, las cuales no eran otra cosa que sinónimo de obscenidad.

"En el submundo hostil, lleno de vejaciones y de torturas en que vivían los esclavos, no había nada que perder, el hecho de llegar a ser libres era lo único que importaba". (Ermila Troconis de Veracoechea, 1998)

Mercurio Peruano del año 1831, 7 de febrero; AAI causas criminales leg. 14 1831

Cimarronaje

La mujer afrodescendiente era sometida a los duros trabajos en las plantaciones, a las minas y al duro servicio doméstico. En la noche era la amante del patrón y, de esta manera, con las hijas o hijos que nacían del producto de la vejación, aumentaban el número de esclavos. Si la mujer africana era violada y salía embarazada, tenía tres opciones: el aborto, el suicidio o tener el hijo del hombre blanco (y luego negociar la libertad de su hijo mulato). Aquí se presenta una de las causas, según algunos historiadores, del surgimiento del cimarronaje; ¿en qué consistía? No era otra cosa que la huida del esclavizado o esclavizada de las manos del hombre blanco. Hay que destacar que existieron también mujeres cimarronas. Ellas jugaron un papel muy importante y cambiaron la fisonomía económica en algunas regiones. Incluso hubo haciendas que fueron manejadas por mujeres. En toda América Latina hubo zonas liberadas por esclavas escapadas. El cimarronaje no consistía solo en la huida del sistema esclavista, sino en una nueva alternativa social, económica y política a ese cruel sistema imperante en una sociedad altamente religiosa, aparentemente llena de valores, que nunca funcionaron para los esclavos, arrancados de sus tierras, costumbres y religiosidad.

Baluartes de la resistencia

La lucha por la libertad de los esclavos afros traídos a esta parte del continente fue, sin duda y como ya hemos manifestado, lenta pero tenaz. Es importante resaltar que, con la llegada de los españoles a esta parte de América, en un principio se trató de esclavizar a los pueblos indígenas, pero en la legislación española se planteó muy pronto como un ilícito dicha práctica, gracias a los escritos de Bartolomé de las Casas y de la Escuela de Salamanca. Es en ese momento que se logra la importación de personas esclavizadas provenientes de África, quienes además, manifiesta De las Casas, “tienen mayor resistencia física sobre todo a las enfermedades, especialmente las tropicales”. De esta manera, se inicia el comercio a gran escala de esclavos africanos. Hasta 1850 al menos 13 millones de esclavizados fueron llevados especialmente a las colonias de América, Caribe y Norteamérica.

El investigador Enrique Peregalli calcula que habría que añadir un 25% de muertos durante las capturas y otro 25% que perdían la vida durante el viaje por el Atlántico. También se calcula que unos 17 millones fueron vendidos en el Índico, Oriente Medio y el norte de África. En este marco tenemos que resaltar que, en esta “lucha por su libertad”, los afroperuanos consiguieron conquistas que perduran como baluartes o logros de su resistencia en el Perú.

Sincretismo religioso

A diferencia de lo que hasta ahora se observa en Brasil, Cuba, las Antillas y el Caribe, el esclavo que recaló en estos lugares andinos asimiló con gran facilidad la religión católica por la brutal represión o el adoctrinamiento que recibía a diario. Estoy segura de ello y es muy fácil de corroborar: en las parroquias había doctrina para esclavos, los “negritos asistían al catecismo acompañando a los amitos”, los afros tenían libros de bautizo, defunción, matrimonios, entre otros. Sin embargo, discrepo con José Antonio del Busto cuando refiere en su libro *Breve Historia de los Negros del Perú* (pág. 55), que el afro peruano prácticamente olvidó sus dioses. Reitero que eso es falso. La represión y el adoctrinamiento que se profesó en las casas y en las iglesias de la religión católica fueron totales so pena de castigo.

También es importante destacar que el mismo autor desconoce el actuar de los afroperuanos en referencia a sus ritos religiosos, como por ejemplo en las páginas 59 y 60, cuando menciona en el desarrollo de las procesiones patronales el accionar de los esclavos. Eso era sin duda una manera de ocultar, tras su original participación, su real intención: la de recordar sus ritos ancestrales. La misma actitud se observa en el mundo andino en el caso de las vestimentas de las Vírgenes castizas veneradas por ellos, pues se ocultaban la devoción a sus apus en las formas cónicas de sus faldas.



<http://cde.peru.com/ima/0/0/4/0/2/402998.jpg>

Del Busto se contradice en este aspecto en el mismo libro y algunas informaciones carecen de sustento e investigación, como por ejemplo el color de piel del Señor de Luren de Ica; y la historia de los angelitos pintados por los afros en la capilla de la hacienda San José, de El Carmen, en Chincha. En cambio el esclavo de Angola que pintó al Cristo en PACHACAMILLA es

una de nuestras fortalezas. Hoy, en pleno siglo XXI, somos una nación protagonista, es decir, un testigo que forma parte del sincretismo religioso afrocatólico imperante en nuestra sociedad. Por otro lado El Señor de los Milagros, imagen venerada dentro y fuera de nuestras fronteras, es el mejor y fiel testigo que nos asiste. ¿Es acaso que el autodidacta pintor quiso perennizar en esa imagen que pintó de color oscuro todo el sufrimiento que significó ser esclavizado? ¿Quiso, tal vez, unificar el dolor del Cristo en la cruz con la constante agresión que él sufrió y el dolor que le causó tener oscura la piel? Las cofradías, que aún persisten alrededor de los cultos religiosos católicos, son parte de las costumbres afros traídas de ultramar y la mujer afro desempeña un gran papel en la continuidad de estas. Recordemos que los afroesclavos en Perú se agrupaban por las naciones a las cuales pertenecían en su continente. Luego aquí fueron llamadas castas. Cada una de ellas tenía su cofradía que, según datos estadísticos, en el siglo XVIII eran dieciséis. Consituían una hermandad o grupo de tipo religioso, donde se recordaban sus costumbres, sus danzas y sus dioses. Obviamente, había que mimetizarlos o disfrazarlos bajo las advocaciones cristianas.

La música y las danzas afroperuanas

Fueron y son el producto de las expresiones de sus danzas tribales, que en su mente viajaron en el baúl de sus recuerdos. Todo aquello fue creado a partir de la recopilación y del trabajo de reestructuración de aquellos bailes y música ancestrales, venidos del otro lado del mar, junto con el recuerdo de sus tambores, reemplazados por tambores de parche sobre madera o botijas de arcilla, calabazas de diferentes tamaños, cencerros de madera y las hojas de palma, entre otros materiales que este medio les otorgaba, y que constituyen uno de los grandes baluartes de nuestra música nacional. Las mujeres jugaron papel importante como coreógrafas y bailarinas en el desarrollo de las danzas que, sin duda, les ayudaron a proseguir en su tenaz resistencia. Mencionaremos algunas de las danzas que coadyuvaron a ese propósito.

Baile de frente u ombligada. Baile erótico festivo y extinguido. Hombre y mujer danzaban en clara alusión a la fertilidad, que devenía de la unión de dos seres esclavizados apartados de sus costumbres en contra de su voluntad.

Landó. Género musical y coreográfico. Su origen aún no es claro. Algunos investigadores aseguran que el vocablo viene de la voz lundu. La mujer es la principal protagonista con sus movimientos de cadera y cintura al compás del sonido de los tambores, acompañados de movimientos desafiantes a la pareja.

El Toro Mata. Danza recopilada en Cañete y sobre todo en El Guayabo, perteneciente al género landó.

Zamba Malató. Otra especie de danza proveniente del landó, reconstruida en la década de 1960; de esta también proviene el festejo.

Socabón Ecu. Fernando Romero manifestaba “que era un baile de negros que se ejecutaba solamente en los galpones sin acompañamiento de instrumentos y acompasado solo de un melope⁵ sin palabras”. Fue prohibido por lo lascivo de la coreografía, pero se siguió bailando clandestinamente.

⁵ Melope: sonido nonocorde



EPÍLOGO



María Elena Moyano

<http://www.larepublica.pe/21-05-2011/detienen-senderista-acusada-de-muerte-de-maria-elena-moyano>

“Mujer, Negra, Esclava y Resistencia” es un ensayo que pretende rendir homenaje a las mujeres afrodescendientes que, con su vida y sacrificio, nos legaron la capacidad de lucha, sobrevivencia e identidad. Debemos reivindicarla como una luchadora social, madre y, sobre todo, como una mujer de principios y valores.

“Donde exista opresión deberá sin duda existir resistencia y la resistencia nos llevará al triunfo”

En esta página manifestamos un homenaje a la mujer afro con el fin de lograr su reconocimiento. De la mujer afro descendemos todas las mujeres afroperuanas, quienes estamos actualmente aportando de diferentes maneras en las letras, en el arte culinario, etc.

Esperamos que queden plasmadas en el recuerdo cada una de las mujeres que están en la siguiente lista. Cabe resaltar que estas solo constituyeron una minúscula parte de la gran cantidad de mujeres negras esclavizadas que forman parte de listas interminables que, sin duda, desconocemos.

A FRANCISCA JAVIERA, DE 80 AÑOS DE EDAD, QUE SIRVIÓ DE MATRIARCA Y SU INFLUENCIA EN LAS ASONADAS Y LEVANTAMIENTOS FUE CRUCIAL

1. Magdalena, 30 años, Criolla
2. Antonia de Jesús, 30 años, Criolla
3. Juana Magundo, 50 años, Criolla
4. Margarita de Jesús, 40 años, Criolla
5. María Natividad, 50 años, Criolla
6. Francisca Gastelú, 24 años, Criolla
7. María Rosa, 30 años, Conga
8. María Francisca, 36 años, Caravelí
9. María Luisa, 19 años, Conga
10. María Liberta, 18 años, Conga
11. María Mercedes, 80 años
12. María de Jesús, 90 años, Criolla
13. María Letrudis, 20 años, Conga
14. Magdalena de Jesús, 70 años, Mozambique
15. Pascuala de Jesús, 60 años, Mozambique
16. Pascuala Reyes, 80 años, Mina
17. María Herrera, 11 meses, Criolla
18. Ana María, 2 años, Criolla
19. Juana Josefa, 6 meses, Criolla

BIBLIOTECA NACIONAL

- José A. del Busto. 305.8036-b96. Breve Historia de los Negros en el Perú.
- José G. Paz Soldán, pág.206. Manuel Ancizar y su época. Memorias sobre la esclavitud en el Perú.
- Kapsoly Escudero. 326.988503-k22. Insurrección de los Esclavos en el Perú.
- Cajavilca N. Ruiz. 1939. Esclavitud en el estado San Francisco. c985-C17.
- Fernando Romero. 325.260985-R81

TEXTOS Y PUBLICACIONES:

- Carlos Aguirre. Agentes de su Propia Libertad.
- Maribel Arrelucea. Replanteando la Esclavitud.

ABREVIATURAS USADAS:

- AAL: Archivo Arzobispal de Lima.
- AGN: Archivo General de la Nación.
- Exp.: Expediente.
- Cuad.: Cuaderno.
- FX: Foja.
- Prot.: Protocolo.
- RA.: Real Audiencia.



MUJER, NEGRA, ESCLAVA Y RESISTENCIA

AMPLIANDO SABERES:

En la historia de los afrodescendientes en Perú, ¿qué representan las mujeres que a continuación te presentamos?

JUANA GORROCHATEGU	MARÍA DE JESÚS	ROSA MONTENEGRO

¿Conoces de otras mujeres afrodescendientes heroínas o que hayan dejado una huella por su ejemplo en la historia de tu comunidad, distrito, provincia o región?

.....
.....

COMENTANDO OPINIONES SOBRE EL ENSAYO:

1. ¿Por qué consideras que la autora se esfuerza por reivindicar a la mujer negra esclavizada, que fue arrancada de su continente?

.....
.....

2. En la actualidad para las mujeres afrodescendientes, ¿es difícil salir adelante? ¿Conoces algunos casos? Coméntalos

.....
.....

DE LA REFLEXIÓN AL TRABAJO DOCENTE

- Identifica en tu institución educativa o en tu UGEL alguna profesora o profesor afrodescendiente y entrevístalo para conocer las dificultades que tuvo para su desarrollo profesional
- ¿Qué opinas del tipo de lenguaje que utiliza la autora en su ensayo?, ¿lo abordarías en clase?
- ¿Consideras importante reivindicar a las mujeres de los diferentes grupos socio culturales y su papel en la historia?

PREGUNTAS PARA EL TRABAJO CON ESTUDIANTES

- Luego de trabajar estos testimonios, ¿qué similitudes y diferencias encuentras de la lucha de las mujeres afrodescendientes y las indígenas hoy en día?
- Plantea a tus estudiantes: ¿Qué características particulares reconocen en las mujeres afrodescendientes?
- Los estudiantes investigan sobre María Elena Moyano y su aporte a la pacificación del país.

4

ENSAYO



"Los Negros y la Iglesia en Lima en el siglo XVII", ensayo escrito por Yobani Maikel Gonzales Jáuregui, muestra una modalidad efectiva de adaptación y resistencia que manifestaron los antepasados afrodescendientes a través de sus luchas legales eclesiásticas:

"El accionar legal del esclavo data desde inicios del siglo XVII y logra manifestarse de manera creciente durante las décadas siguientes..."usan la instancia eclesiástica como un refugio o pretexto con que quieren redimirse de la potestad de sus amos y para ello interponen superior justificación de vuestra superioridad".

En 1600, Juan Villegas, un esclavizado hace su defensa: "Por quanto soy casado y Belado según orden de la Santa Madre Iglesia de Roma con Catalina Sánchez... y no es justo que la ley del matrimonio se quebrante por la ley de servidumbre y el remedio desto compete a vuestra merced como prelado y juez eclesiástico y espiritual lo qual ha de remediar usando en esto todo el rigor de derecho".

“LOS NEGROS Y LA IGLESIA EN LIMA EN EL SIGLO XVII”

Yobani Maikel Gonzales Jáuregui

Los trabajos sobre la población esclava en los primeros siglos de dominación colonial en el Perú son aún modestos¹, debido a que ha existido una mayor concentración de investigaciones en el período colonial tardío y en las primeras décadas del Perú Republicano. Consideramos que todos estos aportes han ayudado a identificar al elemento afro dentro del proceso histórico. Sin embargo han creado, sin pretenderlo, una imagen de pasividad de la población negra a los contactos culturales durante los dos primeros siglos del Perú colonial. Desde esta perspectiva, nuestra investigación busca aportar elementos que sumen a tener una visión más amplia de la presencia negra durante el siglo XVII y desechar imágenes simplistas que señalan que los negros esclavos perdieron todos sus elementos culturales al interactuar con la cultura dominante.

El contacto entre los esclavos y los amos generaron reacciones de rechazo, adaptación y resistencia al sistema. El bandolerismo y el cimarronaje fueron las expresiones de rechazo a la condición servil que se les imponía. Estos actos constituían una medida radicalizada que, en algunos casos específicos, tuvieron limitado éxito; mientras tanto las otras modalidades de adaptación y resistencia se manifestaron de forma más efectiva. Según Marta Goldberg “los afroamericanos fueron grupos creativos que aprovecharon las contradicciones del sistema colonial para elegir su propio destino aun en su esclavitud”². Esta creatividad se identifica en el uso de elementos propios de la cultura dominante como el derecho, que fue empleado permanentemente para cuestionar el poder mal ejercido de los amos.

El uso de mecanismos legales fue identificado por Fernando de Trazegnies³, en la segunda mitad del siglo XVIII, y lo calificó como el “despertar jurídico”. Si bien su investigación aportó con una caracterización del derecho como un campo de batalla fluctuante, donde se mezclan distintos intereses, rechazando la idea marxista que califica al derecho como el brazo extendido del poder dominante, la tesis del “despertar jurídico” limita al esclavo y su relación con el derecho a un período específico. Alberto Flores Galindo sigue la propuesta iniciada por Trazegnies y afirma que, luego de transcurrir tres siglos de dominación, “los esclavos adquieren algunos derechos.

¹ Es necesario destacar los trabajos pioneros sobre la población de Emilio Harth-Terré (1973), Luis Millones (1973), Frederick Bowser (1977) y Jean Pierre Tardieu (1997). En los últimos años Berta Ares (2000 y 2004), Rachel O’Toole (2005), José Ramón Jouve (2005), Jesús Cosamalón (2005) y Michelle Mc Kinley (2010a y 2010b) han publicado diversos trabajos que nos permiten tener un mejor conocimiento sobre la importancia de la presencia afro en el Perú durante los siglos XVI y XVII.

² GOLDBERG, Marta. Vida cotidiana de los negros en Hispanoamérica. CD.ROM. Mapfre Tavera-Ignacio Larramendi. Madrid. 2001. - p. 1.

³ TRAZEGNIES, Fernando. Ciriaco de Urtecho. Litigante por amor. PUCP. Lima. 1989.

Humboldt enumera cuatro: buscar un mejor amo (generalmente con anuencia del anterior), casarse según su gusto (aunque requerían la autorización del propietario); comprar su libertad; y poseer bienes⁴. Todos estos derechos, según Flores Galindo, podrían no ser reconocidos por los propietarios, pero es innegable que los esclavos se adiestraron mínimamente en materia jurídica. Además sus demandas tenían como sustento un corpus jurídico sobre el cual actuaban instituciones como la Audiencia, el Cabildo y la Iglesia.

Sin embargo esta apreciación sobre el obtener derechos luego de un largo proceso de arraigamiento debe ser matizada. Los esclavos contaban con una legislación que reconocía determinados derechos, como solicitar su libertad por sevicia o demandar a sus amos si no permitían asistir a misa, guardar los días de fiesta e impedir el matrimonio o la cohabitación con su cónyuge. Por ello resulta interesante que, a pesar de existir dicha legislación, las investigaciones señaladas concluyan que recién los esclavos recurrieron a ella en la segunda mitad del siglo XVIII. Esta afirmación no solo es errada, sino que distorsiona la capacidad de interacción de los seres humanos. Es poco válido pensar que durante casi tres siglos los esclavos eran una pieza de museo inalterable en el tiempo, incapaz de establecer contactos culturales con los diversos sectores de la sociedad colonial.

En el presente trabajo trataremos de reconstruir los caminos de adecuación y resistencia que los esclavos ofrecieron frente al sistema. Asimismo presentaremos cómo este les permitió cuestionarlo a través de sus propios elementos, como el derecho. El accionar legal del esclavo data desde inicios del siglo XVII y logra manifestarse de manera creciente durante las décadas siguientes. Estas acciones legales tienen como centro la ciudad, dado que en este espacio los negros interactuaban de forma más fluida con la cultura dominante, hecho que les permitió el conocimiento y la utilización de la cultura letrada. De este modo el acceso a la cultura dominante es una de las problemáticas que trataremos de abordar en este trabajo, partiendo de la premisa de que la cultura dominante se filtra hacia los excluidos, en los cuales se recrea e instrumentaliza, de modo que el esclavo, lejos de ser un sujeto pasivo ante el sistema que lo oprimió, opuso resistencia y pasó por mecanismos y procesos de aprendizaje complejos que le permitieron acceder a terrenos que supuestamente estaban vedados para él.

LA LEGISLACIÓN COLONIAL ESCLAVISTA PARA INDIAS

El esclavo africano contaba con un corpus jurídico donde se sustentaban sus demandas desde el primer siglo de dominación; sin embargo los trabajos de investigación concernientes a los esclavos y su acceso a la justicia han precisado que dicha legislación recién fue validada en el siglo XVIII. A nuestro criterio la legislación temprana fue la que más aportó al reconocimiento del esclavo como ser humano con plenos derechos y tuvo a la Iglesia como la más férrea defensora de los mismos. Reafirmando nuestra postura, Manuel Lucena⁵ nos señala que la legislación esclavista tuvo un carácter funcional:

⁴ FLORES GALINDO, Alberto. *Aristocracia y plebe. 1760-1830*. Lima. Mosca Azul editores. 1984. p. 18.

⁵ LUCENA, Manuel. *Leyes para esclavos. El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*. CD.ROM. Mapfre Tavera- Ignacio Larramendi. Madrid. 2005



Las leyes de los esclavos establecieron así lo que llamaríamos un máximo de explotación de los esclavos para así evitar que se pusiera en peligro la misma supervivencia de la colonia. Sirvió también para los esclavos, pues aprendieron el sistema de los blancos y lo utilizaron para defenderse del poder omnímodo de los amos, argumentando derechos cuando se sobrepasaba el máximo de explotación permitida, esgrimiéndolos para tener una alimentación y un vestido básico, para poder poner freno a los castigos crueles, para poder contraer matrimonio, para vivir junto a su mujer e hijos, para comprar su libertad, etc.⁶

Por ello se puede afirmar que los negros esclavos y libertos utilizaron recurrentemente las leyes establecidas por los poderes civiles y eclesiásticos, sobre todo aquellos que habitaron en la ciudad. Asimismo, gracias a sus interpretaciones de la ley, crearon más espacios a su favor⁷.

Los concilios limenses

Los concilios limenses son los que van a normar la vida espiritual de los negros en el mundo colonial. Este hecho significó su reconocimiento como seres humanos al validarles sus derechos naturales. En el Primer Concilio, realizado el año de 1551, se demanda a los amos enviar a sus negros a que reciban doctrina en la Iglesia los domingos y todos los días de fiesta, asimismo todas las tardes después de la comida:



Estatuimos y mandamos que todos los domingos en nuestra iglesia catedral y en todas las demás catedrales y parroquiales de todo nuestro Arzobispado e Provincia los curas requieran y amonesten a sus parroquianos que envíen sus hijos, indios e indias y negros de servicio a la iglesia ser informados en las cosas de nuestra santa fe, y para que mejor se junten en todos los dichos días de fiesta y en la cuaresma dos días en cada semana a la una después de comer se taña la campana por espacio competente para que todos tengan lugar para poderse juntar⁸.

En el Segundo Concilio de 1567 se reitera a los amos que sus esclavos deben guardar los días de fiesta, como también recitar el credo y las oraciones todos los días en la iglesia; la misión del amo debe ser que su esclavo se convierta en buen cristiano. Los amos que desobedezcan esta obligación serán multados con medio peso por cada esclavo que falte. Para ello se debía registrar al esclavo y así llevar un mejor control de su asistencia.

En lo concerniente al matrimonio, el Tercer Concilio Limense detalla que los amos no tienen ningún derecho a oponerse a la libre elección de sus esclavos en cuanto a sus deseos matrimoniales. Además recoge parte del ideario de Las Partidas para impedir que los amos rompan el vínculo matrimonial con la venta: "ni los esclavos ya casados se envíen o lleven o vendan en parte donde

⁶ LUCENA, Manuel. *Leyes para esclavos...* op.cit., p.3.

⁷ El uso de la vía judicial representó una alternativa de transformación no violenta de sus condiciones de vida, siendo más efectiva que el cimarronaje, bandolerismo, etc.

⁸ VARGAS UGARTE, Rubén. *Los Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima 1951.

por fuerça han de estar ausentes de sus maridos o mugeres perpetuamente o muy largo tiempo, que no es justo que la ley del matrimonio que es natural se derogue por la ley de servidumbre que es humana”⁹.

