

# Las máscaras de la representación

El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú  
(1775-1895)

Marcel Velázquez Castro



Universidad Nacional  
Mayor de San Marcos  
Fondo Editorial



Banco Central de  
Reserva del Perú

SERIE COEDICIONES

## LAS MÁSCARAS DE LA REPRESENTACIÓN

Marcel Velázquez Castro

# Las máscaras de la representación

El sujeto esclavista y las rutas  
del racismo en el Perú  
(1775-1895)



Universidad Nacional  
Mayor de San Marcos



Banco Central de  
Reserva del Perú

ISBN: 9972-46-297-8  
Hecho el Depósito Legal en la  
Biblioteca Nacional del Perú N.º: 2005-7781

Primera edición:  
Lima, octubre de 2005  
Tiraje: 1.000 ejemplares

© MARCEL VELÁZQUEZ CASTRO  
Correo electrónico: <marcelvelazq@terra.com.pe>

© BANCO CENTRAL DE RESERVA DEL PERÚ  
Miró Quesada 445, Lima 1  
Telf.: (511) 613 2000 anexos 2641 y 2648  
Fax: 613 2000 (anexo 6118)  
Correo electrónico: <fonedit@bcrp.gob.pe>  
Página web: <<http://www.bcrp.gob.pe>>

© FONDO EDITORIAL DE LA UNMSM

*La universidad es lo que publica*

*Imagen de carátula: Máscara femenina.  
National Museum of African Art, Washington*

CENTRO DE PRODUCCIÓN FONDO EDITORIAL  
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS  
Calle Germán Amézaga s/n Pabellón de la Biblioteca Central -  
4.º piso - Ciudad Universitaria,  
Lima-Perú

Correo electrónico: [fondoedit@unmsm.edu.pe](mailto:fondoedit@unmsm.edu.pe)  
Página web: <http://www.unmsm.edu.pe/fondoeditorial/>

*Director / José Carlos Ballón Vargas*

—PRODUCCIÓN—

*Editor / Odín R. Del Pozo O.  
Diagramador / Gino Becerra Flores*

—VENTAS Y DISTRIBUCIÓN—

*Edwin Matos Araujo  
619-7000 (anexo 7530)*

—ADMINISTRACIÓN—

*Erminia Pérez Vásquez  
Telefax: 619-7000 (anexo 7529)*

*Impreso en Lima-Perú  
Queda prohibida la reproducción total o parcial sin  
permiso escrito de la casa editora.*

# Contenido

Prólogo, *por Carlos Aguirre* 9

Introducción 17

## CAPÍTULO I

### LA CULTURA AFROPERUANA: GÉNERO Y RACISMO

La cultura afroperuana 27

Género y esclavitud 59

El sujeto esclavista y el discurso racista 72

## CAPÍTULO II

### LOS ESPECTROS LITERARIOS DEL SUJETO ESCLAVISTA

Los ojos de la ilustración: *El lazarillo de ciegos caminantes* de Concolorcorvo (1775?) 87

El *Mercurio Peruano* (1791-1795) o el comercio simbólico de las diferencias 91

La «Canción de los negros congos» (1812) en la ciudad letrada 108

Los escenarios del esclavo en el teatro de Felipe Pardo y Aliaga 110

El espejo y la comunicación imposible: *Peregrinaciones de una paria* (1838) de Flora Tristán 123

La cópula de almas infames: *El ángel caído* (1862) de Juana Manuela Gorriti 130

La perspectiva romántica: el esclavo rebelde y el negro cantor en <i>Los amigos de Elena. Diez años antes</i> (1874) de Fernando Casós	142
José Antonio de Lavalle y las fantasías de la aristocracia	153
Las fronteras del mestizaje gozoso: los esclavos en las <i>Tradiciones</i> de Ricardo Palma	165
La amistad imposible o <i>Eleodora</i> (1887) de Mercedes Cabello de Carbonera	184
Reflexión final	189

### CAPÍTULO III

#### IMÁGENES FANTASMAGÓRICAS: EL SUJETO ESCLAVISTA Y LA COMUNIDAD POLÍTICA

El sujeto esclavista en textos político-jurídicos (1810-1880)	197
Etnicidad y ciudadanía: los afroperuanos y las elecciones en la República del Guano (1845-1872)	216
Manuel González Prada y las sombras del discurso moderno	249
Reflexión final	264
Bibliografía	269



## Prólogo

Los estudios sobre la esclavitud y la población de origen africano en el Perú, sin ser todavía demasiado numerosos, han tomado un gran impulso en las últimas dos décadas. Los aportes de antropólogos, historiadores, musicólogos y críticos literarios han modificado notablemente nuestra comprensión del aporte de los grupos afroperuanos, su compleja inserción dentro del proceso histórico nacional, el legado cultural y social de la esclavitud, y las formas en que dicha población ha sido representada en el imaginario colectivo peruano. Aunque todavía falta mucho por hacer, la cantidad y calidad de los trabajos producidos en la última década nos permiten tener una imagen mucho más rica y afinada respecto al lugar de la población negra en la sociedad peruana. Hace falta, sin duda, diseminar estos esfuerzos más allá del mundo académico, pero es evidente que hemos avanzado mucho en colocar en un sitio importante del debate intelectual y político el tema de la cultura y la historia de la población afroperuana.

Dentro de este esfuerzo multigeneracional e interdisciplinario tenemos que resaltar los aportes de los críticos literarios que, en años recientes, han buscado superar el silencio que ha existido por mucho tiempo —salvo las excepciones de rigor— en torno a la literatura que tiene por tema a la población afroperuana. Valiosos trabajos recientes de críticos como Milagros Carazas, Carlos García Miranda, Martha Ojeda, Daniel Mathews y otros, nos han permitido construir una imagen mucho más matizada del aporte de autores afroperuanos como Nicomedes Santa Cruz, Lucía Charún-Illescas, Gregorio Martínez o Antonio Gálvez Ronceros, cuyas obras permanecen todavía relativamente marginadas del canon li-



terario nacional. Queda aún mucho más por estudiar en este ámbito, tanto con relación a autores afroperuanos como los anteriormente mencionados, como en relación con quienes, sin serlo, ofrecieron visiones e interpretaciones sobre la población afroperuana. Con excepción de algunas aproximaciones parciales a autores como Ricardo Palma, Enrique López Albújar o José Diez Canseco, existía un enorme vacío en el estudio de las representaciones de la población afroperuana en la literatura y el ensayo. *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)* de Marcel Velázquez que hoy me honro en prologar, constituye un valioso aporte en el esfuerzo por llenar ese vacío. Su autor, uno de los más brillantes críticos literarios peruanos de las últimas generaciones, ha publicado varios ensayos sobre autores y temas diversos como los orígenes de la novela en el Perú, el vanguardismo, Mariátegui, Basadre, la generación del 50, y la narrativa del conflicto armado interno. Desde hace algún tiempo, él se ha venido interesando por el estudio de las representaciones de la esclavitud y de la población afroperuana en la literatura y el ensayo. Esa preocupación se ve culminada con la publicación de este importante y pionero libro sobre lo que él llama el «sujeto esclavista» en la cultura letrada decimonónica y sus vinculaciones con las ideologías y prácticas racistas.

¿Qué entiende el autor por «sujeto esclavista»? Según su propia definición, se trata de «un presupuesto conceptual cuya función es delimitar la mirada, la palabra y la sensibilidad del intérprete de la esclavitud y la cultura afroperuana». El sujeto esclavista viene a ser, entonces, aquel que describe, retrata y analiza la esclavitud y los esclavos desde una óptica que es, necesariamente, la de alguien que no pertenece al mundo de los esclavos o de la población afroperuana. El sujeto esclavista proyecta en su discurso una visión de un fenómeno social (la esclavitud) y una colectividad (la población esclava y afroperuana) que debe ser entendida como la mirada del *Otro*, de alguien que está situado en la otra orilla de la división social y cultural. El sujeto esclavista «aprehende» al esclavo, es decir, construye textualmente una imagen del esclavo y la esclavitud que responde a su propia sensibilidad como actor social y que refleja, no siempre inequívocamente, sus intereses políticos, culturales y de clase. Reconstruir esa sensibilidad (e, implícitamente, poner al desnudo esos intereses) a través del aná-

lisis del discurso producido por estos sujetos, es la tarea que se propuso Marcel Velázquez en este ambicioso trabajo. El resultado es una aproximación densa, compleja y fascinante al universo mental, ideológico y político de aquellos que escribían sobre la esclavitud, los esclavos, y la comunidad afroperuana en general.

Uno de los méritos mayores del libro que prologamos es su esfuerzo interdisciplinario por aprehender no sólo los discursos sobre los afrodescendientes, sino también la «realidad» que les servía de referente. De ese modo, las imágenes emitidas por estos intérpretes de la esclavitud y los afroperuanos son entendidas, simultáneamente, como *productos* y *productoras* de las relaciones sociales entre ellos y el resto de la sociedad. Las virtudes de esta opción nos resultarán evidentes una vez que iniciamos la lectura de los capítulos del libro. Allí verá el lector desfilar autores, personajes y situaciones que, tomados en su totalidad, nos revelan un conjunto de imágenes sobre la población afroperuana y su experiencia histórica que ayudan a entender, de muchas maneras, los orígenes y la persistencia de estereotipos discriminatorios, los silencios que se han proyectado sobre la experiencia de los afroperuanos, y las dificultades que existen, incluso en el caso de personas bien intencionadas y «progresistas», para superar visiones que atribuyen a los peruanos de origen africano rasgos de inferioridad cultural que explicarían y justificarían su invisibilidad y marginación. Los textos que Velázquez analiza conllevan una importante dosis de poder para modular percepciones e interpretaciones sobre la esclavitud y los afroperuanos; al mismo tiempo, sin embargo, ellos no pueden ser explicados enteramente sin ser colocados en diálogo con otros discursos, preexistentes o contemporáneos, que alimentan las imágenes, percepciones y estereotipos presentados en estos escritos, y con la «realidad» política, económica, social y cultural que los rodea. En otras palabras, el «sujeto esclavista» produce un discurso que no ocurre en un vacío histórico, cultural o representacional; al contrario, se nutre de experiencias, lecturas, imágenes, rumores, e incluso temores y pesadillas, pasados y presentes, «reales» e inventados. Por tanto, el análisis del discurso del sujeto esclavista nos permite, también, acercarnos a esas «cadenas de significación» (o, desde el punto de vista de Raymond Williams, esa «estructura de sentimientos») que le dan forma y sentido.

*Las máscaras de la representación* nos ofrece la primera lectura sistemática de la producción literaria y ensayística sobre la esclavitud y la población afroperuana escrita entre fines del siglo XVIII y fines del siglo XIX. Desfilan por estas páginas ilustrados del *Mercurio Peruano* como Hipólito Unanue, personajes de la época de la independencia como Manuel Lorenzo de Vidaurre, los literatos de la República inicial como Felipe Pardo y Aliaga, testigos de la época del guano como Flora Tristán y Fernando Casós, los intelectuales del civilismo como José Antonio de Lavalle, Francisco Laso y Manuel Atanasio Fuentes, y los antagónicos intelectuales de la posguerra como Manuel González Prada y Ricardo Palma. ¿Qué tienen en común los integrantes de este variopinto grupo de escritores? Primero —y sobre todo— su ubicación externa, socialmente superior, respecto a la población afroperuana. Todos ellos pertenecían al mundo urbano letrado, con el cual compartían ciertos códigos culturales (sociales, raciales y de género) de los cuales difícilmente lograban desprenderse. Sus escritos reflejan la aceptación, casi sin cuestionamientos, de una serie de imágenes sobre la población afroperuana que, con diversos matices, se repiten a lo largo del período de estudio. De ese modo, los sujetos esclavistas «construyeron» discursivamente un objeto narrativo y analítico (la esclavitud y la colectividad afroperuana) cuyos contornos no necesariamente correspondían a la «realidad» sino más bien a la lectura (parcial, sesgada, prejuiciosa, interesada) que de ella hacían esos intérpretes de la esclavitud. Además, y ésta es la hipótesis general de Velázquez, durante el período que él estudia se produce un tránsito hacia una nueva «gramática social» en la cual, si bien el sujeto esclavista reproduce imágenes raciales coloniales ampliamente difundidas, las refunde en un nuevo paradigma que el autor identifica con la consolidación de un «discurso racista moderno». Una de las características centrales de este discurso, que cristaliza luego de la abolición de la esclavitud y la proclamación de la igualdad formal de los afroperuanos ante la ley, vendría a ser la radicalización de «la construcción cultural de la diferencia», que ahora ya no es solamente biológica o racial, sino también —y principalmente— social y cultural.

El lector hallará en las páginas de este denso libro un tratamiento detallado de los rasgos centrales y comunes que informan el discurso de los sujetos esclavistas. Los esclavos, y la población

afroperuana en general, eran representados casi siempre como seres inferiores, a veces ni siquiera humanos, sensuales y poco inteligentes, estéticamente desagradables, carentes de individualidad y, con frecuencia, de razón, mentirosos, violentos, incapaces de vivir en libertad, ajenos por naturaleza a la política, y una serie de características adicionales que, casi siempre, eran lo opuesto a lo que esos mismos escritores presentaban como el ideal de «civilización» al que la nación peruana debía aspirar. Incluso aquellos que muestran simpatía por los sufrimientos de los esclavos y los afroperuanos, como fue el caso de Flora Tristán, Fernando Casós o Manuel González Prada, comparten muchos de estos estereotipos, como lo documenta ampliamente Marcel Velázquez. Los esclavos y los afroperuanos fueron contruidos por estos sujetos esclavistas como una «alteridad radical», un *otro* que, en polémica afirmación del autor, resultaría incluso «más significativo» para la cultura criolla hegemónica que el indígena, el cual se habría hallado un poco más alejado, durante el período que cubre este libro, de los radares de los letrados urbanos que producían estos discursos.

Uno de los aportes más originales de este trabajo es el análisis de la complejidad del discurso esclavista cuando se le analiza desde la perspectiva de género, un camino que pocas veces ha sido transitado en los estudios sobre la representación de la esclavitud y la población afroperuana. Una vez instalados en este terreno, las simplificaciones dejan de tener sentido. Por un lado, al esclavo varón se le «feminiza», lo cual significa, dentro de la escala valorativa hegemónica, que se le percibe como inferior y pasivo; pero, por otro lado, se le presenta como rebelde, transgresor y hasta innatamente criminal y peligroso. La aparente contradicción entre estas imágenes (que pueden ser leídas en paralelo a las imágenes del indio como un sujeto «manso» o como un ser «indómito» y «violento» que aparecen en los escritos de esa misma época) se resuelve cuando, como correctamente subraya Marcel Velázquez, «ambas percepciones antagónicas reforzaban la necesidad de control y legitimaban la subordinación». Por otro lado, esta investigación ofrece una novedosa lectura de las imágenes de la sexualidad de la población afroperuana, en las que intervienen fantasías y temores que se condensan en la idea, repetida por diversos autores, de que las relaciones eróticas entre el hombre «blanco» y la mujer afroperuana se pueden entender y hasta justificar, pero no

así aquellas entre una mujer blanca y un hombre afroperuano: lo primero sugiere la continuidad de la posesión (por otros medios) de los esclavos y sus cuerpos; lo segundo, una violación imperdonable de los códigos hegemónicos. Los hijos de la primera relación pueden ser aceptados; los de la segunda, jamás. El autor concluye que, para estos intérpretes, «las mujeres son menos negras», es decir, más aceptadas (como objeto de deseo y posesión) al interior de la matriz de raza y género que guiaba el ideal criollo de convivencia interracial. Al mismo tiempo, las mujeres son menos negras porque, como han demostrado varios trabajos históricos, especialmente los de Christine Hünefeldt, las negras conquistaron para sí espacios mayores de negociación (sexual, familiar, económico y judicial) dentro del sistema que sus pares masculinos.

El telón de fondo de toda esa trama de imágenes e interpretaciones sobre la población afroperuana es sin duda el proyecto nacional criollo que la mayoría de los intérpretes estudiados en este libro compartía y reforzaba: un proyecto excluyente, europeísta, antidemocrático, autoritario, y homogeneizador. Para Marcel Velázquez, de hecho, el sujeto esclavista «contribuyó a diseñar las formas verticales y autoritarias de la narración fundacional». Este proyecto adolecía de una fractura insuperable: buscaba (retóricamente) integrar a poblaciones (como la indígena y la afroperuana) que consideraba, por definición, indignas de pertenencia a dicha comunidad nacional. Estos autores no postulaban necesariamente el exterminio físico de aquellos grupos considerados inferiores, pero tampoco sugerían su inclusión como iguales en la comunidad nacional que imaginaban. Como sostiene Velázquez, dicho proyecto no logró expulsar, ni asimilar ni dominar completamente a la población afroperuana, con lo cual se prolongó (hasta nuestros días) la tensión implícita e irresuelta entre el modelo hegemónico —criollo— de «nación» peruana y la comunidad afroperuana. El nacionalismo cultural del siglo xx, especialmente en la segunda mitad, buscará infructuosamente superar esa fractura, incorporando ingredientes culturales afroperuanos dentro de la definición hegemónica de «peruanidad». Al limitar este esfuerzo, sin embargo, a una apropiación superficial y retórica y a ratos puramente instrumental de lo «negroide», dicho nacionalismo reproducía, en lugar de superar, la condición subalterna de la población y la cultura afroperuana.

Hace poco hemos conmemorado el sesquicentenario de la abolición de la esclavitud en el Perú. Una mirada retrospectiva a los cambios que se han producido en nuestra sociedad durante los ciento cincuenta años transcurridos desde el decreto de Castilla de diciembre de 1854 nos convence, sin embargo, de que ellos no han sido suficientes para cumplir con la promesa (retomando el término de Jorge Basadre) que la República peruana hizo a los antiguos esclavos y sus descendientes: la de aceptarlos como ciudadanos plenos con igualdad de derechos, los mismos que tienen los demás miembros de la nación peruana. Sin desconocer los avances logrados, queda aún mucho por hacer para desterrar la invisibilidad, la discriminación y la marginación que la población y la cultura afroperuanas han enfrentado y continúan enfrentando. En ese camino, necesitamos desmontar, como ha hecho Marcel Velázquez en este importante libro, las estructuras ideológicas y culturales que han contribuido a «construir» —política, cultural, e ideológicamente— la subalternidad de la población afroperuana. Es imposible dejar de advertir las continuidades entre las imágenes que nos ofrecen los autores aquí estudiados y las formas discursivas abiertamente racistas o solapadamente discriminatorias con que nos tropezamos casi cotidianamente. Algunos han tratado de contribuir a superar esta situación estudiando (y denunciando) los sistemas de dominación que han mantenido en condiciones de opresión a los grupos afroperuanos a lo largo de la historia. Otros lo han hecho resaltando el accionar de los propios esclavos y sus descendientes en la construcción de su propia historia. Marcel Velázquez nos ofrece en *Las máscaras de la representación* una vía alternativa: la deconstrucción de los discursos que sustentan esas visiones negativas y excluyentes de los afroperuanos como colectividad. Con ello, nos abre un horizonte fascinante para asediar, desde otros ángulos, el siempre complejo proceso de formación de la nación peruana y el lugar que ocupa, o debe ocupar, dentro de ella, la comunidad afroperuana.

Carlos Aguirre  
University of Oregon





## Introducción

La historia del racismo en el Perú constituye una tarea académica pendiente que sólo podrá ser abordada desde una dimensión multidisciplinaria. Las cifras del conflicto armado interno, las reivindicaciones étnicas locales y la creciente segmentación sociocultural —fundada muchas veces en jerarquías y exclusiones raciales— de la ciudad de Lima revelan la dramática urgencia de esa tarea.

La idea de «raza» se construye casi simultáneamente para los africanos y los aborígenes americanos en la experiencia colonial americana y constituye el reverso fundacional de los inicios de la modernidad y el capitalismo. En nuestro contexto académico, la institución de la esclavitud y la cultura afroperuana empiezan a contar con una tradición de estudios, principalmente desde las ciencias sociales. Sin embargo, la economía del discurso y sus imágenes que se entrecruzan —legitimando y reproduciendo las formaciones económicas, políticas y culturales— ha sido poco explorada. Por otro lado, el racismo contra los afrodescendientes es una realidad aceptada tácitamente, pero los orígenes y las rutas de esa práctica social son casi desconocidos. Este libro se ubica en la intersección de esos dos vacíos: cómo funciona la lógica de los sentidos en la construcción cultural del otro afrodescendiente y cómo influye ese proceso en la constitución del racismo en el Perú. Aunque la perspectiva privilegiada es el discurso de las élites, somos conscientes de la capacidad de los esclavos y los afroperuanos por enfrentarse y luchar contra las configuraciones simbólicas que los condenaban a ocupar una posición subalterna en el imaginario

[17]

social; sin embargo, no podemos dejar de reconocer que todavía la mirada del Otro hegemónico prevalece en las ideas, creencias y sensibilidades contemporáneas constituyendo la base soterrada del racismo contra los afrodescendientes,

El período elegido (1775-1895) abarca 120 años. En términos historiográficos, desde la etapa de crisis y disolución del régimen colonial hasta el inicio de la República Aristocrática. La representación de la cultura afroperuana en estos años debe ser leída inserta en una dinámica política donde las imágenes sociales están en ebullición porque se está gestando una nueva autopercepción sociocultural del íntegro de la sociedad.

El final del siglo XVIII, período clave en la historia de las ideas en el Perú, está signado por rupturas en el discurso y también en la mentalidad de los ilustrados peruanos, quienes acogieron nuevas reflexiones y creencias, y las articularon a sus concepciones tradicionales. El final del siglo XIX se caracteriza por un renovado intento de reconstrucción nacional y un nuevo ordenamiento político y social que se constituye en el escenario de una nueva ola de modernización y modernidad que ocasionará la incorporación de nuevos actores sociales en la escena oficial. Entre esos dos umbrales, se despliega el siglo diecinueve que puede ser narrado de diversas maneras: la construcción de una república sin ciudadanos; la gestación de proyectos nacionales desde la perspectiva limeña criolla; la consolidación de Lima como el centro de la vida social, política y cultural de la nueva república; las incesantes insurrecciones, guerras y pérdidas del territorio nacional; las intervenciones urbanas y la voluntad de control y disciplinamiento de las élites sobre los sectores populares urbanos; las variadas biotecnologías de control y dominación sobre el cuerpo de la mujer; el lento avance de la cultura de lo escrito en los sectores populares; la consolidación y expansión de un proyecto educativo estatal monolingüe y occidental en un país multicultural y fragmentado; etcétera. En este libro nosotros proponemos una nueva forma de narrar el período a partir de la historia del sujeto esclavista y la construcción social y sexual, cultural y política, de la subalteridad del afrodescendiente.

La figura del afrodescendiente (libre o esclavo) adquiere en este período histórico una gravitante importancia porque es el actor so-

cial que sufre mayores transformaciones en el plano jurídico, político y cultural. Además de una dramática reducción demográfica de toda la comunidad, el esclavo se desplaza de una posición legal y política disminuida a una igualdad formal en la sociedad, la cultura afroperuana de signo de la barbarie se convierte gradualmente y mediante una serie de mixtificaciones en un elemento distintivo de lo criollo popular.

Si el siglo xx es, a decir de Basadre, el período en el que la intelectualidad peruana toma conciencia del indio y de la cultura indígena; nosotros podemos afirmar que el siglo xix es el período en el que los letrados y pensadores sociales radicalizan su conciencia de la diferencia con los esclavos y los afroperuanos. El *otro* histórico de la cultura peruana (el indígena) está relegado a un segundo plano durante todo este período; los discursos de las élites, principalmente hasta 1789, se mantienen atentos al esclavo y a los afrodescendientes que habitaban mayoritariamente en el principal centro de producción letrada de la época y sus zonas periféricas; por todo ello, quedan instaurados como el *otro* principal de esta etapa histórica.

Esta investigación se divide en tres capítulos. En el primero fundamentamos nuestra metodología interdisciplinaria (análisis del discurso y teoría de género) que tiene como eje la hermenéutica social del texto. Por ello, realizamos un balance crítico de la bibliografía sobre la esclavitud y la cultura afroperuana en el período elegido, analizamos las complejas vinculaciones entre esclavitud y género y proponemos la categoría de sujeto esclavista y una hipótesis general sobre una de las rutas del racismo de nuestra sociedad.

Un recorrido por el conjunto de imágenes del esclavo y los afrodescendientes que nos ofrecen las ficciones literarias del período constituye el centro del segundo capítulo. Estas representaciones contienen operaciones cognoscitivas, políticas de género, establecimiento de estereotipos que revelan una aporía fundamental de las élites del período: sin los afroperuanos, la nación imaginada no tendría bases sociales populares en las ciudades; con ellos, la homogeneidad deseada se desvanece. Entre la inclusión y la exclusión, la identidad y la alteridad, el poder y la resistencia, la seducción y la amenaza, los textos literarios ofrecen regímenes de

representación que muestran las fracturas insalvables de los proyectos nacionales formulados en el período

El tercer capítulo es, primero, una cala en textos políticos jurídicos que se involucran directamente con la esclavitud, proponiendo un ordenamiento ideológico de los mismos. En segundo lugar, analizamos las imágenes de los afroperuanos como actores en los procesos eleccionarios, y estudiamos como los álgidos conflictos entre ciudadanía y etnicidad en la República del Guano (1845-1872) formalizan la brecha entre el pueblo ilustrado soñado por las élites y las conductas pragmáticas de los subalternos. Finalmente, estudiamos las ideas de González Prada como expresión de las contradicciones entre un incipiente discurso moderno y el evidente lastre tradicional del sujeto esclavista y las tentaciones explicativas del racialismo científico.

Algunas de estas páginas fueron publicadas anteriormente como artículos en libros. Una primera versión de la sección género y esclavitud apareció en *El hechizo de las imágenes* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, 2000), el análisis del sujeto esclavista en el *Mercurio Peruano*, el teatro de Felipe Pardo y las tradiciones de Ricardo Palma forman parte del segundo capítulo de mi libro *El revés del marfil* (Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional Federico Villarreal, 2002), el estudio de la novela *Salto Atrás* constituye una sección de un artículo publicado en el libro *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos, 2003) y el estudio de etnicidad y ciudadanía en la República del Guano se publicó en el libro *Historia de las elecciones en el Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005). En todos los casos, principalmente en el primero y en el segundo, se han realizado algunas ampliaciones.

\* \* \*

La primera versión de este libro fue mi Tesis de Licenciatura en Literatura presentada en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En esa etapa inicial, Carlos García-Bedoya, Luis Millones y Mirko Lauer rea-

lizaron valiosas sugerencias. El interés por la perspectiva de género se consolidó en diálogo con Patricia Ruiz Bravo, Patricia Oliart y Susana Reisz. Desde la Historia, Cristóbal Aljovín fue un atento lector de la sección dedicada a etnicidad y ciudadanía. Desde el Derecho, Gorki Gonzáles me animó con una de las aristas de esta investigación. A todos ellos mis sinceros agradecimientos. Obviamente, los vacíos e inexactitudes que pueda contener este libro son de mi absoluta responsabilidad.

Esta investigación se vio facilitada por el apoyo de David Castillo Zúñiga como asistente y por las orientaciones bibliográficas de José Ragas y César Salas. Por otro lado, las conversaciones con Víctor Vich, Yazmín López y Dorian Espezúa renovaron mi pasión por el trabajo académico interdisciplinario y comprometido con nuestra fascinante y terrible sociedad. También deseo agradecer a mis amigos de la revista de literatura *Ajos & Zafiros* por los sueños compartidos. Este libro no hubiera sido posible sin mis padres, porque ellos me enseñaron la mirada crítica y la tarea de explorar e interpretar significados culturales. Adriana y Rafaella proporcionaron el equilibrio emocional y la esperanza.





## **CAPÍTULO I**

### **LA CULTURA AFROPERUANA: GÉNERO Y RACISMO**







En este capítulo presentaremos una clasificación e interpretación de la información sobre la cultura afroperuana, concentrándonos en el escenario y la población en el período de 1775-1895. Adicionalmente, estableceremos las bases teóricas y la hipótesis general de nuestra investigación precisando la naturaleza y los límites de los conceptos que guían nuestro análisis. Las categorías empleadas en esta investigación proceden, fundamentalmente, de dos matrices: análisis del discurso y estudios de género. La variable que enhebra los tres capítulos del libro es la construcción de la diferencia racial y cultural de los afrodescendientes. Estudiaremos esta variable desde los textos literarios, jurídicos y políticos. Los tres órdenes de sentido privilegiados en el análisis son el sexual, el cultural y el político. Por ello, nuestra perspectiva de análisis es una flexible construcción que posee vocación interdisciplinaria para aprehender la lógica del sentido de los textos seleccionados y su interrelación con los procesos sexuales, culturales y políticos del período.

Las preguntas específicas que articulan la organización de este capítulo son las siguientes: ¿Cuáles son las perspectivas hegemónicas en el estudio de la cultura afroperuana del período? ¿Por qué disminuye drásticamente la población afroperuana durante todo el siglo XIX? ¿Cuáles son los significantes de género que se emplean para constituir a la comunidad de afrodescendientes? ¿Cómo afectan las diferencias sexuales las identidades subjetivas y las relaciones sociales de los esclavos y los afrodescendientes? ¿Cómo modifica el orden republicano las relaciones

[25]

sexuales interétnicas? ¿Qué categoría puede dar cuenta de las operaciones cognoscitivas y las reiteraciones semánticas en la construcción del otro afrodescendiente? ¿Cuál es el papel del sujeto esclavista en la historia del racismo en nuestra sociedad?

En este capítulo realizaremos tres operaciones conceptuales. Una presentación de la cultura afroperuana que incluye: a) un balance crítico de la bibliografía más relevante en el período que nos interesa; b) un diseño del escenario limeño y la presentación de cuadros de cifras demográficas de los esclavos y afrodescendientes con particular énfasis en la capital; c) una reflexión sobre los sentidos e imágenes que laten incrustados en las palabras claves de nuestra exposición. Posteriormente, desde la perspectiva de género interpretaremos el fenómeno de la esclavitud en el Perú, sobre todo la feminización/ masculinización del subordinado; el excepcional papel de las mujeres esclavas en los sistemas de género del período; y los conflictos sexuales interétnicos desatados por la instauración de la República. Finalmente, propondremos la categoría de sujeto esclavista y una hipótesis general sobre su importancia en el devenir del racismo inherente a nuestra constitución como sociedad colonial/ moderna.



## La cultura afroperuana

Es arrancado por una mano fuerte y traidora que impelida de la más indecente codicia lo sepulta en el hediondo seno de la embarcación; desnudo, comprimido con otros tan desdichados como él, y cuyas angustias multiplican las suyas; mal alimentado y tratado como una bestia feroz hasta ser desembarcado en las costas del Perú para ponerlo en manos de un amo, que cuando bien lo trate, no será mejor que a su caballo.

*La Miscelánea*, 11 de agosto de 1830

Se dará una onza de oro al que entregue o dé razón del moreno Fermín, esclavo de la Panadería del Ancla, y tiene las señales siguientes: cara redonda, pelo pasa, ojos regulares, nariz chata, boca grande, labios gruesos, barba lampiño, estatura regular, edad 25 años, aficionado á la guitarra.

*El Comercio*, 10 de noviembre de 1845

Susana Sánchez, es una niña de modesto color [...] que por su clara inteligencia y admirables progresos en todos los ramos de enseñanza, no solo ha logrado vencer el alejamiento que la preocupación establecen entre su raza y la de sus condiscípulas, sino que estas le han consagrado no solo amistad, sino una especie de culto.

*La Bella Limeña*, 12 de mayo de 1872

El espacio cultural de nuestra sociedad constituye un tramado de significaciones y relaciones de poder que todavía encuentran predominantemente la lógica de su economía simbólica y su configuración estructural en el diseño colonial del virrey Toledo, la consolidación del orden republicano bajo la élite criolla (1845-1879) y la República Aristocrática (1895-1919) y sus reversos: las sublevaciones indias coloniales, principalmente la de Túpac Amaru, la Guerra con Chile y sus secuelas políticas y sociales y la fantástica década de los veinte del siglo pasado. Somos una sociedad poscolonial producto de un violento, desigual y jerárquico cruce de múltiples comunidades, entre las que destacan: españoles, andinos, africanos y amazónicos. Ni el criollismo<sup>1</sup> ni el indi-

<sup>1</sup> En el siglo XIX, el espacio de la cultura criolla estuvo definido por la ambivalencia y la precariedad. El discurso criollo carga con la terrible paradoja de fundar imaginariamente la homogeneidad en una sociedad heterogénea, de anclar significados nacionales desde una identidad precaria, de construir un pasado colectivo cuando ellos querían olvidar o negar sus desventuras en el orden colonial. Por ello, la fundación de la nacionalidad dirigida por el sector criollo urbano limeño, que alcanza su punto culminante con el Partido Civil y el gobierno de Manuel Pardo, es una fundación artificial que se desmorona fácilmente en la Guerra con Chile. Más adelante, mediante las operaciones ideológicas de

genismo,<sup>2</sup> los dos movimientos ideológicos más significativos de los últimos ciento cincuenta años, fueron capaces de construir una nación que articule nuestra heterogénea y multicultural sociedad.

La modernización socioeconómica desigual e insuficiente, la precaria modernidad política y una pátina de posmodernidad<sup>3</sup> crearon una serie de discronismos y tensiones socioculturales que desembocaron en espacios heterogéneos y flujos de identidad en

la Generación del 900, el criollismo construye la categoría de mestizaje y renueva su dominio mediante esta metáfora cultural. El paradigma del mestizaje fue el marco hegemónico para pensar y comprender las manifestaciones culturales de la sociedad peruana en el siglo xx; sin embargo, ocultaba una profunda desigualdad entre el polo occidental/moderno y el andino/popular.

<sup>2</sup> El fantasma de la cultura andina recorre el siglo xix; sin embargo, en la nación imaginada no hay espacio para los indios, pero sin ellos no hay espacio nacional: las fulgurantes palabras de González Prada desenmascaran esta paradoja. Los excepcionales procesos culturales de la década del 20 del siglo pasado condensan trágicamente las posibilidades y limitaciones del indigenismo y su articulación con lo cosmopolita y lo nacional. Arguedas prolongará y ampliará la tarea de pensar la cultura desde lo andino y reformular los proyectos de modernidad y modernización. Las consecuencias del gobierno de Velasco Alvarado y las sostenidas migraciones andinas reformulan el tramado sociocultural, pero no generan una nueva gramática del poder. Los terribles datos y cifras del conflicto armado interno confirman la subalternidad de los indígenas y el fracaso de los intelectuales de conceptualizar la nación desde el Ande.

<sup>3</sup> Fredric Jameson, en un célebre ensayo que intenta definir la lógica cultural del capitalismo tardío, establece que la posmodernidad es una dominante cultural que es la contraparte del dominio militar y económico de Estados Unidos en el mundo. Las características principales son: a) la desaparición de las fronteras entre la alta cultura y la cultura de masas; b) establecimiento de una nueva superficialidad provocada por la cultura de la imagen o del simulacro que termina debilitando la historicidad; c) la sustitución de la parodia por el pastiche como estrategia central en la representación; d) un nuevo subsuelo emocional regido por las «intensidades» que flotan libremente y son impersonales; e) el predominio de la espacialidad sobre la temporalidad, de lo sincrónico sobre lo diacrónico (1998: 23-63). La posmodernidad destruyó la ingenua confianza en las metanarrativas de la modernidad, instaló un relativismo radical en la construcción del conocimiento, planteó que la innovación ya no es posible en el arte, repudió a la ideología del progreso y la originalidad, consiguió que la palabra utopía se convirtiera en una mala palabra. Sin embargo, la posmodernidad también socavó la imagen de un mundo y de una historia teleológica, nos enseñó a valorar las sensibilidades, la diferencia sociocultural y a defender el derecho al reconocimiento de las minorías étnicas y sexuales. Su énfasis en la teoría del discurso corrigió muchas lecturas ingenuas científicas y asignó un justo papel a las mediaciones simbólicas y al lenguaje en el análisis social.

perpetuo movimiento. El nuevo paradigma de la hibridez<sup>4</sup> significa la cancelación del paradigma del mestizaje (supuesta síntesis armoniosa de lo occidental y lo autóctono) y la negación de la concepción romántica de culturas originarias puras (representativas de una identidad incólume a los procesos de modernidad y modernización). Los productos culturales híbridos formalizan en su soporte material, en su campo de significado y en su horizonte de recepción/ consumo, las tensiones irresueltas de diversas matrices culturales que pugnan por imponerse sin lograrlo plenamente; por ello, la inestabilidad y la migración son significantes recurrentes y en la conformación de nuevas subjetividades predominan las identidades fluctuantes.

En síntesis, sujetos culturales conflictivos y plurales, instalados en circuitos temporales/ espaciales tradicionales, modernos y posmodernos, consumiendo bienes simbólicos populares, de élites y de masas. Por ello, la gran marca de la sociedad peruana contemporánea es la migración,<sup>5</sup> el desplazamiento, la desterritorialización y su inevitable consecuencia: la hibridación cultural. Escindidos entre el renacimiento de identidades locales y flujos globales, los sujetos culturales subalternos reformulan los archivos de la memoria, subvierten la geopolítica del conocimiento y se niegan a ser meros «objetos» de los discursos académicos.

<sup>4</sup> García Canclini, en su influyente libro *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1989), pone el acento en los cruces socioculturales: lo tradicional, lo moderno y lo posmoderno se mezclan en la producción, distribución y consumo de bienes culturales, la oposición entre tradición/modernidad ya no funciona plenamente ni tampoco la tricotomía cultural: alta cultura, cultura popular y cultura de masas (1989: 14). Arguye Canclini que los países de Latinoamérica son el resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educacionales y comunicacionales modernas. Esta heterogeneidad multitemporal se genera porque la modernización no siempre sustituyó lo tradicional, sino que muchas veces lo reformuló drásticamente (1989: 71 ss.).

<sup>5</sup> El joven campesino que migra a una ciudad provinciana, los provincianos que han conquistado y transformado Lima, los peruanos que han emigrado a Estados Unidos u otros países en pos de un trabajo o una mejor educación: todos ellos viven similares procesos de desarraigo, oscilando entre la promesa y la amenaza, se ven compelidos a crear nuevos flujos de bienes culturales y económicos con sus lugares de origen. Ellos nunca volverán a ser los mismos, y los espacios culturales que abandonan y ocupan tampoco.

Este intenso dinamismo no debe hacernos olvidar la persistencia de jerarquías coloniales y exclusiones republicanas que se combinan hoy con nuevos sistemas de discriminación sociocultural. Poder y racismo confluyen en la médula de nuestra sociedad: una de sus rutas más antiguas y profundas está señalada por los prejuicios (cogniciones sociales colectivas) y las políticas discriminatorias contra los afrodescendientes.

Pese a ser uno de los vectores principales en la conformación de nuestros circuitos históricos, culturales, económicos y sociales, la cultura afroperuana no poseía una extensa tradición de estudios. Afortunadamente, en las últimas décadas empieza a observarse un interés constante de investigadores, provenientes de diferentes disciplinas, sobre las estructuras y los procesos que articulan a esta cultura. En este apartado, estableceremos una clasificación y un balance crítico de la bibliografía sobre la cultura afroperuana entre 1775 y 1895, colocando el énfasis en los escasos estudios que abordan los problemas de la representación discursiva. Posteriormente, presentaremos sucintamente el devenir del escenario limeño en el período elegido ya que éste constituye el tejido urbanístico desde el cual se gesta la producción de la casi totalidad de los discursos que analizamos y en el cual, también, habitan mayoritariamente los esclavos y afrodescendientes. Además, comentaremos varios cuadros poblacionales para poner de relieve las tendencias demográficas de la ciudad desde la variable de etnicidad. Finalmente, realizaremos una reflexión sobre las herramientas básicas de la economía del sentido, esto es, las palabras clave: «negro» y «esclavo».

*Balance crítico de la bibliografía:<sup>6</sup> de la perspectiva social a la perspectiva cultural*

Del universo de textos que abordan el estudio de la cultura afroperuana, hemos elegido los más significativos y pertinentes para el período de 1775-1895. El corpus incluye trabajos históricos, so-

<sup>6</sup> La siguiente revisión incluye los trabajos más importantes de los últimos 30 años, pero no pretende ser exhaustiva. José F. Ragas Rojas (2002) ha elaborado la primera bibliografía integral sobre los afroperuanos; sin embargo, todavía quedan algunos vacíos en dicho trabajo sobre todo en el área de los estudios culturales y los estudios literarios.



ciológicos, antropológicos y, también, la perspectiva de los estudios literarios. Por el carácter de esta investigación, nos detendremos con mayor meticulosidad en este último grupo.

A) La historia ha sido la disciplina privilegiada para abordar el complejo fenómeno de la esclavitud.<sup>7</sup> El trabajo pionero de Pablo Macera (1977) sobre la organización de las haciendas esclavistas de los jesuitas es un magnífico ejemplo de las posibilidades y los límites de la historia socioeconómica. Analizando la agricultura de la caña y de los viñedos, demuestra los márgenes de libertad que tenían los esclavos para el cultivo de sus pequeñas parcelas que eran entregadas en usufructo por los hacendados como mecanismo para fortalecer la dependencia del esclavo con la hacienda e iniciar la colonización de tierras novalas.<sup>8</sup> Los esclavos de una hacienda establecían una comunidad con fuertes vínculos de identidad entre sí y con altos niveles de jerarquización interna. En esta misma línea, Wilfredo Kapsoli publicó *Sublevaciones de esclavos en el Perú. Siglo XVIII* (1975, 1990<sup>9</sup>) que sumilla desde las propias fuentes documentales las protestas violentas de esclavos en las haciendas. La ausencia de un mayor análisis ideológico y un horizonte de comprensión global del fenómeno impiden un cabal aprovechamiento de la documentación estudiada.

<sup>7</sup> Aunque escapa al marco específico de esta investigación, debo mencionar al libro modélico y fundacional de Frederick P. Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial 1524-1670* (1977) que es fuente ineludible de consulta. Por otro lado, *Los mecanismos del comercio negrero* de Germán Peralta Rivera (1990) permite comprender la estructura y las instituciones de la trata negrera en el Nuevo Mundo entre 1595 y 1640. Finalmente, *Safari africano* (1994) de Fernando Romero es una minuciosa exploración sobre el comercio de esclavos en el Perú virreinal que incluye una cala en el carácter afrodescendiente de Bernardo Monteagudo. El mejor panorama sobre la esclavitud en la región es el libro de Herbert S. Klein, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe* (1986).

<sup>8</sup> Esta circunstancia les permite la acumulación monetaria, crucial para los caminos hacia la libertad. Una descripción de mediados del siglo XIX sostenía que: «el monte les esté abandonado para que en horas de descanso corten leña, que llevan a vender á las poblaciones inmediatas; algunos conducen pasto, canastos ú otras baratijas, que siempre encuentran compradores [...] todos crían gallinas, chanchos y otros animales domésticos que mantienen con los granos del amo» (PAZ SOLDÁN 1846: 206).

<sup>9</sup> Se publicó el mismo libro bajo un nuevo título: *Rebeliones de esclavos en el Perú*.

Los sucesivos trabajos de Christine Hünefeldt (1979a; 1979b; 1984; 1988; 1992; 1994), a través de una minuciosa búsqueda en diversos archivos, logran reconstruir la vida privada y pública de los esclavos (alimentación, vestido, trabajo, creencias, estructuras de poder y fiestas religiosas) y sus ambivalentes relaciones con los amos y otros sectores de la sociedad en la ciudad de Lima de las primeras décadas del siglo XIX. Hünefeldt ha insistido en que los esclavos eran conscientes de la puerta de escape y ascenso al interior de la propia estructura esclavista, como al interior de la sociedad en su conjunto. El patrón de movilidad social y la porosidad del sistema fueron variables que impidieron una respuesta colectiva del esclavo y por el contrario alentaron soluciones individuales (1979a: 13; 1992: 13). Esta historiadora es la primera en estudiar la problemática de la mujer esclava e introducir la variable de género en sus múltiples análisis. *Paying the price of freedom* (1994) es la síntesis y la culminación de su prolongada exploración en las redes subjetivas y económicas de los esclavos. La interacción sociocultural de amos y esclavos generó un diálogo cultural que conforma una biotecnología central en la Lima decimonónica. De los múltiples recursos aprendidos socialmente que permitieron renegociar su posición y socavar la esclavitud, destacan: a) la apropiación del discurso religioso/ moral para usar las instituciones cristianas —como el matrimonio—, y b) el intenso y acelerado mestizaje (1994: 199-200).

*Ciriaco de Urtecho, litigante por amor* (1981) de Fernando de Trazeznies es un libro cuyo enfoque se origina en la historia del derecho y en el análisis de una historia de vida. A partir del estudio de un proceso judicial del año de 1782, ratifica la importancia de los expedientes como narrativas culturales y fuentes históricas y demuestra que la instancia judicial era un mecanismo de recomposición de la relación esclavista; por ello, incorpora al Derecho como un referente imprescindible en el análisis de la esclavitud.

La publicación de *Agentes de su propia libertad* (1993) de Carlos Aguirre marca un hito en los estudios nacionales sobre la esclavitud. Él es el primero en ofrecer una visión integral de la geografía de la esclavitud en la Lima del siglo XIX (los esclavos urbanos, las haciendas, el ámbito judicial, la manumisión, el cimarronaje, la abolición de la esclavitud son problemáticas abordadas por el texto). La perspectiva de Aguirre, basada en una historia social que

atiende al orden de las mentalidades, demuestra la función activa de los esclavos mediante diversas estrategias en la desintegración de la institución esclavista. Concluye Aguirre que el esclavo no fue víctima pasiva de las circunstancias históricas, sino protagonista y forjador de su propio devenir y, por lo tanto, constante re-creador de la relación esclavista. El autor destruye, apoyado en múltiples casos y un adecuado razonamiento, dos imágenes muy arraigadas que hacían del esclavo un perpetuo rebelde o una víctima pasiva de los amos. Postula cuatro formas básicas de resistencia desplegadas por los esclavos: el conflicto legal, las estrategias para acceder a la libertad,<sup>10</sup> el cimarronaje y las formas violentas de lucha. Se estudia la dinámica combinada de estas modalidades dentro de un esquema matriz de resistencia y adaptación. Por ello, la necesidad de organizarse en una rebelión colectiva contra la esclavitud no fue necesaria (1993: 15-26).

*Breve historia de los negros en el Perú* (2002) de Del Busto presenta una descripción de la cultura afroperuana sin atender a sus conflictos, una versión idílica y amena de los negros en el Perú que los reduce a un conjunto de singularidades físicas y culturales que formalizan las peculiaridades de su raza;<sup>11</sup> los negros son valorados positivamente por el narrador de esta historia, quien los observa con una mezcla de condescendencia y simpatía. La cultura afroperuana queda instaurada como un conjunto de espectáculos para el solaz del Otro que representa la mirada de la cultura hegemónica. Además presenta a los negros plenamente articulados a una hipotética identidad nacional y cultural peruana. Este libro, modelo de la historiografía tradicional, posee implícitos racistas tan obvios como éste: «Y todos son, Dios lo sabe, negros con el alma blanca» (2002: 80).

*El Decreto de Huancayo. La abolición de la esclavitud en el Perú* (2004) de Jean Pierre Tardieu<sup>12</sup> hace un recorrido diacrónico por

<sup>10</sup> Desde 1536, los esclavos negros comenzaron a obtener su libertad mediante la automanmisión y esta tendencia fue constante en todo el período virreinal (LOCKHART 1982: 243).

<sup>11</sup> El historiador utiliza la categoría de *raza*, categoría que ha sido ya descartada por la biología y que en las ciencias sociales se conceptúa, fundamentalmente, como construcción cultural; sin embargo, el problema del racismo no ocupa lugar en su narración.

<sup>12</sup> Este importante investigador francés ha publicado otros dos libros que abordan aspectos de la esclavitud en el Perú del siglo XVI y XVII. Desde una perspectiva

la legislación republicana y los discursos de la élite que desemboca en el Decreto de Huancayo que establece la libertad de los esclavos. Es una presentación meticulosa que logra correlacionar los vaivenes legislativos con la presión social de los hacendados y las ideas políticas hegemónicas; sin embargo, el eje paradigmático de los discursos y los conceptos que anudan las leyes y las ideas sobre la esclavitud quedan soslayados.

Otros historiadores han abordado el fenómeno de la esclavitud de manera tangencial o como parte de otras preocupaciones. Quizá la línea más rica en sugerencias es el estudio de los vínculos de los afrodescendientes (libres o esclavos) con otros sectores sociales. *La ciudad sumergida* (1991) de Flores-Galindo establece la importante presencia de los afrodescendientes en la heterogénea plebe urbana de Lima entre 1760 y 1830 y el temor de la aristocracia colonial a una rebelión de esclavos, ya que por la combinación de casta, clase y número, aparentemente, los esclavos constituían el sector más homogéneo. La imagen de una Lima regida por la violencia y la exclusión interétnica ha sido matizada por el estudio de Jesús Cosamalón: *Indios detrás de la muralla* (1999). Cosamalón crítica la argumentación de Flores-Galindo respecto de la plebe limeña ya que la fragilidad económica, la fragmentación de los intereses de los diferentes sectores que la componían y el conflicto interracial constituyen sólo una parte de la historia. A partir del análisis de los libros de matrimonios pertenecientes a la Parroquia de Santa Ana, demuestra que negros e indios convivieron, trabajaron juntos, se casaron entre ellos y forjaron lazos de pertenencia a comunidades barriales. Los indios formaban parte de la plebe limeña y el comportamiento de este grupo social incluía también solidaridad cotidiana, convivencia interracial y participación activa e informal en la economía (1999: 70).

B) *Negros en el nuevo mundo* (1948) de Roberto Mac-Lean y Estenós funda la tradición local de estudios afroperuanos desde la sociología. En este libro hay un capítulo dedicado al caso peruano

histórica institucional, *Los negros y la Iglesia en el Perú* (1997) ofrece una gran cantidad de información de primer orden sobre la Iglesia como poder esclavista, medio de control social y agente de protección de los negros en el Perú. Desde la perspectiva de las historias regionales, *El negro en el Cuzco* (1998) tiene el mérito de quebrar uno de los tópicos sobre el tema al analizar la presencia de la comunidad negra en un espacio andino.

que desarrolla en pocas páginas un recuento del devenir social del negro desde la Conquista hasta mediados del siglo xx. Emilio Harth-Terré publicó *Negros e indios* (1973), conjunto de ensayos que investiga las relaciones entre las dos comunidades subalternas (indios y negros). El trabajo prueba lo extendida que estaba la propiedad esclavista entre los indios principales e incluso en las comunidades de indios durante el período virreinal. Desde la antropología, Luis Millones publicó *Minorías étnicas en el Perú* (1973) que reflexiona sobre la situación social de los negros en el Perú del siglo xvi y xvii y alude a la pervivencia de los estereotipos culturales reproducidos en una sociedad regida por un racismo silencioso.

Pese a su perspectiva sociológica algo esquemática por las herencias del modelo clásico de dominación/ subordinación, el libro *Poder blanco y resistencia negra en el Perú* (1975) de Denys Cuche traza la primera historia sociocultural de los negros después de la abolición. La versión francesa (1981), que contiene algunas ampliaciones, establece agudas correlaciones entre la modernización, la cultura de las minorías étnicas y el espectáculo folklórico en el siglo xx.

Desde la sociología, los artículos de Patricia Oliart (1995a; 1995b) analizan el conjunto de estereotipos raciales sexuales producidos por la élite entre 1850 y 1920 para controlar la movilidad social de los sectores populares y validar su dominio como comunidad racialmente superior: proceso ambiguo y no exento de contradicciones. Ella se instala en una perspectiva interdisciplinaria que dialoga con textos culturales, políticas de representación y prácticas sociales; por ello funda una provechosa senda de investigación.

*El negro en el Perú y su transculturación lingüística* (1987) y *Quimba, fa, malambo, ñeque. Afronegrismos en el Perú* (1988) de Fernando Romero son dos textos que recuperan el léxico, las transculturaciones lingüísticas y el aporte cultural específico de la comunidad negra en el español hablado en el Perú. Su profundo conocimiento de la historia y la geografía lingüística del África y su minuciosa recopilación de fuentes primarias que conservan los afronegrismos, convierten a estos dos libros en consulta obligada para cualquier investigación lingüística sobre el tema.

El artículo de Nicomedes Santa Cruz (1988) es importante porque, por primera vez, un afroperuano narra la historia de su co-

unidad bajo el formato de un texto académico. Ofrece un sucinto panorama de la historia de la esclavitud en Iberoamérica con particular énfasis en el caso peruano, y mezcla con agudeza los diferentes escenarios de la vida privada de los afroamericanos y el escenario político global.

Entre los volúmenes colectivos que combinan perspectivas históricas y sociológicas destacan: *Lo africano en la cultura criolla* (2000) que recupera la herencia cultural de los afrodescendientes en las complejas tramas de la mentalidad y la sensibilidad criolla; adicionalmente, este libro muestra el aporte en diversas dimensiones sociales de los actores afroperuanos desde su propia voz y experiencia. El número 24 de la revista *Historia y Cultura* (2001) que contiene un conjunto de artículos, algunos de los cuales abren nuevas líneas de investigación valiosas como los consagrados a los antecedentes de la décima y los esclavos en Ayacucho, entre otros. Los dos volúmenes editados por el Instituto Riva-Agüero y el Banco Mundial (*Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*, 2002) que reúnen un conjunto de trabajos históricos. Aunque con méritos desiguales, estos textos abordan las problemáticas de las cofradías, los testamentos de los negros, la revuelta de esclavos en Nepeña, los orígenes de la fama del Señor de los Milagros, el tráfico de esclavos y la vida cotidiana en las haciendas, entre otros temas.

C) Aunque ya existe una importante tradición de estudios académicos sobre los problemas de la representación de la esclavitud en la literatura latinoamericana,<sup>13</sup> el incipiente interés por el siglo XIX peruano desde la perspectiva de los estudios literarios no se ha preocupado por los problemas planteados por la cultura afroperuana. Por ello, siguen siendo pocas las referencias que abordan, casi siempre tangencialmente, las representaciones literarias del esclavo y del negro en el período elegido. La mayoría de ellas son algunas páginas de textos críticos publicados antes de aquella eclosión: *De lo barroco en el Perú* de Martín Adán (1982 [1968]) y

<sup>13</sup> Esta tradición suma cientos de títulos que abordan principalmente Cuba, Brasil y el Caribe. A modo de ejemplo podemos señalar: *Voices from Under Black Narrative in Latin American and the Caribbean* (1984) editado por Luis Williams, *La novela antiesclavista en Cuba y Brasil, siglo XIX* (1997) de Sara Rosell y el número monográfico de la revista *Cuadernos Hispanoamericanos* 451-52 (1988).

un artículo de Estuardo Núñez (1981). Pese a su carácter anómalo y sus innumerables deficiencias teóricas, historiográficas, metodológicas y hasta sintácticas, no podemos dejar de referirnos a una parte del tomo iv de la *Historia de la Literatura Peruana* de César Toro Montalvo (1994).

Martín Adán sostiene que el Perú deriva del mestizaje presidido por el de la costa; es decir, que el mestizaje realizado en las ciudades costeñas es mayor cuantitativa y cualitativamente al mestizaje que se realiza en otras áreas del país. Este proceso concurrente y progresivo está imbricado con el discurso. En el Perú, nación plural y heterogénea, la estructura universal es la casta originada en el mestizaje, que implica la sumisión absoluta del indio y la relativa prelación del criollo (1982: 484-485). Destaca la unión carnal entre la esclava negra y el amo criollo en «lecho y en hábito» que «llega a personificar en figura regitiva la costeña literaria» (1982: 485). El binomio que encarna el dominio social/ sexual está identificado y se pone de relieve su influencia en la política de las imágenes de los discursos literarios. Posteriormente, Adán realiza un recuento de las alusiones a la cultura afroperuana en el siglo xix, haciendo hincapié en cómo ya habían desaparecido las imágenes coloniales de la esclavitud signadas por la violencia y el desprecio.

Adán sostiene que las dos comunidades étnicas derivadas de Europa y África establecen relaciones complejas y el mestizaje no desemboca en un nuevo sujeto, sino en las modificaciones de ambos, pero bajo el predominio del criollo: «lo más criollo del blanco costeño en las representaciones viene a ser la semejanza del negro, lo del negro que procura y luce el más blanco» (1982: 487). Más adelante, intentando una interpretación del devenir de las relaciones entre ambos grupos sostiene:

El negral, zambo o mulato, aspiró siempre al encumbramiento desde que el azote desfalleció y comenzó la caricia [...] Lo que el negral logró no es poco, y logróse toda vez por inopia del blanco que causa la negligencia y que precipita el derroche, y por virtud del negral, que trae el natural o que infunde la doma. Y el negral parará en duda sobre lo blanco del blanco, y acabará ensañándose en la blancura ensombrecida; esto no en proceso general e histórico, sino en comportamiento personal y cotidiano (1982: 492).



Esta aseveración implica negarle consistencia ontológica a la cultura afroperuana y condenarla a ser una fuerza cultural que busca integrarse a la cultura «blanca» y crear una zona de intersección que desnaturaliza la supuesta integridad de la cultura hegemónica.

Adán es el primer crítico en proponer un conjunto de agudas observaciones sobre los mecanismos de representación de los negros en varios escritores, la mayoría decimonónicos y su influencia en el carácter de la sociedad. En este apartado general, debemos destacar la preeminencia que le otorga a Pardo por ser el primero en representar con verosimilitud al sujeto de la cultura afroperuana: «el negro de Pardo es un negro [...] que hace y dice lo suyo» (1982: 488).

En sus juicios críticos sobre el tema, Adán no oculta una perspectiva racista y agravante de la cultura afroperuana, la cual aparece como una amenaza para la comunidad étnica «blanca» y de la cual depende sustancialmente; además, no considera la posibilidad de la voz propia para dicha cultura, para él sólo puede ser representada y nombrada desde el exterior, desde la mirada dominante.

Estuardo Núñez en un somero artículo plantea tres grandes períodos en las relaciones de la literatura peruana y la cultura afroperuana. En la primera etapa, las singularidades de la lengua de los negros en léxico, pronunciación, morfología y sintaxis de la lengua hegemónica fueron incorporadas a la literatura en castellano producida en el Perú en los años coloniales (1981: 19). Esta inclusión se limitó a «reproducir el habla castellana deformada por el negro, sin preocuparse mayormente de captar su espíritu» (1981: 22); se pretende crear solamente una nota pintoresca en concordancia con la vida cotidiana del ambiente familiar urbano donde el esclavo estaba inserto (1981: 22). En el siglo xx, se produce una segunda etapa donde la literatura trata de incorporar al negro como protagonista principal. Este viraje estuvo alentado por el indigenismo y su afán de recuperar a los sujetos marginados. *Matalaché* de Enrique López Albújar y *Estampas mulatas* de José Diez Canseco refractan la realidad de los descendientes de los negros (mulatos y zambos) y permiten ampliar el espectro de las comunidades étnicas marginadas (1981: 23). El tercer período implica la aparición de una conciencia de la diferencia y la reafirmación de una identidad originaria africana, la obra de Nicomedes Santa Cruz

es la de un escritor que produce desde adentro de la cultura afrodescendiente y no se limita a representarla. Esta nueva percepción alcanza su culminación con la obra narrativa de Gregorio Martínez y de Antonio Gálvez Ronceros, quienes consiguen reproducir el lenguaje oral del campesino negro y simultáneamente refundir una lengua típica con calidad expresiva y artística (1981: 27).

Dos son los méritos de este artículo: a) postular explícitamente la existencia de una literatura afroperuana, b) plantear una periodización que recorre el largo y doloroso proceso de la singularidad y excentricidad a la voz propia. No obstante, cabe hacer un par de acotaciones: subyace en el análisis del crítico cierto desdén formalizado en el adjetivo «negroide»<sup>14</sup> que posee resonancias despectivas y la ausencia de un análisis, en el primer período, que incluya también las relaciones asimétricas de poder: la palabra que nombra al *otro* y lo relega a ocupar una posición subalterna en el imaginario social está vinculada a las redes del poder colonial. Núñez nos presenta como neutra una representación que contiene implícitos de discriminación y exclusión del *otro* subalterno.

César Toro Montalvo incluye en su *Historia de la Literatura Peruana*, una extensa sección que denomina «Literatura Negra del Perú» (1994: III, 177-580). En estas más de cuatrocientas páginas se incluye fundamentalmente una antología de textos literarios que están vinculados con la cultura afroperuana y donde el negro o esclavo es representado; además de una selección de textos críticos sobre dicha cultura. La introducción que presenta esta sección es breve y superficial. Sostiene el polígrafo que la literatura negra es costeña, predominantemente anónima, festiva, oral, rítmica, tradicional y criolla y producida por cantores, decimistas, cumanaños, narradores orales, bohemios, artistas o gente anónima de color y que adopta las siguientes formas: poesía, música, folklore, canto, narrativa, leyenda, novelas y cuentos. Además la califica de sabrosa, sensual y picante (1994: III, 181). Ninguna de las calificaciones de Toro Montalvo es explicada o fundamentada con argumentos. Asistimos, pues, a una crítica impresionista que sustituye conceptos y análisis por la mera acumulación de adjetivos heterogéneos.

<sup>14</sup> Estuardo Núñez jamás usaría el adjetivo «blancoide» para referirse a la comunidad étnica de los blancos criollos.

Después de esa introducción, sigue «De Caviedes a Gálvez Ronceros. Apuntes para una Historia de la Literatura Negra en el Perú» (1994: III, 183-232) donde continúan las extravagantes opiniones del autor como meros separadores de una selección de textos satíricos. Toro intenta trazar un recorrido historiográfico de la literatura afroperuana en el Perú, pero sólo consigue una visión parcial y fragmentaria de la sátira en el Perú sazonada con algunos textos que aluden a los negros o esclavos. Aquí la gran confusión radica en pretender que todo texto satírico está involucrado con una perspectiva o visión del mundo propia de los afroperuanos.

Este texto no aporta nada sustantivo a nuestra investigación. Sin embargo, Toro Montalvo inserta nominalmente a la literatura peruana de origen africano dentro de una perspectiva historiográfica global de los procesos literarios y éste es un acierto que hay que reconocer pese a los innumerables defectos de su exposición.

La amplia mayoría de los estudios desde las ciencias sociales no considera a la dimensión discursiva literaria como una fuente productora de imágenes que refractan y rigen la comprensión de la realidad; por ello, no hay mayores referencias a la política de las representaciones de la cultura afroperuana. En contraparte desde los estudios literarios tampoco se integra la perspectiva sociohistórica ni se consideran las variables políticas. Esta ausencia de diálogo constituye una deficiencia para el análisis de los procesos socioculturales en el siglo XIX, donde los dos discursos centrales fueron el discurso político-jurídico y el discurso literario. La historia sociopolítica de la esclavitud en el siglo XIX ya está trazada en sus líneas centrales;<sup>15</sup> sin embargo, la dimensión cultural del fenómeno y la constelación de imágenes que nutren las relaciones de género interétnicas y las rutas del racismo son un territorio que recién se comienza a explorar.

<sup>15</sup> Cuando terminaba de corregir las pruebas de este libro se publicó un nuevo libro de Carlos Aguirre, *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar* (2005), que no sólo es una puesta al día de sus argumentaciones anteriores, sino que se convierte en un agudo ensayo que compendia con maestría la historia sociopolítica de la esclavitud en el Perú.

### Escenario y población

Al inicio del siglo XIX, Lima era una urbe con características rurales. Unanue escribía en 1806: «la capital se halla ceñida de huertas, que por el oeste y el sur forman una doble cadena, que va orlando la parte interna y externa de las murallas» (1974: 84). La ciudad, en el sentido estricto del término, era muy pequeña frente a la extensión de haciendas y chacras que la rodeaban. Una descripción de mediados del XIX señalaba:

En las cercanías de la capital del Perú se ven pueblos pobres, potreros de pasturaje, sembríos de caña y de viña, crias de cochinos, cortijos distantes los unos de los otros, y en el centro el sombrío galpon de negros cubiertos de harapos y encorbados bajo el yugo. (TÁVARA 1855: 17)

Hünefeldt (1979a; 1992) ha explicado los distintos mecanismos de articulación entre estos dos polos espaciales que constituyen una misma unidad social. La tendencia entre los esclavos, a partir de varias modalidades de acumulación familiar o individual, fue desplazarse de las actividades agrícolas a las heterogéneas actividades urbanas (1992: 47). Era más atractiva la vida en la ciudad misma porque permitía un mayor margen de autonomía y posibilidades más rápidas de aculturación. Por ello, la población esclava de Lima residía mayoritariamente en la ciudad misma.

En este período, Lima puede haber sido concebida como una «*walking city*» ya que lo más fácil, barato y común era recorrerla a pie: desde la plaza mayor se podía caminar hasta cualquier punto de los límites amurallados de la ciudad en menos de una hora. Kenneth T. Jackson (1985) establece cinco características de todas las grandes ciudades preindustriales: alta densidad, clara distinción entre la ciudad y el campo, las áreas urbanas desempeñan funciones mixtas (administración, religión, residencia, comercio, artesanía, etcétera) en una misma estructura espacial, los pobladores trabajan a corta distancia de donde viven, y la élite vive en el centro de la ciudad, donde están las mejores viviendas<sup>16</sup> (1985: 14-15). En

<sup>16</sup> El viajero Johann Jakob Tschudi relata certeramente este paso de la periferia al centro en la Lima de 1838: «los barrios periféricos consisten en casitas semiderruidas y sucias, las calles llenas de toda índole de inmundicia y basura; pero, mientras más se acerca el viajero a la Plaza Mayor, más hermoso y característico se torna el aspecto» (1966: 80-81).

términos generales, estas características se conservan hasta el derrumbe de las murallas que circundaban la ciudad en 1870.

Gabriel Ramón Joffré (1999) destaca que la quiebra del sistema colonial provoca el debilitamiento drástico de las instituciones urbanas. El primer militarismo causa la pérdida de la concepción de la ciudad como centro de decisión política (1999: 25). Esta situación va a provocar la ruralización de la ciudad: «falta de un gobierno local sumada a la penetración de elementos provenientes del campo». Sin embargo, «permaneció en el medio urbano un gran contingente demográfico que mantuvo su ritmo de vida: la plebe» (1999: 26). Este heterogéneo conglomerado social recuperó parcial y temporalmente el espacio perdido, impregnando a la ciudad con sus costumbres (1999: 26). En esta «plebeyización» de la ciudad, los esclavos, ex esclavos y afrodescendientes, en general, desempeñaron un papel central.

El primer ciclo de intervenciones urbanas dirigidas por la élite republicana se va a intensificar a mediados de la década del 50 y se va a prolongar con altibajos hasta la Guerra con Chile. Gracias a la relativa estabilidad lograda por el estado patrimonialista castillista y los ingentes ingresos del guano, la élite iniciará una modernización urbanística regida por discursos higienistas y cívicos que buscaba retirar a la plebe de las calles e instalar los signos del progreso en las calles. En síntesis, políticas de control y disciplinamiento que pretendían recluir y civilizar a los subalternos (RAMÓN JOFFRÉ 1999: 53-69). Paralelamente, la escultura pública intentará infructuosamente crear una religión cívica republicana que administre la sociabilidad pública de los ciudadanos (MALJUF 1994: 34-40). Todos estos proyectos no lograron crear una cultura nacional desde Lima porque se basaban en la negación de la plebe urbana realmente existente y se sostenían en la existencia de un pueblo de ciudadanos, un público ilustrado que no existía salvo en las ilusiones de las élites del período.

Los años posteriores a la Guerra con Chile serán de reconstrucción material y crítica —entre los intelectuales radicales— de los marcos conceptuales que guiaron el primer ciclo de modernización. Recién en 1895 se iniciará un segundo ciclo de reformas urbanísticas y modernización social, pero ese proceso escapa a nuestro marco temporal.

Jesús Cosamalón (1999) sostiene que los dos ejes que dirigieron el crecimiento urbano hasta fines del XIX fueron San Lázaro (actualmente el distrito de El Rímac) y el pueblo de indios de El Cercado (actualmente Barrios Altos) (1999: 30). No puede dejar de anotarse la fuerte presencia de afrodescendientes en San Lázaro, principalmente en el barrio de Malambo<sup>17</sup> que desde los inicios de la Colonia fue un lugar de asentamiento de los esclavos recién llegados.

En el ámbito demográfico, en la ciudad de Lima se observa un crecimiento cuantitativo del número de esclavos que alcanza su pico hacia finales del siglo XVIII y, a partir de ese momento, se produce una constante disminución. Por otro lado, desde la variable de la etnicidad, la ciudad de Lima estaba africanizada desde 1620, ya que los afrodescendientes eran la mayoría de la población. Esta situación con ligeras caídas se prolonga hasta finales del siglo XVIII, pero durante todo el siglo XIX asistimos a una dramática disminución cuantitativa y cualitativa de la población negra en la ciudad de Lima, con un ligero repunte experimentado en las tres primeras décadas del siglo XX.<sup>18</sup>

Durante los siglos XVII y XVIII no siempre se puede obtener datos sobre el estatus jurídico, ya que se atiende principalmente a la variable de etnicidad. Sobre la base de diversas fuentes primarias y cálculos indirectos, Bowser ofrece las siguientes cifras: en 1554, 1.500<sup>19</sup> esclavos en la ciudad de Lima; en 1600, 6.631<sup>20</sup> afrodescendientes (negros, mulatos y zambos) de 14.262 pobladores limeños, es decir 46,49%; en 1614, 11.130<sup>21</sup> afrodescendientes de 25.167, es decir, el 44,20%; en 1630, 14.481<sup>22</sup> de 27.064, es decir, el 53,50%

<sup>17</sup> Una presentación del devenir social del populoso barrio de Malambo puede leerse en el artículo de Luis Tejada (1998).

<sup>18</sup> Susan Stokes en un magnífico trabajo sugiere que este ligero aumento demográfico entre 1908 y 1931 se explica por el flujo migratorio de otras zonas de la costa hacia Lima ya que la tasa de incremento vegetativo de los negros fue negativa a lo largo de dicho período (1987: 187-188).

<sup>19</sup> Estimado a partir de las cuentas del impuesto por cabeza (BOWSER 1977: 407-408).

<sup>20</sup> Recuento militar: «Suma general de toda la gente, armas y caballos» (BOWSER 1977: 409-410).

<sup>21</sup> Censo ordenado por el virrey Montesclaros (BOWSER 1977: 410).

<sup>22</sup> Carta del arzobispo de Lima dirigida al virrey Chinchón y enviada a la Corona en 1636 (BOWSER 1977: 411).

(1977: 407-411). Debemos indicar que estas cifras son aproximadas dadas las deficiencias inherentes a los sistemas de medición poblacional en el virreinato. Sin embargo —concluye Bowser—, durante la primera mitad del siglo xvii, Lima fue la segunda ciudad de todo el hemisferio occidental con mayor concentración de afrodescendientes (1977: 397).

En la Numeración de Lima de 1700 —según María Emma Manarelli (1994)— había 7.182 esclavos que representaban el 19,28% del total de 37.234 pobladores, la población libre (negros y mulatos) ascendía a 3.172 que representaba el 8,51% del total de la ciudad (1994: 71-72). Estas cifras indicarían un descenso significativo en términos porcentuales de los afrodescendientes libres en la ciudad de Lima.

Hacia fines del siglo xviii, la fuente de referencia obligatoria son los censos de 1790-93<sup>23</sup> mandados a ejecutar por el virrey Francisco Gil Taboada y Lemos. En 1791, en el Virreinato del Perú, se consignaba un total de 40.347 esclavos repartidos en siete intendencias: esto significaba el 3,7% de la población global (FLORES-GALINDO 1991: 82); también se consignaban 41.398 libertos, es decir, que ya la población de libertos superaba ligeramente a la población esclava (REYES FLORES 2001: 41). Sin embargo, la alta concentración de la población esclava en las zonas urbanas y costeñas generaba que las cifras globales se viesan seriamente afectadas.<sup>24</sup> En 1791, en la ciudad de Lima se identifican 13.483 esclavos sobre un total de 52.627 habitantes, es decir, el 25,61 % de la población de Lima: uno de cada cuatro habitantes era esclavo (FLORES-GALINDO 1991: 83). Esta cifra de esclavos procede del Archivo General de Indias (AGI), pero no guarda correspondencia con el cuadro que ofrece Joseph María de Egaña en el *Mercurio Peruano* en 1791. En dicho documento se consignan 9.229 esclavos dentro de los recintos de la ciudad de Lima, 5.063 varones y 4.166 mujeres; esta cifra genera un porcentaje del 17,65% del total de la po-

<sup>23</sup> Gootenberg explica que fue un examen eclesiástico actualizado y vuelto a publicar en sucesivas gacetas de la década. Algunos historiadores los denominan «censos de aproximadamente 1785-91 y 1791-96» (1995: 7).

<sup>24</sup> Empiezan a publicarse investigaciones que revelan la significativa presencia de esta institución en zonas andinas durante el Virreinato, como el libro de Tardieu *El negro en el Cusco* (1998). Existía también una importante presencia de esclavos en Arequipa, Puno y Ayacucho.

blación limeña. Por otro lado, en 1792, en la ciudad de Lima residía el 33,4% de la población esclava total —29,7% de varones y el 37,7% de mujeres— (HÜNEFELDT 1984: 151, datos tomados de JACOBSEN 1974: 82, 88).

El porcentaje de afrodescendientes en la ciudad de Lima conservó su importancia cualitativa durante cerca de doscientos años, ya que desde 1600 bordeaba el 45%. En 1790 —siguiendo el documento de Egaña— el 46% de la población limeña de estado secular tenía orígenes africanos porque los negros, mulatos,<sup>25</sup> cuarterones,<sup>26</sup> quinterones,<sup>27</sup> zambos<sup>28</sup> y chinos<sup>29</sup> sumaban 22.038 de un total de 47.796<sup>30</sup> pobladores seculares de Lima.

Cuadro 1  
Población según sexo y etnicidad  
en la ciudad de Lima: 1790<sup>(1)</sup>

	Varones	Mujeres	Total	%
<b>Espanoles</b>	8.335	8.880	17.215	36,01
<b>Indios</b>	2.190	1.722	3.912	8,18
<b>Mestizos</b>	2.168	2.463	4.631	9,68
<b>Negros</b>	4.491	4.469	8.960	18,74
<b>Mulatos</b>	2.684	3.288	5.972	12,49
<b>Cuarterones</b>	1.116	1.267	2.383	4,98
<b>Quinterones</b>	99	120	219	0,45
<b>Zambos</b>	1.553	1.831	3.384	7,08
<b>Chinos</b>	546	574	1.120	2,34
<b>Total</b>	<b>23.182</b>	<b>24.614</b>	<b>47.796</b>	

(1) «Plan demostrativo de la población comprendida en el recinto de la ciudad de Lima, con distinción de clases y estados, instruido sobre los datos de la enumeración total de sus individuos, mandada ejecutar por el Excmo. Sr. Frey Don Francisco Gil Taboada y Lemos: Virrey de estos Reinos, bajo la dirección del Teniente de Policía Don. Joseph María de Egaña» en el *Mercurio Peruano* (1791: I, cuadro inserto entre las páginas 97 y 98).

<sup>25</sup> Nominación asignada al resultado de la unión sexual entre el varón blanco y la mujer negra.

<sup>26</sup> Nombre convencional del producto de la unión sexual entre el varón blanco y la mujer mulata.

<sup>27</sup> Hijo de la unión sexual entre el varón blanco y la mujer cuarterona.

<sup>28</sup> Es el producto de la unión sexual entre varón negro y mujer mulata.

<sup>29</sup> Resultado de la unión sexual entre el varón negro y la mujer india.

<sup>30</sup> A esta cifra hay que añadir 1.647 religiosos profesos y 3.184 vivientes en comunidades sin votos para obtener el famoso total de 52.627.



El cuadro 1 nos permite apreciar el significativo número de mulatos que revela las frecuentes uniones sexuales interraciales entre blancos y negros, y la escasa presencia de chinos que demuestra las escasas uniones interraciales entre negros e indios. Por otro lado, este cuadro nos ofrece un punto de partida para evaluar las modificaciones en la composición étnica de la población de la ciudad de Lima a lo largo del XIX que pueden sintetizarse en un aumento explosivo de mestizos y una disminución dramática de afrodescendientes.

La importancia del matrimonio y de la familia en la vida de los esclavos y de los afrodescendientes libres en la ciudad de Lima ha sido destacada por diversos historiadores (HÜNEFELDT 1994; COSAMALÓN 1999). El matrimonio fue una institución que garantizó sus derechos, condensó sus redes de sociabilidad y, en ciertos casos, promovió la movilidad social.