Esta petición era muy discutida por los teólogos de la época, pues consideraban que era de suma importancia reconocer la vida espiritual de los esclavos. El teólogo Luis de Molina precisa algunos alcances del comportamiento del amo para con sus esclavos: “Aun cuando el derecho de los señores sobre sus esclavos sea tan extenso, no se extiende sobre su vida, cuyo dominio se reservó a Dios exclusivamente y, por tanto, tampoco a los miembros y a la salud del esclavo, que son como partes de su vida, de las cuales depende la misma vida; y mucho menos su salud espiritual, de modo que no podrá ordenársele o exigírsele nada que se oponga a ella”¹⁰.

A su vez Molina reclama el derecho que el esclavo tiene de casarse libremente, sin autorización de su amo, y que la Iglesia debe proteger la libre voluntad del contrayente. Es evidente que las consideraciones de Molina tuvieron un fuerte impacto en la América colonial, tanto así que sus pedidos encontraron mucho eco en las autoridades eclesiásticas, quienes los incorporaron tanto en sus documentos como en los concilios.

LIMA COLONIAL EN LOS SIGLOS XVI Y XVII. UNA CIUDAD MEZCLADA

La ciudad de Lima fue no sólo protagonista del establecimiento de los poderes políticos, civiles y eclesiásticos del Nuevo Mundo, sino también de la mezcla de españoles, negros e indígenas. Fundada en 1535, adquirió rápido protagonismo entre las demás ciudades del Nuevo Mundo. La llegada de los españoles produjo serios problemas en la población nativa, que se vio afectada por una fuerte caída demográfica debido a enfermedades y lo duro del trabajo forzado. La necesidad de mano de obra implicó la importación de africanos, que comenzaron a asentarse en la ciudad Lima, destinados principalmente a los servicios domésticos. La presencia del esclavo africano en la ciudad se nota ya desde las primeras ordenanzas del cabildo; por ejemplo, el 30 de enero de 1535, a casi dos semanas de fundada la ciudad, el cabildo dispuso lo siguiente: “Para fazer sus casas algunas personas cortan árboles de fruta para sus casas o los mandan cortar a sus negros e yndios o yanaconas lo qual es un perjuicio de la cibdad e de los yndios comarcanos a ella / por tanto..... hordenaron e mandaron que ninguna persona vezino ny moradores estante ny avitante en esta dicha cibdad pueda cortar ningun arbol.... en todo este valle”¹¹. Una semana después, el cabildo sesionó y completó la ordenanza al disponer “que sy algun indio o negro los cortare syn licencia de su amo que al indio le den çinquenta açotes e al negro çiento açotes atados a un arbol”¹².

Esta disposición evidencia que las diferencias en el trato de negros e indígenas se produjo tempranamente en el mundo colonial. El africano está presente en la ciudad desde su fundación; por eso el cabildo tuvo que normar su presencia, ejerciendo muchas veces una actitud represiva en sus ordenanzas. También ordenaron que ningún negro o negra esconda a otro negro, negra, india, indio, bajo pena de cien azotes. En esta misma ordenanza el cabildo autorizaba la entrada de negros esclavos: “Otro sy que por quanto esta fecha hordenaca en que manda que no entre ningund negro en esta Governacion por ciertas cabsas eso cierta pena contenida en la hordenanca

⁹ BARTRA, Enrique. *El tercer concilio*, p. 79.

¹⁰ TARDIEU, Jean Pierre. *Los negros*, p.74.

¹¹ LEE, Bertram. *Libros de cabildos de Lima*. Concejo Provincial de Lima. 1935-1962. T.I. p.17.

¹² LEE, Bertram. *Libros de...op.cit.*, T.I. p.18.

que sobre ello se fico / y porque el presente ay necesidad que los dichos negros vengan a la tierra por estar alcada por tanto por el presente hasta que otra cosa convenga proveer derogavan e davan por ninguna la dicha hordenanca para que no se use della en manera alguna”¹³.

Esta disposición revela el temor de las autoridades a una presencia mayoritaria de negros; por eso se prohibió su ingreso a la ciudad de Lima; sin embargo la amenaza de los conflictos entre los conquistadores cambió esta prohibición y se permitió la llegada de esclavos para que se enrolen como parte de la defensa de la ciudad. Las autoridades coloniales no solo querían prohibir el libre tránsito de la población africana, sino también portar y usar armas, porque el objetivo era impedir que tuviesen herramientas y libertades que alteren el orden público. Esta actitud represiva



se percibe en diversos documentos, como en la ordenanza del Pacificador La Gasca, quien señala “Que ningún esclavo, ni esclava, pardo, negro, ni berberisco, no sea osado de ausentar, ni huir de su amo, ni de su servicio, so pena que si lo hiciere, que dentro de tres días, desde el día que se fuere..... caiga e incurra en cien azotes, los cuales sean dados públicamente, y más que este un día de cabeza en el cepo, y si dentro de diez días después..... le sea cortado el miembro genital públicamente”¹⁴. Como se observa, la represión a los esclavos era cruel. El solo hecho de colgarlo en el cepo y castrarlos públicamente denota que las autoridades querían usarlos de ejemplo para contrarrestar cualquier atisbo de rebelión.

Durante las décadas posteriores a la fundación de Lima se experimentó un crecimiento poblacional¹⁵. Los españoles constituían el grupo más destacado. Para 1593 los negros pasaron a formar un poco más de la mitad de la población. Esta tendencia se mantuvo durante todo el siglo XVII, aunque aparecen nuevas categorías raciales con procedencia afro que fueron incluidas dentro del total de la población negra. En estas condiciones el cabildo siguió incrementando sus ordenanzas para limitar a la población esclava. Un gran porcentaje de estas ordenanzas están relacionadas con el esclavo negro y su relación con lo delictivo.

Negros e indígenas. Manifestaciones conflictivas y filiales en Lima colonial.

Una de las preocupaciones centrales de las autoridades municipales era limitar la relación del negro con el indígena. Las autoridades del cabildo, conocedoras de los abusos que los negros cometían con la población nativa, señalaron que “Los dichos negros fazen mucho daño e perjuizio en los caciques e yndios de esta cibdad tomándoles sus comidas e faziendas e faziendoles otros malos tratamientos/ mandaron que qual quier xpiano que hallare negro faziendo daño lo pueda traer preso a la Justicia que los castigue”¹⁶.

¹³ LEE, Bertram. *Libros... op.cit. T.I, p. 24.*

¹⁴ LUCENA, Manuel. *Leyes para esclavos. op.cit., p.688.*

¹⁵ COSAMALÓN, Jesús. Los negros y la ciudad de Lima. En, *Lima en el siglo XVI. Laura Gutiérrez, (directora). Lima. PUCP-IRA. 2005.*

¹⁶ LEE, Bertram. *Libros de...op.cit. T.I, p.47.*

Esta disposición se convirtió en una constante en las ordenanzas de las autoridades coloniales; por ejemplo, en 1549 La Gasca volvió a tratar el tema:



Que algunos de los esclavos y esclavas de la calidad del suso declarados los han ahorrado y ahorrán cada día, siendo libres y so color de ello andan entre los naturales, y contratan con ellos, de que los dichos naturales reciben engaño, fraudes y hacen otros excesos y delitos, por lo cual..... son necesarias, que todos los esclavos y esclavas negras, pardos y berberiscos, que hubieren horros en esta Ciudad al tiempo de la publicación de estas Ordenanzas, se vengan a manifestar ante el Escribano del Cabildo, para que se vea de que viven y como son libres, lo cual hagan dentro de nueve días, so pena de cien azotes y desterrados de estos Reinos perpetuamente¹⁷.

Para las autoridades era necesario evitar que negros e indígenas tuvieran contacto no sólo sexual sino también económico; por esta razón prohibieron intervenir en el mercado de indios. Sin embargo, como afirma Cosamalón, “a pesar del enfrentamiento constante e innegable entre esos dos grupos, aparecieron algunos rasgos de actividades comunes entre ambos”¹⁸; así el comercio en las plazas constituía un espacio que reunía a hombres y mujeres de diversos sectores de la sociedad colonial, que se interrelacionaban permanentemente. Se puede afirmar entonces que la interacción social entre negros e indígenas era un hecho inevitable que ninguna ordenanza lograba impedir.

La muestra más clara de esta interacción social temprana entre negros e indígenas se encuentra en la primera partida de bautismos de Lima de la Iglesia del Sagrario de la Catedral, 1538-1548. Este registro de bautismos contiene información de los padres y padrinos. La publicación y análisis hecho por Ares son valiosos para entender la interacción social de estos dos grupos: “Independientemente de la exactitud de las cifras lo que viene a confirmarnos este libro de bautismos es el elevado índice de miscegenación de los habitantes de Lima, un proceso que, en estos primeros años, se vio favorecido por la escasa presencia de mujeres de origen europeo. Al respecto, James Lockhart ha estimado para el Perú una sex ratio aproximada de una por cada siete u ocho hombres en 1543”¹⁹.

Esta razón explicaría la mezcla racial (aunque el mestizaje es propio de la capacidad de interacción social de los seres humanos). Si bien se encuentra un porcentaje importante de mezcla racial en esta partida de bautismos, casi el 80 % del total²⁰, un tema que parece haber sido relegado del análisis y resulta a nuestro criterio fundamental, es el compadrazgo. Para dar una muestra comparativa de la importancia de las relaciones de compadrazgo, resumiremos unos datos. Por ejemplo, el total de bautizos de padres producto de relaciones entre negros e indígenas es 74 hijos zambos. De los cuales 73 tuvieron padre negro y madre indígena, hecho de suma importancia porque nos encontraríamos con la primera generación de libertos en el Perú, que, al nacer de madre india, se les declaraba libres al no tener el grupo racial de la madre la categoría de esclavos²¹. Siguiendo las cifras, hemos encontrado un total

¹⁷ LUCENA, Manuel. *Leyes para esclavos...op.cit.*, p. 690.

¹⁸ COSAMALÓN, Jesús. *Los negros...op.cit.*, p. 251.

¹⁹ ARES, Berta. *Mestizos, mulatos...op.cit.* p. 195.

²⁰ El total de partidas de bautismos de la iglesia del Sagrario de la Catedral de 1538 hasta mediados de 1548 es de 1300 bautizos aproximadamente del total, el 80% registra a parejas mixtas.

²¹ La Iglesia colonial asumió la idea que el óvulo era decisivo en la fecundación, por lo tanto la esclavitud se heredaba por el vientre. Esta idea se mantuvo hasta la segunda mitad del siglo XIX.



de 175 casos de relaciones filiales referidas al tema de los compadrazgos. A nuestro criterio esto convierte en más representativa la muestra en cuanto a nuestro interés de demostrar la existencia de relaciones entre negros e indígenas en el siglo XVI.

El compadrazgo fue una institución básica en la vida de los esclavos y castas de color. La Iglesia contribuyó con su difusión como parte del sacramento del bautizo, vinculando a los compadres en un compromiso espiritual y estableciendo obligaciones de apoyarse recíprocamente. Luz Martínez Montiel sostiene que este vínculo era el que permitía...



Que indios y esclavos negros, así como amos y esclavos, quedaran unidos en la amistad y el respeto o en la formalización de una relación patrón y cliente, súbdito y señor, etc., convirtiendo el compadrazgo en la forma de parentesco sancionado y aprobado por la sociedad entera, lo que permitió el incremento de las relaciones de comunidad no solamente entre los esclavos sino entre éstos y los demás estamentos sociales²².

Las relaciones de compadrazgo se sustentaban en la relación diaria de los futuros compadres. Si bien el registro es muy escueto al brindar información, se pueden rescatar algunos datos. Por ejemplo, el 27 de abril de 1539 Sebastián, negro del veedor, bautizó a su hija Ana, que tenía por madre una india que no se nombra. Los padrinos de la niña son Alonso Bermúdez y Pedro; la madrina, Luisa, india criada del veedor. Se nota que ambos pertenecen a la misma casa (los dos son cercanos al veedor). Este hecho generó no solo lazos amicales por compartir un mismo espacio, sino que estos lazos van a acrecentarse con el compadrazgo.

Podemos notar que la interacción social entre los diversos grupos étnicos era un hecho permanente en la ciudad. Para el siglo XVII Lima era una ciudad mayoritariamente negra, con una población que bordeaba los casi 14.000 individuos, clasificados como negros y mulatos. Esta población no estaba relegada a un barrio específico, sino que se hallaba en la totalidad del espacio urbano. En este medio social matizado, el negro esclavo comienza su interacción con la legislación dada a su favor, creando una subcultura urbana que no implicaba necesariamente la reproducción de rasgos de cultura africana²³; por el contrario, se podría afirmar que existió una hibridación cultural²⁴.

Es importante resaltar que desde el siglo XVI existió un grupo considerable de negros libres. Según Bowser²⁵, para 1586 el 25% del total de la población negra de Lima era libre, de un total estimado de 4,000 personas. Para fines del siglo XVII la población liberta representaba el 10% del total de la población, que ascendía a más de 30 mil habitantes. Esta población liberta no se mantenía alejada de la población esclava, por el contrario se relacionaba a través de vínculos de parentesco, amistad, etc. Aunque también es cierto que los libertos prefirieron

²² MARTÍNEZ MONTIEL, Luz. *Culturas afrohispanas: Antecedentes y desarrollo*. CD.ROM. Mapfre Tavera-Ignacio Larramendi. Madrid. 2001, p.68.

²³ BERNAND, Carmen. *Negros esclavos y libres en ciudades Hispanoamericanas*. Fundación Tavera. Madrid. 2001, p.13.

²⁴ EL concepto de cultura híbrida le pertenece a García Canclini, quien sustenta que tanto la cultura dominante como la dominada al momento del contacto intercambian lo moderno con lo antiguo, lo cultural con lo popular. La modernidad no se impone dominante sobre los grupos subalternos, sino son ellos los que ingeniosamente han hibridado lo modernamente deseado. Es decir, en este intercambio tanto las culturas hegemónicas como las populares reconvierten procesos culturales que les favorezcan; en el caso específico del estudio que realizamos queda claro que la hibridación es el resultado de la incursión de lo letrado en un mundo cultural donde la oralidad era lo medular, pero esta adopción por parte de los dominados de lo escrito no los aleja de su forma oral, por el contrario ellos transmiten estos nuevos conocimientos a través de su propio sistema.

²⁵ BOWSER, Frederick. *El esclavo africano en el Perú colonial. 1524-1650*. Ed. Siglo XXI. México, p. 301.

casarse con una mujer de su misma condición para evitar que sus hijos nacieran esclavos. Resulta importante reafirmar que la sociedad colonial no era un conjunto de compartimientos estancos, sino era una sociedad matizada donde el conflicto, los vínculos filiales (matrimonio, compadrazgo, etc.) entre los diversos grupos étnicos eran parte de la cotidianidad.

LA BATALLA JURÍDICA POR EL RECONOCIMIENTO

Las recientes investigaciones²⁶ han privilegiado a Lima como centro del aprendizaje jurídico del esclavo; sin embargo creemos que estas manifestaciones no solo pudieron haberse producido en Lima, sino que además se realizaron en las ciudades más importantes del Virreinato donde existió una importante presencia de africanos. Por su parte José Jouve ha demostrado que los negros libertos recurrieron a la escritura como medio de protesta:



Como era de esperar, las personas de origen africano libres recurrieron al uso de documentos escritos más frecuentemente que los esclavos, pues su condición legal así se lo permitía. La adscripción a una determinada casta (negro, mulato o zambo) también desempeñó un papel central en la posibilidad de interactuar con la tradición letrada, teniendo los mulatos mayores oportunidades para ello que los miembros de otras castas de origen africano, como se verá con posterioridad. Con todo, el papel fundamental probablemente lo desempeñó el género y fueron las mujeres, y no los hombres, quienes parecían desempeñar un papel preponderante en el recurso a documentos escritos²⁷.

A partir de la cita anterior y a la luz de las nuevas lecturas de la documentación de archivo, conviene precisar las afirmaciones del autor. En primer lugar, los esclavos urbanos no estaban exentos de conocer la cultura escrita²⁸ porque, al residir en la ciudad, mantenían una ventaja sobre el esclavo rural en cuanto al aprendizaje de la cultura dominante; su presencia en chinganas, pulperías, mercados, iglesias, etc., le permitía enterarse de chismes e informaciones diversas, igualmente conocer los discursos emanados por las instituciones civiles y eclesiásticas. En segundo lugar, la idea de que existió una mayor interacción de lo letrado por parte de los mulatos es cuestionable, dado que el censo de 1636 confirma que Lima era una ciudad con una fuerte presencia negra, con una población que bordeaba “los 13.620 individuos clasificados como negros y 861 como mulatos”²⁹. Si bien indudablemente su presencia creció durante el siglo XVII, los mulatos no lograron formar una población mayoritaria.

Es muy probable que el acceso al conocimiento de la cultura escrita y, sobre todo de determinados derechos, no fuera ajeno a los grupos dominados. Reforzando esta idea hemos podido percibir

²⁶ ARRELUCEA, Maribel. *Lágrimas, Negociación y Resistencia Femenina: Esclavas litigantes en los tribunales. Lima 1760-1820. Summa Historiae*, n.2. 2007. JOUVE, José Ramón. *Esclavos de una ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima. 1650 – 1700. Lima. IEP.2005. ARRELUCEA, Maribel. De la pasividad a la violencia. Las manifestaciones de protesta de los esclavos limeños a fines del siglo XVIII. Revista Historia y Cultura, N° 24. Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia. Lima. 2001.*

²⁷ JOUVE, José Ramón. *Esclavos de una ciudad...op.cit.*, p. 11.

²⁸ Entendemos por cultura escrita a la socialización de la información entre individuos de distintos grupos sociales. Este hecho no implica un conocimiento directo de la escritura, sino un aprendizaje oral de lo escrito, que es sometido a una interpretación por los propios individuos bajo sus propios marcos sociales e ideológicos.

²⁹ BOWSER, Frederick. *El esclavo africano...op.cit.*, p. 411.

que las demandas planteadas por los negros ante el Tribunal Eclesiástico son más recurrentes respecto a las planteadas por los libertos, que constituían un pequeño porcentaje a la hora de presentar demandas. En ese contexto hemos constatado que existe una importante masa documental, donde los principales actores son esclavos o esclavas que buscan evitar la separación matrimonial. De las 228 demandas para evitar la separación matrimonial, 212 fueron planteadas por esclavos y 9 por libertos, 4 por indígenas y 1 demanda realizada por un mestizo.

En último lugar, tenemos el género de los demandantes. Al respecto, José Jouve³⁰ afirma que las mujeres fueron las que más interactuaban con lo letrado, basándose en las cartas de libertad revisadas en protocolos notariales. De un total de 210 demandas, 146 son realizadas por mujeres y 64 por hombres. Sin embargo las cifras encontradas en la revisión de la Sección de causa de negros del Archivo Arzobispal brindan un resultado distinto al de José Jouve, por lo que de un total de 212 demandas planteadas por esclavos en el fuero eclesiástico, 134 fueron realizadas por hombres y 78 por mujeres durante el siglo XVII. Esta notoria diferencia entre las estadísticas se explica por el hecho de que las mujeres pudieron haber conseguido su libertad y gozar de determinadas ventajas, como mejor ropa o mejor comida por un acercamiento más íntimo con sus amos, lo que les permitió conseguir mejores beneficios que los hombres. Christine Hünefeldt describe cómo se alcanzaban estos beneficios al afirmar que "Si bien las tareas para los esclavos de familias menos pudientes se multiplican, también había algunas ventajas: se creaban las condiciones para una mayor familiaridad en el trato cotidiano, dando lugar a relaciones de dependencia con múltiples frentes. Sobre todo a nivel de las relaciones amo-esclava se generaban modalidades de convivencia ajenas a la esclavitud, como el concubinato o la birraganía"³¹. Por esa razón, discrepamos con las ideas vertidas que señalan a las mujeres como las que interactuaban en mayor proporción que los hombres con la cultura letrada. Si bien las cifras señaladas proceden de espacios escritos distintos, no por ello resulta incongruente realizar una comparación, más aun si el objetivo de las dos investigaciones tiene por finalidad demostrar el uso de lo escrito y su recurrencia dentro de la comunidad esclava.

Asimismo, se debe precisar que el encuentro con la escritura no se produce de forma directa o, mejor dicho, los textos no son conocidos por su lectura individual, sino por la transmisión oral. Es necesario señalar que los espacios de confluencia entre los diversos sectores, como las plazas, jugaron un rol importante en el aprendizaje de los negros esclavos y libertos, porque en estos espacios existieron frailes y beatos que predicaban los postulados de la fe cristiana. Por eso se puede afirmar que tanto esclavos como libertos tuvieron las mismas oportunidades al momento de establecer sus demandas.

Debemos tener en cuenta que las comunidades africanas asentadas en el Perú mantuvieron elementos de su propia cultura como la oralidad, pues sus comunidades originales no tuvieron un uso extendido de lo escrito³². Por ello, la transmisión de lo letrado bien se pudo realizar por



³⁰ JOUVE, José Ramón. *Esclavos de una...op.cit.*, p. 85-86.

³¹ HUNEFELDT, Christine. *Mujeres: Esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854. D.T. N. 24.IEP. Lima, p.8.*

³² Luz Martínez Montiel, sostiene que "los africanos no trajeron al nuevo mundo ningún tipo de escritura, no porque no la hayan tenido sino que fueron utilizadas en extensiones reducidas y no tuvieron difusión. Es por ese motivo que el sistema de transmisión oral le da un valor excepcional a la palabra, y que tiene un poder más duradero que cualquier material escrito". *Negros en América. Fundación Mapfre. Madrid, 1992, p. 121.*

vía oral. José Jouve³³ ha realizado un estudio sobre el uso frecuente de lo escrito por los negros esclavos desde la perspectiva de los estudios subalternos, en el que identifica dos formas según las propuestas por David Barton. La primera, definida como *Prácticas Letradas*, es una forma de utilizar el lenguaje escrito por quienes tienen conocimiento. En esta primera categoría los actores sociales tienen que tener un conocimiento de los textos escritos, es decir, lectura y escritura. La segunda forma de interacción son los *Eventos Letrados*. Consiste en actividades en las cuales la escritura o su conocimiento desempeña algún papel de carácter puntual dentro de un contexto social. Ubicando la interacción de los negros esclavos con lo letrado, es necesario precisar que su participación en la cultura letrada no presupone un conocimiento de la misma a través de la lectura, sino que es parte de los intercambios culturales propios de compartir un espacio común, como lo fue la ciudad de Lima, que albergaba un conjunto de instituciones (Audiencia, Cabildo, Iglesia, etc.) que interactuaban cotidianamente con las prácticas letradas, ofreciendo mayores oportunidades a los negros esclavos de participar en ellas.