Cuadro 2  
Población afrodescendiente según sexo y estado civil  
en la ciudad de Lima: 1790<sup>(1)</sup>

	Solteros		Casados		Viudos	
	Varones	Mujeres	Varones	Mujeres	Varones	Mujeres
<b>Negros</b>	3.138	2.737	1.200	1.250	153	482
<b>Mulatos</b>	1.831	2.148	775	735	78	405
<b>Cuarterones</b>	728	815	345	290	43	162
<b>Quinterones</b>	76	91	17	16	6	13
<b>Zambos</b>	1.139	1.308	312	349	102	174
<b>Chinos</b>	385	414	135	117	26	43

(1) «Plan demostrativo de la población comprendida en el recinto de la ciudad de Lima, con distinción de clases y estados, instruido sobre los datos de la enumeración total de sus individuos, mandada ejecutar por el Excmo. Sr. Frey Don Francisco Gil Taboada y Lemos: Virrey de estos Reinos, bajo la dirección del Teniente de Policía Don. Joseph María de Egaña» en el *Mercurio Peruano* (1791: I, cuadro inserto entre las páginas 97 y 98).

Las cifras de este segundo cuadro, lamentablemente, no discriminan entre niños y adultos en el rubro de solteros; sin embargo, comparadas con otros datos del mismo documento nos permiten comprobar que no existía gran diferencia en el porcentaje de casados y

viudos entre las diferentes comunidades étnicas limeñas.<sup>31</sup> El porcentaje de casados o viudos de españoles era de 41,5 % de toda su comunidad; entre los indios, el porcentaje llegaba a 39,8%; entre los mestizos, 41,2%; entre los negros 34,4%; entre los mulatos 33,3%. Estas cifras son indicadores aproximados, ya que el porcentaje de niños de cada comunidad podía contemplar variaciones significativas: seguramente era menor el porcentaje de niños esclavos o afrodescendientes respecto del íntegro de su comunidad que de los españoles, indios o mestizos. Obsérvese también el mayor porcentaje de mujeres casadas o viudas afrodescendientes respecto de los varones en todas las clasificaciones raciales del período.

La *Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales* que Carlos III promulgó en 1776 para España y en 1778 para América fue el instrumento jurídico político de las reformas borbónicas para controlar los matrimonios y, por ende, la reproducción social/ sexual en las colonias. Bajo esta norma, el consentimiento de los padres era requisito indispensable para el matrimonio ya que la *ratio* de la ley era evitar matrimonios desiguales en las clases altas. En 1803 se extendió la aplicación de la *Pragmática Sanción* a negros e indios (COSAMALÓN 1999: 76). Sin embargo, a pesar de esta norma, los matrimonios entre sujetos sociales desiguales no disminuyeron drásticamente.

Hünefeldt ofrece cifras que demuestran que en el período de 1800-1820, en la parroquia de Santa Ana, se realizaron 352 matrimonios entre esclavos y más de 170 entre un esclavo y un contratante libre; en la parroquia de San Lázaro se elevan los porcentajes de los matrimonios entre esclavos (76,6% del total de matrimonios en que participa un esclavo) y disminuyen los matrimonios entre esclavos y libres al 23,3% (1984: 155). Jesús Cosamalón analiza los datos de 2.026 matrimonios en la parroquia de Santa Ana entre 1790-1820 y encuentra que casi no hay diferencias entre el número de negros esclavos casados (412) y el de negras esclavas

<sup>31</sup> Las cifras de ilegitimidad del orden colonial y del siglo XIX son muy altas. En el siglo XVII, el porcentaje de hijos ilegítimos se sitúa alrededor del 50% (MANNARELLI 1994). En el período de 1790-1825 la ilegitimidad llega a 38,7% de promedio para todas las comunidades étnicas. Los porcentajes más altos corresponden a las castas y mestizos con más del 54%. Durante la era republicana, estas cifras ascienden ya que el promedio alcanza el 54% para todos los sectores sociales entre 1840-1904 (COSAMALÓN 1999: 40).

(407), pero sí una importante entre las negras libres (438) frente a los 345 de negros libres (1999: 130). Por otro lado, las esclavas presentan un mayor índice de casamientos con blancos e indios y las negras libres superan largamente a sus pares masculinos en los índices de matrimonio con blancos, mestizos e indios (1999: 143).

Aunque la principal concentración de afrodescendientes se encontraba en la propia ciudad de Lima, su presencia a fines del siglo XVIII en los Partidos de la Intendencia de Lima era bastante considerable, principalmente en Cañete, Ica, Chancay y Santa que albergaban un gran número de chacras de panllevar y haciendas dedicadas al cultivo de la caña de azúcar en el norte y a la vid en el sur.<sup>32</sup>

Cuadro 3  
Población afrodescendiente en los Partidos  
de la Intendencia de Lima: 1793<sup>(1)</sup>

	Esclavos	Pardos libres	Espanoles	Indios	Mestizos	Total	% de afrodesc. de Lima*
<b>Cercado</b>	17.881	10.231	18.219	9.744	4.879	60.954	46,12
<b>Cañete</b>	3.363	992	465	7.025	737	12.582	34,61
<b>Ica</b>	4.004	4.305	2.158	6.607	3.405	20.479	40,57
<b>Yauyos</b>	0	1.451	13	8.005	93	9.562	15,17
<b>Huarocharí</b>	84	19	220	13.084	592	13.999	1,07
<b>Canta</b>	0	0	57	10.333	1.723	12.113	0,00
<b>Chancay</b>	3.604	758	969	7.510	1.081	13.912	31,30
<b>Santa</b>	827	108	279	873	1.237	3.324	28,12
<b>Total</b>	29.763	17.864	22.380	63.181	13.747	146.925	32,41

\* No incluye el número de clérigos, religiosos, religiosas y beatas.

(1) *Guía política, eclesiástica y militar del Virreinato del Perú para el año de 1793* de Hipólito Unanue.

El cuadro 3 demuestra el elevado porcentaje de afrodescendientes (32,41%) y de esclavos (20,26%) en la Intendencia de Lima, circuns-

<sup>32</sup> Los artículos 2, 3 y 4 del Reglamento interior de las haciendas de la costa (1825) dividían las actividades en tres grupos sobre los cuales legislaba: las labores en las haciendas de caña, haciendas de viña y de panllevar (QUIRÓS: II, 167). Santiago Távara en su *Abolición de la esclavitud en el Perú*, refiriéndose a los esclavos dedicados a la agricultura proporciona esta distribución: «tres cuartas partes de la población esclava estaba dedicada al cultivo del azúcar y del aguardiente: la otra parte casi toda á la cría de cerdos y cebas de ganado mayor [...] un número pequeñísimo de esclavos estaba destinado al cultivo de los granos y plantas tuberosas» (1855: 16).

tancia que no se repetía en ninguna otra intendencia del virreinato. Sin embargo, en la ciudad de Trujillo que formaba el núcleo del Partido del Cercado de la Intendencia de Trujillo, se encuentra que de 12.032 pobladores se consignaban 2.558 pardos y 1.582 negros, es decir, estos últimos constituían más del 30% de la población total de esa circunscripción (LEQUANDA 1793: 46). En la Intendencia de Arequipa en 1793 se consignaban 12.261 afrodescendientes, es decir, el 19,5% de la población total, dentro de los cuales se contaban 5.258 esclavos, o el 8,3% de la población total de la circunscripción. El total de la población esclava por intendencias se dividía de la siguiente manera: Lima, 29.763 (74%); Arequipa, 5.258 (13%) y Trujillo, 4.725 (12%) —citado en HUERTAS VALLEJO 2001: 57-59.

En el siglo XIX, la población de esclavos en el Perú decreció considerablemente por diversos factores:<sup>33</sup> los tratados internacionales que prohibieron la trata de esclavos, la legislación republicana, las guerras de independencia, el mestizaje y su contraparte la hipergamia, la propia actividad de los esclavos (automanumisión, litigiosidad judicial y cimarronaje), la tasa de crecimiento vegetativo negativo, entre otros.

Cuadro 4  
Población de esclavos en la ciudad de Lima —siglo XIX

Año	Varón esclavo	Mujer esclava	Total esclavos	Poblac. de Lima	% de esclavos
1813 <sup>(1)</sup>	6.400	5.863	12.263	56.284	21,8
1820 <sup>(2)</sup>	4.705	3.884	8.589	64.000	13,42
1836? <sup>(3)</sup>	2.185	2.606	4.791	55.627	10,4
1845 <sup>(4)</sup>			4.500		6,9

(1) «Censo general de la Población de Lima», 1813. AGN, Colección Moreyra, D1-45-1335, citado por Carlos Aguirre (1993: 47-48).

(2) *Estadística histórica, geográfica, industrial y comercial de los pueblos que componen las provincias del Departamento de Lima* por José María Córdova y Urrutia (1839: 33).

(3) *Estadística histórica, geográfica, industrial y comercial de los pueblos que componen las provincias del Departamento de Lima* por José María Córdova y Urrutia (1839: 33).

(4) Adams Report, citado en JACOBSEN 1974, citado por CARLOS AGUIRRE 1993: 47-48.

<sup>33</sup> Klein nos ofrece las siguientes cifras continentales: En Colombia, de los 54 mil que había al finalizar la era colonial, quedaban en 1851 16 mil; en Venezuela, de 64 mil en 1810 disminuyeron a 33 mil, incluidos manumisos, en 1854; los ocho mil esclavos de Ecuador se habían reducido a dos mil en 1852 (1986: 160).

Gootenberg (1995) ha demostrado que los resultados nacionales del supuesto Censo de 1836 son espurios y que, en muchos casos, copian las cifras del hasta hace poco desconocido Censo Nacional de 1827.<sup>34</sup> Para Lima Cercado las cifras de 1827 nos ofrecen una población de 58.236 habitantes; sin embargo, sólo ofrece la cifra de esclavos de las haciendas suburbanas que sitúa en 4.602 (1995: 16-22). Aunque el valioso trabajo de Gootenberg no afecta dramáticamente el patrón de población esclava de la ciudad de Lima —objeto principal de nuestro análisis— ya que sus consecuencias apuntan a establecer el verdadero peso de la población india en la tendencia demográfica del XIX; su análisis cuestiona las cifras globales de 1836 que, a todas luces, parecen subvaluadas.

En este cuarto cuadro hemos corregido una cifra equivocada que consignaba 3.606 mujeres esclavas para 1836. Este error deriva de una errata en la *Estadística...* de Córdova y Urrutia que el propio autor corrige en una fe de erratas casi siempre olvidada. La desintegración de la esclavitud se manifiesta regida por criterios de género ya que son los varones esclavos los que, en mayor porcentaje, pierden la calidad de esclavos entre 1813 y los inicios de la década de 1830: en los varones, desciende 65,9% y en las mujeres, 55,6%. Una explicación posible es la activa participación de los varones esclavos en las guerras de independencia, ora por voluntad propia ora por exacción, que les permitió a pocos de ellos obtener su libertad y a muchos morir en el intento. Otra manera de leer los datos indicaría lo siguiente: aunque la variable guerras de la independencia no juega papel importante en las esclavas, ellas prosiguieron desintegrando la esclavitud y obteniendo su libertad de manera sistemática y cada vez más intensiva.

<sup>34</sup> Sus resultados fueron publicados entre 1827 y 1829 en la gaceta oficial *La Prensa Peruana* y ofrece 34 exámenes detallados para las 57 provincias peruanas de 1827 (GOOTENBERG 1995: 16).

Cuadro 5  
Población de afrodescendientes  
en la ciudad de Lima —siglo XIX

Año	Esclavos	Total de Afrodescend.	Poblac. de Lima	% de Afrodescend.
1813 <sup>(1)</sup>	12.263		56.284	
1820 <sup>(2)</sup>	8.589		64.000	
1836 <sup>(3)</sup>	4.791		55.627	
1845 <sup>(4)</sup>	4.500			
1857 <sup>(5)</sup>		10.683	94.195	11,34
1876 <sup>(6)</sup>		9.088	100.156	9,07
1891 <sup>(7)</sup>		7.494	103.956	7,2

(1) «Censo general de la Población de Lima», 1813. AGN, Colección Moreyra, D1-45-1335, citado por Carlos Aguirre (1993: 47-48).

(2) *Estadística histórica, geográfica, industrial y comercial de los pueblos que componen las provincias del Departamento de Lima* por José María Córdova y Urrutia (1839: 33).

(3) *Estadística histórica, geográfica, industrial y comercial de los pueblos que componen las provincias del Departamento de Lima* por José María Córdova y Urrutia (1839: 33).

(4) Adams Report, citado en JACOBSEN 1974, citado por CARLOS AGUIRRE 1993: 47-48.

(5) *Estadística General de Lima* de Manuel Atanasio Fuentes (1858: 619).

(6) Empadronamiento General de la Población realizado por Manuel Atanasio Fuentes, citado en «Apuntes históricos sobre el desarrollo urbano de Lima» de José Barbagelata (1945: 90).

(7) Censo de la Provincia realizado el 16 de agosto de 1891 por la Municipalidad de Lima, citado en «Apuntes históricos sobre el desarrollo urbano de Lima» de José Barbagelata (1945: 92).

Quizá lo más destacado del cuadro 5 es el importante descenso cuantitativo y cualitativo de la población afrodescendiente en la segunda mitad del siglo XIX. Como en el cuadro anterior, hay que hacer una salvedad con la cifra de 1836 cuyo verdadero valor fue seguramente superior y quizá se alcanzó años antes. ¿Por qué la población de afrodescendientes decreció en términos reales cuando todas las otras comunidades experimentaban un significativo crecimiento producto del *boom* demográfico de la época del guano? Hay probables respuestas que se combinan: el mestizaje cuya contraparte es la hipergamia, la tasa de incremento vegetativo negativa de dicha comunidad étnica, la «vergüenza étnica», es decir, la negación a reconocer antecedentes africanos; sin embargo,

esta tendencia demográfica todavía espera un riguroso estudio desde la historia de las poblaciones.

El viajero alemán Heinrich Witt constataba que todavía en la Lima de 1827 «la población masculina [...] perteneciente a las clases bajas consistía casi exclusivamente de negros, zambos y mulatos de distintos tonos» (1992: 1, 172). Por otro lado, el viajero suizo Juan Jacobo von Tschudi sostenía que «es un hecho, sin embargo que la población [de Lima] se ha visto considerablemente reducida desde la independencia» (1966: 104) y respecto de los afrodescendientes entre los años de 1838 y 1842, planteaba que constituían la quinta parte de la población y daba como cifra aproximada diez mil sujetos de los cuales 4.800 eran esclavos (1966: 114).

La población de esclavos y afrodescendientes en la Provincia de Lima<sup>35</sup> también fue decreciendo gradualmente. En 1827 de un total de 136.281 habitantes, sabemos que había 10.907 esclavos dedicados principalmente a la agricultura en Lima, Chancay, Cañete y Santa (GOOTENBERG 1995: 21-22). Sin embargo, no se poseen cifras de la esclavitud doméstica que en la ciudad de Lima era muy significativa; por ello, se puede calcular que en total el porcentaje de esclavos rondaba el 12% frente al 20,26% de 1793 (se debe tener en cuenta la distorsión provocada por la ausencia de Ica —cuyos resultados no se obtienen en 1827— que era un territorio con una alta densidad de esclavos). En 1876, según el Censo de 1920, se consignaban 11.289 afrodescendientes de un total de 120.994 habitantes de la provincia,<sup>36</sup> es decir, 9,33% del total (1921: 84). Recuérdese que en 1793, se tenía en la Intendencia de Lima 32,41% de afrodescendientes. Con esta manifiesta tendencia hacia el descenso ingresamos al siglo xx.

<sup>35</sup> Equivalía exactamente a la Intendencia de Lima sólo que el Censo de 1827 no conserva cifras ni de Ica ni del Callao.

<sup>36</sup> Reducida geográficamente a sus límites casi contemporáneos.

**Cuadro 6**  
**Evolución de la población afrodescendiente**  
**en la ciudad de Lima<sup>(1)</sup>—siglo xx**

Años	Varones	Mujeres	Total Afrodesc.	Poblac. de Lima	% de afrodesc.
1903 <sup>(2)</sup>			7.275	130.289	5,58
1908 <sup>(3)</sup>			6.763	140.884	4,80
1920 <sup>(4)</sup>	2.817	3.791	6.608	173.007	3,80
1931 <sup>(5)</sup>			8.244	273.016	3,00
1940 <sup>(6)</sup>	3.044	3.300	6.354	382.023	1,66

(1) Se considera como universo los distritos de Lima, La Victoria y El Rímac.

(2) Censo del 13 de noviembre de 1903 realizado por la Municipalidad de Lima, bajo la dirección de Víctor M. Maúrtua, citado por José Barbagelata en «Apuntes históricos sobre el desarrollo urbano de Lima» (1945: 98-99).

(3) *Censo de las Provincias de Lima* realizado el 26 de junio de 1908 y dirigido por Enrique García (1915: 95).

(4) *Resúmenes del Censo de las Provincias de Lima y Callao levantado el 17 de diciembre de 1920* (1921: 120).

(5) Censo de las Provincias de Lima y Callao, 1931, citado por Susan Stokes (1987: 185).

(6) *Censo Nacional de Población 1940. Volumen V. Departamento de Lima, ciudad de Lima, Provincia Constitucional del Callao* (1948: 55).

El sexto cuadro revela que la disminución cuantitativa de la población afrodescendiente en la ciudad de Lima se detiene parcialmente entre 1900-1920, se observa una recuperación en la década de 1920 y otra dramática caída en la década de 1930. En cuanto al peso porcentual de los afrodescendientes, éste sigue cayendo de manera sostenida y, ya en 1940, constituyen el 1,66% de una población en la cual ciento cincuenta años antes superaban el 45%. Es evidente que desde fines del siglo XIX hay un factor adicional que contribuye a este descenso y distorsiona las cifras: la vergüenza étnica, la negación de la filiación a la comunidad de negros por un número significativo de pobladores que se autodenominaba «mestizos» negando a sus ascendientes afrodescendientes.

En la provincia de Lima la historia era ligeramente diferente.



**Cuadro 7**  
**Evolución de la población afrodescendiente**  
**en la Provincia de Lima —siglo XX**

<b>Años</b>	<b>Varones</b>	<b>Mujeres</b>	<b>Total</b>	<b>Poblac.</b>	<b>% de</b>
			<b>Afrodesc.</b>	<b>de Lima</b>	<b>afrodesc.</b>
1908 <sup>(1)</sup>			9.400	172.927	5,26
1920 <sup>(2)</sup>	4.435	5.248	9.683	223.807	4,32
1931 <sup>(3)</sup>			12.977	332.118	3,90
1940 <sup>(4)</sup>	6.800	6.932	11.032	562.885	0,19

(1) *Censo de las Provincias de Lima* realizado el 26 de junio de 1908 y dirigido por Enrique García (1915: 335).

(2) *Resúmenes del Censo de las Provincias de Lima y Callao levantado el 17 de diciembre de 1920* (1921: 120).

(3) *Censo de las Provincias de Lima y Callao, 1931*, citado por Susan Stokes (1987: 185).

(4) *Censo Nacional de Población 1940. Volumen v. Departamento de Lima, ciudad de Lima, Provincia Constitucional del Callao* (1948: 55).

El cuadro 7 demuestra que existía un patrón de reproducción mayor de afrodescendientes en la provincia que en la ciudad. Esto se explica por la presencia de haciendas que seguían empleando fundamentalmente mano de obra afrodescendiente y que devendrán en los bolsones de población negra, principalmente en el sur de Lima.

El Censo de 1940 arrojó en sus resultados 29.054 negros sobre un total de 6.207.967 habitantes en todo el Perú, es decir, aproximadamente el 0,47% de la población peruana.

**Cuadro 8**  
Evolución de las comunidades étnicas  
en la ciudad de Lima<sup>(1)</sup>—siglo xx

Años	Blancos	Mestizos	Afrodesc.	Indios	Asiáticos	Poblac. de Lima
1903 <sup>(2)</sup>	55.918	43.559	7.275	19.878	3.572	130.289
1908 <sup>(3)</sup>	58.683	48.133	6.763	21.473	5.487	140.884
1920 <sup>(4)</sup>	70.350	71.688	6.608	18.248	5.673	173.007
1931 <sup>(5)</sup>	94.948	144.257	8.244	15.719	12.417	273.016
1940 <sup>(6)</sup>	343.882		6.354	13.223	15.332	382.023

(1) Se considera como universo los distritos de Lima, Rímac y La Victoria.

(2) Censo del 13 de noviembre de 1903 realizado por la Municipalidad de Lima, bajo la dirección de Víctor M. Maúrtua, citado por José Barbagelata en «Apuntes históricos sobre el desarrollo urbano de Lima» (1945: 98-99).

(3) *Censo de las Provincias de Lima* realizado el 26 de junio de 1908 y dirigido por Enrique García (1915: 95).

(4) *Resúmenes del Censo de las Provincias de Lima y Callao levantado el 17 de diciembre de 1920* (1921: 57).

(5) Censo realizado por la Junta Departamental de Lima bajo la dirección del Ing. Carlos Jiménez Correa el 13 de noviembre de 1931, citado por José Barbagelata en «Apuntes históricos sobre el desarrollo urbano de Lima» (1945: 108).

(6) *Censo Nacional de Población 1940. Volumen v. Departamento de Lima, ciudad de Lima, Provincia Constitucional del Callao* (1948: 55).

El octavo cuadro nos muestra las radicales transformaciones en la composición étnica de la población de Lima en las cuatro primeras décadas del siglo xx: el crecimiento explosivo de los nuevos limeños asiáticos (chinos y japoneses en su amplia mayoría) y de los mestizos en una proporción que supera el 300% en 30 años, el sospechoso crecimiento de «blancos» que en 30 años crecen aproximadamente 80% y el declive de los afrodescendientes y de los indígenas. A pesar de las eventuales distorsiones, el rostro de Lima en 150 años se había transformado radicalmente.

Los diversos cuadros que hemos presentado nos permiten obtener las siguientes conclusiones: a) Lima fue una ciudad profundamente africanizada desde mediados del siglo xvi hasta finales del siglo xviii; b) el número de esclavos empezó a disminuir desde antes de las guerras de la independencia, fundamentalmente el de las mujeres esclavas; c) las guerras de independencia y las guerras civiles aceleran la erosión de la esclavitud, favoreciendo la libertad, principalmente, de los varones; d) el *boom* demográfico

asociado al guano no afecta a los afroperuanos, cuya comunidad inició un descenso poblacional en términos reales y absolutos desde la tercera década del XIX; e) podemos suponer que la tasa de natalidad de los afrodescendientes era menor al promedio —sobre todo durante la vigencia de la esclavitud— y que su tasa de mortalidad superaba a la media de otras comunidades; f) por las duras condiciones materiales (pobreza y exclusión) de su comunidad, muchos afrodescendientes buscaban pareja en otras comunidades étnicas: mestizaje e hipergamia son dos caras de la misma moneda,<sup>37</sup> g) entre 1790 y 1930, los afrodescendientes pasaron de ser la más importante comunidad étnica a ser la última en términos cuantitativos y cualitativos.

### *Esclavo y negro: sentidos e imágenes*

Consideramos necesario un breve recorrido etimológico sobre dos palabras claves en nuestra investigación: «esclavo» y «negro».

La palabra «esclavo» no deriva directamente del latín, sino está tomada indirectamente del griego bizantino (*sklávos*) y de *slovene* nombre propio que se daba a sí misma la familia de pueblos eslavos, que fue víctima de la trata esclavista en el Oriente Medieval. La palabra se difundió en la Península al final del medioevo. Se debió tomar del catalán, pues allí ya es frecuente en la Edad Media porque los catalanes importaron del Imperio Bizantino muchos siervos eslavos y circasianos (COROMINAS 1980). En los textos romanos se empleaba *servus* y aún en las *Siete Partidas* se conservó dicha voz con ligeras variaciones «siervo» y «servidumbre», pero ya en los textos legales del Derecho Indiano se emplea la voz moderna «esclavo» y «esclavitud».

La definición jurídica de la esclavitud fue construida en Roma. Los *Instituta* y el *Digesto* establecían que esclavo es uno de los tipos de persona que no es dueño de sí mismo (*alieni iuris sunt*), sino que está bajo el *dominium* de otro. Dominio implica poder o potes-

<sup>37</sup> Un dato interesante que ofrece Susan Stokes es que la exogamia de la comunidad afroperuana cambia de género entre los años de 1908-1932. Los afroperuanos sigue siendo el grupo más exógeno, pero ahora son los varones los que se casan menos con mujeres negras (59,4%), mientras que las mujeres se casan con varones de su comunidad en un porcentaje de (75,9%) (1987: 186-187).

tad, pero también propiedad: el esclavo es una propiedad de su amo.<sup>38</sup> Sin embargo, los esclavos podían realizar ciertos actos que la ley les permitía<sup>39</sup> y tenían derechos restringidos. En las *Siete Partidas* (Cuarta Partida, título XXI, ley VI) se mantiene prácticamente la misma definición: «llenero poder ha el señor sobre su siervo para fazer del lo que quisiere...», aunque se incrementan las restricciones del dominio del amo: no lo puede matar ni herir gravemente de manera injustificada. Esta concepción tiene plena vigencia en el ordenamiento jurídico colonial. En la América hispánica, existió una profunda identificación entre los términos de «negro» y «esclavo», ya que una vez abolida definitivamente la esclavitud de los aborígenes el 9 de noviembre de 1526, sólo los africanos podían ser esclavos; así la *Recopilación de Indias* reúne en el mismo título todas las disposiciones sobre mulatos, negros, berberiscos e hijos de judíos sin diferenciar entre los libres y los esclavos (libro VII, título V).

Corominas sostiene que la palabra *negro* deriva del latín *niger*, *nigra*, *nigrum* y está documentada desde los orígenes del idioma castellano, «se halla en escritores de todas las fechas, vivo en todas las épocas y lugares [...] son frecuentes desde antiguo los usos figurados y el uso como sustantivo» (1980: IV, 222). También explica cómo la palabra «denigrar» deriva de «negro» y esto nos revela cómo en una operación conceptual destinada a producir desprecio y rechazo late, incrustada, la figura del negro.

En el *Diccionario de autoridades* (1732) se encuentran múltiples acepciones de la palabra *negro*. Nos interesa recordar las siguientes: «se llama asimismo al Etíope, porque tiene esse color» y también destaca los sentidos figurados: «sumamente triste y melancólico», «Infeliz, infausto y desgraciado» (1732: 661). Todas estas acepciones pueden ser actualizadas cuando se emplea dicha palabra en un texto. Por esta flexibilidad y mayor connotación semántica, la polisémica palabra «negro» es muy frecuente en todos

<sup>38</sup> Finley resalta que el propietario del esclavo no ejerciera todos los derechos inherentes a la propiedad era un acto unilateral y revocable ya que el esclavo había perdido dominio sobre su trabajo y gobierno de su persona y su personalidad: él mismo era una mercancía (1982: 93-94).

<sup>39</sup> Podía recibir un peculio y realizar actos jurídicos vinculados a él, podía ser beneficiario de una herencia, tenía el derecho de estipular y el derecho de adquirir la libertad, entre los más importantes.

los textos culturales o políticos donde se alude a sujetos afrodescendientes, más allá de su calidad de hombres libres o esclavos. Es decir, remite a la mirada hegemónica sobre el otro subalterno.

Frantz Fanon advierte que el hombre negro ocupa en el imaginario la posición de verdugo físico o moral. Existen cientos de expresiones que convierten al negro en el pecado porque «en Europa, concreta o simbólicamente, el [sujeto] negro representa el lado malo de la personalidad [...] el arquetipo de los valores inferiores está representado por el negro» (1973: 156). Paralelamente, en el inconsciente colectivo el color negro simboliza el mal, el pecado, la miseria, la muerte, la guerra, el hambre (1973: 157). Estas asociaciones simbólicas son producto de estructuras de poder e imposiciones culturales que se han reproducido en diversas sociedades influenciadas por Occidente. Sin embargo, las configuraciones negativas del color negro también estaban presentes en la mitología andina: Ccallac Pacha Tuta o Tutayacpacha alude al tiempo del principio o de las tinieblas caracterizadas por el caos, desorden y ausencia de civilización. Por ello, los esclavos de los españoles eran denominados Tutayquiris (CELESTINO 2004: 24-25). Estas circunstancias explican lo difícil que es luchar contra estas asociaciones arraigadas en el inconsciente colectivo, pero justamente el centro de nuestra tarea política académica pasa por demostrar la aleatoriedad e historicidad de estas falsas asociaciones y denunciar los mecanismos discursivos que la reproducen.

## Género y esclavitud

Aquellos infelices saldrían de los amasijos envueltos en moho y palidez,  
pero fulminando con cada ojo un rayo de fuego y venganza [...]  
Todo cedería a las cuchillas y la corte del Perú sería dominada por  
los negros [...] Nuestras esposas, nuestras hermanas, nuestras  
hijas sacrificadas en el tálamo oscuro e infame.  
Manuel Lorenzo DE VIDAURRE

Bien es que el acceso del amo corresponde a sebisia espiritual pero no el  
estupro y la birgenidad corrompida porque esta tiene la pena de la libertad y  
mas habiendo mediado pacto o palabra que se debe haser cumplir por todo  
rigor para ejemplos de amos precipitados que abusan de la potestad.  
María Isabel RIOJA contra D. Lorenzo RIOJA  
(AGN, R.A.-C.C, leg 103, c.1093, f. 24, 1811)

El Segundo punto es de derecho á cerca de si puede compelerse a mi amo  
judicialmente a darme la libertad como tambien á mi hija y suya por el  
concubinato forzoso que conmigo tubo, por el abuso que hizo de su  
autoridad para que sirva de escarmiento a otros amos y para indemnisarme  
de alguna manera el daño que me infirio contra mi expontanea voluntad,  
y la injuria atroz que por su delito hizo a mi marido.  
Norberto NÚÑEZ contra Dn. Cipriano DOMÍNGUEZ  
(AGN, R.A.-C.C, leg 131, c.1343, f. 16, 1815)

En este apartado analizaremos tres problemáticas: a) las confluencias y divergencias de las definiciones de género y esclavitud, específicamente el uso de los significantes de género a la comunidad esclava; b) el singular posicionamiento de la mujer afrodescendiente (esclava o no) en las redes sociales del período que le otorgaban preeminencia sobre el varón de su propia comunidad étnica; y c) los conflictos sexuales interétnicos en los espacios urbanos como una expresión de la relajación del control social producida por la desaparición de las élites coloniales, las guerras de independencia y la anarquía posterior.

### *Confluencias/divergencias: la feminización/masculinización del subordinado*

La definición —ya clásica— de Joan Scott (1990) planteaba que el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y en esta dimensión comprende cuatro elementos interrelacionados: símbolos cul-

turales, normas y saberes, instituciones sociopolíticas e identidad subjetiva. Además —en íntima conexión con lo anterior—, el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder.

Por otro lado, el sistema esclavista es un orden social y jurídico que crea una comunidad de seres definidos por su ausencia de dominio sobre su persona (cuerpo, trabajo, tiempo, e hijos, pertenecen a sus amos) ya que el esclavo se encuentra siempre bajo el poder de otro sujeto. Convierte a seres humanos en mercancías que circulan en el mercado, pero su naturaleza les ofrece una serie de prerrogativas que se van incrementando con el tiempo y generando un conjunto de tensiones y conflictos sociales y conceptuales.

La historia demuestra que la diferencia sexual entre los esclavos es clave para definir el campo de acción, las tácticas y las estrategias que determinan su vida cotidiana y sus caminos hacia la libertad. Por ello, la identidad sexual de los esclavos determina la manera de insertarse y recrear las relaciones sociales en las que se encontraban involucrados.

En el caso del Perú, los esclavos —provenientes de diversas culturas africanas— no pudieron conservar símbolos culturales propios que legitimaran sus modelos de lo «masculino» y lo «femenino»; en consecuencia, los esclavos usaron y se apropiaron de los símbolos de los amos y los de la plebe, forjando una amalgama para sus propias necesidades e intereses. Nótese que a través de la representación de los esclavos (en leyes, textos literarios, pinturas, relatos orales, etcétera) la sociedad les adscribió ciertas características simbólicas —correlacionadas con las diferencias sexuales— que los esclavos siempre tuvieron presentes ya sea para negarlas, transformarlas o aceptarlas. Aunque debe destacarse la capacidad de los esclavos para emplear en su provecho las diversas simbolizaciones culturales de lo masculino y lo femenino en la sociedad; no debemos olvidar que muchas veces ellos fueron forzados a interiorizar las representaciones hegemónicas.

Las normas y saberes expresados en las doctrinas religiosas, educativas y científicas configuraban los significados del varón y la mujer en la sociedad colonial, pero simultáneamente establecían que los esclavos eran seres cuya condición humana era excepcional. Ellos estaban dentro y fuera: para el discurso religioso eran fundamentalmente varones y mujeres con derechos similares (bau-

tismo, comunión, matrimonio, etcétera) a los de las otras comunidades y con diferencias por su sexo. En contraposición, para el discurso jurídico o el económico eran objetos de propiedad o fuerza de trabajo no salarial antes que varones o mujeres.

La división sexual del trabajo entre los esclavos es una variable central en el análisis. En un artículo de el *Mercurio Peruano* de 1794,<sup>40</sup> Joseph de Lequanda establecía que los varones esclavos trabajaban «en las fincas rústicas, ya en lo doméstico [y] en Peones que se alquilan, y producen su jornal con que pagan a los Amos»; por otro lado, las mujeres esclavas, indias y afrodescendientes libres se dedican principalmente al servicio doméstico, pero también son «lavanderas, vivanderas, regatonas,<sup>41</sup> cocineras, sirvientes de las religiosas y otras muchas» (LEQUANDA 1964b: 116-117). Esta dimensión fortalecía el mayor campo de acción de la mujer, principalmente de las jornaleras —que aunque minoritarias las había— y de aquellas que trabajaban como servidoras domésticas en casas porque establecían vínculos afectivos horizontales con otros sujetos sociales; en contraposición, los varones dedicados a la agricultura en las grandes haciendas tenían menos posibilidades de establecer dichos vínculos. No puede ocultarse que había una segregación racial de los oficios y que todos los afro-

<sup>40</sup> En dicho texto, respecto de lo afrodescendientes, se menciona que ellos, y principalmente los mulatos se dedican a los oficios de «sastres, zapateros, barberos, botoneros, cigarreros, agricultores, plateros, carpinteros, alarifes, herreros, pasamaneros, y otros precisos en toda ciudad populosa» (LEQUANDA 1964b: 115). Hünefeldt explica la lógica económica de esta concentración artesanal en las ciudades: el alto costo de la agricultura esclavista que obligaba a algunos amos a abandonar la tierra, capacitar a sus esclavos y hacerlos trabajar en las ciudades (1984: 153). En síntesis, los afrodescendientes tenían una alta presencia en la artesanía que conforme gradualmente avanzaba el siglo XIX fueron perdiendo. Es curioso que no haya mención directa a dos oficios casi monopolizados por sujetos con ascendencia africana: médicos y maestros de baile. Sobre médicos afrodescendientes, puede leerse parte de los poemas satíricos de *Diente del Parnaso* de Caviedes y el texto evocativo de Manuel Atanasio Fuentes que sostiene que en 1800 para ser médico bastaba quererlo y ser negro, se deja constancia —mediante un dibujo— que el médico moderno posee una filiación étnica criolla occidental y un mayor conocimiento científico de la profesión (1988: 167-171).

<sup>41</sup> Eran las intermediarias informales entre los bienes de los productores y los mercados de la ciudad, principalmente de víveres (COSAMALÓN 1999: 45).



descendientes estaban vinculados, principalmente, con los trabajos manuales y tradicionales.<sup>42</sup>

La identidad social y subjetiva de los esclavos combina elementos culturales europeos de los criollos americanos, de los afrodescendientes ya asentados y, en menor medida, de sus comunidades originarias africanas.<sup>43</sup> No es una constante transhistórica, sino una variable que se regula y se rediseña en cada período histórico. Además, respondía a la posición que ocupase el esclavo en cada uno de sus actos sociales. Era muy distinta la formalización de la identidad subjetiva de una esclava frente a su ama, frente a su esposo, frente a sus hijos o frente a otras mujeres de la plebe. La riqueza y complejidad de los esclavos radica en que supieron mantener y articular estos distintos posicionamientos.



#### SE NECESITA

Una criada para ama de leche, que sea sana y robusta. En esta imprenta se dará razón de quien la necesita.

*Mercurio Peruano*  
N.º 1397. 18/5/32

La perspectiva de género aplicada a la esclavitud en el Perú traza cuatro procesos generales:

A) La constitución de la esclavitud presupone la destrucción de las relaciones de género de múltiples comunidades originarias africanas,<sup>44</sup> y la violenta, constante y prolongada inserción de muje-

<sup>42</sup> En las tres primeras décadas del siglo xx —como lo ha demostrado Stokes— el nicho ocupacional de los afroperuanos seguía estando asociado a oficios de baja rentabilidad y poco prestigio social, generalmente, alejados de las esferas más dinámicas y modernas (1987: 200 ss.).

<sup>43</sup> Klein señala que «los africanos y sus descendientes adoptaron técnicas, herramientas y modos de vida europeos. Sus hábitos de trabajo, relaciones de amistad, visión del mundo y, sobre todo, el idioma en que se expresaban, terminaron por amoldarse a la cultura dominante» (1986: 108). Las dos variables claves de las diferenciaciones culturales de los esclavos en América son: autonomía —grado de libertad frente a la vigilancia del amo— y saber —conocimientos sobre la cultura africana del pasado y la actual de los blancos criollos (1986: 108-9).

<sup>44</sup> La diversidad étnica de la comunidad afroperuana fue una constante desde el inicio de la conquista hasta la abolición legal de la trata por el tratado hispano-británico (1817).

res y varones esclavos como elementos independientes y desarraigados en una nueva sociedad. Por lo tanto, la esclavitud afecta decisivamente la identidad de género de los esclavos.