Si bien lo señalado anteriormente nos permite identificar la categoría en la que se puede enmarcar el accionar del negro esclavo con los documentos escritos, discrepamos con la postura de José Jouve³⁴ cuando señala que las cartas de libertad son una muestra significativa de la interacción de las personas de origen africano con lo letrado, y que obtenerla significaba una mayor integración a la cultura letrada. Consideramos que las cartas de libertad son un elemento alternativo en la participación de los negros esclavos con la cultura letrada, porque en ella se mantiene ausente la palabra del esclavo. Su participación, se podría asumir, es de carácter pasivo. En tanto las demandas matrimoniales y de pedidos de libertad tienen al negro esclavo como un actor con voz propia, que cuestiona los abusos de los que es parte, reclama derechos y demanda que el Estado colonial se los reconozca. Estos hechos son claras muestras de interacción de los sectores subalternos con la cultura letrada. Del mismo modo, es importante señalar que el derecho es un campo de batalla donde se observan diversos intereses en juego y no representó un campo rígido para los dominados, sino que les permitió enfrentarse a diferentes poderes, sea de forma individual o colectiva, al recrearse permanentemente los discursos legales a través de guerras microscópicas.

La defensa del matrimonio: Una causal recurrente

Los matrimonios de esclavos fueron una permanente fuente de conflictos entre los amos y la Iglesia. Se enfrentaban, por un lado la necesidad de los amos de disponer libremente de su propiedad y por otro, la necesidad de la Iglesia de vigilar que los amos no trasgredan la espiritualidad de sus esclavos. Para la Iglesia era de suma importancia que los sacramentos, como el bautismo y el matrimonio, así como el escuchar misa, se cumplieran ordenadamente por los amos. En el caso del matrimonio, tanto el Estado colonial como la Iglesia prefirieron mantener a los negros esclavos dentro del matrimonio para evitar los amancebamientos. Además, se trató de preservar la endogamia a fin de evitar los mestizajes indebidos que generaban una novedosa nomenclatura racial, que era mal vista porque de ella derivaban los hijos ilegítimos, la delincuencia y la vagancia. Es decir, estas mezclas raciales eran las responsables de los males de la sociedad colonial³⁵.

³³ JOUVE, José Ramón. Esclavos de una...op.cit., p. 79-80.

³⁴ JOUVE, José Ramón. Esclavos de una...op.cit., p. 85.

³⁵ Esta visión negativa de la mezcla racial de los subalternos parece haber sido un fenómeno extendido en la América Colonial. Vinson y Vaughn, señalan para el caso de México colonial que las mezclas raciales resultaban negativas porque "eran una influencia corrupta sobre la sociedad por su supuesto comportamiento criminal y provocativamente sexual". *Afroméxico*, p. 21.



Para los esclavos el matrimonio significó una conformación de nuevas redes amicales y familiares, además de la adquisición de pequeñas concesiones de espacios para gozar de libertades, como el dormir algunas noches con el cónyuge, salir a visitarlo, etc. Sin embargo, los amos se quejaban permanentemente del uso indebido de parte de los esclavos de la defensa de la Iglesia sobre el matrimonio, como se observa en el siguiente testimonio:



Los esclavos usan la instancia eclesiástica como un refugio o pretexto con que quieren redimirse de la potestad de sus amos y para ello interponen superior justificación de vuestra superioridad y no es mi ánimo quebrantar los preceptos de la Iglesia pero tampoco puedo permitir que se defraude el dominio del esclavo por un matrimonio cuidadosamente celebrado. Los amos no tienen facultad de hacer divorcios pero tampoco los esclavos de salir del dominio contra la voluntad de los amos³⁶.

Esta afirmación no carece de fundamento, dado que el argumento del quebrantamiento del matrimonio de los esclavos por parte de los amos colocaba a la Iglesia como su primera defensora. Este hecho fue permanentemente aprovechado por los esclavos. Si bien la propiedad era amparada por el derecho civil, la Iglesia influyó de manera gravitante para defender el derecho espiritual de los esclavos, lo cual fue socavando la autoridad de los amos.

El cronista indio Guaman Poma de Ayala también menciona la importancia del matrimonio de los negros y resalta las adquisiciones que los esclavos obtenían al casarse cuando señala:



Que todos los negros han de ser casados, lo primero para el servicio de Dios y de su Majestad; el segundo para que se multiplique hijos de bendición para el cielo; el tercero para multiplicar hacienda de sus amos, y será servido Dios. Porque diré la causa de esto: que hay muchos hombres y mujeres que estorba el casamiento y servicio de Dios y así debe ser descomulgado y penado gravemente; los cuales siendo el dicho su marido lo vende a otra parte y así no puede servir a Dios; han de estar en una casa, bien casados, sirviendo a Dios, y si no todas las noches han de estar juntos o dos días en la semana han de ser libres, irá a servir a su marido y dar lo que ha menester. Asimismo el negro tiene otros días de ir a servir a su mujer, estando fuera una de ellos de su lado que con esto sirve a Dios. Y si no diere licencia el dicho amo o la ama sea descomulgado³⁷.

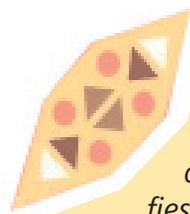
El conocimiento de Guaman Poma de los derechos que asisten a los negros es más elaborado dado su conocimiento de lo escrito y su acercamiento al discurso religioso. El tema del matrimonio era muy sensible para la Iglesia, porque procuró mantener a los amos bajo la amenaza de excomunión si impedían la consolidación del matrimonio de sus esclavos. La excomunión significó una segregación social, impedía el acercamiento a los

³⁶ ARRELUCEA, Maribel. *Resistencia...op.cit.*, p. 93.

³⁷ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Coronica...op.cit.*, p. 575-576.

excomulgados, y también se divulgaba su condición de excomulgado en una tablilla en la iglesia. Por ejemplo, en 1676 Joan de Omonte demandó a José Carrillo, amo de su esposa Dominga de la Cruz, porque han "llevado a embarcar para el puerto de Arica a la dicha mi muger y está en el puerto del Callao, a donde la han enviado y está para salir navío para dicho puerto"³⁸. El Tribunal Eclesiástico ordenó al amo José Carrillo y al capitán del navío que no se lleven fuera de la ciudad a la esposa de Joan Omonte, bajo la amenaza de excomulgarlos. Sin embargo, estos personajes omiten la amenaza de la Iglesia, por lo que obtienen la respuesta del Tribunal "por incursos en dicha censura y mando sean puestos en la tablilla por públicos excomulgados y se despachen declaratorias en forma y se les notificase el auto para que se abstengan de la comunicación con los fieles"³⁹.

Como se visualizará más adelante, los esclavos buscaron sustentar sus demandas en la causal matrimonial, debido al apoyo decisivo de la Iglesia. Así lo confirma Enriqueta Vila:



La Iglesia Católica, a pesar de las deficiencias que se quieran esgrimir, es la única institución en la que los esclavos encontraron algo de consuelo después de ser trasladados a América. No sólo porque en ella tuvieron algún tipo de ayuda sino también porque algunos aspectos de la religión, como las devociones, fiestas y cofradías, suponían para ellos un espacio de libertad y una forma de expresar sentimientos que estaban más acordes con su altura. Bajo la advocación de un santo o de un misterio, los negros supieron descubrir conexiones culturales con sus propias creencias y religiones ancestrales, dando origen a cultos y religiones sincréticas todavía hoy existentes⁴⁰.

En resumen, para los esclavos el matrimonio significó un espacio de resistencia al poder de los amos. Cuando estos últimos no respetaron la vida de casados, se encontraron con demandas que ponían en riesgo su buen nombre, al ser demandados por sus esclavos y con la posibilidad de ser excomulgados por la Iglesia. Ante estos acontecimientos, los amos recurrieron a mecanismos que le permitieran el libre uso de su propiedad sin que esto significara riesgo alguno, y solicitaron permisos al Tribunal Eclesiástico para llevar a sus esclavos fuera de la ciudad por determinado tiempo. Sin embargo el éxito de estos pedidos fue relativo, debido a que la Iglesia, si bien aceptaba el traslado del esclavo casado, disponía del tiempo de su alejamiento del hogar conyugal.

En 1593 el capitán Diego Agüero, integrante del cabildo de Lima, pide al Tribunal Eclesiástico permiso para llevarse a su esclava Leonor, que era casada, fuera de la ciudad y argumenta que está dispuesto a "dar fianzas de traerla a esta ciudad dentro de dos años y pido y suplico justicia para ello"⁴¹. La respuesta del Tribunal no tardó en llegar, pero coloca límites al pedido del amo, "que le concedía seys meses de termino dentro de los cuales buelva a esta ciudad a la d(ic)ha Leonor negra y lo cumpla so pena que se le excomulgue"⁴². Ni el cargo que ostentaba sirvió a Diego de Agüero para lograr su cometido, pues la Iglesia hizo primar su voluntad antes que el pedido del amo e ignoró la importancia política que tenía el demandante.

³⁸ A.A.L. Causas. Leg. XVIII. Exp.31. Año 1676.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ VILA VILAR, Enriqueta. *La evangelización del negro esclavo. Derroteros africanos en mundos Ibéricos*. CSIC. 2000, p. 206.

⁴¹ A.A.L. Leg. I, Exp.1. Año 1593.

⁴² Ídem.



Hemos hallado casos en los cuales los amos proponen trasladar a sus esclavos por ser cimarrones⁴³. También existen casos⁴⁴ en los cuales los amos demandan por sus esclavos a los amos de sus esposas o, en todo caso, plantean comprarlos para mantener unido el matrimonio. Estos recursos empleados por lo amos demuestran que no se desconocía que los esclavos casados no debían ser separados, así como que la Iglesia era la institución que velaba por el cumplimiento matrimonial. Eso explicaría la recurrencia de los amos a este Tribunal.

Las demandas matrimoniales

El siguiente caso de 1598 es ilustrativo. La demanda la presenta Gerónima Biafara, quien está casada con el negro Diego de León. Ella le pide al juez eclesiástico que impida que el amo de su esposo, Juan de León, lo lleve fuera de la ciudad, que para tal fin el susodicho "lo tiene preso y escondido por ello pido y suplico se le notifique que no saque al dicho mi marido fuera de esta ciudad, sino que nos deje hacer vida maridable"⁴⁵. La primera reacción del Tribunal es notificar al amo del esclavo para pedirle que no ponga límites a la vida conyugal de su esclavo.

Consideramos que las notificaciones efectuadas por la Iglesia son muy importantes porque revelan el valor que la institución eclesiástica le asignaba a la palabra del esclavo y, más aún, a la defensa cerrada de la consolidación matrimonial, pues sin tener la respuesta del amo, la Iglesia intentaba restringir la capacidad de acción del amo sobre su propiedad a fin de evitar la ruptura matrimonial. Sin embargo los amos buscaban los mecanismos para disponer libremente de su propiedad; por ejemplo, siguiendo con el mismo caso, el amo de Diego de León decide venderlo en medio del proceso y dice que "a vendido al dicho negro a Fernando del Pozo con quien se puede fazer las diligencias que se le tienen"⁴⁶.

El nuevo dueño de Diego de León le pide al Tribunal Eclesiástico poder trasladar a su esclavo "por un término limitado que yo estoy presto de dar fianças llanas...que dentro del dicho término le bolberá"⁴⁷. El Tribunal accede a la petición del amo, pero solo por seis meses "los cuales corran desde oy, bolberá el dicho esclavo a esta ciudad para que faga vida maridable con la dicha Gerónima Biafara... de no hacerlo el tal fiador pagará trescientos pesos corrientes para que a costa dellos para la dicha negra donde quiera que esté"⁴⁸. Este último punto sería muy revelador porque, si bien la Iglesia permite al amo llevarse al esclavo, limita el tiempo que este debe estar fuera del hogar conyugal y, si el amo no cumpliera con traer de vuelta al esclavo, este deberá pagar fianzas además de comprar a la esclava y así mantener unido al matrimonio tal como lo tenía concebido la legislación eclesiástica.

Casos posteriores nos muestran que los argumentos utilizados por los esclavos se vuelven más complejos producto del aprendizaje. Así, por ejemplo en 1600 Juan Villegas, un esclavo traído del virreinato de Nueva España con la corte del Virrey Luis de Velasco, demanda a su amo Alonso de Rodríguez, vecino de la ciudad de México, por querer venderlo en la Ciudad de Lima mediante el capitán Juan de Simancas, sin respetar su condición de casado en México. Lo importante del caso radica en el discurso empleado por el demandante, en el que aduce que no lo pueden vender: "Por quanto soy casado y Belado según orden de la Santa Madre

⁴³ A.A.L. Sección. Causas de negros. Leg. XVIII, exp. 26. Año. 1676; Leg. XXIV, exp. 34. Año. 1695; Leg. XXIV, exp. 49. Año. 1696.

⁴⁴ A.A.L. Sección: Causas de negros. Leg. V, exp. 9. Año. 1625. Leg. V, exp. 14. Año. 1625. Leg. V, exp. 24. Año. 1627.

⁴⁵ A.A.L. Causas, Leg. I. Exp. 3. Año 1598

⁴⁶ Ídem.

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ Ídem.

Iglesia de Roma con Catalina Sánchez.... y no es justo que la ley del matrimonio se quebrante por la ley de servidumbre y el remedio desto compete a vuestra merced como prelado y juez eclesiástico y espiritual lo qual ha de remediar usando en esto todo el rigor de derecho"⁴⁹.

El esclavo, por tanto, pide al Tribunal que castigue y censure al capitán que pretende venderlo, como también que sea devuelto a la Ciudad de México para hacer vida maridable con su mujer. Por otro lado, el esclavo presenta en el juicio a tres testigos que reconocen que se casó en México. Lo interesante es que los tres testigos son dos esclavos y un criado de funcionarios de la corte de Luis de Velasco, quien antes de ser Virrey en el Perú, lo fue de México.

El primer testigo es Domingo Hernández y es esclavo del capellán del Virrey; por lo tanto, es un personaje que conoce de cerca la importancia de los sacramentos. Señala que, si bien no los vio casarse, era público que lo era y que Joan Villegas debía ser enviado a México a "que haga vida maridable con su muger.... como esta obligado y manda la Santa Madre Yglesia"⁵⁰. Pero a nuestro criterio el segundo testigo, Joan de la Cruz, es quien reviste mayor importancia, no sólo por ser esclavo del Virrey, sino por su argumentación muy parecida a la declaración del esclavo:



Que es casado (Juan de Villegas) en la ciudad de México según horden de la Sancta Madre Yglesia y los vio casarse en la Yglesia mayor de la dicha ciudad de México.... y que el dicho su amo ... lo ymbió a esta ciudad para venderlo en ella por disgustos que el dicho su amo tiene con él y siendo casado no se le avía de consentir sacarle de dicha ciudad (México) pues sacándole como le sacaron no podía coadbitar...como tiene obligación y manda la Santa Madre Yglesia y así para remediar que el suso dicho y su muger el tener mal estado como lo estaban si le remediase ynbiándole a que haga vida maridable como lo manda La Santa Madre Yglesia y tiene obligación para que cesen yncombenientes⁵¹.

El último testigo es un criado del Virrey, quien señala que conoce al esclavo Juan Villegas. Lo novedoso de su declaración es la mención a que el esclavo no solo es casado, sino que además tiene dos hijos; por lo tanto, pide que se le envíe a la ciudad de México a encontrarse con su mujer y sus hijos. Este último testigo es el único que firma su declaración, los demás no lo saben hacer.

Estas declaraciones revelan un grado de aprendizaje de un discurso que tuvo que ser previamente elaborado y compartido por el esclavo y los testigos. La pregunta sería: ¿Quién o quiénes ayudaron al esclavo a construir dicho argumento?, ¿acaso algunos abogados de la corte o podría ser el mismo capellán del Virrey, quien tenía a uno de sus esclavos como testigos?, o en todo caso, ¿la cercanía de los esclavos con lo letrado al ser parte de la corte virreinal les permitió conocer de cerca la legislación que los amparaba? Nos inclinamos a pensar que estos esclavos tuvieron el apoyo de algunos personajes ligados a la corte en la elaboración de su discurso, quienes conocían muy bien la legislación eclesiástica a favor del esclavo. Aunque con ello no descartamos la posibilidad de un conocimiento propio, ellos tienen su propia lógica de aprendizaje, como lo demuestran los demás casos hallados, donde a diferencia de este caso, los esclavos son "del común", pero igualmente elaboran un discurso de defensa que es recogido y reelaborado para utilizarlo en su favor.

⁴⁹ A.A.L. Causas, Leg. I.Exp. 4. Año. 1600.

⁵⁰ Ídem.

⁵¹ Ídem.



El caso se resuelve favorablemente para el esclavo Juan Villegas, al determinar el provisor fiscal del Tribunal Eclesiástico que "sea entregado a don Alonso de Arellano, administrador de los hospitales de San Andres y Santa Ana desta ciudad, que de próximo esta de partida para la de México"⁵². Esta victoria jurídica de Juan Villegas nos permite afirmar que la Iglesia defendía sus fueros espirituales con mucho éxito, aun por encima de los derechos de propiedad de los amos. Asimismo es interesante observar la celeridad con la que se resuelve el caso. En menos de 20 días el Tribunal toma la decisión de enviar al esclavo a la ciudad de México. Esto no hace sino reafirmar que la Iglesia protegía decididamente a los esclavos cuando sus derechos naturales se veían amenazados. Veamos a continuación algunos casos.

En 1606 el mulato Francisco Méndez demanda al general don Lope de Ulloa por impedirle a su mujer, la mulata Rafaela de Zejuela, que lo visite en la cárcel pública; por ello pide "en nombre de la dicha mi muger mande se notifique al dicho señor don Fernando de ninguna manera impida que la dicha mi muger aga conmigo vida maridable y la deje que libremente me benga a ver, ablar tratar y comunicar a la dicha carzel los días, oras y tiempos que fuera justo"⁵³.

Es importante notar que, a pesar de estar preso, el mulato no ha perdido su derecho a iniciar una demanda contra lo que él considera una violación de su matrimonio y, lo que es más resaltante, que el Tribunal, le preste atención y disponga que la esclava lo visite en el presidio. Sin embargo el amo se niega rotundamente, pues el mulato está desterrado del reino por haber infligido daño a su esclava en una anterior oportunidad. Por su parte, Francisco demanda que castiguen al amo de su esposa Rafaela por no cumplir con lo mandado por el Tribunal, alegando mentiras "que yo mataré a la dicha mi muger si biene a berme y aser vida maridable conmigo, yo no tengo causa ninguna para aserla mal antes la quiero y tengo boluntad como a mi muger, y que no a tenido ni tiene ningún riesgo"⁵⁴. Pero en su declaración Rafaela, que acude por orden del Tribunal a solicitud del amo, echa por tierra los deseos de su esposo al decir que "no quiere yr de su boluntad a ber a su marido y que la causa es porque save que la a de matar. Porque dixo un dicho contra él. Por lo qual está preso y sentenciado a destierro"⁵⁵.

Rafaela confirma con su declaración los argumentos de su amo para impedir que ella visite a su marido. Sin embargo, puede que esta declaración sea producto de una presión ejercida por el amo. Si bien esa posibilidad no la registran los documentos, es muy conocida la

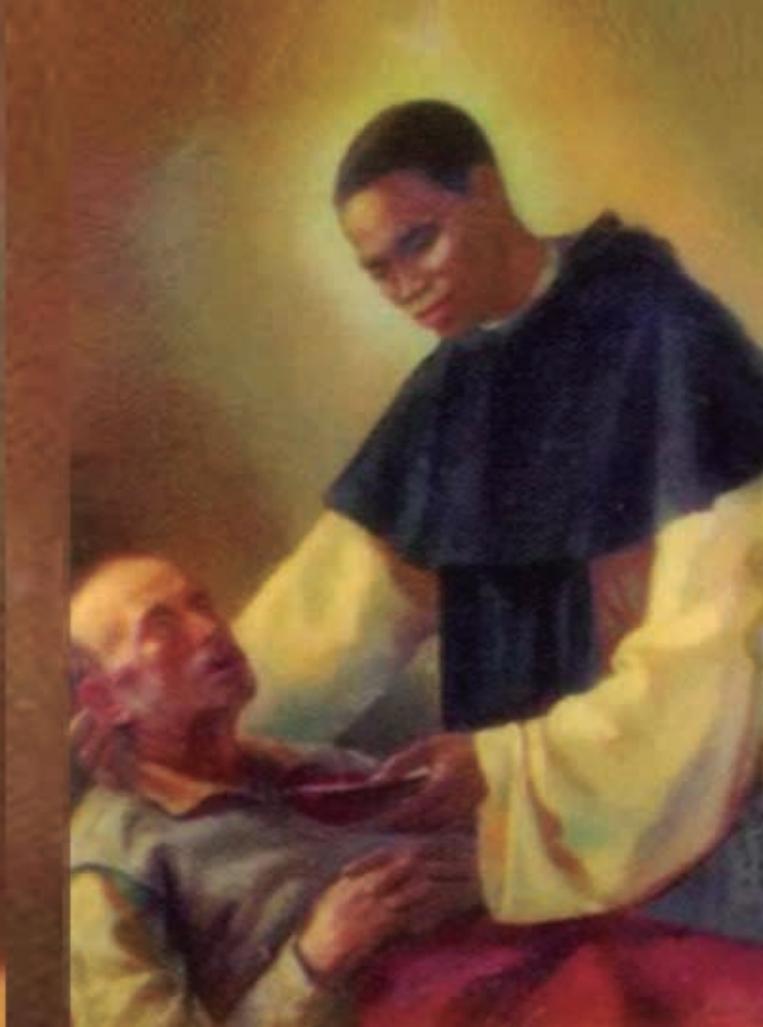


⁵² Ídem.

⁵³ A.A.L. Causas de negros. Leg. I. Exp. 17. Año 1606.

⁵⁴ Ídem.

⁵⁵ Ídem.



<http://fraymartindeporres.wordpress.com/2013/02/11/san-martin-de-porres-siempre-con-los-enfermos/>

capacidad de represión de los amos para con sus esclavos, más aún si era una esclava doméstica que estaba en contacto directo con el amo; por lo tanto la capacidad de control era mayor.

En febrero de 1609 el esclavo Francisco, criollo, demanda al amo de su esposa Susana, don Alonso de Mendoza, quien pretende llevarla por medio de Francisco Mansilla a la provincia de Andahuaylas, distrito de la ciudad del Cuzco, donde es corregidor. En su declaración el esclavo argumenta que: "La dicha mi muger está preñada y en días de parir y residiendo como resido yo en esta dicha ciudad donde me casé con la dicha.....A vuestra merced pido y suplico..... que el alguacil deste juzgado la deposite en casa segura para que no la lleven a Cuzco y se le notifique con censuras agravadas en forma al dicho Francisco Mansilla mas no quiera ningún caso ni de ninguna manera embíe la dicha mi muger fuera del pueblo"⁵⁶. Como hemos visto, en otros casos, la Iglesia inmoviliza la propiedad, de modo que favorece el reconocimiento de la espiritualidad de los esclavos y dispone así que

"don Alonso de Mendoza, corregidor de Andaguaylas, no saque a Susana criolla nacida en España, no embíe por mar ni por tierra en sus pies o agenos a la susodicha donde está el dicho su amo ni a otra parte alguna antes lo dexé hacer vida maridable"⁵⁷.

En la declaración el supuesto apoderado de Alonso de Mendoza, Francisco de Mansilla, niega que él tenga poder alguno, nombrando a Juan Bautista como el verdadero apoderado. El Tribunal decide tomar la declaración de este último, quien afirma que Susana se casó sin consentimiento del amo y lo hizo para evadirse del servicio que le corresponde con Alonso de Mendoza, quien se ha visto perjudicado con la ausencia de la esclava; por lo tanto Juan Bautista, en calidad de apoderado, pide al Tribunal Eclesiástico que permita que trasladen a Susana al corregimiento de Andahuaylas, "que dentro de dos años del tiempo que tuviere en el dicho corregimiento cumplido a bibir a esta ciudad y traerá consigo a la dicha su negra aga vida maridable con el marido que agora tiene"⁵⁸.

El Tribunal, a pesar de este ofrecimiento, decide tomar la declaración a Alonso de Mendoza, quien confirma que la esclava Susana se encuentra "oculta y escondida" por alguna persona que deberá pagarle los jornales por los días que ha ocultado a su esclava. Sin embargo, el amo se encuentra a punto de partir al corregimiento de Andahuaylas, de este modo deja el poder, esta vez a Francisco de Mansilla, para que en su nombre siga el juicio.

En interesante observar que las argucias legales de la esclava para evitar el alejamiento de la ciudad, la llevaron a casarse y pedir por medio de su esposo la intervención de la Iglesia para no ser trasladada a otro lugar. Ella aún se encuentra alejada del amo, lo cual

⁵⁶ Ídem.

⁵⁷ A.A.L. Causas de negros. Leg. I, exp. 32. Año. 1609.

⁵⁸ Ídem.



confirmaría que su matrimonio fue arreglado y quizás en ese arreglo no solo intervino su novel esposo, sino otro personaje interesado en obtener beneficios económicos del trabajo de la esclava. Casi un mes después encontramos que Susana ha sido llevada a la cárcel pública y su esposo Francisco pide al Tribunal que no la dejen salir sin licencia. El Tribunal toma en cuenta el pedido del esclavo al ordenar que “no saquen ni la entreguen a persona ninguna que tubiere el poder del dicho Alonso de Mendoza, sino que la tengan en la dicha carzel hasta que por su merced otra se provea el mande lo qual hagan y cumplan en virtud de santa audiencia y so pena descomunió⁵⁹”.

El caso está incompleto, pero resulta imposible creer en una victoria fácil del amo. El argumento del matrimonio era un escollo casi imposible de derribar. Aún probando que el matrimonio había sido arreglado, es poco probable que la Iglesia acceda tan fácilmente a permitir que la esclava sea llevada fuera de la ciudad, más aún si está a punto de dar a luz. Las declaraciones del amo y de los apoderados reflejan el conocimiento de que el argumento matrimonial era beneficioso para los esclavos; por lo tanto establecen un tiempo límite a la estadía de la esclava fuera de la ciudad. Sin embargo, aun así parece que el Tribunal favorecerá a los esclavos.

Asimismo es interesante anotar que las cárceles no solo sirvieron como espacios de castigos, sino fueron utilizados como resguardo de la propiedad de los amos, así como por los esclavos para evitar que uno de los cónyuges sea trasladado sin el consentimiento de la Iglesia. En 1616⁶⁰. Domingo, negro esclavo de Joan de Montoya, se casa con María Cabo Verde, sin el conocimiento de la ama de la misma. Este hecho produce que sea llevada a la cárcel de la ciudad, con la finalidad de ser embarcada “para benderla fuera desta ciudad”. Sin embargo el esclavo demanda que se impida este traslado por estar casados bajo el mandato de la Iglesia y apela a la piedad del Tribunal, “a cuya causa por ser yo esclavo y ella también no podremos hacer vida maridable⁶¹”.

Este argumento resulta imbatible para el Tribunal, que determina que María no sea trasladada ni por mar ni por tierra y que se permita la convivencia marital, bajo la pena de excomunióⁿ de no cumplirse lo dictaminado por el Tribunal Eclesiástico. Estas pequeñas victorias en el campo de lo jurídico van permitiendo a la población esclava encontrar un freno al poder omním^o de los amos y, a su vez, una mejor elaboraci^on de los discursos de demanda.

⁵⁹ Ídem.

⁶⁰ A.A.L. Sección. Causas de negros. Leg. I. Exp. 16. Año 1616.

⁶¹ Ídem.

CONCLUSIONES

El presente trabajo ha tratado de determinar que el carácter pleitante de la población esclava en el Perú se produce tempranamente y que tiene a la Iglesia como institución tutelar del accionar jurídico. Así se desecha la imagen de pasividad de la población afro ante los contactos culturales durante los dos primeros siglos coloniales.

Este accionar legal del esclavo se produce debido a que su interacción con la cultura dominante permite no solo aprender el idioma y la religión, sino también la legalidad y, dentro de ella, la legislación que le favorecía. Dicha legislación no es producto de la dominación colonial, como lo afirman algunos autores, sino que le es otorgada al esclavo en las últimas décadas del siglo XVI, específicamente en el Tercer Concilio Limense (1582). Por ello es que en el siglo XVII existe una cantidad importante de demandas contra los amos. Estas demandas se plantean en el fuero eclesiástico, dado que este Tribunal era flexible con los pedidos de los esclavos, que en su mayoría eran referidos a causales matrimoniales. Los esclavos alcanzan, por así decirlo, la condición de seres humanos cuando la Iglesia ve tocados sus fueros espirituales, lo que produce una fricción entre el fuero civil y el eclesiástico.

Por ello identificamos la vía judicial como parte de un proceso de protesta contra la dominación ejercida sobre ellos, si no de forma colectiva, de manera individual, porque permitió al esclavo cuestionar al amo en un terreno que le estaba vedado. Si bien no podría ganarle el juicio al amo, lograba menoscabar el poder que este ejercía sobre él. Este hecho logra, a largo plazo, erosionar el sistema esclavista. Así, en este trabajo hemos ubicado el punto de partida de la crítica a la dominación de la que los esclavos eran parte. En este largo proceso, que culmina en 1854 con la abolición del sistema esclavista producto de su propio accionar, el negro esclavo recoge la experiencia de otros esclavos que han planteado ya demandas e incorporan un discurso más elaborado a la hora de cuestionar la autoridad del amo sobre ellos.



Fuentes Impresas.

Angulo, Domingo.

1929-1941 Libro que se asientan los bautismos que se hacen en esta sancta Iglesia de la cibdad de los Reyes. [...]. Revista del Archivo Nacional, 1929, VII. 2: 180-207; 1930, VIII. 2: 83-106; 1937, X. 2: 219-236; XI. 2: 215-236; 1939, XII. 1:97-110; 1939, XII. 2: 228-243; 1940, XIII.1:83-103; 1940, XIII. 2: 227-250; 1941, XIV. 1:89-105. Lima.

Bartra, SJ, Enrique.

1982 Tercer Concilio Límense 1582 – 1583. Versión original de los decretos con el sumario de II Concilio Límense, edición Conmemorativa del IV centenario de su celebración. Lima.

Guaman Poma de Ayala, Felipe.

1993 Nueva Coronica y Buen Gobierno. FCE. Lima.

Lee, Bertram.

1935-1962 Libros de Cabildos de Lima. Concejo Provincial de Lima.

Vargas Ugarte, Rubén.

1951 Concilios Limenses (1551 – 1772)`. S/D.

Bibliografía

Aguirre, Carlos

1988 *"Violencia, castigo y control social. Esclavos y panaderías en Lima, siglo XIX"*. Pasado y Presente. I. Lima.

1995 Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854. PUCP. Lima.

Ares, Berta

2000 *"Mestizos, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en mundos Ibéricos"*. CSIC, Sevilla.

Arrelucea Barrantes, Maribel

1996 *"Conducta y control social colonial. Estudio de las panaderías limeñas en el siglo XVIII"*. Revista del Archivo General de la Nación. N. 13. Lima.

2001 *"De la pasividad a la violencia. Las manifestaciones de protesta de los esclavos a fines del siglo XVIII"*. Revista Historia y Cultura. N. 24. INC. Lima.

2007 *"Lágrimas, Negociación y Resistencia Femenina: Esclavas litigantes en los tribunales de Lima 1760-1820"*. Summa Historiae, N.2. Lima.

2009 Replanteando la Esclavitud. Estudios de Etnicidad y Género en Lima Borbónica. CEDET. Lima.

Bernand, Carmen

2001a Negros esclavos y libres en ciudades Hispanoamericanas. Fundación Tavera. Madrid.

Bowser, Frederick

1977 El esclavo africano en el Perú colonial 1524 –1650. ED. Siglo Veintiuno. México.

Coello de la Rosa, Alexander

2006 Espacios de exclusión, espacios de poder. El cercado de Lima Colonial (1568-1606). IEP. Lima.

Cosamalón, Jesús

2005 *"Los negros y la ciudad de Lima. En Lima en el siglo XVI"*. Laura Gutiérrez (Directora). PUCP-IRA. Lima.

Flores Galindo, Alberto

1984 Aristocracia y Plebe. Lima 1760 – 1830. Mosca Azul Editores. Lima.

García Canclini, Néstor

1989 Culturas Híbridadas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad. Grijalbo. México.

Harth-Terré, Emilio

1973 Negros e indios. Un estamento social ignorado en el Perú. Ed. Mejía Baca. Lima.

Hünefeldt Christine

1984 *"Esclavitud y familia en el Perú en el siglo XIX."* Revista del Archivo de la Nación. N. 7 Lima.

1988 *"Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800 1854"*. Documento de trabajo. N. 24. IEP. Lima.

Jouve, José Martín

2005 Esclavos de una ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima. 1650 – 1700. IEP. Lima.

Lockhart, James

1982 El mundo hispanoperuano 1524-1560. FCE. México.

Lucena Samoral, Manuel

2005 El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española. CD.ROM. Mapfre Tavera-Ignacio Larramendi. Madrid.

Mannarelli, María Emma

2004 Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII. 3era edición. Flora Tristán. Centro de la Mujer Peruana. Lima.

Maravall, José Antonio

1997 Teoría del Estado en España en el siglo XVII. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.

Martínez Montiel, Luz

1992 Negros en América. Fundación Mapfre. Madrid.

2001 Culturas afrohispanas: Antecedentes y desarrollo. CD.ROM. Mapfre Tavera-Ignacio Larramendi. Madrid.

Millones, Luis

1973 Minorías étnicas en el Perú. PUCP. Lima.

Moreno Fraginals, Manuel.

1983 La Historia como arma y otros ensayos sobre esclavos, ingenios y plantaciones. Ed. Crítica. Barcelona.

Ortiz, Fernando

1988 Los negros esclavos. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

Stern, Steve

1982 Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Alianza Editorial. Madrid.

Tardieu, Jean-Pierre

1997 Los Negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI – XVII. 2T. Ediciones. Afroamérica. Centro cultural afroecuatoriano. Ecuador.

Tau Anzoátegui, Víctor

1992 Casuismo y Sistema: indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano. Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho. Buenos Aires.

Trazegnies, Fernando

1989 Ciriaco de Urtecho. Litigante por amor. PUCP. Lima.

Vila Vilar, Enriqueta

2000 *"La evangelización del esclavo negro. Derroteros africanos en Mundos ibéricos"*. CSIC. Sevilla.

Vinson III, Ben y Vaughn, Bobby

2004 Afroméxico. FCE. México.



LOS NEGROS Y LA IGLESIA EN LIMA EN EL SIGLO XVII

AMPLIANDO SABERES:

- Los conflictos que generaron en el pasado los matrimonios con afrodescendientes, ¿se dan hasta ahora? ¿Por qué?
- ¿A qué se refiere el autor del ensayo con “batalla de reconocimiento”?
- Algunas de las tradiciones religiosas del Perú están marcadas por la presencia afroperuana ¿Podrías mencionar las que conozcas?

COMENTANDO OPINIONES SOBRE LA OBRA:

- ¿Qué llevó a los conflictos entre negros e indígenas en la Lima colonial?
- ¿Por qué el autor busca desechar imágenes simplistas que señalan que los “negros esclavos perdieron todos sus elementos culturales al interactuar con la cultura dominante”?
- ¿Qué derechos logró el pueblo afroperuano con apoyo de la religión o la iglesia?

PARA TRABAJAR CON DOCENTES	PARA TRABAJAR CON ESTUDIANTES
¿Qué competencias ciudadanas podrías trabajar con los casos que propone el ensayo?	¿Hay discriminación en las relaciones afectivas de la actualidad? ¿De qué tipo? ¿Cómo superarla?
¿Consideras que los afrodescendientes fueron protagonistas de su proceso histórico?	¿Te identificas como estudiante con alguna de las luchas del pueblo afroperuano en la colonia?
En la actualidad, ¿en qué nos falta legislar para que todos tengamos los mismos derechos?	¿Consideras que la religión nos ayuda a mejorar como personas? ¿Por qué?

5

ENSAYO



Julia Maribel Sánchez Palomino, a través de su ensayo *"Aporte cultural de los afrodescendientes a las artes plásticas: una integración de las razas en el Perú de Arguedas y Ricardo Palma"*, plasma en sus líneas cómo el pueblo afroperuano ha tenido una importante participación en la economía, literatura, política, folclore y arte. Precisamente en el plano artístico resalta a dos exponentes:

José Gil de Castro (...) sus cuadros no han muerto, más aun está en su pleno apogeo y pleno vigor la tradición de la pintura mestiza popular. Así lo atestiguan su concepto planimétrico del espacio, el tratamiento más bien frontal de las figuras y, sobre todo, el esplendor intenso del color y el deslumbramiento por el detalle ornamental (...) Pero en su obra no están ausentes tampoco los soplos artísticos renovadores llegados de la vieja Europa (...) Gil de Castro, que tiene un ojo atento para captar los tiempos que se avecinan, se siente atraído por algunos rasgos del estilo neoclásico por su pureza formal, por la precisión y nitidez de líneas y volúmenes y por el tipo de indumentaria que la nueva moda del imperio ha impuesto en América.

Francisco Fierro Palas, denominado también Pancho Fierro. "De su obra, nos nutrimos para conocer nuestro pasado y para rescatar aquellas tradiciones que aún caracterizan y distinguen a la ciudad...". Es parte de la historia plástica de los afrodescendientes en la plástica peruana, que hacen la tan variada gama de expresiones del Perú de ahora, del Perú del XXI".

“APORTE CULTURAL DE LOS AFRODESCENDIENTES A LAS ARTES PLÁSTICAS: UNA INTEGRACIÓN DE LAS RAZAS EN EL PERÚ DE ARGUEDAS Y RICARDO PALMA”

Julia Maribel Sánchez Palomino

El presente ensayo se realiza con la finalidad de determinar la importancia de valorar la integración de nuestras razas en la cultura peruana y el aporte histórico en la historia antropológica cultural del poblador peruano. Nos concentraremos mayormente en la Pintura, realizando un análisis minucioso de las obras de dos pintores afroperuanos: José Gil de Castro y Pancho Fierro. Además exploraremos, tanto lingüística como culturalmente, el dicho “el que no tiene de inga tiene de mandinga”, que revela razones suficientes para deslizar y borrar de la memoria el racismo en el Perú del siglo XXI.

Tal vez la preocupación de entablar relaciones concretas entre una de las expresiones populares empleada con más frecuencia por nuestra gente para señalar el encuentro de sangres en el Perú de nuestros días, se manifieste en la expresión de Ricardo Palma. Y la que compite sabrosamente con la moderna cita “Todas las sangres”, también étnico-cultural, es “el que no tiene de inga tiene de mandinga”. Ambas frases son acuñadas por José María Arguedas y Ricardo Palma, respectivamente.

En un análisis sobre el uso de la frase “el que no tiene de inga tiene de mandinga”, escritores de reconocida trayectoria en el campo de la Historia y la Sociología, y en el ensayo como Roberto McLean y Estenós (1948: 133), Denys Cuche (1975: 108), Franklin Pease G.Y. (1993: 20), Wilfredo Kapsoli (1996: 22) u Osvaldo Holguín Callo (2000: 129), entre otros intelectuales, conceden en la práctica el derecho de propiedad de la frase a Ricardo Palma. Esta frase es la que pretendemos analizar desde el principio de integración de razas, que ha devenido desde la época precolombina y posiblemente desde mucho antes. Es nuestra ferviente emoción pensar que, en un futuro próximo, ha de existir una sola raza universal. La diferencia de razas es la que ha derramado tanta sangre desde todos los tiempos y nos condujo a pensar en la “súper raza”, utopía inexistente, porque la ley de la vida íntegra apunta hacia la evolución del hombre universal en un solo modo de ser: “un ser humano”, sin diferencia de cuerpo y con valores superiores a los de los animales. Estamos totalmente seguros de que si existiera el análisis consensuado sobre la tolerancia y el

valor espiritual en nuestra forma de vida y educación en el Perú, se olvidarían síntomas de racismo, como lo señalan las sabias enseñanzas de la Biblia, en la que tres reyes magos de distintas razas se integraron en la veneración de Jesús y ¿por qué no pensar que en nuestra cultura peruana existieron varias razas integradas, las cuales solo requieren ser asimiladas y desistir frente a ideas violentas y cambiantes que tanto afectan la realidad e idiosincrasia del Perú actual?

El presente ensayo además inicia una exhaustiva búsqueda del origen de nuestra raza de manera antropológica, para lograr una integración alejada del racismo en el Perú. Para ello será necesaria una revisión bibliográfica sobre la historia y evolución de nuestra cultura peruana, convertida en un acervo lleno de impresionantes percepciones hacia el mundo moderno universal. Reconociendo el valor de los afrodescendientes en el Perú y aportando una variada mezcla de colores, formas y contenidos, se ha de iniciar un procesamiento de nuestra identidad como integración en un Perú diferente y transformado hacia la modernidad. Frente a esto derivamos la siguiente frase: "Todas las sociedades poseen su propia teoría de la pureza y el mestizaje y habría que ser muy ingenuo para creer que esta teoría ha desaparecido en nuestra modernidad globalizada"¹.



2. <http://www.limaphotos.com/2012/03/pancho-fierro.html>

Como asevera Amselle, es innegable la existencia de un racismo incongruente y camuflado en la sociedad peruana, el cual se ha derivado de una utopía genética en el caso del Perú. Resulta sumamente interesante comprender cuál es la visión que de "nosotros" mismos tenemos. El recurrente racismo impera en la sociedad peruana en todos los niveles, desde las calles hasta las instituciones públicas. Por su parte, las perspectivas críticas son amortiguadas con frases del tipo "por qué somos racistas si aquí el que no tiene de inga tiene de mandinga", es decir, el que no es descendiente de los incas o de los indios es descendiente de los negros africanos o "mandingos". Esta realidad está insertada en nuestra sociedad peruana y debemos reflexionar al respecto desde los sectores más relevantes de la formación de la cultura del poblador peruano, en este caso desde el sector

educación. Desde la importancia de la educación formal, informal y la del hogar, es seguro que podemos mejorar muchos ambientes de olvido y ambientes para desterrar al racismo, siempre y cuando nos asumamos como actores de este cambio.

Otra de las frases recurrentes es "en el Perú todos somos mestizos, somos una mezcla de razas", como un discurso hegemónico para sustentar nuestra herencia ancestral y colonial. Sin embargo, esta afirmación no tiene validez al momento de los actos mismos de las personas dentro de las variadas circunstancias. En ese sentido, dado que la expresividad es una manera peculiar de manifestar la esencia interior, se propone la integración de razas desde la interiorización del fenómeno denominado artes plásticas; por lo tanto, el aporte ya no solo consiste en el color de la piel, sino que aporta a la integración de ser peruano con una sola bandera.

Un elemento esencial para culminar procesos de integración es la educación. Realizando un estudio analítico sobre el Diseño Curricular Nacional para todos los niveles (vigente en la fecha), podemos aclarar, previamente, la importancia de una adecuada diversificación, ya que podría darse el caso de que el problema latente sea el factor docente, manifestado en una

¹ AMSELLE, Jean-Loup (2007): 84.



realidad congruente mal denominada "Maestro", quien sabedor de la igualdad de enseñanza, ha hecho una clasificación del tipo de enseñanza: "rural" y "urbana", enseñanza para los pobres y enseñanza para los ricos. Es muy lamentable ver, hasta el momento, frustraciones de parte de nuestros jóvenes considerados "más cholos" o "mestizos" al querer continuar sus estudios frente a una imposibilidad económica. Esta es una muy fuerte razón que impulsa la redacción del presente ensayo. Asumimos que la palabra cholo engloba este mestizaje; por lo tanto algunos todavía no han entendido que las inmensas posibilidades de las mismas razas, en su oportunidad de sobrevivencia, han sido una latente mezcla de colores. En la pintura, cuando se pinta un cuerpo de piel blanca, realmente es incómodo el gastar mayor cantidad de color blanco titanio. Siempre se escucha decir que no hay nada más maravilloso que pintar un color de piel con una gama de colores sumamente amplio, ya que proporciona mejores posibilidades de mejora en la teoría del color.

ORIGEN DE LOS AFRODESCENDIENTES

Llegada de los primeros afrodescendientes y el término afroperuano

La esclavización en el Perú es un tema que abordaremos por las consecuencias racistas arraigadas en la sociedad actual. Estas se han ido mezclando a lo largo de las generaciones y han conducido y generado una serie de circunstancias en el Perú. Sucede que el racismo recurre a su propia raza. Los primeros afroperuanos llegaron con los conquistadores, lucharon junto a ellos como soldados y trabajaron donde fuera necesario en calidad de esclavos. Esto constituye una manera indescriptible de yugo y explotación del hombre por el hombre, y una manera deplorable de denigración del hombre como ser humano. Debido a su aculturación anterior en lengua y cultura españolas, realizaron una variedad de funciones técnicas en labores agrícolas y en otras labores domésticas que contribuyeron directamente a la colonización peruana; así la cultura afroperuana es una de las culturas de mayor influencia en la realidad presente en el Perú del siglo XXI. Gradualmente, de acuerdo a la historia, los afroperuanos fueron concentrados en los campos especializados de la Colonia y distribuidos en un primer momento, especialmente en la costa peruana, donde sus conocimientos eran la base para la práctica de trabajo artesanal y para trabajar en el área de la agricultura.

Cuando la población mestiza creció el papel de los afroperuanos, como intermediarios entre los indígenas residentes y los españoles, disminuyó e incluso se tiene conocimiento sobre la carencia de esclavos. Fueron traídos posteriormente como esclavos los descendientes japoneses, lo que enriqueció bastante esta maravillosa mezcla de razas en el Perú actual y lo que hizo de la población peruana una mezcla de todas las razas, ya pronosticada por el escritor José María Arguedas en "Todas las sangres". Lo cierto es que la población de mestizos aumentó las relaciones entre los peruanos indígenas y españoles.