**El que quiera un esclavo para cabaera y jornal  
ocurra á esta imprenta.**

**LIMA 1832.—IMPRENTA DE JOSE MASIAS.**

*Mercurio Peruano*  
N.º 1488. 12/9/1832

- B) La esclavitud fue una institución consustancial a la fundación histórica de la sociedad colonial y desempeñó un papel decisivo en la conformación de sus sistemas de género.<sup>45</sup> La articulación de la comunidad de esclavos en el sistema de género colonial es compleja y asimétrica. Por un lado, refuerza la ilegitimidad, la política de la hipergamia, la reducción de la mujer a su cuerpo y a su capacidad reproductora, pero simultáneamente socava el poder patriarcal y las dicotomías masculino (público) / femenino (privado).
- C) El dominio jurídico de los amos implicó la virtual disponibilidad sexual de las mujeres esclavas; el amo era propietario y podía ejercer, dentro de ciertos límites, todas las facultades inherentes al derecho de propiedad (posesión, uso, usufructo, etcétera). La dominación sexual sobre las mujeres esclavas revalidó el poder patriarcal de los varones de la élite sobre sus propias mujeres y sobre los varones esclavos. Por ello, existió confluencia entre las relaciones de poder establecidas por el género y la esclavitud.<sup>46</sup>

**S E NECESITA.**

**Un esclavo de 14 á 20 años sin vicio alguno  
para el servicio á la mano, quien lo tuviere ocurra  
á la plazuela de la Inquisición casa Núm. 7:.**

*Mercurio Peruano*  
N.º 1565. 18/12/1832

- <sup>45</sup> María Emma Mannarelli considera que la verticalidad en las relaciones sociales (con los indios y los negros) afectó las relaciones entre los hombres y las mujeres de todas las comunidades étnicas (1994: 63).
- <sup>46</sup> Analizando la esclavitud norteamericana, Elizabeth Fox-Genovese afirma que, para la mujer esclava, el poder de los amos sobre sus vidas y las vidas de sus hombres, distorsionó el sentido de los enlaces entre sus relaciones con hombres y su identidad como mujer (1988: 193).

D) La legislación virreinal establecía distinciones entre el varón y la mujer esclavos. La distinción crucial, derivada de una antigua regla del derecho romano, era que la mujer transmitía su condición al futuro hijo (Cuarta Partida, título XXI, ley II). Si un esclavo varón tenía un hijo con una mujer libre, el hijo era libre; sin embargo, si una mujer esclava tenía un hijo de un varón libre, el hijo resultaba esclavo. El género es un criterio que garantiza el diseño y la reproducción social de la esclavitud.

**Se vende una samba robusta de todos hechos y sin vicios. En esta imprenta darán razón.** *Genio del Rímac* N.º 94. 9/4/34

Si el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder (SCOTT 1990), entonces las relaciones de poder o la producción, acceso, control y distribución de recursos materiales y simbólicos adquieren formulaciones desde los criterios de género. Ampliando esta perspectiva es posible sostener que los significantes del género pueden servir para excluir o perpetuar la dominación de todo un grupo social conformado por varones y mujeres, como ocurre en el caso de la esclavitud.

Dado que el género expresa relaciones de poder, es una estrategia recurrente que a los grupos sociales subordinados se les atribuya características femeninas para mantener y reforzar su condición de dominados. Sherry Ortner (1995) sostiene que las fuentes de prestigio en las sociedades están mayoritariamente asociadas a los sujetos masculinos. En toda sociedad, los hombres están definidos por categorías de estatus y función social (guerrero, rey, sacerdote, etcétera); mientras que las mujeres están definidas por sus relaciones de parentesco (esposa, madre, hermana). El género es un eficiente mecanismo de distribución asimétrica de prestigio. La condición masculina —intrínsecamente— estaría en una situación de valoración superior porque está correlacionada con las estructuras relevantes que otorgan estatus en los diferentes dominios de la sociedad (ORTNER 1995: 141). No obstante, no deben olvidarse las jerarquías raciales y de clase entre los propios varones.

El esclavo era considerado como un ser racional incompleto, incapaz de gobernarse por sí mismo. Era percibido como un ser instalado en los dominios de la naturaleza sin capacidad de acce-

der al plano de la cultura; en él —para la mirada hegemónica— prevalecía su cuerpo y sus deseos sensoriales sobre su alma y su razón. Todo esto nos remite a las reiteradas cadenas de significación que se le adscribían a la condición femenina. En algunos textos se refieren a los esclavos como «niños» y no es casual que a las mujeres, en algunos textos de la época, se les denominara «niñas» para resaltar su condición de minusvalía social. En la mentalidad hegemónica del período que estudiamos, el esclavo como la mujer ocupan el lugar del *otro*, esto es, el espacio sobre el cual ejerce su poder el varón libre (amo o esposo).

#### SE COMPRA

Uno ó dos esclavos sean negros, sambos ó chinos de una edad regular á precios cómodos; con el objeto de emplearlos, ya en el servicio de mano, ó ya en lo que le sea al amo que los solicito mas lucrativo y conveniente en esta capital.—El que pueda proporcionar lo que se desea, se dirigirá á esta imprenta donde darán razon—Lima julio 18 de 1834. 6 vs. 1.

*Genio del Rímac*  
N.º 174. 19/7/34

No debe olvidarse la tendencia contraria: la excesiva valoración del poder de los esclavos en el imaginario social. Esta perspectiva formalizaba los temores de la clase dominante, pero estaba difundida en diversos estamentos sociales. Fundamentalmente, podemos señalar tres procedimientos ejemplares: a) el miedo a la rebelión percibida como una catástrofe que siempre pendía como una amenaza por la constante presencia de grupos de bandoleros con alto número de afrodescendientes; b) la fascinación por el cuerpo del esclavo percibido como un territorio que seduce y espanta: las descripciones siempre acentúan su fortaleza, vigor y flexibilidad; y, c) la angustia ante la potencia sexual de los negros (temor de que los esclavos violasen a las mujeres blancas y envidia ante la supuesta inagotable capacidad de goce sexual de los afrodescendientes). Patricia Oliart precisa que entre 1850 y 1920 existían referencias idealizadas al esclavo sumiso, y temor y desconfianza ante el negro libre (1995b: 276). Respecto de las mujeres aparecen dos imágenes reiteradas: la fiel sirviente y la negra belicosa. Estas ambigüedades se explican por las relaciones fundadas en proximidad física, pero marcadas por la enorme distancia social (OLIART 1995b: 282).

Podemos concluir que existió una ambigua relación frente al esclavo: por un lado, fue adscrito al campo semántico de lo femenino, asignándosele características y atributos que pretendían probar su incapacidad de vivir autónomamente; y, por otra parte, se construyó una imagen donde se acentuaba su hipotético poder a través del énfasis en elementos vinculados con las esferas de lo masculino. No obstante, estas dos actitudes antagónicas confluían porque ambas reforzaban la necesidad de control y legitimaban la subordinación.

### *Las mujeres son menos negras*

Pablo Macera plantea que la posición de la mujer en la sociedad colonial fue la de sujeto complementario y subordinado. Su representación, desde el hombre de Iglesia hasta el hombre influido por el racionalismo, implicaba siempre una visión que combinaba el desprecio y el temor (1977b: 297). Marfil Francke (1990) postula la interrelación entre género, clase y etnia como unidad estructural de la dominación que articula todas las relaciones sociales, de producción y de reproducción en el ámbito privado y en el devenir histórico de los pueblos latinoamericanos. Sin embargo, el caso de las mujeres esclavas limeñas es particularmente complejo y no se puede comprender con estas visiones generales

En una sociedad multirracial y culturalmente heterogénea coexisten varios sistemas de género entre los cuales se pueden establecer relaciones de oposición, complementariedad y subordinación. La mujer esclava cumplía una función central en la reproducción del orden social y se articulaba como una variable funcional a los sistemas de género de otras comunidades étnicas; por ende, ella establecía diversos vínculos con varones y mujeres de otros grupos sociales. Este engarce les permitió una posición ventajosa frente a los varones de su grupo social. Esta circunstancia fue ampliada por la propia práctica de las esclavas quienes ensancharon sus esferas de actuación, participaron activamente en la creación de redes de poder privadas, y utilizaron su identidad de género para emplear en su beneficio ciertos discursos de poder.

El matrimonio era siempre el horizonte deseado por los esclavos y, en el período estudiado, fue un derecho que ellos defendie-

ron y exigieron se respete porque les permitía la creación de redes sociales para mejorar su posición social. Estas unidades domésticas tendían a las familias matrifocales. Por otro lado, el concubinato<sup>47</sup> fue una experiencia frecuente de las mujeres esclavas —mulatas, zambas, cuarteronas, principalmente— y de las afrodescendientes libres por dos razones: a) el estatus desvalorado de los varones de su comunidad, y b) la búsqueda del ascenso social mediante políticas de hipergamia y relaciones ilegítimas. La identidad de género de la mujer esclava era un espacio conflictivo, ya que, por medio de su identidad sexual, ella intentaba modificar los otros estratos sociales y étnicos para revertir las jerarquías. La valencia sexual que le asignaba el imaginario para reforzar su condición de subordinada se convirtió en su mejor arma. Ellas no dudaron en emplearla en pos de mejorar su situación y tener acceso a cierta cuota de poder doméstico. Sin embargo, no debemos minimizar el carácter coercitivo de la esclavitud y las eventuales prácticas discriminatorias que, como toda mujer, podía sufrir la fémica esclava por parte de sus parejas masculinas. Hünefeldt (1984:159) insiste en la similitud de los conflictos matrimoniales entre esclavos y el resto de la población (adulterio, golpes y maltratos, además del no pago de alimentos).

No existió una tajante división sexual del trabajo entre los esclavos como sí se observaba entre los varones y mujeres libres. Las mujeres esclavas domésticas promovían tramados de poder femeninos al interior del hogar, o relaciones afectivas con los amos. Las mujeres esclavas jornaleras gozaban de una mayor capacidad que el resto de las mujeres para incorporarse a los espacios públicos (mercado de bienes y servicios) y poder generar sus propios vínculos sociales o ingresos económicos sin necesidad de depender de un trabajador masculino.

Finalmente, las mujeres esclavas usaron la alternativa judicial para reclamar sus derechos en mayor proporción que los varones esclavos en el período estudiado.<sup>48</sup> En las argumentaciones judi-

<sup>47</sup> Verena Stolcke ha estudiado este fenómeno en la Cuba colonial del xix como estrategia empleada por las mujeres para obtener mejoras para ellas y sus hijos (1992: 192 ss.).

<sup>48</sup> Por ejemplo, del total de las Causas Civiles promovidas ante el Cabildo de Lima y la Real Audiencia durante el período de 1810-1821, existen 51 expedientes donde el propio esclavo acudió a los tribunales a reclamar algún

ciales, los amos apelaban a los estereotipos raciales, a las desigualdades sociales y al escarnio de la mujer, para hacer prevalecer sus razonamientos. La condición femenina permitió a las mujeres esclavas acceso a múltiples códigos culturales que aprovecharon eficientemente; así hacen un uso instrumental de conceptos que son altamente valorados por la sociedad colonial del XVIII y la República (virginidad, honra, filiación, matrimonio).

En síntesis, las mujeres son menos negras porque, en el universo de significaciones de género, ellas son objeto privilegiado del deseo sexual del varón de los sectores dominantes; pero también —como lo han demostrado los trabajos historiográficos de Christine Hünefeldt— porque tienen un mayor juego social (sexual, familiar, económico y judicial) dentro del sistema que sus pares masculinos.

#### *Los conflictos sexuales interétnicos*

La convivencia interétnica en la ciudad parece haber elevado sus grados de conflictividad después de la independencia como resultado de la desaparición de gran parte de la élite limeña y la consiguiente pérdida de eficiencia de los mecanismos de control social.<sup>49</sup> En la Colonia, las calles de la ciudad y el patrón de vivienda reflejan un uso colectivo y heterogéneo del espacio urbano que remiten a una convivencia medianamente pacífica de las diversas cla-

derecho, de los cuales 34 fueron promovidos por mujeres esclavas, 16 por varones esclavos y en una causa fueron codemandantes un hombre y una mujer. Es significativo el porcentaje femenino: 68% del total (VELÁZQUEZ CASTRO 2000: 84).

<sup>49</sup> Heraclio Bonilla y Karen Spalding ofrecen una lectura que constituyó un quiebre en los estudios históricos sobre la Independencia. Su interpretación señala que las élites y las clases populares fueron actores casi ausentes en las guerras de Independencia. Por ello, después de la Independencia se mantuvo la estructura colonial, acentuó la debilidad de la élite criolla, aceleró la desintegración regional y consolidó el control económico de Inglaterra, entre otras consecuencias (2001: 75). Sobre las características sociales y políticas del período de 1821-1845, puede consultarse también el libro *Caudillos y Constituciones* de Cristóbal Aljovín (2000). En el libro se señala que se vivió en una sociedad altamente militarizada, descentralizada, con intensos conflictos sociales y diversos grupos ideológicos. En este período hubo diez Congresos, siete Constituciones, cincuenta y tres gobiernos y tres guerras internacionales.

ses sociales y las diferentes comunidades étnicas. Después de la Independencia, plazas y calles se convierten en escenarios de afirmación de identidades en función de la oposición con el *otro* que comparte el mismo espacio público.

El carácter plebeyo de la Lima en los primeros años de la República se puede comprobar en las reiteradas alarmas letradas por la agresión de las clases populares contra sectores de la élite. Por ejemplo, en un comunicado publicado en el núm. 21 de *La Miscelánea* del 10 de julio de 1830, se condena acerbamente los abusos de grupos de «negros, zambos y muchachos que en sus maneras soeces y groseras» atentan contra el honor de las mujeres en los alrededores del Coliseo; por ello, «no puede pasar ninguna mujer sola sin que sea objeto de su atrevimiento; ya la manosean, ya la abrazan y aun tratan de juntar sus oscuros y asquerosos rostros con los de las niñas decentes» (p. 1). Otro artículo titulado «La inmoralidad pública», publicado el 11 de agosto de 1830 en el núm. 47 de *La Miscelánea*, insistía en el mismo tópico:

Es indecible el orgullo y prepotencia que se encuentra en el día en la última gente [...] Se han presumido que la libertad no es otra cosa que el desenfreno de las pasiones, la insolencia, el atrevimiento, así pues, con la mayor osadía atacan a las personas que por su educación, color o maneras, les son superiores: todo su placer lo cifran en proporcionarse ocasiones de riña con estos, y si los ven débiles no dudan un momento amenazarlos: a las amenazas siguen los más atroces insultos y..... algunas veces a las palabras las obras: siendo preciso a la gente blanca o a los que por su educación se cuentan en este número, ceder y sufrir, por no exponerse a mayores vejámenes. Cuando se les dé motivo, tal cual están en el caso de usar el derecho que les da la naturaleza pero ¿a los que en nada ofenden? En la última noche de comedia pase por la puerta del coliseo; estaban sentados a su frente varios caleseros y otros de su clase; no pasaba mujer, aun de aquellas que manifestaban en su porte su decencia, a quien no acometiesen y a oponiéndoseles al paso, ya tirándoles piedras o manoseándolas: y como era regular que estas ofendidas repeliesen su audacia, aquí era el llamarlas blancas, y... las demás expresiones consiguientes a esta. En tanto el centinela estaba tranquilo y sin dársele el menor cuidado del desorden que reinaban en aquel sitio. Esta clase de gente siempre fue osada, pero en el día está insoportable, y pues no es indispensable vivir con ella, o se procuran medios de contenerla, o se buscan arbitrios para que se ilustren y vayan perdiendo aquellas viles maneras que en ellas produjo la esclavitud (p. 1).



La anarquía política genera un estado de caos social, en el que los conflictos sexuales interétnicos se exacerbaban y adquieren una inédita configuración. El cuerpo del Otro hegemónico (mujeres «decentes») es objeto de la violencia de los subalternos. El discurso de las élites percibe esta situación como una terrible amenaza de las clases populares,<sup>50</sup> gente sin educación, y varones afrodescendientes, es decir, combinación de clase, estatus, género y etnia que se rebelan, desbordan e invierten las jerarquías tradicionales en los espacios públicos de la ciudad.

El cuerpo y la conducta del subalterno se encuentran menos sometidos a las tecnologías sociales de control de la sociedad por dos razones: a) la desintegración de la élite socioeconómica colonial, y b) la agitación producida por la difusión de las ideas liberales y republicanas en la sociedad. Por ello, no sorprende que en 1855<sup>51</sup> —un año después de abolida la esclavitud— se puede registrar una queja similar.

El álgido tema de la sexualidad interétnica posee también una dimensión que nos remite al control social sobre los imaginarios. ¿Qué era soportable en el mundo representado de la ficción? ¿Qué ocurría cuando en la dimensión ficcional se transgredían los tabúes sexuales? El 3 de agosto de 1830 se publica en el núm. 40 de *La Miscelánea* un fragmento de «La Mixtura», hoja literaria editada por un andaluz, en el cual se reproduce un diálogo donde un barbero negro sostiene que

[...] no hay como Lima para nosotros: el mejor pan blanco vá á nuestro buche aunque lo paguemos caro como yo lo pago. Los blancos aficionados se surten de los deshechos que dejamos; bien es que ellos tambien se indemnizan cuanto pueden contra nuestras semitas (p. 1).

<sup>50</sup> En un comunicado publicado en *El Genio del Rímac* el 2 de junio de 1834, un padre de familia se queja acerbamente porque «una mujer color de chocolate» se encontraba a las dos de la tarde en una calle central «aterrando a gritos la calle con expresiones groseras, y aun obscenas». Concluía que «la policía debía perseguir a semejante peste, y trasladarlas por vía de corrección a la Caridad».

<sup>51</sup> En el artículo satírico «Viva la libertad» (1855) de Manuel Atanasio Fuentes se condenaba a los afrodescendientes libertos que molestaban y agredían a la gente «decente» que se cruzaba con ellos en las calles del centro de Lima. Por ejemplo: «La señorita R. R. pasaba ahora pocos días por una esquina, un *ciudadano libre*, se acerca a ella, le da un golpecito en el hombro y le dice; *blanquita pronto nos casaremos; ya todos somos iguales*. La señorita iba con su señora madre;

Desde el día siguiente y durante varios días aparecen quejas contra «La Mixtura» en diversos periódicos de la capital porque ese fragmento se considera un agravio contra las mujeres limeñas. Finalmente, aunque el acusado sostiene que se refería a las mujeres libres, el fiscal decide que hay razones para iniciar un proceso penal contra el editor del texto.

He elegido estos dos ejemplos para demostrar la exacerbación de los conflictos sexuales interétnicos y la novedosa agresividad de los afrodescendientes contra los sectores privilegiados limeños después de la Independencia. La «gente decente» empezaba a sentir miedo ya no sólo ante los bandoleros que asolaban los caminos que conducían a las haciendas que rodeaban Lima, sino incluso ante la plebe urbana que invadía las calles de la ciudad. Es decir, el control de las élites sobre el cuerpo y la conducta de los esclavos y los afrodescendientes en los espacios privados y públicos empezaba a desintegrarse. Podemos considerar dos antecedentes significativos de estos convulsivos procesos: a) las reiteradas demandas judiciales de las esclavas contra los amos acusándolos de sevicia moral para obtener su libertad o por lo menos la traslación de dominio, y b) la conformación de milicias de pardos, tanto en el ejército libertador como en el realista, y el control del orden interno por parte de los cuerpos cívicos promovidos por Bernardo Monteagudo<sup>52</sup> durante el Protectorado. Las mujeres esclavas litigando y los varones esclavos empuñando armas constituían imágenes que anunciaban tiempos nuevos en las relaciones de poder interétnicas.

esta se puso pálida; aquella colorada, ambas bajaron la vista al suelo y no se atrevieron a decir una palabra; yo les dije, señoritas, no se molesten UU. por tan poco, exclamemos a trío ¡que viva la libertad!» (1866: 32).

<sup>52</sup> Sobre la figura de Monteagudo puede consultarse una semblanza y reseña de sus acciones políticas en Romero (1994: 250-254) quien resalta el odio de la alta clase criolla limeña proespañola, entre otras cosas, por su calidad de «priápico mulato, desflorador de blancas doncellas» (1994: 253). Desde los estudios históricos, Mc Evoy (1996) estudia la forja de la cultura política limeña como respuesta a la política protectoral, combinación de jacobinismo republicano y despotismo tradicional promovida por Monteagudo en la administración de San Martín; y Gustavo Montoya (2002) analiza el empleo de los cuerpos cívicos como mecanismos de participación de las clases populares en la guerra militar y política en la ciudad de Lima, el mismo historiador traza un recorrido conceptual por el pensamiento político de Monteagudo que osciló entre la democracia republicana y el autoritarismo pragmático (2002: 99-188).

## El sujeto esclavista y el discurso racista

El racismo es una forma de dominio de grupo basado en diferencias étnicas o raciales de elaboración sociocognitiva.  
Teun A. VAN DIJK

Las representaciones son matrices que conforman las prácticas a partir de las cuales el propio mundo social es construido.  
Roger CHARTIER

La colonialidad del poder, basada en la idea de raza como instrumento de dominación, ha sido siempre un factor limitante de estos procesos de construcción del Estado-nación basados en el modelo eurocéntrico.  
Aníbal QUILANO

En esta sección comentamos críticamente las propuestas teóricas de Teun A. van Dijk sobre el racismo y el discurso de las élites y el modelo de análisis de la colonialidad del poder propuesto para América Latina por Aníbal Quijano. Posteriormente, proponemos la categoría sujeto esclavista para aprehender el discurso de las élites sobre el esclavo y el afrodescendiente, y diseñamos una hipótesis general sobre la conflictiva relación entre la irrupción del orden republicano, la imaginación de la nación y las rutas del racismo de la sociedad peruana.

Van Dijk (2003) propone que el discurso de las élites establece, mantiene, legitima y reproduce la discriminación racial mediante su acceso privilegiado a las varias formas del discurso público desde el cual controla y diseña el consenso étnico (2003: 38-9). Por otro lado, señala enfáticamente que «el prejuicio y la discriminación no se atribuyen a unos rasgos individuales de personalidad, sino a las normas, valores o ideologías sociales y culturales de los grupos dominantes» (2003: 44). El estudioso distingue entre racismo y etnicismo, «el racismo presupone la construcción social de la diferencia étnica o racial». Por ello, esta diferenciación normalmente está basada en la apariencia física, origen del grupo, atribuciones de rasgos culturales y los rasgos de carácter. Si el conjunto de características culturales se instaura como el criterio hegemónico en el proceso de categorización, estamos ante el etnicismo (2003: 46). Es decir, que dentro de la perspectiva de van Dijk el etnicismo es una forma de racismo.

Retomando la argumentación de van Dijk para el período histórico que analizamos, podemos afirmar que el complejo y sostenido discurso de las élites sobre los afrodescendientes —en el campo de la literatura y el político-jurídico— demostró notable eficiencia en la tarea de irradiar prejuicios y prácticas discriminatorias que fluyen desde la vida social y regresan a ella reproduciendo y fortaleciendo las desigualdades. El éxito de este bombardeo de imágenes se puede medir en la casi inexistencia de imaginarios que se rebelen o resistan esta política de los significantes; incluso podemos constatar que en muchos casos la voz y el razonamiento del subalterno están atrapados en la red de significantes de la élite porque muchos de ellos han interiorizado la mirada hegemónica.<sup>53</sup>

En un libro posterior, dedicado a las formas de la dominación étnica y el racismo discursivo en España y América Latina, van Dijk plantea una distinción clave: la discriminación racial afecta principalmente a los afrodescendientes y la discriminación étnica a los indígenas percibidos socioculturalmente como radicalmente otros frente a los grupos dominantes (2003b: 102). Aunque esta distinción puede aclarar los fundamentos de las prácticas racistas, creemos que debe ser matizada.

Evidentemente, la vida simbólica de los afrodescendientes era parte de la cultura popular y, en esa medida, no muy alejada de las tradiciones culturales de la élite ya que compartían con ella la lengua, la religión y el uso de los mismos espacios urbanos; por ello, el énfasis en la construcción de la diferencia racial como criterio diferenciador y socialmente significativo regido muchas veces con el origen de nacimiento, esa «metafísica de la sangre» a la que alude Verena Stolcke. Sin embargo, no podemos dejar de anotar la propuesta de Marisol de la Cadena (2004), quien sigue a Robert Young, y propone la culturización de la raza y la racializa-

<sup>53</sup> Muchos esclavos se enorgullecían de haber servido fielmente a sus amos y haber dedicado su vida al cuidado del amo, es decir, legitimaban la institución con los ojos hegemónicos. Por otro lado, un sector de ex esclavos o afrodescendientes seguía dirigiéndose a los sectores sociales privilegiados con la fórmula «mi amito» aun después de abolida la esclavitud. Un ejemplo contemporáneo de la interiorización de la mirada hegemónica en el testimonio de Amador Ballumbrosio, recogido por Milagros Carazas, quien narra un episodio de su vida para validar el refrán «gallinazo no canta en puna y si canta es por fortuna» (2002: 37).

ción de la cultura como fenómenos centrales en la historia del racismo en el Perú desde fines del siglo XIX (2004: 19 ss.). En el caso particular del racismo contra los esclavos y afrodescendientes en el período que estudiamos, hay una evidente voluntad —que se va acentuando conforme avanza el proceso de desintegración de la esclavitud— de establecer una correlación directa entre el fenotipo afrodescendiente, principalmente la pigmentación de la piel, y ciertas prácticas socioculturales que son imaginadas como la antítesis de la anhelada modernidad bajo los patrones occidentales, como el resto irreductible que no puede ser simbolizado desde el discurso del Estado nación republicano.

La prolongación de las marcas de la esclavitud son evidentes en la legislación colonial y republicana: los afrodescendientes libres estaban sometidos a una serie de restricciones socioculturales<sup>54</sup> que los excluían de ciertas esferas del ámbito educativo, político y religioso.<sup>55</sup> La sociedad impedía su inclusión mediante mecanismos coercitivos que garantizaban la correlación entre trabajo manual subordinado y actividad económica del afrodescendiente. Por ello, la perspectiva de nuestra investigación coloca el énfasis en la política de las imágenes sobre el esclavo ya que consideramos que esa es la matriz para la mirada sobre el afrodescendiente.

En nuestra tradición, existe ya un importante número de libros que abordan desde diversas perspectivas la constitución, estructuras y aristas del racismo en la sociedad peruana.<sup>56</sup> Aunque al-

<sup>54</sup> Trazegnies destaca que existían normas basadas en la «raza» y no simplemente en la condición de esclavos; legalmente el negro libre estaba obligado a mantener un *low profile* desde el punto de vista de los signos exteriores del estatus. La legislación les prohíbe portar armas, salir de noche, tener uniones sexuales con indias, ingresar a los mercados indígenas, y a las negras y mulatas libres portar zarcillos de oro, mantos o vestidos de seda (1981: 95). Esta nutrida legislación que no siempre se cumplió, pero restringía y controlaba la vida social de los afrodescendientes, se puede leer en la *Recopilación de las Leyes de Indias*, libro VII, título V.

<sup>55</sup> El 10 de diciembre de 1830 se publicaba un comunicado en el núm. 146 de *La Miscelánea* que denuncia a un aspirante de sacerdote por ser «descendiente de esclavos, y cuya familia se ha ocupado en los mas oscuros ejercicios».

<sup>56</sup> *Racismo y mestizaje* (1993) de Gonzalo Portocarrero, *El racismo. La cuestión de otro (y de uno)* (1993) de Juan Carlos Callirgos, *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo* (1999) de Nelson Manrique, *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes* (2000) de

gunos de ellos dedican algunas páginas o reflexiones sobre el racismo contra los afrodescendientes, ninguno explora a cabalidad el origen, la circulación y la reproducción social de las imágenes que garantizan y legitiman esta conducta.

Aníbal Quijano (2000) plantea que la idea de raza en su acepción moderna está indisolublemente ligada a la constitución de América y al patrón de dominación colonial/moderno. Europa occidental se convierte en el centro del moderno sistema-mundo y genera un peculiar etnocentrismo que combina la experiencia colonial y la clasificación racial universal. El resultado es que los europeos se perciben como *naturalmente* superiores a los demás pueblos porque estos son razas *inferiores* que ocupan una posición *anterior* a la culminación europea —cursivas del autor (2000: 210-211).

Bajo esta perspectiva, el ejercicio de poder colonial históricamente situado en el tiempo se instala diacrónicamente en una perspectiva espacial abstracta e imaginada que se pretende natural y, por ende, inamovible. Específicamente para nuestro período, cabría precisar que los criollos (descendientes de españoles nacidos en tierras americanas) vivían con un profundo complejo de inferioridad frente a sus pares europeos —alimentado entre otras cosas por la dependencia política de la metrópoli y las tesis degenerantes del ambiente americano— que enfrentaron remarcando cada vez más sus diferencias con las poblaciones colonizadas (negros e indios) sobre todo cuando el mestizaje se intensifica a fines del siglo XVIII y el nuevo modelo republicano instaaura esferas de igualdad formal.

Destaca Quijano que lo singular de los europeos occidentales es que lograron imponer la perspectiva histórica que los convertía en la realización y culminación de la humanidad dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder (2000: 212). Este juicio explica la interiorización y la aceptación de las diferencias raciales como desigualdades y patrones jerárquicos socio-culturales entre los propios subalternos. Por ello, nada más lógico que las personas desearan aparentar una piel más blanca de la

Deborah Poole e *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco* (2004) de Marisol de la Cadena. También cabe mencionar el interesante artículo de Martín Santos (2002) que realiza un riguroso balance de los diversos modelos propuestos desde las ciencias sociales para aprehender el racismo en el Perú.

que poseían. Alicia del Águila (2003) señala que son las mujeres las que asumen principalmente dicha tarea<sup>57</sup> porque en la imagen de la esposa o hija se deposita el centro del prestigio de la familia (2003: 74). Sin embargo, también está comprobado que el «color social» podía imponerse sobre la pigmentación real, es decir, que excepcionalmente ciertas personas fueran reputadas por «blancas» por su posición socioeconómica y su acceso a los bienes culturales y simbólicos de la élite.<sup>58</sup> Este proceso se fue intensificando conforme avanzaba el mestizaje en el siglo diecinueve.

Establece, Quijano, que la colonialidad del poder derivada del eurocentrismo genera que, alienados de su propia identidad y diversidad histórica, los afroamericanos fueron confinados a una identidad racial, colonial y negativa que los convirtió en «negros». Además, esto significó la pérdida de su lugar de la historia de la producción cultural de la humanidad: se convirtieron en inferiores y en el pasado (2000: 221). Efectivamente, los afrodescendientes tuvieron que cargar con una nominación negativa que reforzaba su condición de subordinados, pero encontraron algunos mecanismos para enfrentarla, principalmente la exogamia matrimonial y la construcción de redes sociales interétnicas. Por otro lado, aunque sin lugar a dudas para el Otro hegemónico los esclavos y los afrodescendientes son inferiores por naturaleza, no siempre son

<sup>57</sup> En el *Mercurio Peruano* hay referencias al uso de estas pinturas sobre el rostro y sus efectos nocivos como parte de una alegoría de la mujer peruana que destaca —desde la perspectiva masculina su repudio al trabajo y su aprecio por la belleza exterior— (VELÁZQUEZ CASTRO 2001a: 186-187). Indica del Águila que esta condena se intensificará a lo largo del siglo XIX y en el último cuarto ya parece haber consenso entre la élite sobre la superioridad de la belleza natural y la pigmentación real del rostro sobre los maquillajes blanqueadores entre las mujeres (2003: 64-67). Este proceso fortalece nuestra lectura de concepciones del XIX como el tránsito de un racismo con énfasis racial a un racismo con énfasis socio cultural.

<sup>58</sup> Un antecedente es el «color legal» que podía ser declarado por una Real Cédula. Mediante dicha resolución se podía dispensar la calidad de pardo o descendiente de mulatos al sujeto que demostrase merecer la superación de dicho «defecto de calidad» o «infame nota». Existe un importante número de casos en los archivos americanos de expedientes promovidos para obtener una resolución judicial que establezca una nueva identidad étnica y borre la «oscura estipe» o la «infima clase» (KONETZKE 1962: 530 ss., 740 ss., 754). Un caso peruano célebre fue la licencia concedida por el Rey para ejercer como Protomédico del Perú al distinguido afrodescendiente José Manuel Valdés.

percibidos como el pasado ni se encuentran fuera de la Historia: la revolución de Haití demostró que ellos podían ser el futuro y conquistar el poder.<sup>59</sup> En el siglo XIX, el juicio de Quijano tiene validez para los indios, pero los afrodescendientes limeños están imbricados con diversos procesos históricos que los convierten en actores sociales percibidos por la élite como el revés de la modernidad, amenaza al modelo político republicano y creación de caos social. En síntesis, ellos son la metonimia de la antiutopía republicana.

Arguye Quijano que en el siglo XIX y en el proceso de formación de los Estados nacionales, la colonialidad del poder generaba que los «capitalistas señoriales» se sintieran igual que otros blancos dominantes en Europa o EE.UU., pero que no pudieran desarrollar sus intereses en la misma dirección, ya que no aceptaban trabajadores asalariados porque su poder económico y simbólico consistía en el control de la fuerza de trabajo no-moderno: no querían convertir el capital comercial en capital industrial: puesto que no existía interés por ningún mercado local, tampoco podía existir interés nacional (2000: 235-6). Concluye Quijano que «el proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad fue solamente una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales» (2000: 236). Aunque seguramente esta afirmación genérica puede matizarse, creemos que para el caso específico de los afrodescendientes adquiere dramática realidad. Las nuevas instituciones republicanas siguieron excluyendo y mixtificando las formas de control y dominio sobre dicha población y en ese papel las imágenes discursivas jugaron un papel central.

La representación social mediante el lenguaje es producto (mimético) y productor (generativo) de una práctica social. El lenguaje no sólo representa la realidad, sino que la conforma y permite aprehenderla. Si en un período histórico determinado, encontra-

<sup>59</sup> No se ha estudiado el impacto de esta revolución en la cultura afroperuana. La difusión de acontecimientos históricos en una cultura oral implican la apropiación y manipulación de los significados por los esclavos. Por ejemplo, en el caso de la toma de La Habana por los ingleses en 1779, las noticias llegaron hasta la hacienda de San José y se convirtieron en un factor que alienta la sublevación de los esclavos en el mismo año. La identificación imaginaria se plasma en un lema «el inglés ya ganó La Habana» y en una frase de desafío «¡cholos nepeños, vení acá que acá está el inglés!» (KAPSOLI 1990: 68).



mos reiteradamente los mismos significantes en textos de diversa índole; entonces, estamos ante un discurso y un sujeto cognoscitivo capital para comprender dicho período. Esta constelación de sentidos articulada y jerarquizada sólo puede crearse por la interrelación de las tradiciones socioculturales y las prácticas económicas y políticas. En nuestra investigación, el conjunto de textos que formaliza la diferencia racial y cultural de los afrodescendientes presenta una homogeneidad semiótica que no sólo atraviesa el siglo diecinueve sino que se proyecta —en sus grandes líneas— en nuestra sociedad contemporánea.

El *sujeto esclavista* es el nombre que proponemos para denominar los rasgos comunes del discurso y las estrategias cognoscitivas en la percepción del otro afrodescendiente. El sujeto esclavista es un presupuesto conceptual que no se define según quién es, sino por el lugar desde donde enuncia y cómo lo hace. Su función es delimitar la mirada, la palabra y la sensibilidad del intérprete de la esclavitud y la cultura afroperuana. La creación de esta categoría permite establecer, dentro o fuera de los mismos marcos discursivos, cadenas de significación y compararlas entre sí. Empleamos esta categoría de análisis para denominar el *locus* discursivo y la visión del Otro hegemónico sobre los esclavos y los afrodescendientes libres; por ello, se trata de analizar los mecanismos discursivos de representación de textos que fueron cruciales en la asignación de sentidos sociales que se difundieron como imágenes que condensan y reproducen las relaciones de poder y exclusión, pero también las contradicciones y fracturas de los proyectos nacionales del período. El sujeto esclavista se desplegó fundamentalmente en dos grandes campos discursivos: el literario y el político-jurídico.

En este trabajo, pretendemos revelar las constantes y las transformaciones del sujeto esclavista para asimilar los procesos históricos (disolución del sistema colonial, guerras de independencia, orden republicano, constitución formal de un Estado-nación, abolición de la esclavitud, los conflictos de ciudadanía y etnicidad, la recepción del racialismo científico, etcétera) y rediseñar su propia existencia en dos dimensiones centrales, cultural y política, entre los años de 1775 y 1895.

La hipótesis general de nuestra investigación plantea que en este período histórico el sujeto esclavista condensa imágenes coloniales muy arraigadas, pero las articula en una nueva gramática social.

Este proceso constituye el tránsito de un discurso etnocéntrico tradicional hegemónico con prácticas racistas a la consolidación de un discurso racista moderno que desde la «raza» configura las diferencias socioculturales en desigualdades de poder. La actuación de los esclavos en la desintegración de la esclavitud y el nuevo orden republicano que acarrea igualdad formal entre los ciudadanos obligaron al sujeto esclavista a reafirmar y radicalizar la construcción de la diferencia no sólo fenotípica o racial, sino principalmente socioeconómica y cultural. Por ello, el sujeto esclavista en este período construye un conjunto de imágenes y estereotipos —sobre-dimensionamiento de la dimensión sexual, conceptualización de las manifestaciones culturales afroperuanas como bárbaras e inferiores, y negación de la racionalidad política— que naturalizan las diferencias socioculturales y legitiman mediante las políticas de género el mestizaje subordinado y la constante disminución de la población afroperuana. El sujeto esclavista de este período constituye la referencia más importante para entender la ruta del racismo moderno contra los afroperuanos en nuestra comunidad y nos enseña, además, sobre un sistema racista perversamente exitoso ya que garantiza, a partir de la diferencia racial, la subordinación socio-cultural y la exclusión económica y política.

Formulada así nuestra hipótesis, las principales sendas de investigación que seguiremos son las siguientes:

A) La operación cognoscitiva predominante del sujeto esclavista es la oposición, creando una red epistemológica de antagonismos vinculados: donde destacan los siguientes valores: europeos/ africanos, blancos/ negros, libres/ esclavos, humanos/ animales, civilización/ barbarie, alma/ cuerpo, voz/ alaridos, vestidos/ desnudos, hermosos/ horribles, lenguaje/ jerga, racionalidad/ superstición, religión/ idolatría, escritura/ oralidad, razón/ instintos, honestidad/ deshonestidad/ , verdad/ mentira. Cada texto actualiza determinados valores de acuerdo con sus mundos representados y con su función pragmática. En síntesis, el discurso sobre la esclavitud, mediante la construcción de la alteridad, contiene implícitamente una idea de las fronteras imaginarias de la sociedad peruana del siglo XIX.

- B) En el interior del sujeto esclavista se percibe una fractura entre una tendencia que acrecienta la alteridad y una tendencia de disolución, que disminuye la diferencia. Los procedimientos de subjetivización son las estrategias textuales a través de las cuales se instituye al esclavo como un sujeto (una persona como un centro de imputación de derechos y obligaciones, que controla su actuación y que tiene un objeto de deseo). Los procedimientos de deshumanización son las estrategias textuales por medio de las cuales se intenta negar la identidad entre el esclavo y el hombre, y se pretende asociar la figura del esclavo con una situación intermedia entre el animal y el hombre, o con un hombre incompleto. Estas dos estrategias pueden correlacionarse con las diferencias sexuales, cuando se representa mujeres esclavas predominan las estrategias de subjetivización mientras que en la representación de varones esclavos prevalecen los procedimientos de deshumanización.
- C) El sujeto esclavista contribuyó a diseñar las formas verticales y autoritarias de la narración fundacional; además de construir modelos relacionales con las culturas subalternas por medio de dos estrategias antagónicas: asimilación o expulsión. Esta oscilación del sujeto esclavista impidió un programa unívoco respecto de la cultura afroperuana en la narrativa fundacional y, por ello, colaboró en el fracaso de los proyectos nacionales decimonónicos. Un ejemplo de ello son los discursos e imágenes sobre las elecciones en la República del Guano (1845-1872) que asignan a los sujetos afrodescendientes la perversión del modelo republicano y simultáneamente los presentan como los principales actores del proceso electoral en las ciudades.
- D) La recepción del denominado racialismo científico que se produce en las últimas décadas del siglo XIX ofrece un nuevo modelo teórico que reactiva y fortalece al sujeto esclavista. Aunque gradualmente estas proposiciones sobre la superioridad/ inferioridad de las razas fueron rechazadas, principalmente en el discurso público, quedaron como marcos de comprensión y actuación social en la vida privada sumando una supuesta legitimidad científica a las antiguas prácticas racistas contra los afrodescendientes.



E) González Prada, el intelectual que es considerado el fundador del discurso crítico moderno arrastra —como posteriormente Mariátegui y Basadre— un tramado de significaciones propio del sujeto esclavista en muchos de sus textos. En sus escritos conviven conflictivamente el *ethos* liberal moderno y la naturalización de la diferencia sociocultural, además de la asociación semántica entre lo afroperuano y lo abyecto. En términos generales, podemos sostener que los intelectuales peruanos que marcan el debate de la modernidad en el siglo xx manifiestan una dramática incompreensión de la cultura afroperuana.







## CAPÍTULO II

### LOS ESPECTROS LITERARIOS DEL SUJETO ESCLAVISTA





Este capítulo estudia los principales textos literarios del campo cultural del período 1775-1895 que contienen representaciones de la esclavitud y la cultura afroperuana. Utilizamos el concepto de representación, pero aludimos no sólo a la capacidad referencial de los discursos, sino también a su poder de crear realidades (encarnarse en prácticas, relaciones e instituciones sociales). Los sujetos sociales crean discursos y simultáneamente los discursos crean identidades sociales. La ciudad, espacio privilegiado de la cultura de lo escrito, establece una gramática social definida por las prácticas sociales, pero también por los significados que circulan entre los diferentes actores.

¿Qué ocurre con los espectros culturales de una sociedad colonial en el orden republicano? ¿Cuáles eran los imaginarios étnicos hegemónicos en el período? ¿Cómo se construye la diferencia racial y cultural del esclavo y el afrodescendiente? ¿Cómo construye la élite el discurso racista contra el subalterno afrodescendiente en textos literarios? ¿Qué papel juegan las diferencias de género en la construcción textual del *otro*? ¿Cuál es la función de las uniones sexuales interétnicas ficcionales en la comunidad nacional imaginada? ¿Cómo se diseñan los juegos sociales/ sexuales del esclavo y del afrodescendiente libre desde las ficciones literarias? Estas son las preguntas que guían este recorrido por un conjunto relevante de textos literarios que todavía conservan enhiesta la ballesta de significados para interpelar nuestro presente.

Esta investigación se despliega sobre textos y se fundamenta en una hermenéutica social del texto. Nuestros parámetros están



definidos de la siguiente manera: a) el *corpus* textual está formado por textos narrativos, poéticos y dramáticos que pertenecen al sistema literario culto; b) en el plano de los mundos representados, sólo nos interesa la representación del esclavo y de la comunidad afrodescendiente; c) en el ámbito temporal, analizaremos los textos más importantes, para nuestro tema, publicados durante el período de 1775-1895. La metodología empleada privilegia la cita textual para poder inferir de aquella los rasgos capitales para construir las redes de sentido que proporcionen instrumentos para el análisis sistemático. La comprensión hermenéutica es el nivel relevante: incidiremos en la descripción, interpretación y clasificación de los textos, sin olvidar las condiciones de producción y sus orientaciones pragmáticas.

La hipótesis de este capítulo plantea que el campo literario decimonónico participa activamente en la lucha política por imaginar la nación moderna<sup>60</sup> y en dicha operación simbólica pretende construir un lugar social y un significado a las diversas comunidades étnicas. En ese marco, postulamos que el sujeto esclavista construye la diferencia racial y cultural de los afrodescendientes oscilando entre procedimientos discursivos de deshumanización y de subjetivización correlacionados con las diferencias de género en los textos literarios. Por ello, los textos literarios del período constituyen una biotecnología que fortalece las prácticas racistas del período, establece las políticas sexuales interétnicas y contribuye con sus imágenes a crear una continuidad semiótica que se reformula y fortalece con la emergencia del racismo moderno.

<sup>60</sup> La definición de Benedict Anderson sostiene que la nacionalidad y el nacionalismo son artefactos culturales de una clase particular; la nación es una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana y que las comunidades deben ser distinguidas no por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo en que fueron imaginadas en la narración (1993: 21-24). Es comunidad porque más allá de las reales desigualdades y jerarquías, la nación se concibe como un compañerismo intenso y horizontal; es imaginada porque jamás los miembros de una nación se conocerán todos entre sí, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión; es limitada porque tiene fronteras finitas, y es soberana porque el concepto se acuña en la época de la Ilustración y la Revolución cuyo máximo emblema es el Estado soberano garante de los derechos y las obligaciones de los ciudadanos (1993: 23-25). Se puede objetar que las sociedades poscoloniales americanas construyen la imagen de su nación excluyendo a parte de la sociedad y, por ello, la comunidad nace dividida. Sin embargo, el planteamiento global de Anderson mantiene su utilidad.

En este capítulo concentraremos nuestra atención en fragmentos de *El Lazarillo de ciegos caminantes* (1775?) de Concolorcorvo, artículos del *Mercurio Peruano* (1791-1795), la «Canción de los negros congos» (1812) *Frutos de la educación* (1830), *Una huérfana en Chorrillos* (1833), *Don Leocadio y el aniversario de Ayacucho* (1833) de Felipe Pardo y Aliaga, *Peregrinaciones de una paria* (1838) de Flora Tristán, *El ángel caído* (1862) de Juana Manuela Gorriti, *Los amigos de Elena. Diez años antes* (1874) de Fernando Casós, dos tradiciones y las novelas *Salto atrás* (1889) y *La hija del contador* (1893) de José Antonio de Lavalle, ocho tradiciones de Ricardo Palma y *Eleadora* (1887) de Mercedes Cabello. En estos textos literarios, analizaremos las imágenes del cuerpo, la configuración de la esfera sexual, la actuación sociocultural, la representación del habla del personaje esclavo o afrodescendiente y la formalización de discursos racistas y deshumanizadores. Por lo tanto, la identificación de las estrategias cognoscitivas y la formación de redes de sentido persistentes nos permitirán comprender las funciones y metamorfosis del sujeto esdavista en los textos literarios elegidos.

### Los ojos de la ilustración:

#### *El lazarillo de ciegos caminantes* de Concolorcorvo (1775?)

[S]us danzas se reducen a menear la *barriga*  
y las *caderas* con mucha deshonestidad.  
CONCOLORCORVO

*El Lazarillo de ciegos caminantes* de Concolorcorvo (1775?<sup>61</sup>) adquiere cada día mayor importancia en los estudios literarios porque forma parte de ese conjunto de textos que, producidos al final del período colonial, anticipan problemáticas discursivas y culturales venideras. Mariselle Meléndez (1999), una de las principales especialistas en este libro, sostiene que

el autor emprendió un viaje discursivo que buscaba descubrir los problemas que caracterizaban a unos territorios que cada vez se separaban más social, política y económicamente de España (...) su viaje se convierte en una metáfora del orden que de acuerdo con él era imprescindible para controlar el espacio ame-

<sup>61</sup> En la portada de la obra aparece como lugar y año de edición (Guijón, 1773); sin embargo, los estudiosos coinciden en que la obra se publicó en Lima en 1775 ó 1776 y sin licencia (en CARRIÓ DE LA VANDERA 1973: 17).

ricano y la heterogeneidad racial, étnica y cultural que caracterizaba a sus habitantes (24).

Mediante diversas estrategias, *El Lazarillo de ciegos aminorantes* construye una situación comunicativa ficcional al interior de la diégesis, un travestismo étnico que no logra ocultar la visión hegemónica española caracterizada por una velada crítica a las instituciones coloniales y un profundo desdén por las comunidades subalternas. Sin embargo, el uso del lenguaje popular, afroperuanismos y voces quechuas le otorgan una densidad léxica que remite a incipientes procesos de transculturación. Esta riqueza del plano del discurso es sabotada por los estereotipos y exclusiones sociales que se legitiman en el mundo representado. El texto formaliza un recorrido geográfico (Montevideo-Buenos Aires-Lima) y simultáneamente un violento desplazamiento simbólico en la valoración de la identidad mestiza<sup>62</sup> como representativa del espacio americano: el autor desea y propone una utopía racial donde cada grupo étnico (españoles, indios y negros) mantiene su pureza, operación ideológica que está limitada por las ambigüedades identitarias del sujeto de la enunciación: el seudónimo Concolorcorvo, con claras resonancias a la cultura afroperuana, el indio Calixto Bustamante Carlos Inca y el español Alonso Carrió de La Vandra.

El propósito moral y pragmático, la diestra adjetivación, la inserción de anécdotas, el humor y las frecuentes ironías serán estrategias retomadas por muchos autores decimonónicos. El proyecto ideológico del texto, que podemos asociar a la difusión de lo *claro* y lo *distinto* como formas de conocer, y a las políticas de control y clasificación propias del reformismo borbónico, constituirá un mito de origen que va a operar sobre la producción de sentido de muchos textos del XIX; por ello, el lamento por las consecuencias sociales del mestizaje indiscriminado y el violento castigo simbólico a los sujetos que promueven mezclas interétnicas aparecen en diversas narraciones. Asimismo, la deshumanización de las comunidades afroperuanas<sup>63</sup> e indias en la representación constituye otra constante en gran parte de los discursos culturales decimonónicos.

<sup>62</sup> Sobre este punto debe consultarse el interesante artículo de Mariselle Meléndez: «The reevaluation of the image of the *Mestizo* in *El Lazarillo de ciegos aminorantes*» (1994).

<sup>63</sup> Esta deshumanización ya puede rastrearse en las crónicas, pero alcanzará su plena consolidación literaria como motivo con los poemas satíricos de

Las tensiones entre los dos grupos étnicos subalternos (negros e indios) se manifiesta con una anécdota que revela el secreto placer del castigo físico ejercido contra los esclavos por los indios. En una discusión sobre el número exacto de azotes ejecutados, «el negro afirmaba con juramento que había contado ochenta y seis. Los indios fueron de parecer que sólo habían arrimado ochenta y cinco». Por ello, decidieron «para descargo de sus conciencias» volver a contar de nuevo y «le arrimaron los ciento, sobre los ochenta y cinco, que es una prueba de la gran caridad que tienen con el prójimo» (1973: 367). El irónico final muestra la complicidad del discurso de las élites con el presupuesto conceptual de los azotes: el cuerpo del esclavo es de todos<sup>64</sup> (el amo es sólo una metonimia de la sociedad); por ello, su accesibilidad sexual y su calidad de territorio donde podemos escribir —mediante marcas<sup>65</sup> y látigos— nuestros signos en él.

Por otro lado, no deja de señalarse la gran capacidad de asimilación lingüística de los afrodescendientes:

[...] casi todos los años entran en el reino más de quinientos negros bozales, de idioma áspero y rudo, y a excepción de uno u otro bárbaro, o, por mejor decir, fatuo, todos nos entienden y se dan a entender lo suficiente en el espacio de un año y sus hijos, con sólo el trato de sus amos, hablan el castellano como nuestros vulgares. Los negros no tienen intérpretes, ni hubo jamás necesidad de ellos (1973:371).

Caviedes contra los médicos que presentan como subtexto un descarnado racismo contra los afroperuanos. Esta problemática casi inexplorada ha merecido algunos comentarios de James Higgins (2003).

<sup>64</sup> La responsabilidad física del esclavo se remonta a los orígenes de la institución y con variaciones atraviesa todas las metamorfosis de la esclavitud. Finley distingue tres facetas de esta concepción en la Antigüedad: los castigos físicos, públicos o privados, se limitaban a los esclavos, los esclavos sólo podían testificar bajo tormento, y se les adscribía una ilimitada disponibilidad en materia sexual (1982: 119-123).

<sup>65</sup> Bowser señala que la carimba era la marca privada de los traficantes y estaban registradas en los archivos notariales del siglo XVI (1977: 122). Fernando Ortiz sostiene que la carimba era la marca de propiedad (cifra, letra o signo) que con hierro candente se fijaba en la piel del esclavo, generalmente en el hombro izquierdo (1975: 164-5). La Real Orden que abolió definitivamente la práctica de marcar a los negros esclavos en el rostro o espalda fue dada el 4 de noviembre de 1784 y establecía que se «recojan de las Cajas reales o de cualesquiera otras oficinas donde existieren, las marcas llamadas de carimbar»

Esta característica tiene una doble dimensión: a) el poder de adaptación cultural y lingüística de los esclavos, y b) la imposibilidad de conservar una cohesión sociocultural reflejada en la rápida pérdida de las lenguas originarias. El final de la cita contiene una acusación implícita contra los indios, ya que el diálogo intercultural con ellos requería en muchas ocasiones de intérpretes.

Por otra parte, el autor intenta demostrar que las manifestaciones culturales de los negros son inferiores a las de los indios. Esta desigualdad cultural justifica la estructura social piramidal de la Colonia. Se establece una comparación con los bailes y la música de las dos comunidades subalternas<sup>66</sup> y se menciona las flautillas de los indios y su tamborilillos y su canto suave; en contraposición,

[...] las diversiones de los negros bozales son las más bárbaras y groseras que se pueden imaginar. Su canto es un *aúllo*. De ver solo los instrumentos de su música se inferirá lo desagradable de su sonido. La quijada de un asno, bien descarnada, con su dentadura floja son las cuerdas de su principal instrumento, que rascan con un hueso de carnero, asta u otro palo duro con que hacen unos altos y tiples tan fastidiosos y desagradables que provocan a tapar los oídos [...] usan los negros un tronco hueco, y a los extremos le ciñen un pellejo tosco. Este tambor le carga un negro, tendido sobre su cabeza, y otro va detrás, con dos palitos en la mano, en figura de *zancos*, golpeando el cuero con sus puntas, sin orden y sólo con el fin de hacer ruido [...] sus danzas se reducen a menear la *barriga* y las *caderas* con mucha deshonestidad, a que acompañan con gestos ridículos, y que traen a la imaginación la fiesta que hacen al diablo los *brujos* en sus *sábados*, y finalmente sólo se parecen las diversiones de los negros a las de los indios en que todas principian y finalizan en borracheras (1973: 384).

Las estrategias retóricas de deshumanización operan plenamente en este párrafo. El canto de los negros queda convertido en

(KONETZKE, vol. II, tomo II: 543-4) En un dramático testimonio oral, el afrodescendiente Amador Ballumbrosio señala que «le ponían los grillos y su argolla aquí (en Ica) como si fueran bueyes. Así me contaron mis abuelos. Porejemplo [...] ¡le marcaban! Como a la res. Era tiempo de los patrones, del blanco, extranjero serían, no sé. Pero para que hagan eso tenían que ser extranjeros osin alma» (CARAZAS 2002: 39).

<sup>66</sup> Sobre el comportamiento festivo, la música y el baile de la población negra en la Lima colonial puede consultarse el artículo de Juan Carlos Estenssoro Fuchs (1988).

alarido, aúllo, es decir, en sonidos de fieras. Sus instrumentos musicales revelan su íntima conexión con el mundo de los animales, los sonidos emitidos por ellos no pueden ser decodificados por el oído musical etnocéntrico del sujeto esclavista. Por último, en el tema de los movimientos en los bailes confluyen dos vertientes discursivas: a) la religiosa que condena a los herejes y brujos y b) la moral que sanciona negativamente dichos bailes por ser símiles demasiado evidentes de la cópula sexual. En síntesis, *El Lazarillo de ciegos caminantes* nos ofrece complejos viajes transculturales, pero imaginarios fosilizados respecto de los afrodescendientes.

### **El Mercurio Peruano (1791-1795) o el comercio simbólico de las diferencias**

No deja de merecer particular atención la circunstancia de que la misma Negra varía en sus partos el monstruo y el Hombre.  
*Mercurio Peruano*, 2 de enero de 1791

Todas las paredes [...] están pintadas con unos figurones que representan sus Reyes originarios, sus batallas y sus regocijos. La vista de estas groseras imágenes los inflama y los arrebató.  
*Mercurio Peruano*, 19 de junio de 1791

El *Mercurio Peruano*<sup>67</sup> es el punto referencial más importante para la consolidación del sistema literario de élites del XIX. Un momento decisivo en la gradual instalación de la cultura de lo escrito en nuestra sociedad: el sueño ilustrado de una comunidad de escritores y lectores que interactúan constituye una experiencia de incipiente modernidad. Su preocupación por el otro (andino y afroperuano) lo convierte en un espacio discursivo que enfrenta los problemas de la multiculturalidad peruana. Además, funda un modelo textual hegemónico en el XIX: la revista que formaliza categorías de identidad y procesos de construcción simbólica de lo nuestro en su articulación con proyectos sociopolíticos. En ese marco, se inscriben los incipientes debates sobre la mujer y su posición social,<sup>68</sup> el carácter heroico asignado al hombre de letras e

<sup>67</sup> La bibliografía sobre el *Mercurio Peruano* es abundante. Puede consultarse Jean Pierre Clement (1979, 1997), Estuardo Núñez (1988), Rodríguez Garrido (1993), Claudia Rosas (1999) y Marcel Velázquez Castro (2001a, 2003b).

<sup>68</sup> En el *MP* se intensificó la preocupación por las características sociales de la mujer y se multiplicaron las representaciones de la condición femenina y de las

incluso los fascinantes artículos sobre los homosexuales limeños, donde se describe un sarao de travestidos.

En el *Mercurio Peruano* (MP) se encuentran los primeros discursos, fragmentarios y exploratorios, que formalizan categorías de identidad y procesos de construcción simbólica de estereotipos sociales que se generan y se proyectan desde una élite que se siente parte de una comunidad geográfica, histórica y cultural específica.<sup>69</sup> La confianza ciega en la escritura para forjar identidades y comunidades no puede obviar el lado oscuro del proyecto ilustrado, la voluntad de control y disciplinamiento ejercida contra el *bárbaro* (el indio y el negro) y el *ignorante* (los sectores populares). Herencia ambivalente que será capital en las tecnologías políticas de los proyectos culturales del xx.

El investigador Jean Pierre Clément presenta una descripción general de la representación del negro en el MP (1964: 1, 160-164), pero se limita al mero registro de información y no a su análisis. Él no presta mayor atención a las diferencias en la representación de esclavos y en la de negros libres, ni a la problemática de las identidades especulares; por último, tampoco atiende a las diferencias de género.

Clément apunta que el MP se interesa más por los negros que por los mestizos, dada la importancia cuantitativa de los primeros en la capital virreinal —los negros suman más habitantes en Lima que los mestizos y los indios juntos (1997: 1, 160). Por ello, a lo largo de los doce tomos del periódico se ofrece «un panorama bastante completo de la vida y obra de los negros. Pero, al mismo tiempo, se da de ellos una imagen compleja y a veces discordante» (1997: 1, 161). El peruanista francés sostiene que el negro está

relaciones familiares y domésticas. Todo ello era parte de una tecnología social que criticaba acremente el presente y proponía una nueva función y un nuevo lugar para la mujer. La nueva concepción masculina incidía en dos aspectos: la instauración de la mujer como sujeto de conocimiento y la reclusión de la mujer en el ámbito privado. Ya en pleno siglo xix, el segundo aspecto terminará atentando contra el primero. Sobre este punto, puede consultarse el artículo de Claudia Rosas «Jaque a la dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo xviii» (1999) y mi artículo «La intimidad destapada: la representación de la mujer en el *Mercurio Peruano* (1791-1795)» (2001a).

<sup>69</sup> Bonilla y Spalding señalan que la mayoría de los escritores del *Mercurio Peruano* eran españoles y que «ellos no veían ninguna contradicción entre su fascinación por su tierra adoptada y su lealtad a la Corona española» (2001: 74).

representado como un ser plagado de vicios y esto refuerza la jerarquía social donde los negros ocupan el último estamento. También advierte el investigador las alertas de los mercuristas sobre la influencia de los esclavos en las familias criollas y los peligros de la manumisión graciosa que resultaba en la incorporación de sujetos peligrosos (ladrones y asesinos) al seno de la sociedad de hombres libres. Por otro lado, los mercuristas concilian su ideal religioso (no se puede ser cristiano y esclavista) con una incipiente ideología política abolicionista fundada en razones económicas (el trabajador libre es más rentable por sus costos y productividad que el trabajador esclavo) (1997: I, 161- 164).

En lo que sigue en esta sección procederemos al análisis de cinco artículos narrativos que contribuyen a configurar el discurso esclavista del *MP*. Se les puede adscribir a la denominada Filosofía Social de la época, es decir, a la preocupación por la composición de la sociedad y la mejor manera de ordenarla. Por lo cual, se inscriben por derecho propio en las prácticas discursivas del reformismo y la ilustración peruana.

#### *La mujer esclava y los monstruos de la naturaleza*

El artículo «Descripción anatómica de un monstruo» fue publicado anónimamente en el primer número del *MP* el 2 de enero de 1791. Este texto tiene pretensiones científicas y en él subyacen las concepciones y valoraciones del cuerpo humano por un ilustrado de finales del siglo XVIII,<sup>70</sup> y permitirá identificar, en su manifestación textual, la imbricación de biología y racismo.

En días pasados una Negra bozal llamada Mariana, Esclava de cierta Señora principal de esta Ciudad, parió un monstruo digno de la consideración de los Físicos, y admiración de los curiosos. Carecía enteramente de cerebro (*sic*), por que cortada la cabeza desde las cejas hasta la mitad del hueso occipital, le faltaba el coronal, los parietales, y aun la medula, de que no había rastro: Solo se reconocía una leve membrana que cubría todo el espacio: las cejas y ojos estaban como tirados de la membrana misma, que los hacía extremadamente espantosos. Tenía asimismo las orejas circulares, confundidas las ternillas y el órgano

<sup>70</sup> En nuestra tradición, un antecedente crucial es *Desvíos de la naturaleza o tratado del origen de los monstruos* (1695) de Pedro Peralta Barnuevo publicado bajo el seudónimo de José de Rivilla-Bonety Pueyo.



del oído, en cuyo lugar se veía sustituida como una pequeña teta. Finalmente venía con los dos sexos: el viril situado debajo del cordón umbilical, y casi confundiendo con él, y el otro en su sitio natural. [...] ¿que principios ó causas internas deformantes concurrirán en la naturaleza de esta Negra que el año pasado de 1787 dio á luz otro monstruo con dos prominencias disformes y duras; una baxo del ombligo, y otra en la espalda; y las orejas largas y agudas como las de un perro chusco? No deja de merecer particular atención la circunstancia de que la misma Negra varía en sus partos el monstruo y el Hombre; de modo que si un año dá á las uno criatura regular, al siguiente monstruosa su parto; y así alternativamente. (1964: I, 7-8)

La importancia de este texto radica en la configuración de la esclava como un ser humano liminal, se precisa que es una «bozal», los bozales eran esclavos recién traídos del África y que se caracterizaban por no hablar la lengua de sus amos y tener serias dificultades de aculturación. Esta circunstancia de la esclava queda remarcada con el alto estatus de su ama «señora principal», con lo cual la oposición se hace aún mayor. Esta circunstancia colabora eficientemente en la estrategia textual del autor, pues a la oposición tradicional esclava/ ama se añade «bozal»/ «señora principal». Este recurso de amplificar la diferencia esencial (esclavo/ hombre libre) con rasgos externos y coyunturales será constante en la configuración del esclavo por el sujeto esclavista.

El «monstruo» está descrito con prolijidad y se acentúan los rasgos que lo separan del cuerpo humano, se funda así una alteridad radical, al asignarle dos sexos y ausencia de cerebro, que deshumaniza completamente al objeto descrito. Otro elemento interesante es la configuración de la ambigüedad en un elemento central a toda mujer como la fecundación: la esclava tiene el poder de parir hombres o monstruos, ella es, pues, un puente entre dos géneros distintos. La verbalización del sustantivo «monstruo» remarca el poder y la voluntad de la esclava. La esclava se encuentra más allá de la condición humana, es una intermediaria entre lo desconocido y lo conocido.

El autor no se arroga explícitamente pretensiones judicatorias; él solamente llama la atención sobre el hecho, pero no juzga lo ocurrido ni propone una explicación. Esta circunstancia contribuye a darle mayor misterio al acontecimiento, pero toda la descripción y ciertas marcas textuales permiten concluir que el sujeto esclavista

ha elegido un viejo procedimiento de animalización de la extrema diferencia: se intenta probar que el esclavo no establece sólo una diferenciación interna en la especie humana, sino que está asociado a otras especies ya que el monstruo funda el espacio de lo no humano. El monstruo es ante todo una metáfora, señala (*monstrum* viene del latín *monstrare*, mostrar) algo que no es él; desde la Edad Media señala hacia Satanás (DELACAMPAGNE 1983: 77).

*La mujer esclava y la historia como lección moral*

El *Mercurio Peruano*, como todo papel periódico de la época ilustrada, deseaba estudiar las costumbres sociales y las prácticas privadas de las familias para hacerlas objeto de críticas y debates públicos, en aras de un perfeccionamiento de las mismas. Existía una clara voluntad de denuncia para transformar, la seducción del progreso impulsaba a los redactores. En esta línea encontramos el «Apólogo histórico sobre la corrupción de las Colonias Romanas de África» publicado bajo el seudónimo de Hesperiphylo en el número 5 del *MP*, el 16 de enero de 1791. Este seudónimo, que significa amor a Occidente, correspondía a José Rossi y Rubí, consejero del Real Tribunal de Minería, autor de 58 artículos publicados en el *MP* hasta mayo de 1793, fecha en que regresó a España por motivos profesionales (1964: I, 31).

El artículo citado se presenta como la traducción de un pergamino incompleto cuyo autor se desconoce. El sentido de este texto descansa en una analogía que se sugiere, pero no se enuncia directamente:

Roma	España
África	América
Romanos en África	Espanoles en América
Mujeres romanas en África	Mujeres limeñas
Esclavas negras (egipcias)	Esclavas negras

Estamos ante una sátira alegórica que denuncia en el pasado histórico los vicios contemporáneos. «La enervación de los Romanos trascendió inmediatamente á sus mugeres; y estas contribuyeron á empeorarla y perpetuarla [...] arrinconaron la aguja, el huso

y la plancha: entregáronse á la vanidad y finalmente cífraron todas sus delicias en las intrigas de cupido» (1964: I, 35). Además se indica que las esclavas colaboraban activamente con las prácticas deshonestas de sus amas. Estas mujeres «miraron con desden la noble ocupacion de amamantar y educar á sus hijos. Fióse este cuidado á la esclava [...]. He aquí a las monstruosas Egipcias árbítras á un mismo tiempo de la vida de sus dueños, y del honor de sus amas» (1964: I, 35).

Luego, se indica que los jóvenes miraban con aprecio a la casta que les brindó su primer alimento y los varones casados buscaban en las esclavas la satisfacción que no encontraban en sus esposas infieles. Por ello, proliferaron las mezclas étnicas y sus frutos

[...] ya no servían en las ocupaciones domésticas, ó lo hacían con ayre de superioridad. Las modas, el mérito personal, y la educación de la juventud recibían el tono y la decisión de esas almas viles. Llegó á tal extremo su influxo, y la deprabacion comun, que las Romanas [...] se gloriaban de tener alguna semejanza en el espíritu ó en la persona con sus esclavas. (1964: I, 35-36)

Este apocalíptico estado moral descrito alcanza su cúspide con la disolución de las jerarquías y las diferencias entre la mujer romana y la esclava negra. Esta fantasía formalizaba los temores de quienes sustentaban su identidad en su alteridad con el subordinado. Caos moral y social están estrechamente vinculados y se pretende corregir el primero para evitar el segundo.

Las romanas (limeñas) aparecen configuradas como mujeres débiles, vanidosas, infieles, dependientes de sus esclavas, enemigas del trabajo doméstico y la crianza de los hijos. Los romanos (limeños) son instaurados como sujetos débiles y propensos al comercio carnal con las mujeres esclavas.

El fundamento de la analogía y el soporte semántico del texto es la identidad entre las esclavas negras del pasado y las esclavas negras del presente. El papel predominante de la mujer esclava en esta sátira, que se repetirá en otros textos, indica cómo la perversión de costumbres de la mujer se representaba asociada a su contacto íntimo con las esclavas. Ellas se instauran como sujetos que concentran el mal moral y principales responsables de las debilidades de las mujeres limeñas.

### *La mujer esclava y las redes domésticas de poder femenino*

Los conflictos privados se convierten en problemas públicos cuando los sectores subordinados empiezan a gestar redes de poder. En este contexto, existe una carta con el título siguiente: «Amas de Leche. Segunda carta de Filomates sobre la educación», dedicada íntegramente a la nefasta influencia de las amas de leche (negras esclavas) sobre los niños y la totalidad de la familia. Esta carta fue publicada en el *Mercurio Peruano* número 8, el día 27 de enero de 1791 y firmada por Eustaquio Filomates, seudónimo que no ha podido ser develado. En ella se destaca la autoridad que adquiría la esclava sobre la niña que amamantó, sobre los otros criados e incluso sobre la verdadera madre que acepta pasivamente esta circunstancia. Esta generalizada práctica está muy arraigada en las costumbres. El conflicto se plantea entre una voluntad masculina que desea dividir y separar un tramado de poder, en el ámbito privado, marcadamente femenino:<sup>71</sup> la nodriza negra, la niña y la madre. Todo ello en aras de recuperar el control real de sus hijos.

Las razones para esta argumentación son las siguientes: la libertad de acción de las amas es fatal para la formación de los niños ya que «estos rozándose sólo con la gente de esta ralea, se familiarizan con sus modales groseros, y que aprenden y adoptan todas las llanezas que entre sí practican los esclavos» (1964: I, 60). Aparece el esfuerzo por modificar los hábitos de la población urbana recubierto de un discurso sociomoral; esta intimidad con los esclavos es perjudicial porque contamina la naturaleza inocente de los niños y además es una fuente de peligro inmoral (bailes indecentes). Se puede observar un renacimiento del discurso sobre la separación física de los distintos estamentos sociales, amparado en una razón que quiere distinguir y separar para poder vigilar, castigar y conservar su identidad social por medio de la clara diferenciación del *otro*.

Esta carta nos revela la influencia real de las nodrizas esclavas quienes quieren «señorear a todos», y cómo el ejercicio de po-

<sup>71</sup> La relación intensa que podía establecerse entre un esclavo y los pequeños propietarios era tal que en algunos casos las amas «primero permiten que pase por ellas la miseria y la escasez, que venden los esclavos, particularmente aquéllos, que nacieron en su poder» (LEQUANDA 1964a: 50).

der masculino en la familia se veía contrapesado por una red de relaciones donde la intimidad, los afectos y la condición femenina eran componentes centrales. Sin embargo, no debe olvidarse que esa familiaridad de los niños con los sirvientes negros y sus hijos también fortalece las redes de dominio del sujeto hegemónico quien afirmará su identidad en oposición jerárquica a quienes lo rodean en la esfera privada.<sup>72</sup>

### *La representación de la colectividad afroperuana*

El cuarto texto del *Mercurio Peruano* que analizaremos lleva por título «Idea de las congregaciones publicas de los Negros Bozales». Este extenso artículo anónimo<sup>73</sup> apareció en dos partes: la primera en el núm. 48 del 16 de junio de 1791, y la segunda en el núm. 49 del 19 de junio. Proporciona abundante y valiosa información sobre las costumbres y la organización social de los afroperuanos (esclavos y libres); estamos, sin lugar a dudas, ante un texto que debe ser considerado un antecedente del discurso antropológico en el Perú. La justificación de un artículo con esta temática es imprescindible y así lo entiende el autor, quien sostiene que, dados los principios evangélicos (principalmente la caridad) que animan a la revista, era lógico prestar atención a la

[...] situación y miramientos de los Negros Esclavos de las Haciendas. Estos desgraciados, hijos del Omnipotente, hermanos nuestros por la incontrastable genealogía de Adán, dotados de una alma inmortal como la nuestra, coparticipes de la preciosísima sangre de Jesu-Christo, de su redención y de la bienaventuranza celestial: estos negros, se hallan en nuestras negociaciones reducidos al nivel de un fardo de mercancías, y se tratan á veces peor que los jumentos en aquellas mismas Chacras, que ellos riegan con sus sudores. (1964: II, 113)

<sup>72</sup> El viajero Tschudi advertirá para la Lima de 1838 que el niño «desarrolla un espíritu de casta, afán de dominio», que se despliega plenamente «sobre sus compañeritos de color, los cuales deben someterse a sus caprichos» (1966: 124). Esta educación interétnica fundada en el ejercicio de poder simbólico y real sobre los subalternos se capitaliza en la conformación del horizonte social del criollo urbano.

<sup>73</sup> En su detallado índice del *Mercurio Peruano* (1979), Clément lo asigna a Hesperióphylo (seudónimo de José Rossi y Rubio).

Este párrafo es revelador de los diferentes estratos que constituían la percepción del sujeto esclavista; la óptica religiosa considera a los esclavos como seres humanos iguales al resto de los hombres, poseedores de un alma y beneficiarios de los bienes celestiales; sin embargo, la dimensión pragmática los considera como mera «mercancía» que circula en el mercado con un precio determinado y cuyo trato es incluso inferior al de las bestias. La contradicción salta a la vista, pero el autor no pretende resolver tan espinoso tema y se conforma con plantear el problema. La inserción en la misma serie discursiva de elementos contradictorios será una característica del sujeto esclavista. Aunque su manifestación textual mantiene cierta carga peyorativa, se asocia la categoría de trabajo físico al esclavo y ello conlleva una valoración positiva implícita.

Luego de la justificación, el escritor delimita el objetivo de este artículo. Esta precisión es importante por el rumbo que posteriormente tomará el texto, «nos hemos propuesto en este *Mercurio* dar una idea de las diversas costumbres de los Negros Bozales que forma el cuerpo de criados rurales y domésticos, y con especialidad de sus concurrencias públicas» (1964: II, 113).

El autor procede a señalar, a través de un razonamiento donde prima la asociación y no la causalidad lógica, la vinculación entre las recreaciones de los esclavos y la religión. Ellos se reúnen en cofradías donde despliegan su experiencia religiosa, reciben los sacramentos, mantienen los enlaces sociales con otros miembros de su comunidad y organizan sus fiestas y diversiones. Se identifica diez castas dentro de la población negra bozal: Terranovos,<sup>74</sup> Lucumés, Mandingas,<sup>75</sup> Cambundas, Carabalíes,<sup>76</sup> Cangæes, Chalos, Huarochiríes, Congos<sup>77</sup> y Mirangas. Cada una de ellas está jerárquicamente organizada (caporales mayores, vocales, negros capataces), ellos mismos eligen sus autoridades, pero éstas sólo tienen un prestigio social y su autoridad está legitimada por la

<sup>74</sup> Probablemente se aludía con este nombre a los provenientes de la Costa Oriental de Guinea (BOWSER 1977: 418).

<sup>75</sup> Estaban constituidos por el grupo étnico de los malinké que ocupan el Valle de Gambia (BOWSER 1977: 418).

<sup>76</sup> También denominados carabalíes, corresponden al grupo cultural de los Ibo o Ijo en Nigeria Oriental Guinea (BOWSER 1977: 418).

<sup>77</sup> Conformados por el grupo étnico de los Bakongo, se ubican en la cuenca del bajo Congo (BOWSER 1977: 418).

convención. El texto destaca cómo esta organización se despliega al margen de las autoridades reales, pero remeda la jerarquizada y formalista sociedad colonial. Se coloca el énfasis en la contradicción de estas autoridades sin poder real y sin privilegios:

Estas dignidades acarrear al que las posee mucha consideracion por parte de los de su tribu; pero en lo demas de su esclavitud y servicios son absolutamente inútiles no proporcionandoles alivio alguno. Es cosa digna de risa, ó mas bien de compasión, ver al Soberano de una Nacion Africana ir á segar yerba con sus Subditos á las dos ó tres de la mañana, y tal vez recibir de amo de ellos los azotes que el mayordomo les fulmina. Uno de nosotros preguntó dias hace ¿Quien era un Negro que se hallaba de cabeza en el cepo en la Chacra de\*\*\*\*? No pudo reprimir las lágrimas, quando le respondieron: *este es el Rey de los Congos*. Un nombre Augusto, á quien hemos aprendido a venerar desde la cuna excita el respeto, y un obsequio casi sagrado, aun quando se haya colocado por ironía o por abuso (1964: I,115-116).

Pasaje donde observamos cómo el sujeto esclavista proyecta sus propias concepciones y distorsiona el análisis, no comprende el carácter simbólico de las autoridades de los esclavos; la risa y la compasión son sólo dos maneras de la incompreensión.