De esta realidad surgió una jerarquía racial, que no nos hace sentirnos orgullosos para nada. Esta adquirió cada vez más importancia con el objetivo de proteger el privilegio de los soberanos españoles y de sus hijos españoles y mestizos. En estas clases sociales, los españoles estaban en la cima de la jerarquía; los mestizos en el centro; los indígenas por debajo de estos; y, en el último escalón social, se hallaban las poblaciones negras. Los mestizos heredaron el privilegio de

ayudar a los españoles a administrar el país. Además, cuando inmigrantes adicionales llegaron de España, poblaron diversas áreas del Perú y procuraron guardar los trabajos más lucrativos para sí mismos. En el marco de esta realidad histórica que involucra a los afrodescendientes, queremos introducir la palabra *afroperuano*. Con respecto al término en mención, la enciclopedia Wikipedia señala lo siguiente:

Afroperuano es un término que designa a la cultura de los descendientes de las diversas etnias africanas que llegaron al Perú durante la Colonia, logrando una uniformidad cultural. La población afroperuana se halla, principalmente en la costa surcentral, especialmente en Lima, Callao, y en las provincias de Cañete, Chincha, Ica y Nazca. El otro segmento importante de población afroperuana se encuentra en la costa norte, entre Lambayeque, Piura y en menor medida Tumbes. En Piura se encuentra Yapatera, la ciudad con el mayor porcentaje de población afroperuana del país.

El término Afroperuano está más relacionado con la cultura desarrollada por los actuales descendientes de los negros coloniales, ya que las poblaciones africanas que arribaron al Perú durante la Colonia experimentaron a través de los siglos un profundo mestizaje con la población criolla y nativa. Se estima que el total de la población de origen afroperuano está alrededor del 7% del total nacional, la mayoría se encuentra mestizada, es decir, conformada por zambos, mulatos².

Los esclavizadores en el Perú preferían a esclavos que no eran de áreas específicas de África, pues podían comunicarse unos con otros. Esta era una forma de separarlos para evitar futuras rebeliones (las cuales ya se estaban desarrollando en muchos lugares). Había mucho deseo por los negros de "Guinea", esclavos del río Senegal hasta la Costa de los Esclavos. Eran deseados porque los españoles los consideraban más fáciles de manejar y conducir en los quehaceres de la conquista y en la explotación de las tierras peruanas, lo que beneficiaba a una raza que, en ese momento, se consideraba superior. Estos esclavos tenían habilidades productivas y comerciales: sabían plantar el arroz, cómo domar caballos, cómo arrear ganado a caballo, etc. Después eran buscados los esclavos del área que abarcaba Ghana hasta Nigeria del Este y finalmente los esclavos de la República del Congo, República Democrática de Congo, Angola, Mozambique y Madagascar, de las etnias Congo, Mantenga, Cambado, Misanga, Mozambique, Terranova, Mina y Angola, entre otras zonas del continente Africano.

Los primeros afroperuanos llegaron con los conquistadores, primero por un corto tiempo en 1521 y después volvieron para quedarse de forma definitiva en 1525. Lucharon junto a los conquistadores como soldados y trabajaron donde fuera necesario. Debido a su aculturación anterior en lengua y cultura española, se desarrollaron en una variedad de funciones técnicas y como mano de obra contribuyendo directamente a la colonización hispana y a la consecuente multiculturalización del Perú. Manifestamos la importancia que se ha otorgado a este aporte cultural y a la cultura precolombina, que ha asimilado una serie de valores culturales actuales del territorio, ahora extendida sin lugar a dudas a todo el Perú.

² <http://es.wikipedia.org/wiki/Afroperuano>.

La población afroperuana representa, según José Carlos Luciano Huapaya en su libro *Los Afroperuanos*, entre un 10% y un 15% del total de la población mientras otros indican el 3% ó 4%. Estas son estadísticas dadas de acuerdo a indicios y datos bibliográficos encontrados. La mayor concentración de afroperuanos se halla en el Callao. Departamentos como Ica, Lambayeque, Lima y Piura albergan el resto de la población afroperuana. En la actualidad de alguna manera ya no se puede determinar la dispersión de esta raza, porque ya queda aclarado que " el que no tiene de inga tiene de mandinga".

La comunidad afroperuana ha tenido una importante participación en la cultura y el folclore costeño nacional desde los inicios de la colonia hasta la actual independencia. Toda la costa peruana tiene influencia negra: en las danzas, el canto, la literatura y la gastronomía del Perú. También, en las manifestaciones religiosas y el deporte popular los afroperuanos han tenido mucha participación. Esto ha ido simultáneamente extendiéndose hasta la capital folclórica del Perú, Puno, como en el caso de la danza "La Saya" o de la "morenada", que si asumimos su historia y difusión, están íntimamente ligadas a los afrodescendientes, quienes laboraban en las minas y socavones.

Historias no contadas sobre los afrodescendientes

Considerando una serie de investigaciones, se puede determinar que la afrodescendencia es un aporte que se ha desarrollado desde las primeras culturas del imperio inca, defendidas por historiadores y estudiosos como José Antonio del Busto Duthurburu en su obra *Túpac Yupanqui*, descubridor de Oceanía o de la obra *La expedición de Túpac Yupanqui*, de Federico Kauffmann Doig, "Historia y Arte del Perú Antiguo"³. De este último texto consideramos importante el siguiente fragmento:

De acuerdo a los cronistas Pedro Sarmiento de Gamboa y Miguel Cabello Valboa, el inca Túpac Yupanqui (Topa Inca o Túpac Inca Yupanqui) habría organizado una expedición marítima partiendo de algún punto del litoral del Pacífico situado en territorio de lo que hoy es Ecuador y que por entonces formaba parte del Incario. También esta jornada fue comentada por Martín de Murúa (1560-1611), aunque de manera sucinta y sin agregar nada sustancial. Los cronistas Cabello y Sarmiento recogieron el relato independientemente y en regiones apartadas unas de otras. Este hecho es importante tener en cuenta, puesto que a pesar de estas diferencias coinciden básicamente en todo. Ninguno de ellos, incluyendo aquí a Murúa, dudaba de que se tratara de un acontecimiento real. Pedro Sarmiento de Gamboa obtuvo su versión en el Cuzco, cuando por orden del Virrey Toledo elaboraba un pormenorizado informe sobre la historia del Incario (Sarmiento de Gamboa 1572). En lo que toca a Cabello Balboa (1586), este cronista recogió su relato entre 1571 y 1581 durante su estancia en la costa peruano-ecuatoriana, tal vez en Quito (Valcárcel 1951). La memoria colectiva recordaba que navegando sobre numerosas balsas, dotadas de velas, la flota dispuesta por Túpac Yupanqui se internó mar adentro hasta abordar, meses después, dos islas: Auachumbi y Ninachumbi.



3. <http://limaescena.lamula.pe/tag/oscar-villanueva>

³ Tomo 4, p. 669-675. Lima-2002.

Sarmiento de Gamboa advierte que éstas serían las que divisó personalmente a lo lejos en 1567, cuando navegaba por el Mar del Sur bajo las órdenes de Álvaro de Mendaña. Por su parte Cabello Valboa se lamenta que éstas no se hubieran identificado geográficamente. Hernando Urco Guaranga, el informante de Sarmiento, aseguraba haber participado en aquella hazaña. Los trofeos trasladados al Cuzco desde las lejanas islas, habrían sido depositados en el colosal templo de Sacsahuaman; cuando hacia 1572 Sarmiento interrogaba a Urco Guaranga, era éste quien conservaba parte de los mismos. La tradición recogida por Sarmiento, tanto como por Cabello Valboa, señala que el botín habría consistido en "mucho oro y una silla de latón y un pellejo y quijadas de caballo", además de "Indios prisioneros de color negro"; este contenido nos indica la existencia de la raza negra en la civilización Inca.

Sobre la base de esto determinamos que la raza negra ha sido una influencia decisiva en la denominación de "yanaconas", del vocablo quechua "yanacunas", los de color negro o los que son negros. Según muchos historiadores y antropólogos también fueron denominados de esta manera los prisioneros de guerra, quienes tenían otro estatus. Frente a esto no solo debemos de conformarnos con esta versión sino, por el contrario, debemos ser parte de la integración. Ello nos lleva a pensar en el actual idioma quechua o runa simi, en particular cuando se usa el término "yanayqui". Con este término nos estamos refiriendo a la pareja de la mujer o el esposo que, traduciéndolo, significa "tu negro". Además está comprobado que en la cultura moche quienes eran más resistentes en las batallas y otros menesteres de dicha cultura eran los que tenían más rasgos de raza negra, y precisamente es este fenómeno el que nos ha dejado esta designación del vocablo "yanayqui", al margen de cómo se escriba. Así, seguramente la integración de razas ocurrió con bastante anterioridad a la conquista del Tahuantinsuyo.

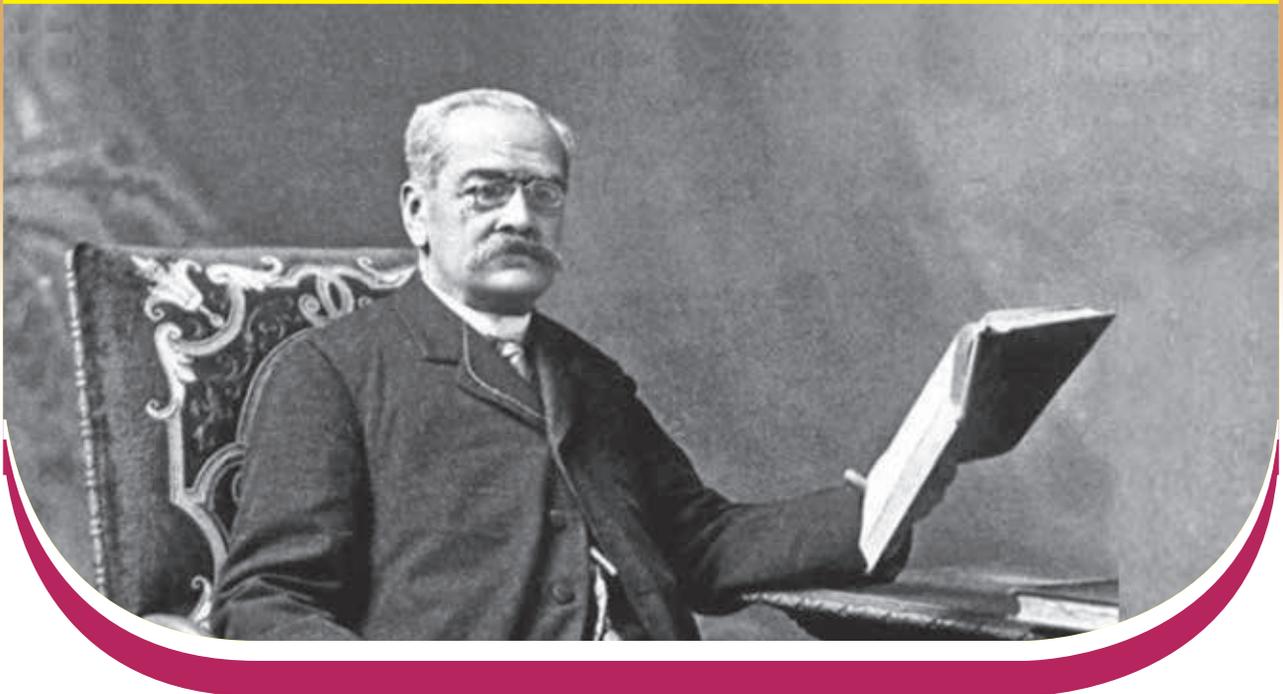
Si aceptamos que pudo haberse dado la posibilidad de existencia e integración de la raza negra en la cultura inca, estamos seguros de que debemos sentirnos sumamente orgullosos de provenir de una mezcla de razas, destinada a ser una de las culturas desarrolladas en lo relativo a ciertas tecnologías ancestrales, que deberían de ser materia de inserción en nuestro modo de vivir sin dejar de lado el adelanto de la ciencia. Ello constituiría una manera de olvidar rezagos del pasado sobre un racismo que no ha tenido ni tiene razón de ser y que originó la idea estúpida de estética física contemporánea mal congeniada con nuestra forma de ser. Somos una raza de "Todas las Sangres".

En una entrevista a José Antonio del Busto, en el diario el Comercio, él respondió lo siguiente:

¿Qué fue lo primero que lo llevó a sospechar de este viaje descubridor (el viaje de Tupac Yupanqui)?

No, lo primero fue la presencia de hombres **negros** traídos por el inca. Como él no había estado en África tenían que ser melanesios, son los que tienen melanina en la piel. E investigué y fue en la Polinesia que encontró a melanesios esclavizados de los polinesios y se los trajo. Porque los incas siempre traían cosas raras. Túpac Yupanqui se trajo restos de animales, pellejos y huesos. Y después oro, plata, esmeraldas. En la isla de Mangareva hay una leyenda que dice que llegó el rey Tupa, en una flota de paepae, que son balsas a vela con doble mástil, y que deslumbró con lo que trajo. Lo que llevó fue la cerámica porque era un mundo





<http://amantesdelpais.wordpress.com/2012/06/12/1547/>

precerámico; los metales, porque estaban en la edad de piedra y la textilera porque se cubrían con entrelazados de fibra. Además, 500 años después existe la danza del rey Tupa, que se sigue bailando⁴.

Por lo tanto, después de haber traído negros como trofeo Túpac Yupanqui, se puede coincidir que esta raza ha ido involucrándose en la cultura inca. Se sabe, de acuerdo a figuras míticas, que existían negros en la cultura Mochica, por lo que nada raro sería que la mezcla de todas las sangres se iniciara desde hace mucho antes de la mezcla con los españoles. Esta tesis está sumamente sustentada por la teoría planteada por Erica De Bisschop quien. Ella estableció como tarea estudiar las corrientes ecuatoriales en el océano Pacífico, fenómeno poco investigado, con el objetivo de reproducir las condiciones en que habían navegado los antiguos polinesios. "Los viajes de DeBisschop", pese a que sobre ellos se ha escrito poco, por la audacia de su concepción y su importancia científica en nada ceden al de Thor Heyerdal a bordo de la Kon-Tiki". En su último libro, *Hacia Nusantara*, expuso y fundamentó circunstancialmente la hipótesis de que los polinesios, en el proceso de colonización de las islas del Pacífico, llegaron hasta las costas de América (Guliyev 1992: 270). Este era el planteamiento generalizado entre los investigadores de los viajes transpacíficos. Sin embargo, existía la otra posibilidad de los viajes de los antiguos andinos hacia las islas polinesias.

Según las crónicas españolas, los exploradores llegaron a unas islas a las que dieron extraños nombres: AuaChumbi y Nina Chumbi ("isla de fuego"). Las islas resultaron estar habitadas, pero no contenían las riquezas que los forasteros esperaban. Por eso, después de tomar como presente a unos cuantos hombres de "piel negra", los andinos regresaron a su tierra. En los mapas geográficos actuales diferentes autores identifican con diversas islas las mencionadas por los cronistas españoles. Así, Paul Rivet y Thor Heyerdal consideran que Aua-Chumbi es Mangareva y Nina-Chumbi la "Isla de Pascua". Y ello resulta ser un acontecimiento real y científico, y no solo una leyenda como lo afirma la escuela norteamericana⁵.

En este punto es bueno puntualizar que el almirante de la armada tawantinsuyana era el orejón Tilca Yupanqui que, junto con su hermano Túpac Yupanqui, dirigía toda la flota andina. Pues bien, este orejón había nacido en actual territorio boliviano, posiblemente en Tiahuanaco, donde también nacieron los nobles orejones Manco Inca y Paullo Topa Inca. Lo que sucede es que dentro de la cosmovisión incaica primaba el concepto de *Ius sanguinis*,

⁴ <http://utero.pe/2006/12/27/jose-antonio-del-busto-descubridor-de-tupac-yupanqui/utero>

⁵ GULIYEV, Valeri. Viajes Precolombinos a las Américas. Ediciones AbyaYala. Quito. 1992. p. 276.

lo que significaba que una persona, naciese donde naciese, pertenecía a la nación y al linaje de sus padres y de los más remotos antepasados, y no al paraje o comarca donde nació. Así, según esta versión, no existía el concepto del *lus solis*.

En diferentes oportunidades los invasores españoles encontraron embarcaciones incaicas enormemente grandes para la época. Ello demostraba que los pueblos costeros habían desarrollado mucho su capacidad de notables navegantes. Ante ello, Virgilio Roel señala: "... paralelamente con lo cual perfeccionaron sus embarcaciones mismas, hasta el punto que se tuvieron navíos capaces de realizar travesías ultramarinas"⁶.

La isla de Pascua, perteneciente a Chile y con forma triangular, constituye la provincia homónima, perteneciente a la región de Valparaíso. Está situada en el océano Pacífico, a unos 3.700 km al oeste de la costa chilena. La isla está formada por tres volcanes extintos y tiene una superficie de 117 km². Afectada por períodos de lluvias convectivas o de carácter frontal, posee un clima cálido-tropical durante todo el año. La vegetación autóctona consiste sobre todo en herbazales. La tierra es fértil y se cultivan papas, caña de azúcar, raíces de taro, tabaco y frutas tropicales. La principal fuente de agua dulce procede de la lluvia acumulada en los lagos de los cráteres. En 1722, cuando llegaron los primeros europeos, miles de polinesios habitaban la isla, pero, a finales del siglo XIX las enfermedades y el tráfico de esclavos habían reducido la población a menos de 200 personas. Se han producido varios matrimonios mixtos entre polinesios y chilenos. En 1997 la población era de 3.314 habitantes⁷.

Si ya existían polinesios viviendo en 1722, fuera por inmigración o de sentido autóctono, su presencia nos aclara el planteamiento de la fusión de todas las razas en una cultura tan maravillosa como la peruana, en la que influyó de manera decisiva la raza negra.

Aporte general a la cultura peruana

Para defender nuestra posición sobre la integración de razas en el Perú actual, en pleno siglo XXI, recurrimos al autor José Vasconcelos (México, 1882-1959) y a su obra *La raza cósmica* (1925), cuya primera edición aparece en Barcelona. Sus ideas enriquecieron la definición de un panamericanismo y contribuyeron a pensar en un mestizaje iberoamericano cuando llegara, como producto de dicha combinación, la quinta raza o raza cósmica, destinada a "convertirse en la primera raza síntesis del globo"⁸, que posiblemente sea cierto en el caso del Perú actual; es decir, definir dónde surgió esa raza, siendo la opción más congruente la de considerar el gran Imperio de los incas, por lo que ha de ser en el Perú y México. Es una raza que incluso busca la manera de comunicarse considerando los distintos dialectos dispersos en su territorio y la sobrevaloración del mestizaje para la construcción de un futuro nacional y continental promisorio, como proceso homogeneizador. En este marco la raza negra aparece solo valorizada en cuanto a lo que Vasconcelos denomina *penetración espiritual*, es decir, el ingrediente rítmico y de alegría transmitida por la música, el baile y la sensibilidad artística. En el Perú ha de entenderse que su influencia ha sido muy decisiva y no solo ha consistido en simples rasgos de cultura mediática.

Considero que la integración, en un aporte real, debería de iniciarse desde un proceso de reconciliación de la cultura peruana, ya que para José Carlos Mariátegui (Perú, 1894-1930) en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado en 1928 en Lima, se refiere al esclavo negro como el elemento que debilitó la energía espiritual del catolicismo en la época

⁶ ROEL PINEDA, Virgilio. Historia de los Incas y de España. Herrera Editores. Lima. 1998. p. 74.

⁷ Microsoft ® Encarta ® 2009. © 1993-2008 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos sociales.

⁸ VASCONCELOS, José. La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. México: Espasa-Calpe. Colección Aguilar. 1966 [1925] p. 32.



colonial, con sus prácticas fetichistas, su sensualidad y su creencias. En su opinión, estos son rasgos característicos del primitivismo de las tribus africanas. Mariátegui manifestará, a través de una evaluación de la cultura de su época, que tanto el mestizaje con el negro como con el chino no han aportado “valores culturales ni energías progresivas” a la formación de la nacionalidad peruana. Esta desvaloración debería de ser considerada solo como una mera opinión en una sociedad democrática, en donde se practica muy poco la tolerancia.

No es nuestra labor juzgar nuestro pasado ni presagiar el futuro. Solo tratamos de afirmar una realidad concreta sobre la cultura afrodescendiente, una cultura desligada y soslayada de la historia peruana, denigrada y asistida a un nivel infrahumano. No participamos de la idea de esclavitud referida a la raza negra ni con otra. Tampoco suscribimos opiniones adversas, provenientes del racismo. Es importante la idea que evoca la posibilidad de una nación libre de prejuicios vanos, libre en su manera de solucionar sus conflictos, sin testimoniar la violencia impuesta por ciertos sectores recalcitrantes. No somos partidarios de ello, al contrario planteamos la solución de conflictos de manera integrada tomando como referencia el valor de lo justo. Por ello, consideramos importante el siguiente argumento:

Tomar conciencia de la historia es hacer del pasado eso: pasado. Ello lleva a aceptarlo como carga de gloria y de remordimientos; pero implica, además, percibir que lo muerto, por el hecho de haber vivido en forma irrevocable, ya dejó de ser y hay que asimilarlo al patrimonio del presente. Somos producto del ayer y estamos viviendo en parte en lo que de él quedó al deslizarse para convertirse en presente, por todas partes nos rodea; pero a la vez tenemos que afrontar nuestra propia vida con sus propios problemas, como individuos, como generación, como pueblo, como Estado, como humanidad⁹.

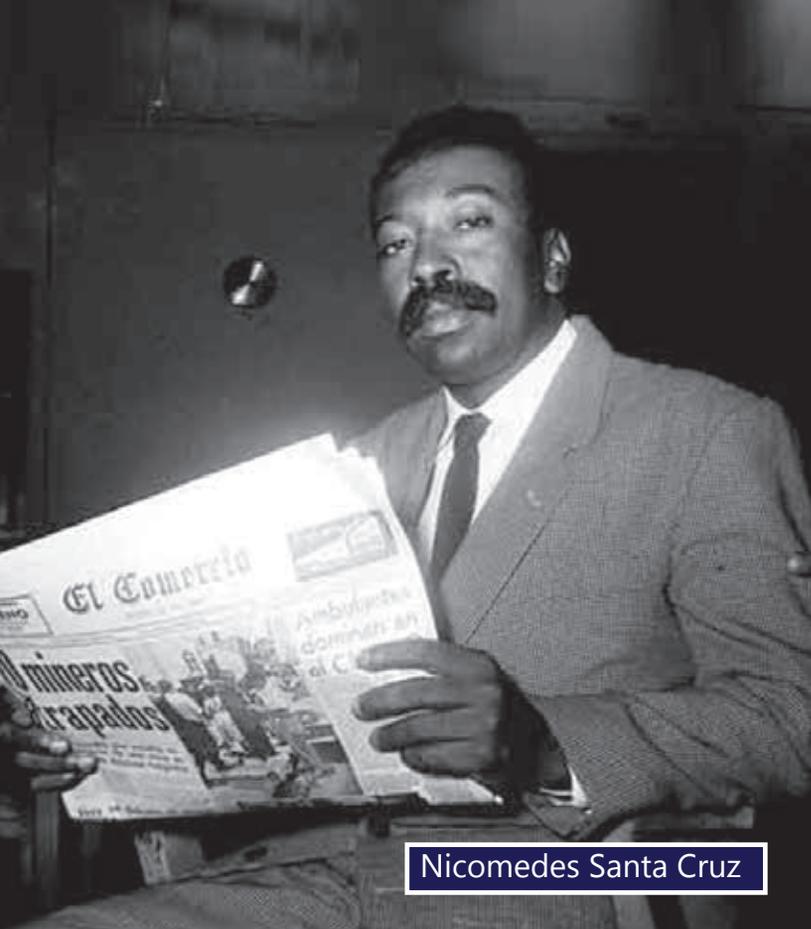
Con esto valoramos el aporte general de la cultura afroamericana en la emergente raza peruana en un Perú lleno de conflictos por sus desigualdades sociales, que con sumo cuidado ha de afirmarse en una nación única consciente de su presente, sin olvidar su pasado y refirmando su porvenir en elementos espirituales (valores) y materiales (tecnología). No existe la separación retrógrada de cuerpo y alma, por lo que la integración de razas ha generado la miscelánea de valores culturales en todas las regiones del Perú.