Posteriormente, describe minuciosamente la fiesta de la *Infraoctava de Corpus*.<sup>78</sup> En su descripción de los desfiles resalta a las diferentes tribus que salen del convento de Santo Domingo, cada una lleva su bandera y quitasol, debajo del cual va el Rey o Reina con cetro en la derecha y bastón o algún instrumento en la izquierda, los acompañan

[...] todos los demas de la Nacion con unos instrumentos estrepitosos, los mas de un ruido desagradable. Los subditos de la comitiva que precede á los Reyes, van á porfia en revestirse de trages horribles. Algunos se disfrazan de diablos ó de emplumados: otros imitan á los osos con pieles sobrepuestas: otros

<sup>78</sup> Roberto Rivas Aliaga (2002) ha realizado un análisis histórico-religioso de la presencia de los danzantes negros en el Corpus Christi de Lima en el siglo XVIII. La fiesta duraba ocho días y empezaba el noveno jueves después del domingo de Pascua de Resurrección. Recibía el nombre de *Infraoctava* al período comprendido entre los dos jueves. El domingo de la *Infraoctava* la orden dominica realizaba su procesión del Corpus con los danzantes negros que abrían el desfile (RIVAS ALIAGA 2002: 60-61). Sobre esta fiesta puede consultarse también a Rosa María Acosta de Arias Schreiber (1997: 57-62) y a Renata y Luis Millones (2003: 75-84).

representan unos monstruos con cuernos, plumas de gavilanes, garras de leones, colas de serpientes. Todos van armados con arcos, flechas, garrotes y escudos: se tiñen las caras de colorado ó azul, según el uso de sus países, y acompañan á la procesion con unos alaridos y ademanes tan atroces, como efectivamente atacasen al enemigo. [...] Esta decoración, que sería agradable en una mascarata de carnaval, parece indecente en una función eclesiástica, y mas en una procesion. (1964: II, 117)

El texto revela que todavía se conservaban identidades colectivas al interior de la población afrodescendiente, pero estas se manifestaban principalmente por los negros bozales y en la dimensión religiosa. El uso de trajes y máscaras que simbolizan animales puede interpretarse como alusión a cultos africanos totémicos. La práctica social de los subalternos transgrede los y a difusos límites entre carnaval y fiesta religiosa y —como sostiene Estenssoro— le otorgan un signo político a su participación en esta fiesta religiosa (1988: 162). Cabe recordar que dentro de una visión organicista y corporativa, propia de una monarquía imperial tradicional, las participaciones de todas las comunidades étnicas en las festividades públicas eran claves para la cohesión social de los diferentes «reinos» y el despliegue simbólico de las relaciones de poder entre los diferentes sectores sociales.

Por otro lado, el autor expresa su rechazo a la música y al vestuario de los afrodescendientes apelando a la configuración despectiva: «ruido desagradable» y «trajes horribles». La adjetivación despreciativa es recurrente en el sujeto esclavista, a lo que se añade otro elemento clave: el temor que es consecuencia lógica de la incompreensión; en lo incognoscible siempre late una amenaza. Explica Rivas Aliaga que los vestuarios de diablos, animales salvajes, las armas que blanden los negros en estos desfiles, los gigantes y papahuevos «representaban el mal que había sido vencido y sujetado por el Cristo resucitado y triunfante» (2002: 44). Sin embargo, esta explicación alegórica no parece estar presente en el razonamiento del sujeto esclavista. Es evidente que el autor no intenta siquiera escuchar los cantos que acompañaban este desfile, sólo percibe unos inquietantes alaridos.<sup>79</sup> Nótese el proceso de en-

<sup>79</sup> Es evidente la semejanza con la calificación empleada por Concolorcorvo. Imposible no asociar esta descripción con la vieja expresión: «boda de negros», que «se aplica a cualquier función en que hai mucha bulla, confusión, grita y algazara: por semejanza á tales bodas» (*Diccionario de autoridades*: 662).



vilecimiento: la música de los negros se convierte en «ruidos horribles» y su voz en «alaridos». Más adelante, propugna la extirpación de esta manifestación cultural y religiosa con lo cual el sujeto esclavista se refugia en los mecanismos de coacción de su sociedad para expulsar la intromisión del *otro* en una esfera clave de su vida social —la experiencia religiosa.<sup>80</sup>

Esta voluntad de exclusión revela el giro en dos dimensiones que acarrea la perspectiva ilustrada. Por un lado, su voluntad de control y disciplinamiento de las prácticas sociales de los sectores populares; por otro, una nueva concepción de la monarquía imperial que privilegiaba relaciones verticales con sujetos individuales cuya suma formaba el pueblo antes que lazos horizontales con comunidades autónomas jerarquizadas. Por ello, las diferencias con la descripción de la misma fiesta realizada 35 años antes:

La numerosa<sup>81</sup> ocurrencia de Negros Bozales, que á ella asisten por parcialidades de Naciones, y cofradías, con separación de Sexos, en que salen los Varones con las invenciones mas ridiculas, ejercitando movimientos, y fuertes de gran ligereza, con Escudos, Armas, Vanderas, é insignias de sus Paisses: las Mugeres con el lucimiento de las mas costosas estas, aderezos de oro, plata y piedras; simbolizando, son copioso Sequito, las Princesas de sus nativos Territorios; y dando el lleno de la diversión la variedad de ideas, que con diestros saltos componen sus marchas, al compas de los bien (aunque incultos Parches) pulsados conciertos, de Sonajas, y extravagantes Alboxes. (*Gaceta de Lima* 1982:21, edición del 20 de junio de 1756.)

En esta descripción se observa un reconocimiento de la alteridad, pero ésta se percibe como parte de una totalidad mayor. La intención del discurso no es la exclusión violenta, sino la aceptación gozosa de las diferencias culturales en un acto religioso y político que reforzaba la cohesión de la comunidad virreinal.

Para completar la secuencia diacrónica, podemos traer a colación un texto posterior al *MP* que alude a esta problemática. El artículo titulado «Suceso raro» publicado el 28 de junio de 1830 en el núm. 11 de *La Miscelánea* narra una significativa represión

<sup>80</sup> Esta actitud se va a mantener varias décadas como lo demuestra un artículo de *La Miscelánea* del 20 de junio de 1830 que califica de «pelotera» la presencia de afroperuanos en la procesión de Infrac octava del Corpus y condena las «voracidades» proferidas por ellos en dicha ceremonia religiosa.

<sup>81</sup> En esta cita la *s* larga intervocálica ha sido transcrita como doble *ss*.

militar contra una cofradía de afrodescendientes que había sido invitada a honrar y colaborar con la compostura de la capilla de San Lorenzo.

[...] fueron convidados, según me informé, para que ofreciesen, las *castas de morenos* y estos lo verificaron y congregados allí, venían a verificar su oferta a la indicada mesa, cuando se me presenta a mi vista un campo de batalla y el combate más sangriento: marchaban pues los morenos hacia el puente en masa cerrada y cada uno de estas con su música respectiva. En el sitio del balcón de SE les hace frente un soldado el que con su fusil repartía culatazos a derecha e izquierda como un cañón de a 36; pero los morenos en mucho orden continuaban su marcha pues contaban con los que habían convidado [...] cuando salen cuatro soldados de palacio y cortándoles la retirada dispersan toda la muchedumbre a culatazos: ya corren unos con sus tambores para *polvos azules*, ya otros con sus banderas para *bajo del puente* y cada pobre en fin para donde pudo (p. 2).

Aunque puede ser una situación excepcional —como el título del artículo lo sugiere— tenemos un ejemplo de cómo las élites republicanas expulsan las manifestaciones religiosas de los afrodescendientes del espacio público por considerarlas incompatibles con las nuevas formas de sociabilidad que se querían imponer.

En el *Mercurio Peruano*, la ambigüedad suscitada por la inserción del *otro* en ciertos órdenes de la vida social se manifiesta también en el espacio que ocupan los esclavos: ellos se reúnen en unos «cuartos», las denominadas cofradías que se encuentran en diferentes calles de la ciudad, el sujeto esclavista manifiesta su desagrado porque no existe un espacio exclusivo para dicha comunidad.

En esta parte, la dirección del texto va a cambiar notablemente. El autor inicia un curioso procedimiento: mediante la comparación con su propia sociedad mostrará lo que él considera «vicios» y «defectos» de la organización social de los esclavos, pero su labor apunta soterradamente a criticar las prácticas sociales de los hombres libres. Al imponerles la «humillante» similitud con ciertos usos culturales de los esclavos, realiza una acerba crítica a ciertas costumbres que él repudia. La visión del *otro* permite el conocimiento del yo cognoscitivo; esta orientación del texto demuestra que el discurso sobre la esclavitud nos proporciona las fronteras imaginarias de la sociedad de este período.

El autor, describiendo el lugar donde realizan sus reuniones, indica la jerárquica estructura de los asientos y se sorprende, pues los negros que sufren tantos males físicos con aparente indiferencia, no soportan si los perjudican en consideraciones absolutamente formales;

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

La nueva dirección que ha tomado el texto se hace evidente en este párrafo. Finalmente las singularidades de los esclavos sirven como referente para criticar ciertas actitudes del resto de la sociedad. La conducta de los esclavos aparece como un modelo negativo que debe evitarse, esto debe situarse en una estructura mental que deseaba alentar la alteridad y no soportaba actitudes comunes. Es interesante precisar que la intención de los esclavos era opuesta, y si ellos le otorgaban esa importancia a los mencionados aspectos formales de consideración y respeto, era en gran parte por el valor de distinción y jerarquización interna que esto tenía en su exigua vida simbólica pública.

El autor destaca la extrema formalidad y seriedad con que los jefes y los súbditos asisten, opinan, escuchan y obedecen. Se admira de encontrar en ellos actitudes valoradas positivamente por él y su sociedad, pero inmediatamente intenta restarles mérito indicando las rápidas transformaciones en la conducta de los esclavos:

Tambien es admirable la rapidez con que los Negros pasan de un extremo de severidad a otro de gritería, bulla y desbarro. Acabada la hora de consulta se ponen a baylar y continuan hasta las siete ó las ocho de la noche. Todas las paredes de sus quartos, especialmente las interiores, estan pintadas con unos figurones que representan sus Reyes originarios, sus batallas y sus regocijos. La vista de estas groseras imagenes los inflama y los arrebatá. [...] Estos bayles á la verdad no tienen nada de agradable, además de ser chocantes á la delicadeza de nuestras costumbres. Quando danza uno solo, que es lo más comun, salta en todas direcciones indistintamente, se vuelve y revuelve con violencia, y no mira á parte ninguna (1964: II, 121-122).

Además de señalar la importancia de la iconografía en la perpetuación de la memoria colectiva y en la interiorización de la filiación con la comunidad africana perdida, este párrafo nos proporciona otro elemento en la configuración textual del esclavo: la inconsistencia psicológica. Estos bruscos cambios de ánimo revelan, para el autor del texto, su insuficiente racionalidad, y los acerca a los niños. Es clara la doble función de los adjetivos: con el desprecio de sus ritos, remarca las distancias con las costumbres del resto de la sociedad.

Posteriormente, se describe los bailes colectivos, calificándolos de «rudos ejercicios» donde se diferencian los roles de la mujer y el hombre, y resalta que dichos bailes se disuelven en sí mismos y sólo producen cansancio y pérdida de tiempo; nuevamente aprovecha esta caracterización para criticar a su sociedad y sostiene que «nuestros delicados bayles a la Francesa, a la inglesa, y á la Alemana son fuente de intrigas amatorias» (1964: II, 122). En esta parte surge una nueva oposición en la percepción del sujeto esdavisita: la inocencia de los esclavos/ malicia de los criollos americanos.

Sobre este aspecto, concluye el autor con una jerarquía cultural que regía el orden social en aquellos tiempos. Esta jerarquización tenía un correlato jurídico en el estatus de cada comunidad étnica y se advierte en los muchos casos donde indios principales tenían varios esclavos a su servicio (HARTH-TERRÉ 1973: 11 ss.). El texto sostiene que «en la música, en el bayle, y en otras muchisimas relaciones dependientes del talento y del gusto, muchisimo mas atrasados están los Negros en comparación de los Indios, que los Indios respectivamente á los españoles» (1964: II, 123). Es clara la delimitación, no se afirma que los indios son en todos los órdenes superiores a los negros, sino que en la esfera cultural están más desarrollados; por lo tanto, existirían otras áreas donde se invertiría esta relación, como en el aspecto militar.

Más adelante, describe los ritos y prácticas sociales de los negros ante la muerte de sus semejantes, y precisa que dichas costumbres son parte de su tradición originaria, pues «el Bozal no muda de corazón como de país; pues mantiene entre nosotros, y oculta hasta el sepulcro su superstición y idolatría» (1964: II, 123). Esta precisión es muy valiosa, pues se acepta la distinta raíz cultural de los esclavos y, aunque se renuncie a explicar sus costum-

bres dentro de este presupuesto, al menos se les reconoce una tradición cultural. Por cierto, se trata de una tradición desvalorizada: «superstición» como ausencia de racionalidad e «idolatría» como ausencia de la verdadera religión.

El autor encuentra mucha semejanza entre las ceremonias funerarias de los negros y las de los otros pobladores limeños, por lo cual concluye: «nuestras etiquetas del duelo [...] asemejan nuestros funerales a los de los Negros, y los hacen igualmente defectuosos» (1964: II, 124). Nuevamente la perturbadora conclusión de no ser tan distintos obliga al sujeto intérprete y judicator a calificar de «defectuosos» sus propios ritos funerarios.

El escritor describe la humillante ceremonia prevista para una viuda negra que desee volver a casarse. En contraposición, cuando vuelve a contraer nupcias un viudo no se requieren estos procedimientos, ya que, sostienen los negros, un hombre no debe mostrar dolor por una mujer, puesto que por una que se pierde se encuentran cien. Esta desvaloración del desconsuelo por la pérdida de una mujer querida indigna al sujeto intérprete, quien exclama: «si en algo se conoce que son bárbaros estos miserables africanos, es en la adopción de esta máxima iniqua» (1964: II, 124). Debe indicarse que la indignación lo invade no por las humillaciones físicas y morales que sufre la mujer viuda negra, sino por la pretensión de los negros que el sufrimiento del hombre es menor; reveladora confluencia de la mentalidad patriarcal y esdavista.

El texto concluye con una justificación y explicación de la dirección del discurso apelando al siguiente razonamiento:

El conocimiento de sus inclinaciones y defectos debe interesar á los curiosos por lo extraño de sus principios, y á los políticos por que les proporcionan unos datos seguros para sus combinaciones. Nos hemos permitido algunas aplicaciones y corolarios, [...] quanto por conocer que son inútiles todas las ideas de la Filosofía, y las relaciones de la Historia, si no las dirigimos por comparación al conocimiento y utilidad de nosotros mismos. (1964: II, 125)

La principal operación conceptual del sujeto esclavista en este texto es la denigración de la dimensión cultural del esclavo, así realiza las siguientes conversiones:

la música	=	/ ruido desagradable/
vestuario de fiesta	=	/ trajes horribles/
la voz y los cantos	=	/ alaridos/
los bailes	=	/ rudos ejercicios/
religión	=	/ idolatría/
racionalidad	=	/ superstición/

En la configuración individual del esclavo emergen, como rasgos relevantes, su inestabilidad psicológica y su incapacidad de controlar las emociones. Esta ausencia del control racional sobre sus actos los acerca a los niños y a los animales. Sin embargo, es notoria una valoración positiva del esclavo en dos niveles: asociado al trabajo físico y por lo tanto como un factor positivo en la economía, y su inocencia frente a la malicia de los hombres libres.

El extenso artículo «Descripción geográfica de la ciudad y partido de Truxillo» de Joseph Ignacio de Lequanda se publicó de manera continua en sucesivos números de la revista entre el 16 de mayo y el 9 de junio de 1793. La imagen que se desprende de este texto es altamente negativa porque se afirma que los negros han ocasionado mucho daño a la sociedad americana porque los libres componen un «gremio de díscolos» ya que la mayoría se dedica a diversas formas de crimen (robos, asesinatos y otros) y los esclavos criados en las casas reciben beneficios y privilegios de sus amos, quienes muchas veces los liberan sin razón en su testamento. Por otro lado, se denuncia ya la escasa presencia de mano de obra esclava en las haciendas de trapiche y de panllevar: dato interesante porque señala que la decadencia de la agricultura basada en las haciendas de esclavos ya se encontraba en crisis antes del proceso de independencia y de los decretos pro abolicionistas (1964a: 49-50).

Finalmente, el texto se ocupa de los mulatos y los califica de «Gitanos de nuestras Américas» por su desenvoltura, agudeza y color (1964a: 50). Al igual que el grupo de negros, la mayoría son malos y sólo una minoría posee una buena conducta social. Los mulatos libres «conforme van blanqueando» quieren ser iguales a los españoles y lograr la estimación de éstos. Los esclavos gozan de mucho aprecio, sobre todo, la mujer mulata esclava que se convierten en dueñas o amas de llaves y depositarias de toda la confianza de su señora a la que terminan dominando. El prejuicio ideo-

lógico descalifica a este grupo por su sangre africana; por ello, aunque se reconoce que muchos se dedican a oficios serviles y mecánicos, «son mas nocivos, que útiles al Estado» (1964a: 51).

En este texto, las clasificaciones raciales prevalecen sobre la condición jurídica, el prejuicio sobre la observación y el estereotipo sobre la diversidad. El énfasis en la familiaridad y los afectos entre amos/ esclavos urbanos revela que esta situación tenía profundas raíces en las ciudades del período.

En los cinco textos del *Mercurio Peruano*, los esclavos negros aparecen como el *otro* por excelencia, como el límite, el extremo inferior de la pirámide social, marcados por la diferencia (el color de la piel, el habla, la cultura y su estatuto jurídico). Se debaten entre la exdusión y la inserción; su actuación en la vida cotidiana de la ciudad y su aporte a la cultura popular son evidentes, pero no impiden un violento racismo contra ellos. La cultura negra es el *otro* que permite reforzar la identidad simbólica de la cultura hegemónica.

### La «Canción de los negros congos» (1812) en la ciudad letrada

Baquíjan o caníne Congo guaienda  
Angui tuin a ie fumu  
Nguéie utufiri nsala ie moco  
«La canción de los congos», 1812

La canción compuesta por los negros congos en honor de Baquíjano y Carrillo revela la irrupción del habla originaria del afrodescendiente<sup>82</sup> en un texto que pertenece al sistema literario de élites. Aunque no será analizado, cabe mencionar también al escritor afrodescendiente, José Manuel Valdés, quien escribe varias odas

<sup>82</sup> El habla de los negros y esclavos no era homogénea porque provenía de diferentes lenguas africanas. Aunque en África existen aproximadamente 1.070 lenguas, muchas de ellas derivan de las mismas familias idiomáticas (ROMERO 1987:90). En el Perú se produjo una transculturación lingüística que se gestó fundamentalmente en el período virreinal; en dichos siglos el panorama era bastante confuso porque el español predominante poseía un sello andaluz, el quechua y otras lenguas andinas estaban en constante interacción con él y por otro lado, sobre todo en las ciudades costeras las lenguas africanas (bantú, kwa, mandé, kru, hausá entre otras) y las hablas yungas también se mezclaban con el español. Un análisis de estas problemáticas en los dos libros de Romero (1987 y 1988).

a los Cabildos Constitucionales de 1812, a San Martín y a Bolívar, publica un *Salterio* peruano y una biografía de Fray Martín de Porres. A pesar de que todos sus textos se inscriben decididamente en las formas cultas, hay una problemática representación de la identidad afroperuana en perspectivas especulares en los dos últimos mencionados.

Retomando la canción conga, esta forma parte de la *Breve descripción de las fiestas celebradas... con motivo de la promoción del Excmo. Señor D. D. José Baquíjano y Carrillo... al Supremo Consejo de Estado* (1812) que reúne un conjunto de textos que formalizan el orgullo criollo por el nombramiento de Baquíjano. Cabe destacar que la tradicional concepción organicista de la monarquía española exigía la participación de todas las comunidades étnicas («naciones» en el lenguaje colonial) en una celebración oficial y ello explica la presencia de este texto que incluye simbólicamente a los afroperuanos en este acontecimiento sociopolítico. Esta concepción todavía perduraba, pese al nuevo modelo político que regía el discurso oficial de los Borbones.

El texto alude al carácter oral en la ejecución de la performance discursiva: «los negros congos cantaron en casa de S. E., la siguiente canción» (1812: 21), obsérvese también el carácter colectivo de la actualización del discurso. No tenemos elementos para juzgar si es una mera transcripción fonética o un texto escrito en uno de los dialectos de la lengua congoleña; sin embargo, la traducción conserva huellas de la oralidad (repetición léxica y estructuras sintácticas simples). A continuación la transcribimos íntegramente:

Canción

Coracónso, ó corangólo  
Mepansuambashi.  
Baquíjano luanda cacáne,  
I fumú ia tulunda  
Baquíjano cuenda cacuenda  
Nsambi inguá itáta.  
Baquíjano caníne Congo guaienda  
Angui tuina ie fumú  
Nguéie utufiri nsala ie moco

(Traducción)

Dios te guarde, Dios te guarde fuertemente,  
Consejero.



Baquijano el hombre grande nos desampara,  
El amo quien nos defendía:  
Baquijano se va, ya se va,  
Ya solo Dios nos será madre y padre.  
Baquijano despídete de los Congos al irte,  
Pues aunque tenemos amo,  
Tú sólo nos dominas hasta las uñas y las manos. (1812: 21)

En el texto, Baquijano es configurado como el amo que los defendía y se le pide se despida de ellos. Pese a sus amos privados, ellos le renuevan su lealtad colectiva propia del subalterno: «Tú sólo nos dominas hasta las uñas y las manos» (1812: 21). La autorrepresentación del sujeto colectivo afroperuano incide en su minusvalía social (necesidad de amparo y defensa), desarraigo (sólo Dios los acoge) y la imposibilidad de conceptuarse fuera de la relación amo-esclavo y de la perspectiva del sujeto esdavista. Se construye un sujeto colectivo que se percibe a sí mismo con la mirada del Otro hegemónico.

### Los escenarios del esclavo en el teatro de Felipe Pardo y Aliaga

Que jerga habla este diablo de negro  
Que no le entiendo una letra!  
Felipe PARDO

La figura literaria de Felipe Pardo y Aliaga<sup>83</sup> (1806-1868) está asociada a la crisis y reorganización de la ciudad letrada en la Lima

<sup>83</sup> Supadre fue un importante funcionario colonial, transcurrió su primera infancia en el Cusco. En 1815 su familia se trasladó a Lima. Después de la Independencia, su familia viajó a España. Retornó a Lima en 1828 y pronto se orientó hacia el grupo literario y político presidido por José María de Pando en su casa de la calle Piedra. Pardo y Pardo eran limeños de nacimiento y españoles de educación; ambos compartían un reformismo moderado bajo la batuta de un gobierno fuerte. En el aspecto educativo, Pardo colaboró con José Joaquín de Mora en el frustrado establecimiento del *Ateneo del Perú*. Fue funcionario y defensor del primer régimen de Gamarra, posteriormente participó activamente contra la Confederación Perú Boliviana presidida por Santa Cruz. Luego de múltiples vicisitudes políticas y varios exilios, fue Ministro de Relaciones Exteriores, Justicia y Negocios Eclesiásticos de Castilla—1849-1850— (MONGUIÓ 1973: 2-10).

del XIX y sus textos literarios<sup>84</sup> deben ser estudiados como metáforas de la nación y la sociedad imaginadas y deseadas por la élite culta y educada de la época. Pardo posee rasgos típicos de un letrado colonial, pero simultáneamente es el primer escritor nacional republicano. La escenificación de *Frutos de la educación* (1830) marca el final de la literatura peruana en el período de la crisis y disolución del régimen colonial<sup>85</sup> e inicia una literatura caracterizada por una embrionaria autorreflexividad que se manifestó en los códigos estéticos del hegemónico neoclasicismo y del emergente costumbrismo. Dentro de la crisis del régimen colonial, se advierte una tradición que sienta las bases para la hegemonía cultural del proyecto criollo: la obra literaria de Pardo es la culminación de ese proceso.

#### *La voz y la risa en Frutos de la educación (1830)*

A esta estrecha vinculación entre Pardo y Pando, podemos agregar dos nuevos lazos: a) ambos asumieron la redacción de varias revistas y periódicos de manera integral demostrando una notable capacidad de escritura ya que siempre mantuvieron una alta competencia literaria (bajo el paradigma neoclásico supieron asumir el tono de la apología, la ironía, el sarcasmo y la diatriba) y una lógica política inflexible; b) los dos desarrollaron una preocupación por el fenómeno de la esclavitud y, a través de sus textos, constituyen momentos decisivos en la conformación del discurso sobre la esclavitud. Con Pando el sujeto esclavista alcanza su máximo desarrollo y mayor conocimiento sobre la institución en el discurso jurídico con la publicación del folleto *Reclamación sobre los vulnerados derechos de los hacendados de las provincias litorales del de-*

<sup>84</sup> Sobre la obra literaria de Pardo, puede consultarse con provecho: Riva-Agüero (1962: 111-127), Porras Barrenechea (1926, 1952, 1953), Vañillas Montenegro (1964), Luis Monguió (1973), Watson Espener (1980: 63-88), Antonio Comejo Polar (1987) y Jorge Cornejo Polar (2000).

<sup>85</sup> La complejidad del tramado textual, la importancia en la constitución de un nuevo público consumidor de bienes discursivos, la capacidad de retrospectiva y prospectiva y la polémica cultural que generó son razones suficientes para considerarla la pieza fundadora de la literatura republicana. Puede leerse un análisis más detallado de los sistemas literarios del período de la crisis y disolución del régimen colonial en Velázquez Castro (2003b).

*partamento de Lima* (1833) y con Pardo se representa el discurso del personaje esclavo de procedencia africana con notable verosimilitud en textos literarios; ellos en ámbitos diferenciados constituyen hitos centrales en el devenir del sujeto esclavista.

Martín Adán (1982) es el primero en reparar en que Pardo incluye al negro en sus comedias, mientras que Manuel Ascencio Segura lo excluye. Pardo, enemigo teórico del negro libre, lo representa acertadamente en su teatro agregando a la benignidad la verdad, porque lo representa con «hado y habla»; mientras que el teatro de Segura está incompleto por la ausencia del personaje negro (1982: 487-489). Fernando Romero sostiene que Pardo es el primero en emplear con maestría el habla criolla o zamba (1987: 162). Jorge Cornejo Polar destaca como un mérito de Pardo «el intento logrado de reproducir el habla de la población negra» (2000: 170).

Su comedia de costumbres, *Frutos de la educación*, el primer intento de fundar un teatro nacional, fue estrenada el 6 de agosto de 1830. La maliciosa crítica de Larriva y sus seguidores tergiversaron las intenciones del autor y consiguieron la reprobación general, pues se creía que la obra pertenecía a esa vieja tradición de textos escritos para condenar y burlarse de las costumbres de la ciudad de Lima (PORRAS 1952: 56 ss.). En esta fundacional pieza, uno de los personajes es Perico, negro bozal; aunque el texto no lo dice explícitamente, gracias a ciertas marcas discursivas podemos inferir que estamos ante un esclavo dedicado al servicio doméstico. Enrique Carrión Ordóñez (1982), con la erudición y agudeza que lo caracteriza, ha estudiado esta comedia; destacaremos de su análisis aquello que es pertinente para nuestros fines.

Carrión alude a la configuración textual del personaje esclavo y sostiene que

[...] se expresa en una jerga bozal, recurso cómico heredado de un tipo ya consagrado en el teatro clásico español y aclimatado por Pardo al entorno histórico local. No sabe manejar fórmulas de tratamiento porque está en una categoría marginal semihumana, a la medida en que la lengua se convierte en símbolo de la sociabilidad y de la condición humana misma (1982: 72-73).

La inclusión de negros en el Teatro del Siglo de Oro fue un recurso dramático que pretendía generar la risa: el personaje negro se movía entre la escatología y el absurdo y está presente en

obras de Lope de Vega, Claramonte y Ximénez de Enciso. Por otro lado, a dicho personaje se le asignaban una serie de rasgos (forma de hablar guineo, alusiones al color de la piel, mención a la esclavitud y proclamación de su inferioridad en todos los ámbitos sociales) que permitían su reconocimiento desde la mirada hegemónica (FRA MOLINERO 1995: 191).

Pardo incorpora el habla del esclavo al texto literario y constituye una de las fuentes más importantes para los intentos lingüísticos de reconstrucción del habla de los esclavos provenientes del África.<sup>86</sup> En *Frutos de la educación* el personaje esclavo aparece por primera vez de la siguiente manera:

Juana: ¿Qué vienes a buscar, negro?  
 Perico: Ahí ta lo Ingré  
 Juana: ¿Qué Inglés?  
 Perico: Esa  
 Que come y niño Benaro  
 Sucia casón  
 Juana: Calla bestia...  
 Perico: «¡Rejá rumilo critiano!»  
 Toca má: Cogé carena  
 Amará pero, andá arento;  
 Peri yabe Ña- Jusepa,  
 Abei puerta, entrá lo Ingré.  
 Chaqueton branca (1869: 182)

La representación del discurso del personaje esclavo es verosímil porque el texto crea una apariencia de realidad, al transmi-

<sup>86</sup> El español que se habla en Lima hoy posee una influencia de esas lenguas africanas que se manifiestan sólo en palabras adaptadas, sino también en ciertos rasgos fonéticos del habla sobre todo en los sectores populares. Romero distingue cinco hablas en el proceso de transculturación lingüística: habla en lengua, habla bozal, habla ladina, habla palangana y habla criollo zamba (1987: 153-162). Bajo esa clasificación, la transcripción del habla de Perico se inscribe en el último modelo signado por la erosión de procesos socioculturales provocada por la independencia que empiezan a hacer visible el léxico y las formas sintácticas de las comunidades afroperuanas. Los costumbristas y el *Diccionario de peruanismos* de Juan de Aronadan cabida a esta habla que es constitutiva del habla popular costeña (1987: 161-162). Porello, antes que el siglo xx finalizara, en el litoral existía «un habla peculiar consistente de un meollo castellano con adherencias afionegras e indígenas, modalidad que hasta hoy subsiste» (1987: 162). En versos del propio Nicomedes Santa Cruz: «mezcla de hispano caló/con dialectos africanos,/ jerga de negros peruanos/ fue la que antaño se habló:» (1960: 19).

tir el sonido de la voz del esclavo.<sup>87</sup> Sin temer la ininteligibilidad, el autor apuesta por una reproducción sintáctica que atienda a las singularidades fonéticas del habla esclava.

La supresión de la *s* al final de la sílaba y de la palabra es una característica de los pueblos negros del Caribe y del habla negra en el Perú (ROMERO 1987: 113); la sustitución de la *l* por la *r* es propia del lenguaje mandingo y un hablante del idioma bantú emplea palabras en que utiliza una *u* otra letra, en el mismo discurso (ROMERO 1987: 116); la afinidad de la *r* con la *d* que es común en toda América, es producto de la influencia africana (ROMERO 1987: 117); el apócope de *Ña* por *señora* también es propio de los afrodescendientes. Estas cuatro características lingüísticas se verifican en la reproducción del habla de Perico en el texto de Pardo. Esta inserción del habla esclava en un texto que pertenece al sistema literario de la élite letrada revela la existencia de un componente heterogéneo y transcultural en la obra de Pardo.

Resalta cómo se interpela a Perico: se usa la palabra «negro». Es una tendencia casi generalizada la de incluir la categoría jurídica de esclavo en la polisémica voz «negro» que formaliza la designación del Otro hegemónico sobre el subalterno. El sujeto esclavista prefiere dicha palabra para designar al esclavo, porque ella contiene mayores cargas semánticas que marcan la alteridad y reafirman su pertenencia a un sector imaginariamente «blanco».<sup>88</sup>

La réplica de Juana a las explicaciones de Perico es indicativa del viejo procedimiento ultrajante por medio de la animalización. En la misma obra, se interpela al esclavo bozal de esta manera: «¿De qué te ries, salvaje?» (1869: 195). Podemos concluir la persistencia de estas dos designaciones: «salvaje» y «bestia» para nombrar al esclavo, procedimiento textual recurrente en el sujeto esclavista para formalizar la diferencia entre los hombres libres y los esclavos. Sin embargo, pese a estos elementos, este párrafo es

<sup>87</sup> Un notable recuento de la explotación del habla de los negros del Nuevo Mundo en la literatura puede consultarse en *Del diablo mandinga al muntu mesiánico...* de J.P. Tardieu (2001: 85-107).

<sup>88</sup> Los colonizadores de América «codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados»; en consecuencia se autodenominaron «blancos» (QUIJANO 2000: 202). Es decir, que la invención de los «blancos» como metonimia de Europa occidentales un proceso simbólico derivado de la experiencia de la colonización que terminará arraigado en las élites coloniales.

clave porque se incorpora el lenguaje del esclavo en un texto literario y se le considera un ser con una lengua distinta, mixta, y que el texto intenta representar adecuadamente. No debe ser casual que Pepa comprenda perfectamente lo que dice el esclavo mientras que su madre (Juana) no lo comprende; la diferencia de edad está asociada a una mayor capacidad de los jóvenes de escuchar e intentar comprender al esclavo, la fractura entre ambas es la formalización en el texto de las lentas modificaciones en la valoración del esclavo en la sucesión temporal.

En este sentido, el personaje Juana sintetiza la línea más tradicional en el sujeto esclavista. Ante la voz del esclavo, ella exclama:

Que jerga  
habla este diablo de negro  
Que no le entiendo una letra!  
(A su hija) Casi desde que naciste  
Está sirviendo en la hacienda  
Y es tan bozal que parece  
Que salió ayer de Guinea.<sup>89</sup> (1869: 182)

La lengua del esclavo es equiparada a una «jerga» incognoscible. Si el lenguaje es lo distintivo del ser humano, es imposible compartirlo con un esclavo; colabora eficazmente la nominación «diablo de negro», acentuando la deshumanización del esclavo. Nuevamente, aparece, la designación de «bozal» para remachar, aun más, la diferencia, la alusión a Guinea nos remite a la creación de dos espacios-signos del esclavo. El desplazamiento desde Guinea o África hacia Lima estaría marcando la transformación de «bozal» en «ladino»; al remarcar que el esclavo sigue cerca del primer polo se está formalizando su no integración.

También encontramos en esta comedia la comparación de una determinada acción, que es valorada como negativa socialmente, con la conducta de un negro (1869: 188). Esta alusión figurada indica cómo, para el sujeto esclavista, un accionar contrario a las normas sociales es propio de negros: el texto los instala como transgresores, seres sin normas. No obstante, se les reconoce competencia en ciertas áreas, los bailes de los esclavos se han asimilado y

<sup>89</sup> Guinea, extenso territorio del África Occidental, fue entre el siglo xvii y principios del xx un imperio feudal islámico. Desde el siglo xv, los navegantes portugueses desarrollaron un intenso comercio de esclavos en esa región.

fundido con la cultura popular y así exclama el personaje Manuel, aludiendo a la habilidad de Pepa para bailar zamacueca:

Esta gracia, por supuesto,  
La debe a la extraordinaria  
Maestría de algún insigne  
Artista venido de África  
Para dar á nuestras ninfas  
Gentil donaire en la danza;  
Pues, según tengo entendido,  
Á la destreza africana,  
Es á la que se encomienda  
Este ramo de enseñanza (1869:189).

Una primera interpretación nos conduce a identificar un reconocimiento implícito de los aportes culturales propios de los africanos.<sup>90</sup> El sujeto esclavista valora positivamente una habilidad de los esclavos y le asigna competencia para enseñarla, la designación de «insigne artista venido de Africa» permite una inversión en el signo negativo asociado a ese territorio geográfico y semántico. Sin embargo, quizá hay una profunda ironía: «insigne artista» puede ser un elogio malévolo. Además, la mujer no consigue casarse porque posee un saber asociado a la cultura afroperuana que la descalifica para unirse con el extranjero inglés. Desarrollando la interpretación política de Carrión (1982), podemos sostener que las formas culturales populares influenciadas por la cultura afroperuana son un lastre y un déficit que impiden establecer lazos con los países industrializados (Inglaterra).

En el desenlace de la obra, Perico tiene un papel notable. Cuando cunde la cólera y la desesperación de Juana y Feliciano, al ver que sus planes para casar a su hija con Bernardo fracasan, estalla la carcajada del esclavo. El esclavo conocía los amores de Bernar-

<sup>90</sup> En el artículo «Nuevos establecimientos de buen gusto» publicado en el número 43 del *Mercurio Peruano* el 26 de mayo de 1791 referido a los nuevos locales limeños que ofrecen servicios y productos propios de la sociabilidad ilustrada, se mencionaba que «los Negros, que hasta aquí han sido y son los maestros de danza, tienen bastante número de discípulos y discípulas» (CLÉMENT 1997: I, 67). Manuel Atanasio Fuentes evocando los antiguos bailes de Lima, sostenía que «la profesión de maestro de baile era ejercida sólo por negros y zambos, entre los cuales había diversas categorías; unos no usaban para sus lecciones, más música que la vocal; otros cargaban su guitarra, y los terceros, de más elevado rango, se servían de la guitarra de sus discípulas» (1988: 154).

do con una mulata y les informa a sus amos que tiene «tré muchachito/ Toro co la memo cara/ Re niño ¡Ay! ¡Jesú! Jesú!/ Y réntico so á su taita» (1869: 195).

Este pequeño pasaje permite observar cómo se manifiesta la «literatura carnavalizada» y la subversión de los valores; son claras las oposiciones: seriedad-angustia en los amos/ jocosidad-risa en el esclavo; el conocimiento se desplaza de los amos al esclavo, es él quien conocía la verdadera esencia de Bernardo y la «señorita» que es su mujer; se le concede la palabra al esclavo (casi siempre silenciado) y el esclavo utiliza incluso una tonadilla popular para expresarse, con lo cual formaliza la irrupción de lo popular y lo oral contra la escritura (la carta); además sólo gracias al esclavo la escritura (la carta) adquiere su verdadero significado.

El mundo oficial de la seriedad y la escritura, propio de los amos, es jaqueado por el mundo popular de la risa y la oralidad propio del esclavo. A pesar de ello, sería forzado inferir que existe una voluntad deliberada del texto de invertir las jerarquías sociales a través de la risa subversiva y liberadora, pero es un momento privilegiado en el cual, en el ámbito de la literatura, estalla el discurso del esclavo marcando la fragilidad del poder y las oposiciones que lo coaccionaban.

El sujeto esclavista se ve enriquecido en esta comedia por tres aspectos: la representación del habla del esclavo, la valoración positiva de una habilidad cultural del esclavo y la breve mirada al poder de la «carnavalización» latente en la figura del esclavo.

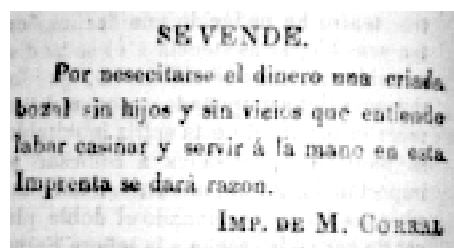
#### *Fidelidad y conciencia en Una huérfana en Chorrillos (1833)*

En *Una huérfana en Chorrillos*, comedia de cinco actos, participa un personaje mulato, la liberta Pascuala, quien se desempeña como empleada doméstica en la casa de su ex ama. Es decisiva la precisión de su origen racial, pues esto le permite un empleo adecuado del castellano popular y, por ello, no existe casi mayor diferencia entre la representación del discurso de este personaje y de los otros en esta comedia.

El trato que se le dispensa es muy distinto al de Perico. Existe una grata familiaridad entre ella y sus patronos, se le interpela directamente, pero sin emplear expresiones violentas o agraviantes



de manera sistemática. Sin embargo, no se olvida su anterior condición y Jenaro demuestra su extrañeza por los nobles sentimientos de esta ex esclava que se convierte en celosa guardiana de la joven. «¡En que pechos la virtud/ Fabrica a veces sus aras!» (1869: 201). Estamos ante la recurrente sorpresa de encontrar aspectos valiosos en la comunidad de afrodescendientes.



*La Miscelánea* 191  
7/2/1831

La participación de Pascuala en el recorrido narrativo supera largamente la de Perico. Por su naturaleza de liberta (ex esclava), será provechoso detenernos en su análisis. El discurso de la liberta enuncia una autopercepción que marca la exclusión: «Ya.. como la gente prieta/ No debe meterse en nada/ De los señores...» (1869: 201). La autodenominación «gente prieta» incluye a todos los negros (esclavos, libertos y hombres libres) y además alude a un rasgo físico, nuevamente el cuerpo como una función signo, la oposición frente al otro estamento cultural alude a una condición social: «señores».

Este personaje permite mostrar cómo se conservó, pese a que ya eran libres, las marcas de la esclavitud. Las jerarquías se marcan de una manera violenta; así, cuando la ex esclava se opone a los planes de Custodio y Faustina, y los acusa verbalmente, ellos reaccionan de manera agresiva, pero Pascuala no se amilana y hace alarde del poder de su palabra:<sup>91</sup> «el cielo me dio esta lengua:/ Callaré si él me la quita [...] ¡Callar! El cuento es muy rico, / Y cuando empieza este pico, / No tiene cuando acabar» (1869: 262). Después de desenmascarar los ruines planes de los que pierden

<sup>91</sup> Manuel Atanasio Fuentes señalaba que la fuerza de las negras radicaba en su lengua (1988: 99). Este tópico de la fuerza y violencia verbal de las afrodescendientes revela su capacidad de cuestionar y enfrentar las relaciones de dominación que la sociedad les imponía. Nuevamente el género otorga mayores posibilidades a la mujer en su actuación social.

moralmente a su joven señora, éstos replican aludiendo a su origen racial y a su anterior condición: «¿De ese modo se atropella/ Vil mulata, á una señora?» (1869: 263), «Calla, mulata insolente: / Calla, esclava miserable» (1869: 263). Pascuala no calla y por el contrario inicia un largo discurso:

Fuí esclava, mas no me infama/ La tacha, en manera alguna/  
Que ser esclava es fortuna./ Teniendo un ángel por ama./ Y mi  
ama á la eternidad/ No fue (Dios la tenga en gloria)/ Sin dejar-  
me por memoria./ Mi carta de libertad./ [...] Mulata soy, pero  
no/ Siento en ello desconsuelo./ Que santos hay en el cielo./ Tan  
mulatos como yo./ Mulata soy, y me alegro/ Porque es muy puro  
y muy franco/ Mi corazón, y lo blanco/ Luce más junto a lo ne-  
gro./ Mientras que hay muchos malvados./ Segun dice el señor  
Cura./ Que la sagrada Escritura/ Llama sepulcros blanqueados.  
(PABLO 1869:263)

Texto invaluable, pues constituye —en el ámbito de la literatura— la primera revalorización del estamento social de los negros, formulada por una ex esclava, Pascuala actúa como interprete no sólo de la esclavitud, sino de toda la comunidad afrodescendiente. No debe ser casual que sea un personaje femenino el encargado de asumir esta función, dadas las articulaciones diferenciadas establecidas por el género de los esclavos.

#### SE VENDE

*La Miscelánea* 198  
17/2/1831

Un esclavo de veinte años de edad,  
bueno para el servicio de chacaro, y  
buen chocolatero: quien lo necesite para  
uno ú otro destino, puede ocurrir á esta  
impresa donde se dará razon.

Este discurso puede ser dividido en dos partes, derivadas de las acusaciones de «esclava» y «mulata». Sobre la primera, precisa que la esclavitud puede ser una dicha si el amo correspondiente es generoso y bondadoso, debemos subrayar la incapacidad del personaje de pensar la esclavitud como una colectividad. En la argumentación del personaje, lo individual prima sobre lo colectivo porque los esclavos no pudieron forjar una sólida autopercepción como grupo. Respecto de la segunda, ella considera positivo el contraste entre su piel negra y su corazón blanco, lo esen-

cial es la interioridad, nótese como actúan los dos significados de «negro» y «blanco» (como meros colores y el sentido figurado de algo negativo y positivo). En esta segunda argumentación es notable el predominio de los factores religiosos, la igualdad no deviene de una concepción política, sino de la dimensión religiosa, y ésta se convierte en la instancia desde donde se establece la verdad y la autoridad (prédica del cura). La existencia de santos mulatos implica un reconocimiento celestial que garantiza sus capacidades terrestres.

**Se necesita**

Una esclava joven, robusta que sepa cocinar y labrar bien y que su precio no pase de 2000 pesos. Para tratar véase al comprador en los altos de la casa de la Navería, calle de San José vivienda núm. 2 donde se le encontrará de 8 a 10 del día, y de 3 a 5 de la tarde.

*La Miscelánea* 326  
30/7/1831

### *La deshonestidad en Don Leocadio y el aniversario de Ayacucho (1833)*

Esta comedia en dos actos fue estrenada en el Teatro de Lima en el mes de octubre de 1833. Juana, mulata, es esclava de una congregación religiosa de una iglesia cercana. El autor representa el habla del personaje marcando el uso popular de la lengua: «¡Ay! Créame Sumesé / Que, como Juana me yamo/ No tengo sano ni un güeso» (1869: 238). Sin embargo, es obvio que estamos ante un español popular marcado por los rasgos fonéticos que caracterizan a la comunidad afroperuana.

Don Nicomedes, padre de Rosa, llega de su hacienda porque le avisan que su hija se casa. Se lamenta de su actividad agrícola con estas palabras:

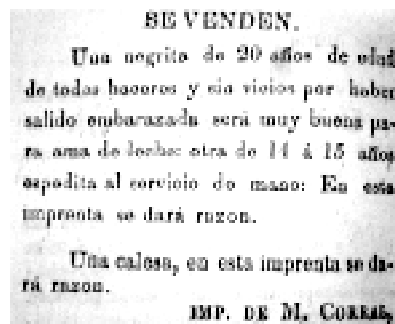
¡Oh! ¡que plaga tan tremenda!  
¡Que trabajo tan crüel!  
¡Que fatiga tan horrend a!  
¡Vayan al diablo, la miel,  
Y los negros y la haciend a!

Que no quiero ver aquellos  
Negros pícaros jamás;

Por que dá el mas santo de ellos  
Quincey falta a Barrabás  
Su bestialidad dá horror:  
Están siempre armando gresca,  
Y encendiéndome en furor:  
No sabe lo que se pesca  
Quien se meta a agricultor. (1869: 300)

Apreciamos el procedimiento discursivo de articular series de objetos en las cuales se inscribe el esclavo como un elemento más, marcándose su calidad de bien fungible. En este fragmento se configura una nueva faceta del esclavo: su deshonestidad, el esclavo es un sujeto que engaña. Además se reitera su proximidad a los animales, procedimiento reiterado de deshumanización, y se incide en su propensión al conflicto, a la pelea. ¡Negro mentiroso!, ¡negro animal! y ¡negro problemático! Son expresiones que siguen ocupando un lugar en el discurso cultural de la sociedad peruana y en las políticas discriminatorias de la misma.

*La Miscelánea 360*  
9/9/1831



Nicomedes decide cambiar su destino, confía plenamente en un invento suyo: una máquina de vapor que fabrica salchicha:

Del vapor por la acción fuerte,  
Cerdo, que entre en el caldero,  
En salchicha se convierte.  
Una cabra, ó un carnero,  
Se transforman de igual suerte. (1869: 301)

Existe un desplazamiento simbólico de la agricultura asociada a la esclavitud tradicional a una actividad industrial signada por las máquinas. Ésta es quizá una de las primeras críticas a los poderes de la industrialización y a la considerada panacea de la época: la máquina. Subyace un tono paródico que revela las intencio-

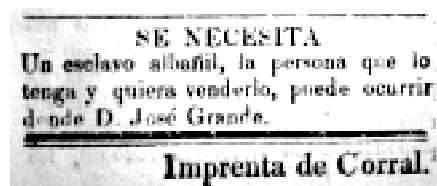
nes del texto: ridiculizar la ingenua confianza de los sujetos deslumbrados por el avance del maquinismo. Nicomedes es un hombre extraviado y crédulo en los poderes de la ciencia, pero que fracasaba en todos sus proyectos económicos. Su hermano lo salvó de la ruina varias veces y le recrimina de la siguiente manera: «¿Quién, hallar caos mayor/ que tu cabeza podrá?» (1869: 303). Este acto de judicación se complementa con el recorrido narrativo; por ello, Nicomedes queda deslegitimado y también sus proyectos.

En el mismo texto, lo negro aparece como un límite: Nicomedes exclama indignado: «¡Ya da asco/ Tanta necedad! ... ¡que suegro/ si le han dado á Usted un chasco!/ ¡Lo han tratado como á un negro!» (1869: 309). Reaparece la conciencia del límite último: lo negro es la frontera de la condición humana.

Estas tres obras de teatro de Pardo nos remiten a la capacidad recurrente del sujeto esclavista de crear enunciados opuestos enmarcados en la misma serie discursiva. Se concede voz al esclavo y se la representa verosíblemente, pero siguen operando los procedimientos de deshumanización; el varón esclavo está asociado a una visión carnavalizada y la mujer negra construye discursos identitarios, se valora positivamente ciertas conductas de los negros (fidelidad, gracia en el baile) y simultáneamente se condena otras (belicoidad, deshonestidad, torpeza); se construye una conciencia discursiva de pertenecer a una comunidad cultural con valores autónomos y paralelamente la cultura negra sigue configurando lo negativo y el límite último de la condición humana.

Es paradójico que en los textos de Pardo, calificados frecuentemente de colonialistas, se observe dos rasgos que erosionan la mirada retrógrada del sujeto esclavista: la inserción del habla esclava en un texto que pertenece al sistema literario de la élite letrada, y la primera revalorización de los afrodescendientes, formulada por una ex esclava.

*La Miscelánea* 435  
11/12/1831



## El espejo y la comunicación imposible: *Peregrinaciones de una paria* (1838) de Flora Tristán

En cuanto a los niños, eran horribles de fealdad,  
completamente desnudos, flacos, enclenques.  
Se les habría tomado por monos pequeños.  
Flora TRISTÁN

El célebre libro de Flora Tristán (París, 1803-Burdeos, 1844), que relata principalmente su viaje al Perú y su estadía de diez meses (llega a Islay en septiembre de 1833 y parte del Callao en julio de 1834), fue publicado en 1838 con el título de *Pérégrinations d'une paria*<sup>92</sup> (1833-1834) en dos volúmenes.

Consideramos que *Peregrinaciones de una paria* es un texto narrativo híbrido que cuestiona los límites de los géneros (diario de viajes, memorias, autobiografía, novela de formación, novela romántica y crónica sociopolítica). El empleo de diversos códigos discursivos, múltiples voces y heterogéneas sensibilidades y mentalidades dotan al texto de alta densidad semántica. Este texto instala la mirada del otro europeo (mujer y marginal) en nuestra tradición. La narradora Flora vive una crisis de identidad, esta ambigüedad en la conformación de la subjetividad del sujeto que enuncia el discurso está ligada a nuestros procesos culturales identitarios. En este texto asistimos a la contraparte de la historia vital de Garcilaso: hijos ilegítimos que buscan nombre y filiación, pero sólo encuentran el placer de la escritura. Escindidos entre dos lenguas: quechua-español, el inca, francés-español, la paria; sus libros constituyen experiencias de crisis de identidad y constituciones imaginarias de subjetividades privadas y colectivas.

El texto está regido por una mezcla de didactismo neoclásico y exaltado romanticismo sazonado con coloridos cuadros costumbristas que refractan prácticas sociales bajo el tono de la curiosidad, la admiración y el escarnio. Exhibe la contradictoria experiencia del deseo de autonomía plena y la necesidad de dependencia (filiación familiar y seguridad económica) y diseña un móvil sujeto que observa, siente y reflexiona en tierras lejanas recreándose a sí misma como mujer y escritora. Este fulgurante proceso

<sup>92</sup> Textos significativos sobre este libro son el estudio preliminar de Basadre (1946) y el libro de FeRevilla (1995).

perturbó con sus osadías a la tradicional sociedad peruana. Además debe señalarse la influencia de su figura y de su obra en los dinámicos procesos del campo literario femenino peruano del xx.

En *Peregrinaciones...*, cuando el personaje, Flora Tristán, medita sobre las razones de un viaje al Perú y analiza su desventurada situación, no puede evitar apelar al viejo esquema relacional del amo y esclavo.

En fin, hacer todos sacrificios y afrontar todos esos peligros, porque estaba unida a un servil que me reclamaba como a su esclava. ¡Oh! Esas reflexiones hacían saltar indignado a mi corazón. Maldecía esta organización social que, opuesta a la Providencia, sustituye con la cadena del forzado el lazo del amor y divide la sociedad en **enservios** y en **amos**. [Negritas en el original.] (1946: 19)

La capacidad de esta relación (amo/ esclavo) para irradiarse analógicamente y ser tomada como modelo en desventuras individuales y colectivas forma una estrategia cognitiva en los discursos de la época.

Tristán no duda en reconocer que pese a la desaparición formal de la esclavitud en las sociedades europeas, existe un conjunto de grupos sociales (campesinos en Rusia, judíos en Roma, los marineros en Inglaterra y las mujeres en todo el mundo) que sufren una opresión legal y, por lo tanto, son parias. Ella alienta al oprimido que trata de escapar al yugo y condena a los que cazan a los negros fugitivos para traerlos de nuevo bajo el látigo del amo (1946: 8). Ella considera que donde «la cesación de consentimiento mutuo y necesario a la formación del vínculo matrimonial no es suficiente para romperlo, la mujer está en servidumbre» (1946: 9): realiza una analogía entre la mujer y el varón en la relación jurídica del matrimonio y la relación esclavo-amo.

El personaje desembarca en Praia que es una ciudad de una de las pequeñas islas que conforman Cabo Verde, la que actualmente recibe el nombre de Sao Tiago.<sup>93</sup>

Entonces sentimos el **olor de negro**,<sup>94</sup> que no puede compararse con nada, que da náuseas y persigue por todas partes. Se entra

<sup>93</sup> Se encuentra ubicada frente a África Occidental (Senegal).

<sup>94</sup> Un año sostenía que el hedor de la transpiración (grajo) de los africanos se desenvuelve en las glándulas subaxilares. También planteaba que el alimento vegetal modera, pero no extingue el hedor nativo del negro (1974: 116-117).

en una casa y al instante siente una esa emanación fétida. Si uno se acerca a algunos niños para ver sus juegos, tiene que alejarse rápidamente ¡tan repugnante es el olor que exhalan! [Negritas en el original.] (1946: 42)

Aquí queda presentada la pugna central del texto en la representación del esclavo negro: se le defiende abstractamente, pero no se le soporta físicamente. Existe una notoria contradicción entre la mentalidad del personaje Flora y su sensibilidad; los diversos episodios que comentaremos revelarán esta escisión fundacional y algunos matices adicionales.

En Praia, Flora conversa con M. Tappe, negociante dedicado a la trata de esclavos, quien le expone sus actividades con absoluta naturalidad y se lamenta por la política abolicionista de Inglaterra que ha «arruinado el negocio más lucrativo que ha existido» (1946: 51), provocando que Flora experimente «una repugnancia instintiva» (1946: 51) y más adelante lo llame «criatura inmundada» (1946: 52). En todo el discurso decimonónico, el traficante de esclavos merecerá las más formidables diatribas.

Más adelante, Flora visita al joven cónsul norteamericano quien se encuentra «golpeando con un garrote a un negro extendido a sus pies, cuyo rostro estaba cubierto de sangre. Hizo un movimiento para ir a defender de su opresor a ese negro a quien la esclavitud paralizaba las fuerzas» (1946: 55-56). El cónsul se justifica acusando de ladrón y embustero al esclavo. Este comportamiento propio de un amo bárbaro provoca una indignada reflexión de Flora:

¡Cómo si el más enorme de los robos no fuese aquel de que es víctima el esclavo! ¡Cómo si pudiese existir una virtud para aquél que no puede tener una voluntad! ¡Cómo si el esclavo debiese algo a su amo y no estuviese, por el contrario, con derecho de intentar todo contra él! (1946: 56)

Esta escena aparentemente condensaría una conciliación entre la mentalidad y la sensibilidad de Flora, la escena afecta su razón y sus sentimientos. Sin embargo, obsérvese que el esclavo víctima de los golpes está absolutamente desindividualizado, no se queja, no habla y no se comunica con su eventual defensora. Este esclavo parece ser un pretexto icónico para el despliegue de la argumentación antiesclavista del personaje central. Por ello, no



sorprende que pocas líneas más adelante describa a los negros de Praia de la siguiente manera:

Todos aquellos seres, con escasos vestidos, ofrecían un aspecto repugnante: los hombres tenían una expresión de dureza, a veces hasta de ferocidad, y las mujeres de necedad y de descaro. En cuanto a los niños, eran horribles de fealdad, completamente desnudos, flacos, enclenques. Se les habría tomado por monos pequeños. (1946: 56)

En este fragmento están las asignaciones semánticas predominantes del sujeto esclavista diferenciadas por el género: el varón esclavo asociado a la ferocidad, a la bestialidad, y la mujer esclava asociada a la estupidez y a la prostitución. Debe anotarse cómo al ser una mujer la que ocupa el lugar de producción del discurso del sujeto esclavista, la connotación positiva de la sexualidad de la mujer esclava es trastocada en condena. La fealdad y la ausencia de vestidos contribuye a la deshumanización que se remata con el viejo tópico de la comparación con los monos<sup>95</sup> nuevamente el esclavo como el límite de la condición humana, la frontera con lo animal.

Ya en tierra peruana, el fragmento textual de mayor interés puede dividirse en dos partes: una conversación que es el marco donde se desarrolla una discusión sobre la esclavitud y el encuentro intenso, pero sin comunicación verbal con una esclava. La primera parte ratifica las opiniones abstractas y generales impregnadas de cierto liberalismo del personaje Flora Tristán sobre la esclavitud. La segunda, más rica y sugerente, revelará las contradicciones de la mentalidad ilustrada y constituye el fracaso simbólico, en el texto, de la comunicación con el *otro*, actualizado en la figura de una esclava.

Una de las estrategias textuales recurrentes en *Peregrinaciones...* es la representación de la autora en conversaciones polémicas con otros personajes. En este fragmento del texto se presenta un diálogo entre M. Lavalle y Flora Tristán; la conversación se desarrolla en la villa del hacendado, situada a dos leguas de Chorrillos donde «habitan cuatrocientos negros, trescientas negras y doscientos negritos» (1946: 414).

Esta primera configuración del *otro* es sintomática, el esclavo está marcado por su número, la gradación decreciente está asociada a

<sup>95</sup> La voz latina *simius* estaba vinculada a *simia* que significaba copia primitiva del original.

una jerarquización: hombre, mujer y niños; nótese además que se emplea la palabra «negro» para designarlos, este es un elemento que persistió como una cuña en el discurso del sujeto esclavista.

El hacendado repite las constantes quejas de esos años: la disminución del número de esclavos por la imposibilidad de conseguir nuevos esclavos y el alto índice de mortalidad infantil entre ellos y los constantes abortos, y cómo este hecho acarreará la ruina de los ingenios (1946: 414). Flora replica que «la esclavitud corrompe al hombre y al hacerle odioso el trabajo no podrá prepararlo para la civilización» (1946: 415).

Las dos concepciones sobre la esclavitud son antagónicas; mientras el hacendado se instala en una dimensión pragmática y económica donde la esclavitud constituye un elemento indispensable para el desarrollo de la agricultura del país, el personaje Flora adopta una visión humanitaria: el esclavo es un ser humano y la esclavitud es un medio de corrupción. Implícitamente ella sostiene que las diferencias con los esclavos son causadas por la perversión que opera en ellos la institución, pero que subyace una naturaleza homogénea entre ellos y el resto de hombres.

El personaje Flora reconoce que las leyes españolas son más humanitarias que las leyes francesas vigentes en sus colonias, pero en ambas subsiste la perpetuidad de la esclavitud y esto impide que el esclavo pueda liberarse, pues la posibilidad de autocompra es muy remota dado el trabajo que continuamente se le exige. El hacendado está interesado en marcar las diferencias y ventajas del régimen legal español en comparación del francés:

[...] que la esclavitud aquí como entre todos los pueblos de origen español, es más dulce que entre las demás naciones de América. Nuestro esclavo puede rescatarse y entre nosotros, el negro sólo es esclavo de su amo. Si otro le golpea, se encuentra en estado de legítima defensa y puede devolver el golpe. Mientras que en sus colonias, el negro está en cierto modo bajo la dependencia de todo el mundo. Le está prohibido, bajo las penas más graves, defenderse contra un blanco. Si es herido, el dueño tiene derecho a la indemnización por el daño sufrido, pero no se le hace nada al autor de la herida. De este modo ustedes han agregado la pérdida de la seguridad a la de la libertad. (1946: 416)

Luego de esta apología de las bondades de nuestro sistema esclavista, el hacendado señala la dimensión desde donde enuncia

su interlocutora y regresa a los criterios de su propia experiencia: «usted habla de los negros como persona que no los conoce sino por los bellos discursos de sus filántropos de tribuna. Más por desgracia es demasiado cierto que no se les puede hacer marchar sino con el látigo» (1946: 417).

El personaje Flora se declara partidaria de la abolición gradual de la esclavitud, expone sus reparos a una abolición inmediata, pues considera imprescindible un período de transición donde se eduque a través de escuelas rurales y de oficios a los negros antes de gozar de la libertad, pues en caso contrario ellos no podrán insertarse en la sociedad de una manera provechosa y causarán calamidades (1946: 418-419). En este fragmento es evidente, que, ante la esclavitud, la precursora del igualitarismo socialista no tiene una postura de avanzada para su época, sino una edéctica y consensual.

La religiosidad de los esclavos también es destacada por Flora. Ella señala que «los negros españoles son supersticiosos y la misa es, para ellos una necesidad indispensable. Sus creencias aligeran sus males y son una garantía para el amo» (1946: 420). La función ideológica de legitimar la dominación cumplida por la religión cristiana fue una constante en toda la historia de la hacienda en el Perú. La asociación entre superstición y religiosidad cristiana constituye una novedad que será retomada posteriormente por González Prada.

En la segunda parte de esta secuencia narrativa se produce el encuentro real del personaje central con los esclavos del hacendado (1946: 420-421). El hacendado manda vestir a una pareja y a sus hijos para que Flora pueda apreciar la ropa especial del día domingo; ella describe el aspecto externo de estos esclavos (el vestuario) sin concederles a ellos ningún interés, sólo le llama la atención el contraste de las cintas azules sobre la piel negra de la esclava.

Flora precisa que durante los días de trabajo, las mujeres sólo llevaban una falda pequeña, los hombres un pantalón y los más pequeños andaban completamente desnudos.<sup>96</sup> En la configura-

<sup>96</sup> El atuendo de los esclavos negros era simple y funcional. Manuel Lorenzo de Vidaurre en el *Plan del Perú* (1824) refiriéndose a los esclavos dedicados a la agricultura sostiene que se vestían con una camisa de bayeta muy ordinaria, enaguas de bayeta y un calzón de cordelate para el varón, dado el prolongado tiempo que empleaban las mismas prendas, muchos de ellos andaban semi-

ción textual del esclavo, la pobreza del vestuario está correlacionada con su carácter cosificado de «cuerpos», quien describe no puede eludir esta significación y para ello apela al recurso textual del elogio malévolamente, pues sostiene que este hacendado tiene fama de vestir lujosamente a sus esclavos, con lo cual está sosteniendo la existencia de otros esclavos vestidos en condición aun más deplorable y plegándose a la correlación entre menor vestuario y mayor «animalización» del esclavo, pues, finalmente, sólo los animales andan desnudos. Debe destacarse que, pese a estar ya frente a esclavos reales, el personaje no los ha individualizado y sólo los describe genérica y externamente.

Posteriormente, el personaje ofrece una descripción que repite en sus grandes líneas la realizada ante los esclavos de Praia:

Al pasar por una especie de granja donde trabajaban algunos negros, sonó el ángelus. Todos abandonaron su trabajo, cayeron de rodillas y postraron su rostro contra la tierra. La fisonomía de aquellos esclavos era repugnante de bajeza y de perfidia. Su expresión era sombría, cruel y desgraciada hasta en los niños. Traté de entablar conversación con algunos, pero no pude obtener sino un sí o un no pronunciados con sequedad e indiferencia (1946: 421).

Este párrafo es crucial por dos elementos: a) el personaje intérprete se adscribe sin dificultad a todos los tópicos injuriantes del sujeto esclavista, ahora que la humanitaria Flora Tristán encuentra el rostro del esclavo sólo puede percibirlo bajo la típica mirada del racismo occidental; b) pese a su percepción intenta entablar una conversación con ellos, la posibilidad de la comunicación se frustra, pero debe destacarse el intento del personaje intérprete de concederle la oportunidad de expresar su «voz» al propio esclavo. Resalta el papel activo que tienen los esclavos en este fracaso, ellos no desean el diálogo. Una explicación insuficiente de esta escena es la postulada por Fe Revilla, quien constantemente in-

desnudos (1974: 133). El Reglamento interior de las haciendas de la costa (1825) establecía en su artículo 11 que el varón esclavo debía recibir dos calzados, dos camisas y un capotillo, la mujer esclava, dos camisas, dos fustanes, dos polleras o falda de lino y una mantilla de los géneros acostumbrados. Además, cada uno recibirá una frazada y dos pellejos de carnero para que duerman y sus «camas» deben estar en barbacoas de una altura regular (MARIANO QUIRÓS 1842: II, 168).

tenta disculpar los excesos verbales y el racismo del personaje Flora Tristán, la estudiosa considera que los esclavos no se comunican por miedo al hacendado (1995: 140).

El personaje Flora no se detiene allí y entra en un calabozo donde se hallaban encerradas dos esclavas negras que habían dado muerte a sus hijos privándolos de alimento.

Ambas, completamente desnudas, estaban agazapadas en un rincón. La una comía maíz crudo y la otra, joven y hermosa, dirigió sobre mí sus grandes ojos. Su mirada parecía decirme: «He dejado morir a mi hijo porque sabía que el no sería libre como tú [...] He preferido verlo muerto y no esclavo». La vista de aquella mujer me hizo daño. Bajo esa piel negra hay a veces almas grandes y orgullosas. Los negros pasan bruscamente de la independencia de la naturaleza a la esclavitud y se encuentran entre ellos algunos indomables que soportan los tormentos y mueren sin doblegarse al yugo. (1946: 421)

Este pasaje permite la adscripción de rasgos psicológicos complejos a los esclavos y esto constituye un nuevo elemento en la configuración textual de los mismos por parte del sujeto esclavista, pues se les reconoce una densidad psíquica y un razonamiento incompatibles con formas elementales de lo humano, pero perviven también las formas tradicionales de deshumanización: el empleo de la palabra «agazapada» propia para referirse a las fieras y el hecho ya estudiado del desnudo al cual se añade la comida cruda. En la literatura del siglo XIX no había juventud sin belleza y esto por primera vez vale también para una esclava. Los efectos del fracaso comunicativo perduran y asumen una manifestación en el hecho de que la esclava le «habla» al personaje a través de sus ojos.

### La cópula de almas infames: *El ángel caído* (1862) de Juana Manuela Gorriti

He ahí lo que son los negros!  
Raza vil, que no conoce el rencor, esa llama sagrada  
que debe arder eternamente en el alma del esclavo.  
Juana Manuela GORRITI

El campo literario peruano decimonónico se fue gestando de manera discontinua, frágil y contradictoria, pero en todas sus fases siempre existió la presencia de uno o más escritores extranjeros.

Un primer momento importante lo constituyen las redes literarias de los letrados neoclásicos comandados por José María de Pando y Felipe Pardo, que gozaron de los talentos del gaditano Joaquín de Mora. Así, entre 1827 y 1834, se publican diversos periódicos y revistas de estos «hombres del orden», pero también de los liberales doctrinarios que albergaban un gran número de composiciones literarias. Basadre denominó este período como: «la edad de oro en el periodismo durante el primer gobierno de Gamarra». Un segundo ciclo se inicia en 1839, año clave para la historia del periodismo peruano y también de gran importancia para la historia literaria peruana decimonónica. La aparición de *El Comercio*, su estructura y el espacio asignado a los textos narrativos de folletín,<sup>97</sup> es un punto de quiebre con el orden creado por las viejas revistas de letrados y los periódicos doctrinarios. Parte del éxito de este periódico se debió a la sistemática explotación de los recursos de los textos narrativos en su sección Folletín. Esta decisión político-editorial fue clave en la creación de un nuevo público lector popular, urbano y desconocedor de las convenciones de la alta literatura.

En enero de 1851, cuando la generación romántica bajo los auspicios de Castilla empezaba a desplegarse, se inicia la publicación, en *El Comercio*, de una novela de folletín titulada *La quena* escrita por Juana Manuela Gorriti (1818-1892). Este texto constituye la destacada irrupción de la escritora argentina en nuestra tradición narrativa. Entre 1850 y 1863, Gorriti participa activamente en la consolidación del campo literario bajo los moldes románticos en

<sup>97</sup> Entre 1839 y 1843 se publican 54 textos narrativos en forma de folletín en *El Comercio*. No se trata sólo de la introducción masiva y reiterada de textos narrativos ficcionales, sino fundamentalmente de la primacía del placer sobre la educación, es decir, la inversión del paradigma neoclásico. La literatura aparece fundamentalmente como evasión e imaginación; sin embargo, estos textos narrativos poseían una *paideia* que oscilaba entre un humanismo crítico de las injusticias sociales a una defensa velada del *status quo* y la promoción de los valores morales propios de la aristocracia o nobleza. El origen de la novela peruana está en el folletín y su alianza con la prensa. Sobre este punto puede consultarse mi artículo (2004a). Para el caso chileno, puede consultarse el imprescindible libro *Literatura chilena del siglo XIX: Entre públicos lectores y figuras autoriales* (2003) de Juan Poblete que analiza la experiencia de lo nacional formalizada en la producción, distribución y consumo del folletín, el periódico, la revista, el poemay otros objetos textuales en la segunda mitad del XIX.

la ciudad de Lima. Sus narraciones se publican en periódicos y en las principales revistas de la época y convirtió su casa en uno de los centros de la actividad literaria de la época.

En su segunda estancia en Lima (1866-1877), la actividad de Gorriti mediante el patrocinio de las veladas literarias (1876-77)<sup>98</sup> será clave en la institucionalización de lo literario, pero bajo el modelo tradicional de las «bellas letras», un estadio anterior a los campos autónomos de una sociedad moderna. Sin embargo, en el siglo XIX latinoamericano, «lo revolucionario de la sociedad de la lectura reside en el hecho de ser prácticamente el único lugar público, junto con el teatro y algunos salones, que reúne a ambos sexos en una misma comunidad de intereses» (HOCK-DEMARLE 1993: 171). En este espacio secular, la lectora y la escritora se constituyen en individuos cuyos juicios y argumentaciones gozan de autoridad y validez. Quizá la trayectoria vital de Gorriti constituya un signo mayor en América del Sur de los procesos de constitución de la subjetividad femenina decimonónicos mediante la palabra y la literatura. Sus viajes e interminables peripecias la convierten en una flecha en perpetuo desplazamiento que oscila entre la osadía y la prudencia en su afán de construir un nuevo papel para la mujer escritora: intersecar las dimensiones de lo privado y lo público, difuminando sus fronteras y reconstruyendo sus jerarquías.

Juana Manuela Gorriti fue una importante colaboradora<sup>99</sup> de *La Revista de Lima*. *El ángel caído* (1862) es una novela de folletín por su estructura y sus códigos retóricos (melodramáticos y truculentos) que se publica en diez partes en dicha revista. En esta novela se narra fundamentalmente la historia de un rencor y la precaria complicidad moral y sexual de dos sujetos infames. Ambientada en la Lima de fines de 1824, período de zozobra política y falta de control social sobre los ciudadanos por la debilidad del incipiente

<sup>98</sup> Un agudo análisis de la naturaleza y significado de estas veladas literarias puede consultarse en el libro de Graciela Batticuore *El taller de la escritora...* (1999). Un conjunto de valiosos juicios sobre el significado de la literatura de Gorriti y sus contactos con la escena cultural limeña pueden leerse en: Juana Manuela Gorriti. *Cincuentaytres cartas inéditas a Ricardo Palma...* (2004)

<sup>99</sup> Desde 1859 hasta 1863 publicó en dicha revista seis textos narrativos (*El ramillete de la velada*, *El lucero del manantial*, *Si haces mal, no esperes bien*, *El ángel caído*, *Amaya*, *La hija del mashorquero*).

Estado republicano, el texto presenta el asesinato de Monteagudo como telón histórico de un drama de amores traicionados y venganzas implacables.

Francesca Denegri dedicó un breve análisis a esta novela<sup>100</sup> y la presenta como prueba de que en la ficción romántica escrita por mujeres el otro-bajo socialmente periférico se convierte en simbólicamente central, específicamente el sujeto masculino subalterno aparece configurado como ominoso y siniestro exudando una sexualidad altamente peligrosa (1996: 143-144). En un artículo posterior, la ensayista plantea que la representación de la subalternidad masculina es una prueba de las rajaduras del estado liberal moderno soñado por las élites: los varones afroperuanos constituyen un espacio que no encuentra lugar en la comunidad imaginada (2003: 133).

La novela se inicia con la descripción de una fiesta en honor de Mahomed-Ali hijo del rey de Túnez en una distinguida casa de Lima. Existía deseo por parte del «hermoso mancebo» africano de conocer la proverbial belleza de las mujeres limeñas y simultáneamente exacerbación de la coquetería de ellas. En síntesis, las mujeres de Lima se arreglan para exhibirse ante el ojo africano (GORRITI 1862: v, 743-745). El príncipe tunecino llega a la fiesta y es presentado por la anfitriona a las bellas jóvenes limeñas, el agasajado elogia el rostro dulce y el misterioso brillo de sus miradas, pero lamenta la fragilidad y delgadez de sus cuerpos. Por el contrario, queda fascinado con una robusta esclava huachana de «desarrollado seno y abultadas facciones pero fresca y provocativa para los mahometanos que invernan á sus Zaíras<sup>101</sup> (*sic*) como nosotros á los cerdos» (1862: v, 831). La analogía deshumanizadora destruye la comunicación sexual entre el africano y las limeñas aristócratas y retorna al tradicional orden social/ sexual que está construido en la imaginación como dos espacios irreductibles entre blancos y negros.

Por otra parte, el propio texto tiene que reconocer, amparado en la complicidad del lector, que los gustos del príncipe tunecino

<sup>100</sup> Denegri trabaja con la segunda versión de la novela que fue incluida como parte de dos volúmenes que recopilaban póstumamente parte de la narrativa de Juana Manuel Gorriti bajo el título general de *Sueños y realidades* (Buenos Aires, 1909).

<sup>101</sup> Zaida, del árabe hispánico *záyda* que significa 'señora'.



también eran compartidos por los varones limeños: las mujeres esclavas son objeto de deseo «también para muchos cristianos que sintiéndose cerca del hueso, aman con furor la carne» (1862: v, 831). El malentendido social concluye con la risa ya que «nuestras bellas tomaron el partido de reír; y en ocho días no se habló de otra cosa que de los suculentos gustos de Su Alteza tunecina» (1862: v, 831). Esta anécdota lateral posee relevancia porque el eje semántico de esta novela está basado en los deseos sexuales de un esclavo negro y su afán de posesión de mujeres blancas, es decir, en la transgresión del tabú que prohibía incluso imaginar dichas uniones sexuales. Detrás de la prohibición late el deseo que termina finalmente imponiéndose, pero la historia del príncipe tunecino parece recordarnos que lo normal es que los africanos deseen exclusivamente a las africanas o a sus descendientes.

Los dos personajes centrales de esta novela de folletín son Carmen Montelar y Andrés. Por ello, es necesario detenernos en la política de las descripciones de ambos personajes. La imagen de la joven que ofrece el texto se concentra en el rostro caracterizado así: «mate blancura de su frente griega sembrada de rizos negros. El fulgor de las estrellas resplandecía en sus ojos de limeña» (1862: v, 746). La narradora no puede evitar una anticipación y sostiene que «aquel fulgor tornándose á veces sombrío, presagiaba al corazón de la joven terribles tempestades que parecían desafiar la coqueta sonrisa de su voluptuoso labio» (1862: v, 746). Entre sus amigos, Carmen recibía el sobrenombre de «leona» por su orgullo y su habilidad para atacar a sus rivales. Por su parte, el esclavo Andrés posee «atrevido continente y modales caballerescos desmentidos con frecuencia por groseros arranques que revelaban la lucha de los salvajes instintos de su raza con los blandos hábitos de una educación distinguida» (1862: v, 787-8). Un sujeto escindido entre su «naturaleza» y la «cultura» hegemónica, un campo de batalla perpetuo entre la barbarie inherente y la civilización adquirida.