En la literatura

Los más insignes representantes de la literatura peruana de origen afrodescendiente son Ricardo Palma y Nicomedes Santa Cruz, y, por ende, toda la familia Santa Cruz. Sin embargo, nos detenemos más en la importancia de contar con Nicomedes Santa Cruz, uno de los grandes decimistas peruanos y difusor de la música y danza negra en el Perú.

El interés de Nicomedes Santa Cruz lo llevó a escribir, como autor internacionalmente conocido, una bibliografía maravillosa titulada *La décima en el Perú*, publicada e impresa en 1982. Esta obra encuentra también en este ensayo un importante apoyo. Las décimas del vivaz y talentoso poeta negro del Perú necesitaban enmarcarse dentro de su contexto natural: las composiciones del mismo género que se escuchaban, y aún se escuchan, en los campos costeros y en los barrios populares de las ciudades. Actualmente el autor ofrece textos antiguos y otros que datan de hace cuatro o cinco decenios. Se incluyen también versos de quienes fueron sus propios maestros:

⁹ BASADRE, Jorge. Historia de la República (1939).



Nicomedes Santa Cruz

<http://www.limagris.com/?tag=poeta&paged=2>

los hermanos Porfirio y Carlos Vásquez y el legendario Hijinio Quintana, maestro de los Vásquez. Las composiciones de dichos autores se cuentan entre lo más atractivo del libro.

Ricardo Palma nació en Lima el 7 de febrero de 1833. Fue hijo de Pedro Palma Castañeda y de doña Guillermina Soriano Carrillo. Su madre era una mestiza con raíces africanas de Cañete. Desde joven tiene escarceos con la política desde el bando de los liberales, lo cual le lleva a participar en una conjura fallida contra el presidente Ramón Castilla, que resulta en su destierro a Chile durante tres años. La política le deparará los cargos de cónsul del Perú, senador por Loreto y funcionario del Ministerio de Guerra y Marina.

En el arte

La Influencia artística de la presencia africana en las artes en general y en el género musical en particular fue impresionante, tanto es así que llega a ser considerada como la mejor música afro de Hispanoamérica; en el baile siempre fueron grandes danzantes y zapateadores, y llegaron a convertirse en los únicos maestros de baile de la sociedad limeña, incluso en los círculos de la aristocracia. Igualmente pintores, acuarelistas, poetas que son denominados decimistas, narradores orales y cantores participan activamente en la vida artística peruana, sobre todo en la limeña, que conforma la gran cultura actual.

En el folclore

El folclore ha sido una influencia decisiva para la actualidad, aportando principios fundamentales a la identidad peruana. Hoy en día destacan la cantante del género pop-criollo Eva Ayllón; Susana Baca, investigadora folklórica; la mestiza de negro Lucha Reyes, famosa por sus melódicos vales criollos; Caitro Soto, compositor del estilado Landó y promovido por Celia Cruz en el conocido "Toro mata"; Ronaldo Campos, danzante y fundador de la Asociación Cultural Perú Negro; Arturo "Zambo" Cavero, músico del famoso dúo con el guitarrista criollo Oscar Avilés; y finalmente Pepe Vásquez, hijo del famoso compositor Porfirio Vásquez (cultor eximio de la Zamacueca y la Marinera Limeña) y actual compositor y cantante moderno.

La gastronomía

La comida de los esclavos se preparó fundamentalmente a partir de las menudencias dejadas por las cocineras de los blancos. Ello quiere decir que los negros recogían los desperdicios para preparar sus alimentos. En cuanto a su tradición cultural africana, se

extrae el gran aporte de sus platos a la gastronomía peruana. Generalmente el aporte de los negros a la gastronomía nacional está centrado en las comidas menudas.

En el caso del Perú, como resultado de su excepcional diversidad natural y de un proceso histórico marcado por la confrontación y el encuentro de múltiples tradiciones culturales, la gastronomía ha alcanzado un desarrollo notable que le permite destacar entre otras renombradas culinarias del mundo por su variedad, originalidad y por sus expresiones de mestizaje. *Mestizo* es el término utilizado para designar a individuos cuyo origen esté compuesto de dos razas (blanco-indio, africano-asiático) y culturas distintas. Lo mestizo se ha convertido en una etiqueta cultural.

La cultura es una elaboración comunitaria mediante la cual los individuos se reconocen, se autorepresentan y asignan significaciones comunes al mundo que les rodea. Las dimensiones espacio-tiempo de la cultura están ahora siendo impugnadas por la cultura virtual, es decir, por las manifestaciones culturales y modos de vida surgidos de la transculturación. La ausencia de las nociones de tiempo y de espacio van asociadas con "el aislamiento de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción y con sus reestructuraciones a través de lapsos indefinidos de tiempo y espacio." Como consecuencia de este fenómeno de desterritorialización y descentramiento, se ha abierto un complejo proceso de reconfiguración de las identidades culturales y nacionales que, por ahora, se manifiestan como identidades híbridas, fragmentadas y transitorias, que favorecen el encuentro y la fusión de las identidades culturales tradicionales con las manifestaciones modernas.

Otros medios de influencia

Jarana, fiesta bailable, muy alegre, de esencia criolla o afro costeña, solía prolongarse varios días, se bebía y comía muy abundantemente y podía acabar en juerga y hasta en tambarria. Victoria Santa Cruz y Abelardo Vásquez, Moisés Zambrano con Abelardo y Oswaldo Vásquez fueron quienes integraron tanto cumanana como teatro y danzas Negros del Perú. Victoria y los integrantes de su Compañía Cumanana presentaban en televisión su musical "Cierta servidumbre..."; a la izquierda Ronaldo Campos, a la derecha Abelardo Vásquez (1960). A través de la cumanana se influye además en el tondero norteño, mezcla de la música negroide y la española (gitana). Por ejemplo, "Palmero sube a la palma" tiene raíces españolas (gitanas).

Con respecto a la influencia religiosa, los negros supieron introducir sus ritos en las celebraciones del clero tradicional. Muestra de ello fue la presencia en el culto de iconografías como la del Señor de los Milagros, la Virgen del Rosario, la Virgen del Carmen y de cristianos como San Benito de Palermo, Santa Efigenia y San Martín de Porres. Las celebraciones cristianas les sirvieron para realizar sus prácticas religiosas originarias, lo que condujo al desarrollo de una práctica sincrética diferente. Los africanos participaron en las fiestas religiosas con devoción y manifestaron en ellas las cualidades y características innatas de su cultura ancestral.

REPRESENTANTES DE LA PLÁSTICA PERUANA



Evolución en las artes plásticas de los afroperuanos

Nos atrevemos a eliminar la posibilidad de diferencias raciales en el Perú y reafirmamos que nuestra nación es sede por antonomasia de la fusión de las razas, que surgió desde el inicio, desarrollo y expansión de las culturas precolombinas, por lo que coincidentemente diríamos que se inició un proceso de unificación desde la cultura Mochica, ya que existen indicios de un tipo de raza extendida en esa cultura como lo mostramos en el siguiente diseño:

Consideramos, frente a este margen, que, siendo los moches grandes navegadores y pescadores, posiblemente empezó la mezcla de la raza propia inca y la negra, por lo que es bien claro que la mayoría de grandes guerreros y atletas del Imperio Inca, en efecto eran los de piel con rasgos de raza negra. Además, en la Colonia existía una diferenciación clara y vertida sobre las razas, en resguardo de la embriaguez de la cohesión sociocultural andina¹⁰. Estas costumbres, al margen de que hegemonizarían a los integrantes de la cultura, probablemente ante las desigualdades de carácter implantaron la drástica ley *Ama suwa, ama llulla, ama kella* que, de manera resumida, nos remite a las posibilidades de su extensión, pues pudieron alcanzar las distintas latitudes del continente sudamericano. Con ello eliminamos la posible discusión respecto a la tendencia de la raza negra a bartolear o, en términos del argot criollo, "tirarse la pera", por lo que esta ley tuvo que asimilarse para evitar estas confrontaciones a nivel de origen de carácter propio de alguna raza. Así podemos encontrar algunas disposiciones legales sobre el tema en la zona de la costa norte sobre la existencia de diversos tipos de razas: "[...] no consintáis ni deis lugar que ningún vecino ni morador desta dicha ciudad, en su casa nifuera della, haga ni mande hacer a sus negros ni **yanaconas** ni otros indios algunos, chicha para vender ni consientan en que en las dichas sus casas se hagan taquies ni borracheras de los dichos indios ni negros". (Provisión sobre la chicha)¹¹. En la etapa de la Colonia ya no debía de utilizarse el término "yanacona", ya que solo hacía referencia a los prisioneros de guerra tomados por el Inca, por lo que al ser utilizado en términos actuales nos da un indicio de las primeras nociones de integración de la cultura andina y la raza negra, que hizo posible una amplia suerte de precedentes ancestrales en la actualidad aún no comprendidos.



¹⁰ SAIGNES, Thierry; «Borracheras andinas: ¿por qué los indios ebrios hablan en español?». 1989 - En Revista Andina 13, p. 86.

¹¹ LOHMANN, Guillermo y Jorge Zevallos (eds.). Actas del Cabildo de Trujillo, 1549-1604. Trujillo: Concejo Provincial de Trujillo 1969.

Sin afán de menospreciar el valor de una determinada raza en un tiempo y espacio ajeno al nuestro, nos reafirmamos en la evolución de la plástica peruana y su regocijo por ser una cultura integral en todas sus manifestaciones. Nos referimos a una integración ancestral de las razas, por lo cual el resultado de tan maravillosas manifestaciones culturales de todo peruano es el resultado de esta integración asimilada, de alguna manera, en los dichos de José María Arguedas y Ricardo Palma, un Perú en el que debe de empezarse una fusión real de pensamientos divergentes en una convergente nación.

Por ello el éxito de la plástica peruana se debe a esta fusión de razas y no a la pureza de alguna. Somos una nación creativa que debe empezar a olvidar su margen de racismo e iniciar su proceso creador como una marca de inicio de un "peruanismo", en todas las posibilidades de la expresión y la tecnología. Por eso las expresiones de ahora de un Szyszlo, Humareda y tantos otros pintores tienen un aporte especial en la integración de razas.

El pintor José Gil de Castro: fusión de la Colonia y la República peruana

Si pensamos en uno de los pintores sobresalientes peruanos es necesario referirnos a José Gil de Castro, a quien se le denomina también "el pintor de los libertadores". José Gil de Castro y Morales nació en Lima el primero de setiembre de 1785, en la época de la Colonia del Perú. Su padre, don Mariano Carbajal Castro, fue un pardo libre ligado al ejército con el grado de Capitán de Milicias Disciplinadas de la ciudad de Trujillo, y su madre, doña María Leocadia Morales, era una esclava negra libre que perteneció a la señora Nicolasa Santibañez¹². Por la actividad paterna la infancia de Gil transcurre en Trujillo, en donde ingresa desde muy joven al ejército, llegando incluso a obtener el grado de Capitán de Milicias.

Sobre su formación artística, los investigadores de su obra creen que pudo haber participado en algún taller de la época, ya sea con el maestro José del Pozo, con Julián Jayo, Joaquín Bermejo, Pedro Díaz o con algún retratista de la tardía escuela limeña, sucesora de los célebres Cristóbal Lozano y Cristóbal de Aguilar. Esto se afirma debido a los rastros en el tratamiento de sus retratos, que dan posibilidades de la existencia de un maestro en su formación.

Teniendo su obra como único referente de información, se sabe que viajó a Chile, ya que existen distintas obras suyas en el vecino país. Las fechas de su llegada a este país varían de autor a autor: Rubén Vargas Ugarte señala 1805, Ricardo Mariátegui Oliva da la fecha de 1806, mientras que otros lo ubican en Lima en 1807, en donde pertenece a una comunidad artesanal de maestros pintores¹³. Lo cierto es que dejó obras connotadas y asimiladas por la historia chilena en el vecino país.

En Santiago instaló su taller en la calle Victoria de Subercasseaux, a los pies del cerro Santa Lucía, donde recibió a su selecta clientela y llegó a conseguir un éxito profesional a corto plazo. En breve, Gil de Castro empezó a relacionarse con los personajes nobles. Así lo acredita el certificado de bautizo hallado por Joaquín Ugarte y Ugarte en el archivo de la parroquia del Sagrario de Lima y, de este modo, logra establecer vínculos familiares. En efecto, una fecha confirmada e importante en la vida de nuestro artista es la del 8 de junio de 1817, cuando contrajo matrimonio con la criolla chilena María de la Concepción Martínez en la parroquia del Sagrario de la Catedral Metropolitana. Su matrimonio con esta criolla, de noble procedencia, evidencia una vez más el ascenso progresivo al que Gil fue accediendo por su

¹² DÍAZ SILVA, Patricio; "José Gil de Castro en Chile". reactivando la memoria, p. 17.

¹³ DÍAZ SILVA, Patricio; "José Gil de Castro en Chile". reactivando la memoria, p. 19.

prestigio. Así, estrechamente ligado a Chile por la demanda de su oficio y por sus recientes nupcias, se establece en Santiago por varios años ininterrumpidos. Paralelamente a su vida artística y en mérito a su adhesión a la causa independentista, fue adquiriendo desde 1816 una serie de nombramientos y distintivos que progresivamente le permitieron acceder, con mayor seguridad, a un estatus elevado. Su estadía en Chile se ve cortada por sucesivos viajes que comenzó a realizar entre Chile y Perú, de acuerdo posiblemente a pedidos que recibiera de particulares.

Es desde 1825 que se conocen sus obras en Lima, por lo que se ha determinado que desde entonces residió en nuestro país, en el que continuó desarrollando su actividad retratista. Ya en Lima recibió el título de Primer Retratista de Cámara del gobierno peruano. Resulta muy curioso que, a pesar de su importancia y de la preferencia que siempre gozó su trabajo, su muerte haya pasado desapercibida en la prensa local. Hasta el día de hoy no se sabe con certeza el año de su deceso, pero se cree que pudo haber ocurrido entre 1840 y 1841.

Algunos autores sostienen, sin embargo, que su prolongada permanencia en Chile se vio interrumpida por tres años de estadía en Argentina entre 1811 a 1814. En Chile, José Gil de Castro se hizo merecedor, entre otros, de los siguientes títulos: Maestro Mayor del Gremio de Pintores, Cosmógrafo y Antigrafiista del Director Supremo, Capitán del Batallón de Fusileros de la Patria, Miembro de la Mesa Topográfica, Miembro del Cuerpo de Ingenieros, Miembro de La Legión al Mérito. *La historiadora Isabel Cruz, en su libro La Historia de la Pintura y Escultura en Chile, incluye en el capítulo denominado "Últimas manifestaciones del arte colonial en Chile" a este pintor que oscila entre el mundo virreinal y republicano. Allí intercala datos biográficos con la descripción de algunos de sus retratos y cuadros religiosos, además de situar al artista en la transición ya citada, al atribuirle características de ambos períodos:*

(...) en sus cuadros no ha muerto, más aun está en su pleno apogeo y pleno vigor, la tradición de la pintura mestiza popular. Así lo atestiguan su concepto planimétrico del espacio, el tratamiento más bien frontal de las figuras y, sobre todo, el esplendor intenso del color y el deslumbramiento por el detalle ornamental (...) Pero en su obra no están ausentes tampoco los soplos artísticos renovadores llegados de la vieja Europa. (...) Gil de Castro que tiene un ojo atento para captar los tiempos que se avecinan, se siente atraído por algunos rasgos del estilo neoclásico, por su pureza formal, por la precisión y nitidez de líneas y volúmenes y por el tipo de indumentaria que la nueva moda del imperio ha impuesto en América¹⁴.

El investigador Enrique Solanich igualmente destaca el inmenso trabajo realizado por José Gil de Castro en la época colonial y hasta el período republicano, haciendo posible la restitución de retratos de personalidades de la época de libertadores, en que se ubica su trabajo al afirmar que: "es el artista limeño que enlaza la tradición del arte colonial y el arte republicano que se ha generado en el país. Por ello su pintura es compleja y presenta características que revelan una asimilación profunda de la plástica colonial, como también una acertada intuición hacia los objetivos más primordiales que tendrá el arte del siglo XIX"¹⁵.

¹⁴ CRUZ, Isabel. Historia de la pintura y escultura en Chile desde la Colonia hasta el siglo XX, p. 102.

¹⁵ SOLANICH S., Enrique. 200 años de pintura chilena. Primera exposición itinerante, s/p.



Según Gaspar Galoz y Milán Yvelis, autores del libro *La pintura en Chile desde la Colonia hasta 1981*, el pintor peruano es el artista de transición por excelencia, al haber logrado conciliar los recursos que heredó de la plástica virreinal con las nuevas exigencias de la época. Cuando lo obligaron a reproducir fidedignamente personajes protagónicos de la independencia:

el pintor no rompe totalmente con la tradición, porque emplea soluciones plásticas que ha recibido como patrimonio de su formación artística. Sus innovaciones están sustentadas en procedimientos desarrollados por la pintura colonial: el precario dominio de la perspectiva, la manifiesta desproporción de las figuras, la actitud hierática de sus personajes. Estos procedimientos, que en la pintura colonial tenían su razón de ser, pues obedecían a una legítima interpretación de la realidad, en la obra de Gil de Castro no tienen la misma función y son más bien resabios, secuelas; herencia de un pasado que no se niega del todo¹⁶.

Según los mismos escritores, otra prueba que también vincula al mulato limeño con el estilo virreinal está determinada en su cuidado por traducir los detalles más minuciosos: "Es imposible desconocer la ejecución artesanal, rigurosa y paciente de Gil de Castro y que lo relaciona directamente con la tradición colonial, con aquellos artesanos pintores que se aproximan con interés inusitado al mundo de las cosas (encajes, bordados, utensilios domésticos, alimentos, etc.)"¹⁷.

Entre los investigadores peruanos, destacan los estudios de Jorge Basadre, Pablo Macera, Ricardo Mariátegui Oliva, Teodoro Núñez Ureta y Francisco Stastny. Además existe una publicación de la Pinacoteca del Banco Central de Reserva, cuya autoría no ha sido consignada. El texto que de manera más extensa y dedicada se refiere a la obra de este pintor es, sin duda, el libro *José Gil de Castro*, del historiador Mariátegui Oliva, el cual está dividido en dos partes. En la primera, la más breve, el autor hace referencia a la vida del artista en función a los pocos datos que maneja, así como a su actividad de pintor, resaltando su técnica, habilidad de copista y miniaturista. En la segunda parte Mariátegui clasifica la obra ubicada en Chile y Argentina, según una serie de criterios que van de lo más general a lo excesivamente específico, como el hecho de inventariar las pinturas según el tipo de inscripción presente en los botones de la indumentaria militar de algunos de los retratos en cuestión. Además elabora una ficha analítica descriptiva para cada cuadro, constituida por todos aquellos datos necesarios para catalogar una obra: título, año, medidas, propietario, descripción. En términos generales, el trabajo de Mariátegui es valioso por el material reunido en Chile y Argentina; sin embargo, como texto interpretativo, no posee gran aporte; este libro vale más bien en su calidad de catálogo.

¹⁶ GALOZ, Gaspar e YVELIC Milán. *La pintura en Chile desde la Colonia hasta 1981*, p. 35.

¹⁷ Idem, p. 36.

Por su parte Jorge Basadre, historiador versado en el período del siglo XIX peruano, en su extenso estudio sobre la Historia de la República del Perú, caracteriza la obra de Gil cuando escribe:

“Los modelos de Gil de Castro aparecen vistos desde el mismo ángulo, con cierta rigidez en los cuerpos. Carente el artista de técnica, su intuición se preocupa por animar y por reproducir escrupulosamente los rasgos fisonómicos y la expresión, aplicando esa misma minuciosidad a las vestiduras, los adornos y los objetos que entran en el campo visual. Conciencioso y honesto, lejos de las escuelas, ha dejado verdaderas fuentes pictóricas para la historia de la independencia sudamericana”¹⁸.

Por su parte el historiador Pablo Macera resalta, en su libro *Independencia y República*, una breve referencia sobre el retratista cuando subraya su habilidad autodidacta: “Gil de Castro escapa de las reglas académicas y quizás no tenía conocimiento profundo del dibujo pero aunque autodidacta controlaba la técnica material de su trabajo”¹⁹.

El pintor arequipeño Teodoro Núñez Ureta desarrolla, en su texto “Pintura Contemporánea” (1820-1920), la biografía de Gil junto a las de otros pintores de la época. Allí expone algunos de los pocos acontecimientos que se conocen sobre su vida, algunos deducidos a partir de sus telas, pero sin fecha referencial exacta. En cuanto a su obra, al compararla con la de otros pintores latinoamericanos que, contemporáneos a él, comparten similares características, afirma lo siguiente:

Libre de las fórmulas impersonales y vacías de las Academias, su pintura es robusta y tiene ese vigor directo que presentan varios pintores contemporáneos a él, que, en diversos países parecen iniciar una etapa saludable en la pintura de América: Vicente Escobar en Cuba, Francisco Cabrera de Guatemala (1781-1845) Juan Lovera de Venezuela, etc. Pintores que no tuvieron un aprendizaje académico o lo tuvieron muy limitado; pero que poseían una innata capacidad de observación y un espontáneo sentido de la composición y del color.

Francisco Stastny, investigador especialista en la pintura virreinal, lo incluye en su obra “Breve Historia de Arte en el Perú” dentro del panorama que desarrolla sobre la pintura peruana. De este modo, se ubica en los inicios del arte republicano y se la categoriza en el rubro de la pintura popular, con marcada herencia de un pasado inmediato:

El detenimiento y el amor con que Gil de Castro pinta las medallas y los pormenores de los uniformes militares engalanados con bordados en hilo de oro y la calidad inmaterial y plana que les otorga, recuerda inequívocamente a la tradición de los estofados coloniales y a la pintura de superficie, de velos y de encajes tan usada en la escuela limeña en el siglo XVIII²⁰.

¹⁸ BASADRE, J. Historia de la República del Perú 1822-1933. Tomo II, p. 281.

¹⁹ MACERA, Pablo. Historia del Perú, Independencia y República, p. 181.

²⁰ STASTNY, F. Breve Historia de Arte en el Perú, p. 49.



En la publicación de la Pinacoteca del Banco Central de Reserva, nuestro pintor es destacado como la figura más importante de los inicios de la República quien, por las características plásticas de sus retratos, está definido como el "Artista de transición, con su obra concluyen los últimos vestigios del gusto virreinal y se inicia un estilo y temática que caracterizó a todos los pintores nacionales de ese entonces: el retrato"²¹.

Por otro lado, el mismo autor establece tres etapas en la producción pictórica del retratista, periodización que adolece de una gran ambigüedad, en tanto no señala parámetros certeros entre cada período. Todos los estudios mencionados enfocan el trabajo de Gil desde una perspectiva general, resaltando lo que reiteradamente se comenta sobre las características plásticas de sus retratos: su desapego de los cánones académicos en cuanto a la anatomía humana, que contrasta con su habilidad interpretativa de los rasgos del rostro y la obsesiva minuciosidad con que trata los detalles. Lo destacan además como el artista de transición, heredero de una didáctica artística virreinal, así como hábil receptor de la moda de los nuevos tiempos.

El crítico de arte Gustavo Buntinx menciona a José Gil en un ensayo que desarrolla para el catálogo de la obra de MoicoYaker, en relación a su serie de Olaya. En este texto Buntinx distingue el Retrato de Olaya como una obra insólita, por tratarse de la imagen de un personaje popular elevado al panteón criollo de los héroes militares: "En realidad Olaya es una presencia histórica excepcional, casi la única genuinamente popular a la que se le otorga rango heroico en una revolución conducida por la élite blanca en virtual defensa de sus intereses privativos, como lo demuestra el mantenimiento de la servidumbre indígena y la esclavitud negra"²².

El otro investigador, cuyo trabajo es también significativo para interpretar el cuadro de Olaya, es Silvio de Ferrari, quien lo tipifica como parte del espíritu romántico de la época. En un artículo publicado en *El Comercio*, a raíz de la exposición que se realizó sobre José Gil de Castro en 1988, se afirma lo siguiente: "el rostro mestizo, la actitud galante y primitiva, son el símbolo en donde se puede ubicar el punto de partida de la exultante tendencia del romanticismo libertario que trata estéticamente los temas con la geografía y el color local en tiempo de guerra y que envuelven el arte de la naciente América independiente"²³.

Por su parte, el crítico Mirko Lauer se refiere a nuestro artista en su trabajo "Límites de la plástica negra en el Perú", publicado dentro de un conjunto de ensayos de diversos autores dedicados al aporte africano en América. Según Lauer, Gil no es el mejor ejemplo de la presencia negra en la pintura peruana, pues no existen en sus lienzos ningún vínculo con la cultura negra; fue más bien el pintor oficial de los libertadores, en cuya carrera su etnia no parece jugar papel alguno ni afectar su particular visión del mundo, porque su negritud tiende a ser un dato sin relevancia. La historiadora del arte Nanda Leonardini, al mencionar a Gil de Castro en su tesis doctoral, lo ubica dentro del rubro de los pintores autodidactas, quienes dejaron una colección del retrato burgués de los inicios del siglo XIX. Asimismo, considera el óleo de José Olaya como un ejemplo excepcional de la presencia del indígena dentro de la temática elitista del retrato:

²¹ PINACOTECA. Catálogo, p. 21.

²² BUNTINX, Gustavo. "Entre la tierra y el mundo". MoicoYaker 1986-1994, p. 23.

²³ FERRARI L., Silvio de. "José Gil de Castro: el último de los pintores de la Colonia y el primero de la República".

El primer cuadro que se realiza dedicado a un indio es el Retrato del mártir Olaya, obra hecha por José Gil de Castro en 1828. Verdaderamente que es todo un acontecimiento pictórico del siglo XIX, no sólo por el hecho de ser la primera pintura de este tipo, sino además porque el retratado se encuentra de cuerpo entero. Es interesante señalar que Gil de Castro realiza pocos retratos en que se representa al personaje completo²⁴.

A su vez la historiadora del arte Natalia Majluf realiza el análisis específico del retrato de Mariano Alejo Álvarez en un artículo dedicado a este cuadro publicado en la revista *El Dorado*. Majluf considera a esta representación "excepcional dentro de la obra del artista, por la manera en que confunde las convenciones del retrato oficial y el retrato privado", aunque este óleo no escapa de la regularidad productiva de Gil: "Las formas del cuerpo se abstraen en un sintetismo lineal que contrasta con el exceso naturalista de los detalles y los rostros; pero es precisamente la rigidez de sus esquemas pictóricos, unidos al detallismo obsesivo y la cargada materialidad de su factura lo que presta a sus trabajos el poderoso sentido de presencia que los caracteriza".

Según el crítico de arte Carlos Rodríguez Saavedra, en el artículo "José Gil de Castro" de su libro *Palabras*, comenta que las aparentes contradicciones presentes en la obra de este artista se complementan perfectamente, pues "la simplificación de las expresiones no resta autoridad a sus modelos, la solidez de las poses armoniza con el refinamiento de los detalles". Por otro lado también se refiere al óleo de Olaya de manera especial cuando destaca su calidad artística: "Así el retrato de José Olaya, el más hermoso que se ha pintado en esta tierra, rotundo y delicado, vestido con el traje impoluto del sacrificio, precioso en el atuendo".

Luis Eduardo Wuffarden elabora la reseña para el catálogo de la ya mencionada exposición de 1988, donde intercalando los datos biográficos del artista hace un relato acerca del ambiente de la época. Según Wuffarden, la pintura de Gil corresponde a una versión popular del estilo neoclásico: "Sus constantes referencias a la experiencia acumulada por los talleres locales hacen de su obra una notable floración tardía de la escuela limeña. Por eso, a diferencia de la seca manera importada del clérigo Matías Maestro, Gil puede ofrecer una visión provinciana y festiva del neoclasicismo, apoyada en el prestigio de las más caras tradiciones locales". Asimismo, considera la producción de Gil desde una perspectiva más particular, al centrarse en el análisis de la que él considera su obra maestra, es decir, el retrato póstumo de José Olaya: "Singular en los fastos patrióticos, la imagen de Olaya es también crucial en la historia de la pintura peruana. Allí se concilian ejemplarmente diversos géneros y tendencias. Juntos el retrato y el paisaje; a la vez evocación de la pintura áulica, atisbos de romanticismo e inusitada anticipación de la iconografía costumbrista"²⁵.

Como se puede observar, a la mayoría de estos investigadores les ha sido imposible pasar por alto el singular Retrato de José Olaya. La seriedad de estos trabajos incrementan los instrumentos de análisis que nos permiten ampliar nuestra visión acerca del rol que jugó el pintor de los libertadores y la ideología de entonces. Con referencia a los mencionados ensayos, y para contribuir con sus investigaciones, el presente trabajo subraya dos aspectos importantes de la obra de José Gil Castro: su situación como pintor latinoamericano y la importancia del

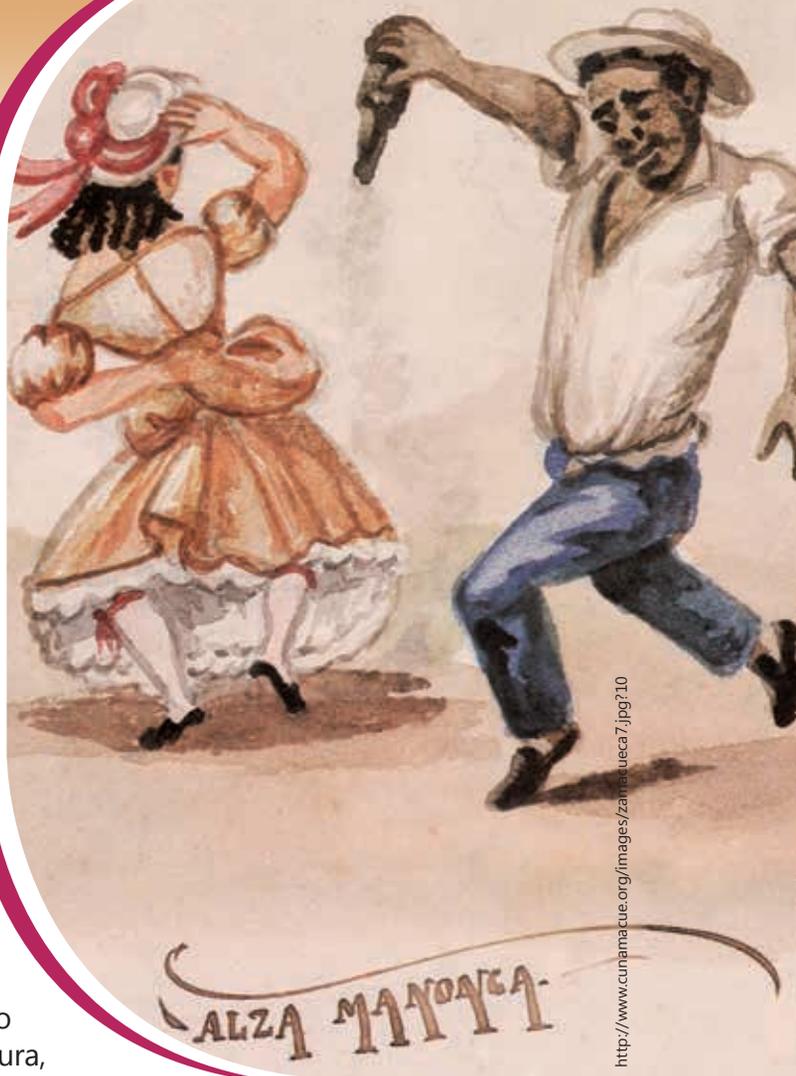
²⁴ LEONARDINI, Nanda. Op. cit, p. 276.

²⁵ WUFFARDEN, Luis Eduardo. "Gil de Castro, retratista sin rostro", s/p.



lienzo que representa al pescador mártir José Olaya. Consideramos a nuestro pintor mulato como el más notable en la historia de Latinoamérica.

En sus pinturas al óleo, Gil de Castro mantiene las características rudimentarias del arte colonial. Da cuenta de un estudiado dibujo y el paulatino uso de colores luminosos y simbólicos como el rojo, ajustando una representación del arte en la República; por ello, es un insigne representante de esta época. Por su parte, demostró una particular sensibilidad para captar los rasgos fisonómicos de sus modelos, incluyendo todo tipo de detalles y elementos escenográficos que realzaran la alcurnia y dignidad de los retratados. De esta forma, sus pinturas no solo adquieren un valor artístico, sino también constituyen un testimonio histórico que da fe sobre la historia del Perú y de otros países como Chile y Argentina, ablandando rezagos de una historia que, considerando como el punto de vista central el de la cultura, manifiesta su expresividad.



Acuarelas de Pancho Fierro, símbolo de identidad peruana

El acuarelista de la vida cotidiana de la Lima colonial, mediante el cual podemos conocer la vida colonial de la época, historia intrascendente al mejor nivel, supera incluso los gráficos de Felipe Guaman Poma de Ayala, a nuestro parecer por las inmensas posibilidades del color. Nuestro pintor nació en Lima el 5 de octubre de 1807, hijo de Nicolás Fierro y Carmen Palas. Fue afrodescendiente por línea materna. En 1828 contrajo matrimonio con Gervasia Cornejo, con quien tuvo cuatro hijos. Vivió en diversas zonas de Lima, lo que le permitió conocer la ciudad y sus personajes, los cuales fueron muy bien representados en sus acuarelas.

Al parecer fue autodidacta. Esto lo demuestra el uso de un dibujo somero y un tratamiento del color sin un buen principio del dibujo. Sin embargo, lo resaltante es que reprodujo escudos, carteles, retratos, caricaturas, figuritas para nacimiento y murales, de los cuales el más conocido fue uno llamado "El Mundo al Revés". Su principal aporte fueron sus acuarelas, en las que representó a diversos personajes de la Lima de ese entonces: una Lima del inicio de la República, llena de coloridos y vistosos personajes. Su técnica no fue muy depurada, pero la gracia, espontaneidad y el moderado humor con que las presentó atenúan esta situación, que tiene un valor histórico y trascendental. Por otro lado, se calcula que llegó a pintar aproximadamente 1200 acuarelas de la vida limeña. Las colecciones más importantes del país son las que se encuentran en la Municipalidad de Lima y del Banco de Crédito del Perú (que fueron exhibidas en varias oportunidades), aunque también existen colecciones en Estados Unidos, Brasil, España, Francia y Rusia, entre otros países.

Pancho Fierro no firmó, tituló o fechó ninguno de sus trabajos. Las anotaciones que se observan fueron hechas por coleccionistas como Agustín De La Rosa Toro o Ricardo Palma; sin embargo, muchas de ellas son inexactas. Falleció el 28 de julio de 1879 en el Hospital Dos de Mayo. Sus restos fueron arrojados a una tumba común del Cementerio General de Lima.

Pancho Fierro fue un artista intuitivo y talentoso, por lo que se le considera el máximo representante del arte costumbrista del siglo XIX, pues muestra la importancia del aporte cultural a la plástica de nuestros afrodescendientes. Por ello el Museo Nacional Afroperuano ha rendido homenaje a este importante afrodescendiente y pintor costumbrista realizando una exposición donde vendedores y pregoneros de origen afro que vivieron en la Lima del mulato pintor presentan sus acuarelas y nos muestran la gran espontaneidad de este acuarelista, un recurso indispensable en la acuarela para no hacerla muy cerrada y dura.

Aunque no acostumbraba a firmar sus acuarelas, su nombre ha definido un estilo y una inspiración inconfundibles. Las aproximadamente 1200 escenas de la vida limeña producidas, que ofrecería a la venta a través de la casa "Ricordi", contaron con la demanda de los aficionados y entendidos del tema. Inclusive existieron otros artistas que las imitaron o plagiaron. La colección más conocida fue tomada por el literato Ricardo Palma, cuyos herederos la entregaron a la Municipalidad de Lima. En la actualidad se encuentra expuesta en el Museo de Arte de Lima.

Entre otras colecciones importantes de las que se tiene conocimiento, se citan las formadas por el pintor francés Léonce Angrand y por el etnógrafo ruso Leopoldo Shrenk, en el museo de etnografía de Leningrado y en la Hispanic Society de Nueva York. Por su parte, una cabal evaluación de los antecedentes y el carácter del arte de Pancho Fierro han sido publicados por Manuel Cisneros en 1975. Pancho Fierro nos dejó un extraordinario legado artístico que también posee una importancia histórica. Sus obras se encuentran en diversas colecciones privadas y públicas, entre ellas la que conserva el Hispanic Society de Nueva York, la Biblioteca Nacional de París y, desde 1857, el Museo de Etnografía de la Academia de San Petersburgo-Rusia, donde se encuentran 78 acuarelas de este artista, adquiridas por Leopold Shrenk, quien pasó por el Perú en 1854 y las compró en la Casa de Venta de Novedades de Inocencio Ricordi en la Calle de Mercaderes 273 de Lima. Con motivo de conmemorarse el centenario de su fallecimiento, se organizó una muestra bibliográfica y se exhibieron 175 de sus acuarelas, mostradas en la Biblioteca Nacional en julio de 1979.

Los datos biográficos de Pancho Fierro con que se cuenta son escasos e incompletos y muchos de ellos, al no poder ser corroborados por documentos, pertenecen al plano de la tradición y la leyenda. Se sabe, por ejemplo, que su padre se llamaba Nicolás y su madre, Camen, y que se casó con Gervasia Cornejo y que tuvo tres hijos: un varón que murió siendo soldado y dos mujeres cuyo rastro se ha perdido. Lo que han podido establecer sus biógrafos es que Pancho Fierro nació en Lima hacia 1807-1809 y todos están de acuerdo en que su muerte se produjo el 28 de julio de 1879, víctima de una pulmonía, ya cerca de los 70 años de edad.

Algunas descripciones de la época señalan que era mulato o, como se conoce en el lenguaje vernacular, de "color honesto", de mediana estatura, grueso, de barba cerrada y que se destacaba por su agudeza y habilidad. Su espíritu inquieto y la necesidad lo llevaron a cambiar varias veces de domicilio en Lima, incluso existen versiones que señalan que habitó en diversos lugares de los barrios tradicionales, como el Cercado y el Rímac, y que ya en la madurez estableció una especie de taller en un predio del jirón Ices, en donde funcionaba la tienda de comestibles y artículos "de fantasía" Broggi y Dora, y en la que además se vendían sus obras.



Por ser un pintor autodidacta la obra de Pancho Fierro escapa por completo a los convencionalismos y gustos estéticos aceptados en su época, los cuales se identificaban con la corriente neoclásica y la rigurosidad académica. Su origen popular y el medio en el que se desarrolló no le dieron oportunidad de adquirir una formación plástica convencional. Al parecer no salió de Lima ni tuvo contacto con los artistas extranjeros que por ese entonces visitaban la ciudad. Para él no existieron escuelas. Tampoco se nutrió de la obra de los artistas consagrados. Su arte es pues fruto del talento personal y de un profundo conocimiento de la naturaleza humana. Por su parte, el público que adquirió sus obras debió ser no tanto el "de salón", sino el "de la calle" que se sentía identificado con los temas de sus producciones. Somos nosotros quienes le hemos asignado a su obra un carácter testimonial, pero según él esta era la expresión de su habilidad vinculada a la vida cotidiana.

A Pancho Fierro se lo estudia como un artista singular e indispensable para el conocimiento de una etapa importante en la historia ciudadana del Perú, ya que su arte registra formas de vida, pautas de conducta y tradiciones populares de las postrimerías del Virreinato. En cuanto a su temática, él prefiere los aspectos costumbristas de su Lima natal. Utilizaba una técnica en la que lo rudimentario del oficio se mezcla con la ingenuidad de la expresión, lo que constituía un talento innato que se reflejaba en sus dibujos definidos. Existe un retrato póstumo de Pancho Fierro elaborado, a pedido de Ricardo Palma, por el pintor quiteño radicado en Lima Nicolás Palas (1888)

Acerca del año exacto de su nacimiento, existen muchas controversias. El Almanaque Mundial y Ricardo Palma lo registran en 1803; Ugarte Eléspuru, en 1806; Villacorta Paredes y Carlos Rodríguez Saavedra, en 1810; Teodoro Núñez Ureta, en 1809; y posteriormente él mismo dijo que "... nació a fines de 1807; que se bautizó a los dieciséis meses de nacido, en 1809; que casó a los 21 años en 1828 y que murió a los 71 años de edad...". Es posible que las declaraciones de su esposa referentes a su edad estuvieran equivocadas, ya que si nació a finales de 1807 y falleció en julio de 1879, lo más probable es que tuviera 71 años y no 70, según sus declaraciones para el acta de defunción. Juan de Contreras, Marqués de Lozoya, en su Historia del Arte Español e Hispanoamericano, da como esposa de Pancho Fierro a una Carmen Varas o Palas (realmente apellido de uno de sus tres hijos).

En investigaciones realizadas en 1999, en los Archivos de la Beneficencia de Lima proporcionados por Samuel Rojas Cortegana, figura que murió de parálisis en el Hospital Central Dos de Mayo, el 28 de julio de 1879, a los 70 años de edad. Fue enterrado en el Cementerio General Presbítero Maestro el 29 de julio, en el cuartel San Andrés 6-16 en comunes (nicho temporal); posteriormente fue exhumado y depositado en la fosa común. En el Registro de Partes del Hospital Dos de Mayo, página 50, año 1879, se encuentra lo siguiente: "...En veinte y nueve de Julio de mil ochocientos setenta i nueve: fué conducido al Cementerio General el cadáver de Francisco Fierro, casado con Gervacia Cornejo. De setenta años de edad, falleció de parálisis en el Hospital dos de Mayo, de que doy fe.- Luis Alvarado...".(sic).

El diario El Comercio da cuenta de su sensible pérdida y comenta:

"... Pancho Fierro. Ciertamente estamos, que pocos de nuestros lectores habrán dejado de oír ese nombre hablándose de pintura nacional, de esa pintura de costumbres por la que se traslada al papel o al lienzo los tipos nacionales. Pancho Fierro, al decir de uno de nuestros amigos, era para la pintura lo que Segura era para el drama. Tomaba el pincel y con una facilidad extraordinaria dibujaba un retrato, que más de una vez ha dado gran trabajo a otros pintores para copiarlo. Pues bien, ese genio ha muerto el lunes último. Deja numerosos cuadros al óleo y muchos retratos a carboncillo, única herencia de su desconsolada familia..."

Su pintura, costumbrista por excelencia, denota notable capacidad de observación y soltura en sus trazos. Su personalidad tiene singular relieve en el proceso artístico e histórico peruano, un aporte indiscutible a la historia del Perú que constituirá la historia real de la plástica peruana de los hermanos afrodescendientes, en una integración de razas ya definidas en el presente ensayo.

Pancho Fierro ha sido siempre considerado como el ilustrador de costumbres y tipos de la Lima colonial y republicana. Gracias a sus estampas se conservan costumbres de la Lima antigua con sus bailes, pregones, toros, tapadas, frailes, monjas y un sinfín de personajes de época. Al ser iletrado, las leyendas o títulos de las obras fueron escritos por Agustín de la Rosa Toro y Ricardo Palma, quien ejecutó la anotación de la serie fechada en 1840 y titulada "En Amancaes: zamacueca; zamacueca decente; zamacueca más borrascosa; especie de minué mezclado con música de los criollos negros peruanos". El nombre, inicialmente, era "zamba clueca", baile actualmente conocido como marinera peruana; el cambio de nombre se produjo después de la Guerra del Pacífico (1879-1883). Chile mutiló el nombre de Zamacueca y lo llamaron solamente "Cueca", baile más ligero.

Al término de la Guerra del Pacífico, el escritor, compositor y político peruano Abelardo Manuel Gamarra Rondó, "El Tunante" (1852-1924), la bautizó como "marinera" en honor a

la Marina de Guerra del Perú y a Miguel Grau. La música y el baile tradicional en Lima fueron plasmados por algunos artistas viajeros. Se destaca el trabajo de A. A. Bonnaffé, (1820-1870). Una acuarela suya sobre la zamacueca se publicó en "Recuerdos de Lima: Álbum: Tipos, trajes y costumbres", en dos volúmenes los años 1856 y 1857.

Con el título de "América Exótica: panorámica, tipos y costumbres del siglo XIX", se lucieron sus pinturas y la de los artistas representantes del arte costumbrista de las colecciones de los Bancos Centrales de Perú, Colombia, Ecuador, México y Venezuela en la sala de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República de Colombia, 2004-2005. En su homenaje, la Galería de Arte Municipal de Lima lleva su nombre. Dicha institución posee 254 acuarelas y dibujos de Pancho Fierro y sus seguidores: Carlos Rojas Cañas (1830-1890), Juan Vallés (1860-1895) y Enrique Lazarte (1880-1900), los cuales no figuran individualmente en este diccionario. Ricardo Palma clasificó las acuarelas de Pancho Fierro en dos álbumes a los que les puso el título de *Lima, Tipos y Costumbres*, donde también incluyó algunos trabajos de sus seguidores arriba mencionados.



La Doctora Cecilia Bákula, ex Directora del Museo del Banco Central de Reserva del Perú y actualmente Directora del Instituto Nacional de Cultura del Perú (INC), escribió sobre el artista: "...Pancho Fierro, reconocido como un artista genial y travieso, es quien a la postre lega a la posteridad una imagen fidedigna de la Lima del 1800. De su obra, nos nutrimos para conocer nuestro pasado y para rescatar aquellas tradiciones que aún caracterizan y distinguen a la ciudad...". Es parte de la historia de los afrodescendientes en la plástica peruana, que conforma la tan variada gama de expresiones del Perú del siglo XXI, un Perú con todas las posibilidades y con muchos talentos. En otras palabras, es una historia de la plástica peruana en su origen afroperuano.

Influencia africana en la cultura universal y peruana

Se sabe que la cultura africana ha influenciado directamente en la expresión plástica a nivel mundial, así como en la expresividad peruana. Además, es histórica la presencia de piezas procedentes del continente africano en colecciones públicas y privadas de España, y de otros países de Europa, junto con la influencia directa y presente en el Perú, lo cual ha dispersado una miscelánea de manifestaciones.

Sin embargo, no solo existe una visión por parte de la sociedad peruana cargada de prejuicios. No puede negarse el profundo interés por el arte, la cultura, y las costumbres del África; sin embargo, nuestra ideología está basada en otro pensamiento evolucionista fijado a finales del S. XX.: se considera que ha habido una supervivencia, en términos de la teoría de Darwin, y en ese sentido, también deberíamos de considerar la unificación de las razas. Ha habido distintas etapas menos evolucionistas en esa visión gradual. Las culturas no europeas fueron vistas como primitivas en esa pirámide evolutiva. Sin embargo, consideramos que el mundo (que está por globalizarse) estaría conformado por todas las razas y así desaparecería el síndrome del racismo, equivocado y absurdo, ya que es bien claro que, en todas las circunstancias las razas han ido evolucionando y mezclándose, lo que genera unidad en la variedad. Creo que si entendemos los procesos de la composición desde una perspectiva mucho más amplia, deberíamos de ser capaces de comprenderlos en su real dimensión.

En este contexto histórico y social, subyace la inquieta fascinación por el exotismo tribal que hemos heredado de nuestros antepasados. En efecto, es histórica la relación entre los diferentes países del mundo con África, y buen testimonio de ello es el patrimonio artístico sumamente rico, pero desconocido, que albergan numerosas instituciones públicas y privadas de cada país. Así, una de las más importantes colecciones de arte africano se alberga en la Fundación Alberto Jiménez – Arellano Alonso de Valladolid, en España, la cual nos ofrece una muestra de esta pasión coleccionista de objetos de África Occidental, a la que España no ha sido ajena desde principios del siglo XX hasta nuestros días.

Sin la pretensión de hacer una disertación teórica sobre el tema y más allá de las implicaciones conceptuales y filosóficas del problema de la modernidad, en el contexto del presente trabajo vamos a entenderla como un espacio histórico concreto dentro del arte peruano de los últimos tiempos. Este, de alguna manera, enlaza el arte del siglo XX con las últimas tendencias de nuestro arte contemporáneo, pues ha influenciado en la expresión plástica concreta en la plástica del siglo XXI.

Uno de los pintores e iniciador del Cubismo, Pablo Ruíz Picasso, recibió una fuerte influencia de la cultura africana entre 1905 y 1908, lo que se tradujo en el predominio de las formas

esquemáticas, debido a la simplificación de las formas. Precisamente de esta época, llamada en ocasiones "época negra", es uno de sus cuadros más famosos: "Las señoritas de Avignon" (Les Demoiselles d'Avignon, 1906-07). Las formas de la obra se alejan de cualquier ideal de belleza conocido hasta la fecha. En su momento resultó incomprendible incluso para otros artistas de vanguardia como Matisse y Derain, y no fue exhibida públicamente hasta 1916, pero, actualmente está considerada como una de las obras clave del desarrollo de la pintura del siglo XXI.

Todas las corrientes pictóricas del pasado siglo XX y el constante siglo XXI, de alguna manera, recibieron y reciben una influencia, ya sea por coincidencia directa o afín con el Cubismo, iniciado por Picasso, y hacen grandiosa la pintura universal en el Perú del siglo XXI.

Indicios y nuevos esquemas culturales afroperuanos

Si deseamos valorar la trascendencia de la cultura africana en el Perú, debemos comenzar por la expresión denominada batiks, un tipo de pintura directa en tela. Estas creaciones artísticas, de un lenguaje figurativo, son parte de la herencia cultural africana, la cual no se apagó con la sombría época que le tocó vivir durante la esclavitud, época que se conoce como

la noche negra del continente africano y de la humanidad. La técnica de los batiks consiste en dibujar sobre una tela y luego colorearla mediante el teñido, aplicando cera de abeja en las partes del dibujo que no se desea teñir. En la mayoría de las ocasiones la cera se agrieta al ser sumergida en el tinte, lo que forma "rayas de hielo". Esto produce que la tela adquiriera un encanto particular y característico. Este arte fue llevado a África por comerciantes musulmanes y luego la práctica de la tintorería fue adaptada con gran majestuosidad en las culturas africanas, convirtiéndose en parte de la creación artística y cultural de estos pueblos. En un batik auténtico no se sabría



distinguir la cara delantera de la cara posterior, a no ser por la firma del autor, ya que ambos lados son idénticos. La técnica ha ido perfeccionándose y desarrollándose con el tiempo en diferentes países del oeste de África, como Mali, Senegal, Costa de Marfil, Liberia y Guinea.

Uno de los más destacados pintores contemporáneos del siglo XXI es Oscar Villanueva Martínez, que proviene de una familia de artistas de ascendencia africana entre los que se encuentran Ronaldo Campos (Fundador de Perú Negro), Caitro Soto, Susana Baca, entre otros. Desde muy niño formó parte del Ballet "Perú Negro". Actualmente se desarrolla como parte integral de la cultura afroperuana, ofreciendo sus conocimientos de la misma como



profesor en danzas y percusión del folklore afroperuano. De esta manera forma y transmite a las nuevas generaciones el arte negro del Perú.

Fue uno de nuestros artistas que, durante mucho tiempo, participó en la cultura con la manifestación de padres, abuelos y tíos, quienes descendieron de los primeros inmigrantes africanos al Perú. De este modo se formó desde entonces la exquisita mezcla entre dos culturas, a la cual pertenece y desarrolla. Así fomenta la cultura afroperuana, teniendo como elementos de formación la danza, la música, el teatro y la pintura.

Lo cierto es que en el Perú del siglo XXI no se puede hablar de racismo pictórico o sobre la trascendencia de una cultura u otra, pues existe una integración directa de nuestra raza de origen peruano (inca) con la de África, que hace posible una cultura afroperuana, sin precisar principios de obligado destierro racista, coincidentemente afirmada en una integración de razas resumidas en dos versiones de la literatura afroperuana. Nos referimos a Ricardo Palma: "Quien no tiene de inga, tiene de mandinga". Esto reafirma la posibilidad absoluta planteada por José María Arguedas y concretada en la expresión "Todas las sangres". Consideramos que estos son hechos importantes para asumir nuestro rol fundamental en una integración de razas.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMSELLE, Jean-Loup (2007), "Mestissatge, connexió i triangulació de cultures", Revista d' Etnologia de Catalunya, 30, 81-89.
- BARROS ARANA, Diego. Historia de Chile. Vol. I, p. 151.
- BINDIS, Ricardo. "La Pintura Chilena desde Gil de Castro hasta nuestros días". Phillips Chilena. S.A. Santiago, 1984.
- DARWIN, Charles; El origen de las especies por medio de la selección natural, Madrid, 2009.
- DEL BUSTO DUTHURBURU, José Antonio - Perú Incaico, p 63.
- DEL BUSTO DUTHURBURU, José Antonio - Túpac Yupanqui, descubridor de Oceanía p. 85.
- DILLEHEY, Tom y GORDON, Américo. La actividad prehispánica de los incas y su influencia en la Araucanía". En: Tom Dellahay y Patricia Netherly (compiladores). La frontera del estado inca. Editorial Abya-Yala, Fundación Humboldt, Quito, 1998, p. 153-182.
- F. CHUECA GOITIA, ArsHispaniae. Historia Universal del arte. Vol. XI, Arquitectura del S. XV, Madrid, 1953.
- HERNÁNDEZ, F. Manual de Museología, Madrid, 1998.
- HYSLOP, John. Las fronteras estatales extremas del Tawantinsuyu". En: Tom Dellahay y Patricia Netherly (compiladores). La frontera del estado inca. Editorial Abya-Yala, Fundación Humboldt, Quito, 1998, p. 153-182.
- IVELIC, Milan / GALAZ, Gaspar. "La Pintura en Chile: desde la colonia hasta 1981. Ediciones Universidad Católica de Valparaíso.
- M. de CASTRO y L. CALLE, Origen de la Colonización de Guinea Ecuatorial (1777-1860). Valladolid, 1992.
- MARIÁTEGUI OLIVA, Ricardo. "José Gil de Castro" ("El Mulato Gil") Vida y obra del gran pintor peruano de la libertad. Lima, Peru. 1981.
- MARTÍNEZ, E. – Jacquet. Barro, Dioses y Vida, introducción a la cerámica tradicional africana. Tomo II, Cuadernos de África, Fundación Alberto Jiménez – Arellano Alonso, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2010.
- MOLINA, Cristóbal de (El Almagrista, El Chileno). Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209 (Crónicas Peruanas de Interés Indígena), p. 57-95. Madrid: Ediciones Atlas.
- PEASE GARCÍA-YRIGOYEN, Franklin. Las crónicas y los Andes. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 374.
- PEREIRA SALAS, Eugenio. "Estudios sobre la historia del arte en Chile Republicano". Ediciones Universidad de Chile, Santiago 1992.
- ROJAS ABRIGO, Alicia. "Historia de la Pintura en Chile". Libro Audio Visión, tomo I. Banco Español Chile. Santiago, 1981.
- ROMERA, Antonio. "Historia de la Pintura Chilena". Editorial Andrés Bello, Santiago-Chile, 1976. Cuarta edición.
- ROSTWOROWSKI, María - Historia del Tahuantinsuyu. p. 128.
- STENBERG, Ruben y CARVAJAL, Nazareno. Red Vial Incaica en los Términos Meridionales del Imperio. Tramo Valle del Limarí-Valle del Maipo". En: Tom Dellahay y Patricia Netherly (compiladores). La frontera del estado inca. Editorial Abya-Yala, Fundación Humboldt, Quito, 1998, p. 153-182.
- VV.AA, Approachesto African Music. Cuadernos de África, Tomo I, Fundación Alberto Jiménez – Arellano Alonso, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2006.

APORTE CULTURAL DE LOS AFRODESCENDIENTES A LAS ARTES PLÁSTICAS: UNA INTEGRACIÓN DE LAS RAZAS EN EL PERÚ DE ARGUEDAS Y RICARDO PALMA"

DESTACANDO Y AMPLIANDO SABERES:

Julia Maribel Sánchez Palomino resalta la importante participación del pueblo afroperuano en la economía, literatura, política, folclore y arte. ¿Podrías poner ejemplos del texto o propios sobre cada aporte?

- Economía.....
- Literatura.....
- Política.....
- Folklore
- Arte

¿Conoces otros aportes que no han sido destacados por la autora?

COMENTANDO OPINIONES SOBRE LA OBRA:

A partir de los aportes del ensayo que has leído, ¿qué destacas de los aportes de las siguientes personalidades públicas en sus respectivos campos profesionales y laborales?

Gastronomía: Teresa Izquierdo	Poesía: Nicomedes Santa Cruz	Deporte: Cecilia Tait

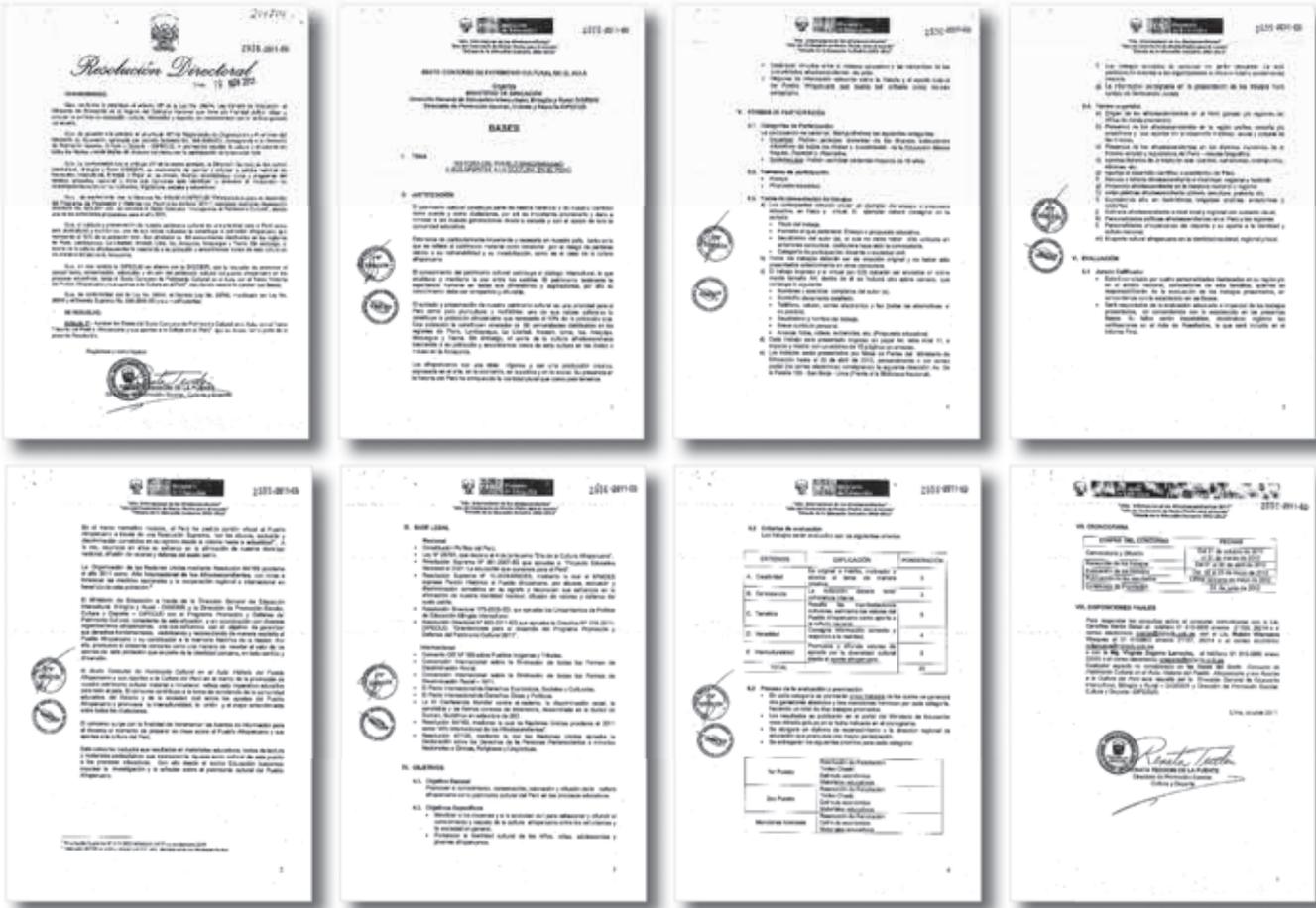
PREGUNTAS PARA EL TRABAJO CON DOCENTES

- ¿Cómo consideras que puedes contribuir en el reconocimiento y visibilidad de la memoria histórica de los afroperuanos?
- ¿Cómo aplicarías el conocimiento de la memoria histórica del pueblo afrodescendiente en el aula?

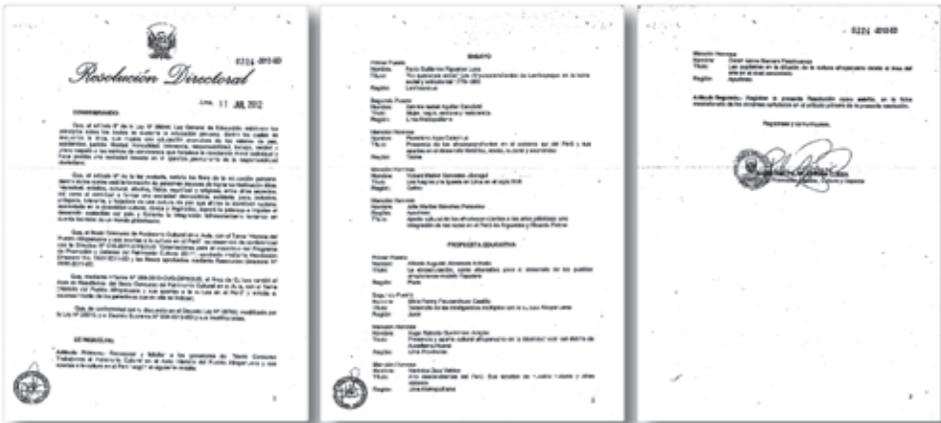
PREGUNTAS PARA EL TRABAJO CON ESTUDIANTES

- De acuerdo al ciclo o grado que te toca como docente, ¿Qué contribuciones de personajes afrodescendientes darías a conocer? ¿Por qué? ¿Cómo lo trabajarías en el aula?

ANEXO 1: RESOLUCIÓN DIRECTORAL DEL CONCURSO



ANEXO 2: RESOLUCIÓN DIRECTORAL DE PREMIACIÓN



ANEXO 3: INFORME DE RESULTADOS DEL CONCURSO

VI CONCURSO DE PATRIMONIO CULTURAL EN EL AULA: HISTORIA DEL PUEBLO AFROPERUANO Y SUS APORTES A LA CULTURA DEL PERÚ

En el marco del año internacional de los afrodescendientes las Direcciones de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural - DIGEIBIR y la Dirección de Promoción Escolar, Cultura y Deporte – DIPECUD, del Ministerio de Educación desarrollaron el Sexto Concurso de Patrimonio Cultural en el Aula: Historia del Pueblo Afroperuano y sus aportes a la cultura en el Perú”, mediante Resolución Directoral N° 2556-2011-ED, del 10 de noviembre del 2011. Evento realizado con el objetivo de promocionar nuestro patrimonio cultural material e inmaterial, reflejando el imperativo de un enfoque intercultural educativo para todo el país, visibilizando y reconociendo de manera explícita al pueblo afroperuano y su contribución a la memoria histórica de la Nación, resaltando el valor de los aportes de esta población que es parte de la identidad peruana. El proceso del concurso tuvo diferentes etapas, iniciándose con la convocatoria y difusión, y concluyendo con la premiación de los trabajos.

La convocatoria y difusión tuvo alcance nacional. Se transmitió en diversos medios de comunicación: radio, revistas, internet, afiches etc.; así como en forma personalizada a las diversas direcciones regionales de educación del país, unidades de gestión educativa local de Lima, direcciones regionales de cultura, museos del Estado, centros e instituciones culturales, universidades (San Marcos, Ricardo Palma) e instituciones afroperuanas. Otro espacio importante de difusión fue la página web del Ministerio de Educación. Asimismo se realizaron entrevistas de difusión en programas de radios locales como: San Borja, Comas, Nacional, Filarmonía, Radio de la Derrama Magisterial y a nivel nacional a través del programa “La Escuela del Aire”, que se transmite en 60 sedes.

Otro importante espacio de difusión fue en el marco del Conversatorio “Carnavales Afroperuanos”, coorganizado por la DIGEIBIR y el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Este evento se realizó el 23 de febrero del 2012 y convocó a docentes de Lima Metropolitana y el Callao con el propósito de incentivar la investigación sobre la importancia de la cultura afroperuana y sus descendientes. En dicha oportunidad se contó con la participación magistral de José Izquierdo (dos veces convocado al GRAMI), quien expuso sobre Verano Negro.

Tal como se estableciera en las bases del concurso, se convocó a importantes representantes del pueblo afroperuano y personalidades destacadas conocedoras del tema, para conformar el jurado calificador, el cual quedó constituido por el Dr. Jorge Ramírez Reyna, el Dr. Cesar Germana, la Mg. Milagros Carazas y la Mg. Rosa Villar, quienes estuvieron presentes en la ceremonia de premiación.

Los trabajos recepcionados fueron 58, provenientes de 19 regiones en dos categorías o formatos de participación. Del total de trabajos: 36 son ensayos y 22 propuestas educativas, como puede apreciarse en el siguiente cuadro:



Afiche de la difusión del concurso a nivel nacional

Cuadro N.º 1



Se contó con auspicios de organizaciones públicas y privadas: del Director del Instituto Peruano de Educación en Derechos Humanos y la Paz- IPEDEHP, la Directora de la Cámara de Libros, la RED de Jóvenes Afrodescendientes- Ashanti. Asimismo la ceremonia de premiación se realizó en el auditorio de la Comunidad Andina de Naciones (CAN), contando con la presencia de la Ministra de Educación, Patricia Salas O’Brien, y la directora general de la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural (DIGEIBIR), Elena Burga Cabrera e invitados de todo Lima Metropolitana, así como los ganadores provenientes de diversas partes del país.

Cabe destacar que la Ministra de Educación, Patricia Salas O’Brien, entregó los premios a los ganadores en un día especial: 4 de junio, “Día de la Cultura Afroperuana” del año 2012. Los ganadores de las dos categorías se presentan en el siguiente cuadro:

GANADORES EN LA CATEGORÍA DE ENSAYO	
PRIMER PUESTO Nombre: Favio Guillermo Figueroa Luna Región: Lambayeque	Título: <i>"No queremos amos" Los Afrodescendientes de Lambayeque en la lucha social y anticolonial 1779-1850.</i>
SEGUNDO PUESTO Nombre: Zelmira Isabel Aguilar Candiotti Región: Lima Metropolitana	Título: <i>"Mujer, negra, esclava y resistencia".</i>
Mención Honrosa Nombre: Florentino Arpa Calachua Región: Tacna	Título: <i>"Presencia de los afrodescendientes en el extremo sur del Perú y sus aportes en el desarrollo histórico, social, cultural y económico".</i>
Mención Honrosa Nombre: Yobani Maikel Gonzales Jáuregui Región: Callao	Título: <i>"Los Negros y la Iglesia en Lima en el siglo XVII".</i>
Mención Honrosa Nombre: Julia Maribel Sánchez Palomino Región: Apurímac	Título: <i>"Aporte cultural de los afrodescendientes a las artes plásticas: una integración de las razas en el Perú de Arguedas y Ricardo Palma".</i>

ANEXO 4: IMÁGENES DE LA PREMIACIÓN



Primer Puesto Ensayo

Favio Guillermo Figueroa Luna

"No queremos amos". Los afrodescendientes de Lambayeque en la lucha social y anticolonial 1779-1850

Segundo Puesto Ensayo

Zelmira Isabel Aguilar Candiotti
"Mujer, negra, esclava y resistencia"



Acompañan:
la Ministra Patricia Salas O'Brian y el Dr. Jorge Ramírez Reyna (jurado)
y Gloria González (Representante Afroperuana en la Comunidad Andina de Naciones)



Finalistas del concurso y especialistas del Ministerio de Educación



Ministra de Educación, Patricia Salas O'Brian, con Virginia Aleja Zegarra Larroche, especialista responsable del concurso y público invitado