La descripción se detiene en la «avilantez de su porte» y la «insolente altanería» que delataban su privilegio fatal de esclavo engreído, criado en espacio familiar de los amos y posteriormente arrojado a su «miserable esfera» y en ese momento presa del odio y la rabia que marcaban su «existencia desesperada» (1862: v, 788). El propio Andrés lo expresa dramáticamente cuando su hermana le sugiere que se busque una mujer de su propia comunidad

étnica: «las caricias de una negra, cuando labios de coral me besaron desde niño! He vivido entre los ángeles, y volvería entre los simios!» (1862: v, 790). En ambos personajes hay una contradicción central que marcará su acción narrativa: el mal está inscrito en el centro de su ser y pugnará por manifestarse plenamente en contra de la belleza y posición distinguida de Carmen o de la educación y la fuerza de voluntad de Andrés. En el caso de ella, el orgullo la llevará al crimen, en el caso de él, la venganza será el camino para resolver sus pugnas interiores.

El tercer afrodescendiente presente en esta fiesta es un personaje histórico: Monteagudo, quien es caracterizado por su «porte distinguido y arrogante [...] moreno rostro [...] una seguridad que rayaba en la audacia» (1862: v, 747). Esta situación del mundo representado es completamente anómala: tenemos tres personajes afrodescendientes que ocupan el centro de esta primera escena: Mahomed Ali (caracterizado por el poder y el dinero) es una construcción cultural «orientalista» en la periferia de Occidente<sup>102</sup> que finalmente termina deseando a una esclava y como consecuencia de esto queda fuera del juego de los afectos. Monteagudo, signado por el poder y la arrogancia, está enamorado de Carmen, pero ella sólo lo utiliza para darle celos a su verdadero amor. El esclavo Andrés, dotado de gran fuerza física y altanería está marcado por la delincuencia ya que es un bandolero, pero con una mirada descarnada y vengativa de las relaciones amo/ esclavo. Aunque sabe que su amor es imposible, también está enamorado de Carmen ya que ella es metonimia de las mujeres blancas. Ninguno de ellos se constituye en objeto de deseo de un sujeto femenino.

En contraposición a los varones, las mujeres afrodescendientes se encuentran en los márgenes del cuadro central. Existe una alusión a las esclavas negras que habían acompañado a sus amas a la fiesta y esperaban fuera de la casa en animada tertulia donde

<sup>102</sup> Edward Said establece que el orientalismo es una compleja urdimbre de ideas, imágenes e instituciones que fundamentan la dominación de Occidente sobre Oriente. El orientalismo es un conjunto de mitos y enunciados falsos, es un tramado conceptual de extrema durabilidad y vinculaciones con instituciones socioeconómicas y políticas existentes: es un signo del poder colonial europeo-atlántico (1990: 19-26). Una historia que todavía no se ha explorado es como estas construcciones culturales de Oriente llegaron y se difundieron en el imaginario latinoamericano, principalmente en el romanticismo y satisficieron las demandas de exotismo del género novelístico.

«reían y charlaban con la picante audacia de las mugeres de su raza» (1862: v, 746). El lenguaje como signo transgresor es un atributo que desde la palabra hegemónica se naturaliza como propio de esta comunidad étnica.

El personaje más complejo de esta novela y quien vive poseído por terribles conflictos es Andrés. Él desprecia a los negros que no conocen el rencor, «esa llama sagrada que debe arder eternamente en el alma del esclavo» (1862: v, 790). Expresa una intensa voluntad de revancha hacia los amos y una profunda sensación de descolocación. Su cuadrilla de bandoleros rechaza a los negros que son capaces de perdonar a los amos y no se atreven a enfrentarse abiertamente contra ellos. El programa de Andrés contra los hombres blancos está claramente expresado y marcado por una perspectiva de género: «A ellos quiero robarles su dicha, y después beber su sangre; a ellas robarles su orgullo y después beber sus lágrimas» (1862: v, 790). El deseo de violación de la mujer blanca aparece claramente formulado. Andrés refiriéndose al conjunto de mujeres de la alta aristocracia que están en la fiesta le confiesa a su hermana que «una a una, todas serán mis esclavas; y cuando haya humillado su soberbia y saboreado su orgullo, las devolveré a sus novios puras, muy puras» (1862: v, 791).

Según Fanon, el vigor sexual de los negros tiene un carácter alucinante *strictu sensu*: la comunidad dominante les asigna un poder de goce que sus respectivas parejas blancas nunca tendrán; por ello, la frecuencia de la castración y el linchamiento como formas de venganzas sexuales contra los negros, símbolos fálicos por excelencia (1973: 131 ss.). El régimen de representación de Andrés por el sujeto esclavista confirma esta proposición: el deseo de Andrés es el espejo invertido de los temores sexuales de la élite.

Bajo los códigos truculentos e inverosímiles de la novela de folletín, Andrés ha descubierto sobre una huaca en Pachacámac un templo subterráneo y él ha asumido la condición de ídolo de ese santuario y espera raptar a las bellas limeñas blancas y convertirlas por algunos días en vírgenes consagradas a su culto.

El texto insiste mediante diversos personajes (Nicolasa, Rita, Andrés) o digresiones del propio narrador que la responsabilidad de la conducta de Andrés recae en sus amos por «elevarlo a la esfera de los blancos, donde si es tolerado el negrito, no es ya tolerado

el negro» (1862: v, 869). El razonamiento que subyace en todo el texto plantea que el esclavo fue socializado en una esfera que no le correspondía; por ende, cuando es devuelto a sus espacios socioculturales, él elige el delito como venganza. En sus propias palabras: «hallarías tú agradable el lodazal después de haber respirado las regiones del éter» (1862: vi, 29). Su conducta de ladrón y asesino es consecuencia de una descolocación de una aparente movilidad social que termina condenándolo a una irreductible soledad: Andrés pierde una comunidad de pares y a pesar de los afectos iniciales, sigue despreciado por la mirada del grupo dominante.

Felipe Salgar, «bello y blondo capitán» (1862: v, 828) es el objeto de deseo de Carmen Montelar. Es una constante en las novelas decimonónicas el asignarle cabellos rubios a los personajes que constituyen objeto de deseo de los protagonistas, la blonda cabellera aparece como metonimia del sujeto extranjero: el deseo de incorporarlos a la comunidad peruana aunque sea en las ficciones amorosas. Sin embargo, Carmen coquetea con Monteagudo «ceñido con la doble aureola del genio y del poder» (1862: v, 830) con la esperanza de suscitar los celos de Felipe. Ella que creía tener el poder de conseguir a cualquier varón está poseída por la «rabia de su orgullo humillado» (1862: v, 830). Posteriormente, Carmen espía y confirma los amores de Irene y Felipe, simultáneamente Andrés persigue a la despechada y observa el espionaje. Más adelante, el esclavo bandolero se introduce a la casa de los Montelar y busca a Carmen, quien en un monólogo revelador planea su terrible venganza contra Irene y manifiesta abiertamente que «quiero consagrarme toda al mal; volver perfidia por perfidia y tormento por tormento» (1862: v, 874).<sup>103</sup> Sin embargo, la joven aristócrata no puede ejecutar sin ayuda su terrible venganza y aquí aparece en el texto el sujeto auxiliar.

<sup>103</sup> La figura de este personaje constituye un arquetipo femenino romántico. Stéphane Michaud plantea que la abundante circulación del signo mujer en todos los campos decimonónicos se explica por la fuerza de las imágenes: «la mujer es imaginaria. Ídolo fascina al siglo» (1993: 135). El imaginario social mediante sus diversos universos semióticos configura a la mujer como madona, ángel o demonio, pero siempre madre, ora del mal, ora del bien. La literatura también participa en estas estrategias de fijación: en cientos de narraciones la mujer que es víctima aparece como culpable responsable de su desgracia. En el romanticismo, y a sea como inocentes seducidas o devoradoras de hombres, siempre reflejan los más íntimos sueños masculinos (1993: 140-141).

Después de su monólogo, Carmen «vio centellear en la sombra dos ojos ardientes como los del chacal» (1862: v, 871). Típico proceso de deshumanización: la comparación de un atributo físico de los afrodescendientes con los de un animal.<sup>104</sup> El esclavo se ofrece ayudarla y se presenta como «un hombre que nada teme, y que ha hecho del mal la esencia de su alma» (1862: v, 900). Andrés era conocido con el sobrenombre de el «Rey chico» porque lideraba un grupo de bandoleros que asolaban los caminos del sur de Lima. El pacto infame entre el esclavo y Carmen es un contrato: él promete vengarla matando a Felipe Salgar y deshonrando a Irene y ella le ofrece la posibilidad de ofrecerle su amor, en sus propias palabras: «dame la venganza; y cuando la haya saboreado, juzgaré si vale mi amor» (1862: v, 901). El pacto queda sellado con un beso que el esclavo arrebató a la joven: «—¡Ángel de la luz, exclamó el negro con impetuoso ademán, acabas de hacer alianza con el espíritu de las tinieblas; y éste, para hacer irrevocable sus pactos, los marca con su sello de fuego» (1862: v, 901). Además del pacto, Andrés promete matar a Monteagudo porque ama a Carmen como mató anteriormente a otro pretendiente (1862: v, 901). Después de esta irrupción del esclavo en su cuarto, ella queda «anonadada de vergüenza y terror» (1862: v, 901) y al día siguiente solicita mediante una esquela cita con Monteagudo para advertirle de los peligros, pero Andrés intercepta la carta y se entera del lugar de la reunión (1862: v, 902-903).

Lo interesante es que el devenir del texto nos muestra a un esclavo que se siente obligado por el pacto y así aun cuando tiene a Carmen a su disposición no se aprovecha sexualmente de ella porque todavía no ha deshonrado a Inés ni ha matado a Felipe. En cambio, Carmen traiciona a Andrés poniendo sobre aviso a Monteagudo. Sin embargo, el diestro y experimentado asesino mata al líder argentino en complicidad con otros dos afrodescendientes.<sup>105</sup>

<sup>104</sup> El libro de J.P. Tardieu *Del diablo mandinga al muntu mesiánico...* proporciona una valiosa recopilación de imágenes literarias que construyen un conjunto de estereotipos para designar los rasgos fenotípicos del afroamericano—color, ojos, dientes, nariz, boca, musculatura, etc. (2001: 25-43). Es sorprendente la permanencia de dichas estereotipias en el discurso literario contemporáneo.

<sup>105</sup> José María Córdova y Urrutia señala que Monteagudo fue asesinado la noche del 28 de enero de 1825 por «morenos comisionados al efecto, frente a la Iglesia de San Juan de Dios» (1844: s/p).

Los recurrentes asaltos y asesinatos de Andrés nos remiten a la confluencia de dos figuras grabadas en el imaginario colectivo virreinal: los negros verdugos y los cimarrones bandoleros.<sup>106</sup> La primera figura encontró en la ejecución del virrey Blasco Núñez de Vela en pleno campo de batalla su momento fundacional, el licenciado Benito Suárez de Carvajal mandó a un negro que cumpla la orden, Cieza lo relata así: «y el negro, tomando la espada en la mano comenzó a cortar la garganta leal y no merecedora de tan ygnominiosa muerte» (1994: 576). Después de cortarle la cabeza y no pudiendo arrastrar la cabeza cómodamente por sus barbas, el esclavo «haciendo en los labios un agujero, metiendo por él un cordel, la llevaba arrastrando» (1994: 576). La novela de folletín *Gonzalo Pizarro*<sup>107</sup> (1844) de Manuel Ascensio Segura describe a una cuadrilla de negros que ofician como guardia y verdugos del temible Francisco de Carvajal, lugarteniente también de Gonzalo Pizarro.<sup>108</sup> Los cimarrones ingresan a la representación literaria con unos versos de la octava cxxxii del canto Sexto de *Lima fundada* (1732) de Peralta que alude al palenque de Huachipa: «De Ethiope servil gente emboscada, / De fieras rapaz tropa fugitiva, / Al furor no havra planta asegurada, Que pase libre ó se redima viva» (1732: II, 403). Andrés es un bandolero, pero simultáneamente es un verdugo que ejecuta las órdenes criminales de Carmen, quien no las manifiesta explícitamente, pero las desea y requiere para cumplir su venganza.

<sup>106</sup> Durante todo el período estudiado la correlación entre etnicidad y delincuencia está presente: los afrodescendientes aparecen como los actores mayoritarios de los delitos cometidos en Lima y sus alrededores. La minuciosa investigación de Carlos Aguirre demuestra que el cimarronaje y el bandolerismo estaban profundamente imbricados: un alto número de esclavos (40%) formaba parte de las bandas multiétnicas de bandoleros que asolaban los caminos hacia Lima desde fines del XVIII y que aceleraron los procesos de desintegración de la hacienda esclavista y los mecanismos tradicionales de coerción social (1993: 243-273).

<sup>107</sup> Un análisis detenido de esta novela puede leerse en mi tesis de maestría: «Novela y nación en el Perú republicano: 1845-1879» (2004b: 276-289).

<sup>108</sup> En la novela, Carvajal recoge de las tropas una versión exagerada de los insultos y agravios de Doña María contra Gonzalo Pizarro. Enfurecido, decide tomar represalias y se dirige a su casa. La ubica y le anuncia su muerte, ella lo desdén y llama a sus amenazas «chanzas de borracho». La réplica de Carvajal es la siguiente: «mando y requiero á estos soldados etiopes que le aprieten a Vmd. el gáznate en mi presencia, para que no hable tanto y tan mal de quien

Andrés mediante engaños y mentiras consigue impedir que Felipe aborde un barco, en el cual lo esperaba su amada Irene. Le advierte a Carmen de esta situación y ella despliega plenamente su crueldad: sube al barco y baja a las bodegas donde Irene estaba escondida en una caja, Carmen se regocija comunicándole que Felipe no vendrá y que ella morirá asfixiada sin poder salir de allí, pese a las súplicas de la próxima víctima, ella la abandona a su suerte (1862: v, 984-986). Felipe había sido acusado de conspiración y aprehendido, en su desesperación por llegar donde Irene había matado a dos de sus captores, pero finalmente reducido a golpes, “se había vuelto loco; y cargado de cadenas había sido conducido á Lima y encerrado en San Andrés (1862: vi, 24). El esclavo conmina a Carmen para que ésta cumpla con su palabra, pero ella vuelve a traicionarlo y pide a los oficiales cercanos que lo aprehendan, pero el «Rey Chico, capitán de los salteadores que asolan el camino de Chorillos y la Tabalada de Luín, logra huir» (1862: vi, 24).

Finalmente, Andrés rapta a Carmen en una calle lateral de una Iglesia y la obliga a cumplir con lo pactado: «partiendo á toda brida, alcanzó á la joven, levantóla en sus brazos, envolvió su cabeza entre los pliegues del poncho, sofocó sus gritos, y desapareció con ella entre los escombros de una callejuela...» (1862: vi, 27). Los puntos suspensivos son una huella de lo indescriptible, de lo obsceno, de lo que no se puede decir, pero se sugiere: Carmen fue violada por tres días por Andrés y después abandonada en la propia ciudad. Arrepentida de sus acciones y vejada en su honra, ella decide tomar los votos en un convento y confiesa todos sus pecados antes de morir a un cura que la perdona en nombre de Dios (1862: vi, 27). Por el contrario, Andrés cuando es capturado mantiene su soberbia y autosuficiencia, confiesa a su ex ama que lo crió como a un hijo el asesinato de su esposo y de su hija Manuelita, hermana de Carmen, por celos y amores imposible. No acepta ni el perdón de Dios ni la justicia de los hombres: «el negro moría en la plaza Santa Ana, ante una inmensa multitud, riendo impiamente de sus crímenes, de la muerte y de Dios» (1862: vi, 32).

no debe» (1844: 1476, 3). Ella empieza a gritar ya suplicar por su vida, pero «los negros que no sabian mas que obedecer, la arrastraron con la mayor barbarie al sitio que juzgaron más a proposito para ejecutarla» (1844: 1476, 3). Nuevamente los sujetos subalternos afrodescendientes aparecen como el brazo armado del guerrero y se remarca su condición de sujeción y obediencia.

La excepcionalidad de esta ficción narrativa radica en dos aspectos claves: a) la compleja psicología que nos ofrece del personaje negro y b) la simbolización de las relaciones sexuales interétnicas. En ningún otro texto del período, podemos apreciar a un afrodescendiente instalado en una encrucijada sociomoral que lo escinde, pero con capacidad de autorreflexión, voluntad y energía indeclinables. Paralelamente, el gran tema tabú: el deseo sexual del negro por la mujer blanca aparece en todas sus dimensiones: políticas sexuales de reconocimiento, pero también reconocimiento político de la sexualidad. Entre el reconocimiento y la inclusión imposibles, la conducta de Andrés en el mundo representado nos ofrece una trayectoria ejemplar que exhibe los signos de los deseos y voluntad de poder de amos y esclavos.

Frantz Fanon (1973) estudió empleando el arsenal teórico de la psicopatología las conductas sexuales de sujetos blancos europeos y de sujetos negros de sociedades poscoloniales. En su lúcido y valiente diagnóstico, él planteaba que los jóvenes negros antillanos se identificaban con la civilización francesa con la figura del conquistador y colonizador por el sistema educativo y diversas tecnologías sociales: esta identificación del niño con la cultura colonizadora generará un trauma grave cuando él asuma conciencia de su exterioridad a dicha cultura. En sus propias palabras: «el individuo que *sube* hacia la sociedad —la blanca, la civilizada—, tiende a rechazar la familia —la negra, la salvaje— en el plano de lo imaginario» (1973: 124). Por ello, «la finalidad de su acción será Otro (en forma de blanco), porque solo Otro puede valorizarlo» (1973: 128).

En la novela de Gorriti, Andrés está completamente alienado: su mundo y sus valores forjados en su infancia son los de la aristocracia colonial que pervivían plenamente en los sectores privilegiados en los primeros años de la república. Sin embargo, él que se creía parte de dicho mundo es expulsado violentamente y adquiere dramática conciencia de su identidad étnica. La respuesta de Andrés es ambivalente: él se convierte en un bandolero, un subversivo del orden social, pero simultáneamente se pone al servicio del *Otro* (representado en la figura de Carmen Montelar) porque desea validarse ante el ojo hegemónico. En su conducta, la dimensión sexual adquiere preeminencia: a) él desea robar principalmente la honra de las mujeres blancas, convertirlas en sus esclavas, y b) desea que una mujer le entregue su amor voluntariamente; por ello, el pacto con Carmen. Esta obsesión de sujetos afrodescendien-



tes con la posesión sexual de las mujeres de los sujetos que los esclavizan y dominan constituye una constante. No sólo es mera venganza, sino principalmente reconocimiento: si una mujer blanca ama a un negro, él se apropia imaginariamente de la civilización y la dignidad asociadas a la cultura dominante, él es tratado como si fuera un «blanco» (FANON 1973: 52 ss.).

En la novela, el transgresor Andrés no se libra de la interiorización de la inferioridad racial, pero su trayectoria narrativa plantea una serie de nudos conflictivos en la conformación de la desarticulada identidad afroperuana: la tenue línea entre los afectos ama/ esclavo y el deseo sexual, la descolocación social de los esclavos domésticos, el rencor como plataforma de las relaciones intersubjetivas, la «visión» del iniciado (Andrés posee un saber por haberse socializado en el otro mundo que lo hace diferente), la radical marginalidad que se niega a toda forma de justicia o de perdón. Por todo ello, la representación de este personaje adquiere una dimensión humana excepcional.

El sujeto esclavista revela de manera cabal un tramado de signos culturales y sexuales urbanos y profundiza en ellos como no ocurre en ningún otro texto del período. Una explicación plausible radica en considerar que la ideología del lugar de producción del discurso está marcada por lo femenino y lo extranjero, es decir, la alianza entre otra forma de subordinación y la necesaria distancia cultural.

### **La perspectiva romántica: el esclavo rebelde y el negro cantor en *Los amigos de Elena. Diez años antes* (1874) de Fernando Casós**

Unos cuantos esclavos del valle de Chicama, ilusionados  
con la idea de ser libres, e instigados por tres o cuatro bochincheros,  
pusieron hoy en alarma a la ciudad, tomando la plaza de armas.  
Fernando CASÓS

Fernando Casós<sup>109</sup> (Trujillo, 1828-Lima, 1881) fue un abogado que se dedicó activa y fervorosamente a la política y que empleó la literatura como un discurso que le permitió defender sus conviccio-

<sup>109</sup> Desde los estudios literarios tradicionales destacan las apreciaciones de Riva-Agüero (1962: 210-213), Mario Castro Arenas (1967: 72-78) y Tamayo

nes, atacar a sus enemigos y denunciar la corrupción de la sociedad peruana. Eligió a la novela como arma política y como espejo de los vicios de los distintos sectores sociales en el Perú.

Casós es el mayor exponente de la novela histórica con pretensiones moralizadoras en nuestra tradición literaria. Sus dos novelas, *Romances históricos del Perú, 1848-1873. Los amigos de Elena. Diez años antes* y *Romance contemporáneo sobre el Perú* (1867). ¡¡Los hombres de bien!! *El becerro de oro*, fueron publicadas en 1874 en París. Ninguna de estas novelas cuenta con ediciones posteriores o ediciones críticas y definitivamente son muy poco conocidas, incluso entre los estudiosos de la literatura.

Las dos novelas de Casós revelan un deseo explícito de combinar historia y ficción en aras de un texto que cumpla funciones redentoras: reestablecer la verdad histórica y los valores morales en la sociedad peruana. Este afán pedagógico (moral) y la reconstrucción de la verdad (memoria) están ligados y son expresión de las preocupaciones de los sectores letrados por la formación de la nación y el estado en el Perú decimonónico. Existe un criterio defendido por Seymour Menton quien reserva la categoría de novela histórica para aquellas novelas cuya acción se ubica total o por lo menos predominantemente en el pasado, es decir, un pasado no experimentado directamente por el autor (1993: 32). Sin embargo, nosotros suscribimos una definición que no atiende a los marcos cronológicos del autor, sino principalmente a la íntima relación de los mundos representados con el discurso histórico.

*Los amigos de Elena* es una novela histórica sui géneris porque la autobiografía ficcional se presenta como historia bajo los códigos discursivos de la novela. Además posee rasgos suficientes para ser considerada la primera novela de formación (*bildungsroman*) del Perú republicano. Por otro lado, la excesiva idealización de los personajes, el lenguaje bronco y descuidado, las constantes digresiones no son errores formales de la novela, sino son la forma de la novela. Incluye en sus estructuras textuales varias formas discursivas: cartas, poemas, coplas populares, cuadro de costumbres, reseña histórica, yaravíes, etcétera; los personajes proce-

Vargas (1993: 522-527). Desde una perspectiva histórica, destaca el artículo de Percy Cayo Córdova (1996) y desde una historia social de la literatura, los artículos de Isabelle Tauzin (2001) y Doñan Espezúa (2004).

den de diversos estamentos sociales con mentalidades diferentes; ficcionaliza a escritores de la época y posee una incipiente articulación entre las distintas líneas argumentativas.

En una más de sus frases felices, Basadre sostiene que Casós encamó por primera vez en la vida republicana al intelectual dispuesto a convertir a su pluma en un arma mortífera (1983: v, 488). Tauzin (2001) destaca que las dos novelas de Casós son las únicas escritas desde la periferia y contra la sociedad y su centro espacial y simbólico: la ciudad de Lima. No podemos dejar de anotar que *Los amigos de Elena* es la novela más significativa del romanticismo peruano, quizá la única romántica en el sentido estricto, su olvido y posición marginal en nuestro canon sólo se puede explicar por las políticas historiográficas que tienden a eliminar los textos subversivos porque destruyen los casilleros mentales que garantizan una historia lineal, acumulativa y unívoca.

Recuérdese que una de las razones de la debilidad de nuestro romanticismo fue que sus principales figuras estuvieron articuladas con las sucesivas administraciones estatales, principalmente con las del general Ramón Castilla y, por ello, no desarrollaron una actitud crítica ante la sociedad. Francesca Denegri lo explica impecablemente:

El movimiento romántico fue parte de este proceso de modernización cultural propiciado por el boom guanero durante el gobierno de Castilla. El Estado usaba parte de los ingresos [...] para [...] fomentar la producción de productos culturales nacionales acordes con el proyecto modernizador de las élites liberales. (DENEGRI 1996:21)

Las dos novelas de Casós escapan a esta asimilación a la política cultural estatal y se instauran como la más ácida crítica a los hombres que regían y administraban el estado, con lo cual se está fundando la tradición más fecunda de nuestra historia novelesca. Cabe añadir que en *Los amigos de Elena...* se representa detenidamente a un negro liberto y fugazmente a varios esdavos; por ello, procederemos al análisis del aspecto que nos interesa.

El argumento de *Los amigos de Elena...* puede sintetizarse así: las múltiples peripecias de dos jóvenes trujillanos que se aman y su posterior casamiento. Alejandro viaja a Lima y aquí estudia hasta obtener el título de abogado; por su parte, Elena, huérfana de madre, se recluye en un convento para eludir las presiones de su

madrastra para casarla con quien no amaba y luego será trasladada a Lima, donde abandona los hábitos y se ve beneficiada por una rica herencia que le permite casarse y vivir holgadamente. No puede dejar de observarse que Lima es configurada como el espacio donde los dos personajes provincianos adquieren sus respectivos objetos de deseo (saber y posición social) y completan su formación personal. Representar a Lima como el lugar de la realización corrobora la cartografía simbólica del siglo XIX peruano. Esta situación entra en conflicto con la visión negativa que se presenta de la ciudad de Lima que condensa el vicio y la corrupción;<sup>110</sup> obsérvese que los personajes provincianos son sujetos asociados a un espacio arcádico moralmente.

En esta extensa novela encontramos un personaje negro (ex esclavo) que es el personaje secundario más importante y participa a lo largo de todo el desarrollo de la trama. Norberto es un negro sacristán del monasterio donde está recluida Elena y sirve de mensajero entre ella y Alejandro por unas cuantas monedas. El texto destaca la habilidad del negro para llevar mensajes entre los amantes aun en situaciones muy adversas (1874a: I, 178); por ello, se gana la confianza y la consideración de Alejandro.

Dado que «al buen negro sacristán se le metió en el magín volverse hombre erudito, y lo que es peor calamidad, patriota y humanitario» (1874a: I, 210), le pregunta constantemente a Alejandro acerca de la legislación sobre la esclavitud ya que

[...] él comprendía que los gringos herejes tuviesen esclavos en los Estados Unidos, pero no le entraba de ningún modo que los cristianos fuesen amos de sus iguales; no se conformaba nunca que las guerras antiguas fuesen su origen, pues decía que los esclavos del valle de Chicama no habían peleado contra nadie, él, en fin, no aceptaba más causa verdadera que la usurpación de su raza por los pícaros conquistadores de América, y sobre todo por los contrabandistas españoles, que se la habían robado engañándolos en África, por cuyo motivo los aborrecía de muerte, los llamaba ladrones de carne humana y vendedores de cristiano (1874a: I, 212).

En este párrafo operan dos discursos diferentes, el religioso y el jurídico, para deslegitimar la esclavitud: la caridad y la ausen-

<sup>110</sup> Sobre este aspecto debe consultarse el artículo de Isabelle Tauzin-Castellanos (2001). Una ampliación de esta problemática puede consultarse en mi tesis de maestría (2004b: 385-393).

cia de justo título socavan la institución esclavista. Finalmente, se reconoce que la verdadera causa de la esclavitud es el tráfico y el comercio de esclavos. Esta reflexión no se dirige contra los amos del presente, sino que ataca a los españoles que participaron o toleraron la trata esclavista.

Más adelante, Norberto trae la pregunta de un negro llamado *Código* sobre si hay esclavos en el Perú después de San Martín; Alejandro contesta que la esclavitud sí existe y si no «pregunta en las haciendas á esos hombres libres, que con sus mujeres y sus hijos desnudos, hambrientos y llagados, á fuerza de látigo, cultivan la caña de azúcar» (1874a: I, 212). En esta irónica réplica el esclavo aparece como un sujeto caracterizado por la privación de ropa, comida y salud y se instaura al látigo como símbolo de la opresión y agente de la desposesión. Esta descarnada representación de la esclavitud rural constituye un alegato contra la esclavitud y en la secuencia narrativa opera como causa de la futura sublevación de esclavos.

El texto configura a Norberto de una manera elogiosa y poniendo de relieve sus habilidades musicales y su capacidad de creador oral:<sup>111</sup>

[...] tenía [...] sus méritos personales, sus adornos, *rasgaba* la guitarra á las mil maravillas, hacia *hablar* á un cajón, y en parándose á una *zamacueca* ó un *tondero* había para *chuparse* los dedos: de resto era un almacén de cuanto verso antiguo y moderno habían compuesto los copleros del país y como no carecía de cierta chispa, improvisaba cuartetos en la guitarra como dos y dos son cuatro (1874a: I, 213-214).

Este personaje negro, depositario de una tradición popular y compositor oral, es un artista que conserva y amplía un bagaje discursivo de los sujetos populares, y que emplea la música como re-

<sup>111</sup> En el célebre poema satírico *Lima por dentro y por fuera. Obra jocosa y divertida. Lada aluz Simón. Ayanque para escarmiento de algunos y entretenimiento de todos* (1792, 1854) de Esteban de Terral y Landa ya se consignaban las habilidades en el discurso oral de los afrodescendientes: «Verás muchos palanganas/Que son unos zambos viejos/ Y tienen aprobación/en sermones y argumentos[...] Veras otros palanganas/ Compositores de versos/ Que hacen una miscelánea/ de diferentes remiendos// Componen unas comedias/ De varios retazos viejos/ Que ya no las conocieran/ Las musas que las parieron» (1854: 172-173). El origen de la voz «palangana» —según Fernando Romero— está asociada a «páala» (ánfaronada) y «ngana» (dicción en la lengua kikongo) (1988: 213).

curso para facilitar su propia creación. Debido a sus calidades gozaba del privilegio de «tener mucho partido y la libertad de decir á cualquiera lo primero que se le ocurria» (1874a: I, 214). Por ello, había decidido «irritar y zaherir á todos los esclavos predisponiéndolos contra sus amos. La pobreza y horfandad su tema, su monomanía los castigos, su pasión la libertad» (1874a: I, 214). Este propagandista y agitador, enemigo de la esclavitud, posee una competencia artística que garantiza que su discurso oral sea escuchado: la palabra intenta sublevar a los esclavos. Aunque no es un esclavo, su pertenencia a la comunidad afroperuana y sus calidades lo constituyen en una voz autorizada.

En una escena, Alejandro lo encuentra rodeado de gente que lo alienta a cantar. «Norberto estaba en *jarana* en medio de otros muchos de su religión política, como él patriotas y humanitarios, propagandistas contra la esclavitud» (1874a: I, 215). Tomó la guitarra y cantó la graciosa quintilla de ño Belzunza: «La pobreza Dios la amó,/ mientras no supo lo que era,/ mas cuando la conoció,/ pego tan fuerte carrera,/ que hasta el cielo no paró» (1874a: I, 215).

Aquí lo interesante es cómo el cantor popular se apodera de los espacios públicos, las calles, para enunciar su discurso que contiene elementos transgresores. Esta quintilla realiza una severa crítica a las concepciones religiosas y al estado de pobreza extendido entre los sectores populares, principalmente los esclavos.

Norberto con otros cuatro personajes prepara una sublevación de esclavos y enterado de que Alejandro ha escrito un artículo contra la esclavitud, le pide a éste que escriba una proclama para dicho movimiento que está organizando. El joven se rehúsa y alega que se debe esperar una revolución integral de carácter político que declare la manumisión completa de los esclavos; sin embargo, el sacristán insiste y declara que

[...] aunque negros, somos tambien hombres sensibles y no podemos consentir en que, por la fuerza y nada mas, se nos mantenga atados á la cadena; preferible es la muerte á una vida de lágrimas en los galpones, de hambre y de miseria en el campo, de látigo y privaciones en los calabozos [...] todos prefieren que los maten á vivir como viven (1874a: I, 218-219).

La fisura del discurso es obvia: en este enunciado está incrustada la visión deshumanizadora del sujeto esclavista, por ello la

necesidad de remarcar su condición de seres humanos. En el enunciado existe una autopercepción disminuida que está impuesta por los códigos sociales, pero que empieza a ser cuestionada. Interesante anotar que, en el texto, los afrodescendientes rescatan para ellos la dimensión de los sentimientos como puente con los otros seres humanos y no la esfera de la razón. La sublevación se justifica por los temblores del sentimiento; por ello, «el pobre negro lloraba como un niño, Norberto era hombre libre, pero las afrentas de su raza le inflamaba el corazón» (1874a: I, 219).

Finalmente, convencido Alejandro escribe la proclama que entre otras cosas contenía lo siguiente: «Deberíamos ser ya libres [...] si no nos hubiera detenido la cobardía de la degradación; pero no importa, aun es tiempo, si hay algunos que quieran seguimos, para libertar á todos» (1874a: I, 220). Lo significativo no es la proclama ni el contenido de la misma, sino la necesidad del discurso escrito para iniciar la insurrección; la mera palabra no basta, se requiere la letra para iniciar una transformación social. El texto establece una jerarquía significativa de las tensiones de la sociedad peruana decimonónica: la letra y la razón se encuentran sobre la palabra oral y la pasión. Los sectores populares y los esclavos dentro de ellos están asociados a la esfera subordinada (oralidad y pasión), los sectores nobles e ilustrados se reservan la esfera hegemónica (escritura y razón).

Días después, estalla la sublevación.<sup>112</sup> Norberto, el negrito *Código*, ño Mereñeque, y los dos sastres palanganas consiguen convencer a unos ciento cincuenta esclavos del valle de Chicama, contando con los de la hacienda Enepen; sin embargo, todos estaban mal armados y sólo contaban con retacos,<sup>113</sup> sables viejos, cuchillos e instrumentos de labranza (1874a: I, 226). El rumor de la rebelión de esclavos llegó a la ciudad de Trujillo y se declaró cierrapuertas generalizado y la autoridad huyó con las pocas huestes policiales.

<sup>112</sup> Esta sublevación se inició el 29 de enero de 1851 y se prolongó hasta los primeros días de febrero. Los vaivenes de la sublevación y las diversas operaciones militares de los esclavos y los militares se encuentran descritos a partir de los documentos oficiales por Centurión Vallejo (1954: 14-24). Jorge Basadre ofrece una fecha equivocada y narra este acontecimiento de manera muy similar a Casós ya que —según el historiador acneño— éste escribió la famosa proclama y consultó los documentos oficiales para su novela (1983: III, 147-149).

<sup>113</sup> Retaco es una escopeta corta muy reforzada en la recámara.

No obstante este hecho, una vez que los ciudadanos contemplan las reales fuerzas de los esclavos deciden pelear contra ellos. Los trujillanos se suben a los techos y toman la actitud del

[...] soldado cazador, y se hizo á los amotinados una descarga general por todos los flancos: el resultado fue magnífico, pues los rebeldes se corrieron a la plaza para la calle del Arco, que va para el pueblo de Maniche, y como en la esquina, los recibieron á *sangre y fuego*, los pobres negros, que no entendían mucho de estrategia, se vieron perdidos, Norberto tomó las de Villadiego, *el Codigo* se fue a su casa, Olaya y Baca se escabulleron y ño Honores dio la voz de *sálvese quien pueda*. (1874a: I, 227)

El adjetivo «cazador» refuerza la irregularidad de este enfrentamiento, no hay un combate entre iguales, sino una cacería, esto nos remite al recurrente procedimiento de adscribir a los esclavos al campo animal (fieras). También debe resaltarse cómo se niega capacidad estratégica a los líderes de la sublevación que no pueden volver a ordenar sus fuerzas. Finalmente, no es casual que no se mencione ninguna respuesta de los negros sublevados, ellos no pelean; no disparan contra los ciudadanos, sólo reciben las balas y huyen.<sup>114</sup> Esta representación de una sublevación de esclavos no sólo constata el fracaso de la misma, sino que, además, refuerza en el propio proceso de representación las condiciones que garantizan la desigualdad entre los ciudadanos y los esclavos. Por ello, se oculta deliberadamente los iniciales éxitos militares de los negros esclavos en esta novela.

Posteriormente, circula una proclama oficial que da cuenta de los hechos de la siguiente manera:

Unos cuantos esclavos del valle de Chicama, ilusionados con la idea de ser libres, é instigados por tres ó cuatro bochincheros, pusieron hoy en alarma a la ciudad, tomando la plaza de armas, á las nueve de la mañana, pero el heroico pueblo de Trujillo, [...] aunque abandonado por la fuerza pública, les salió al encuentro en la plaza misma, a las cinco de la tarde. El recio

<sup>114</sup> Basadre menciona que los sublevados «cayeron en excesos con algunos establecimientos de comercio en la calle de la Merced» (1983: III, 148). Sin embargo, ratifica la inercia combativa de los esclavos quienes huyeron amedrentados cuando el vecindario encaramado en los techos hizo disparos al aire (1983: III, 148). Un detenido análisis intertextual entre el texto de Basadre y el texto de Casós contribuiría a demostrar los códigos discursivos que rigen la historia.



ataque de los ciudadanos fue decisivo, y la victoria no tardó en declararse con la fuga y dispersión de los rebeldes. A las siete de la noche el orden estaba restablecido, y la ciudad recobraba sus fueros y hábitos legales. (1874a: I, 279)

En este documento oficial la operación principal es la recuperación del orden perdido que se simboliza con la plaza de armas, centro oficial de la ciudad. Los esclavos la toman y se instaura el caos simbólico; por ello, la derrota de los esclavos implica la recuperación de la plaza y el retorno a la legalidad y al orden social.

Uno de los efectos de la fallida sublevación fue que el hacendado Alfonso González Pinillos, propietario del fundo Enepen, liberó a trescientos esclavos<sup>115</sup> quienes, posteriormente, se contratan como peones. El texto lo explica ampliamente, el hacendado consideraba que «los amos deben á sus antiguos trabajadores alguna compensacion por el pasado, pues el aumento de la fortuna de los unos proviene de la consunción y la disminución de las fuerzas humanas de los otros» (1874a: I, 323). Por ello, los esclavos de la hacienda fueron «redimidos por la caridad de un filántropo, por la conciencia de un filósofo y la fraternidad de un verdadero cristiano, que habia recibido como primera ofrenda las lágrimas del reconocimiento de esa multitud» (1874a: I, 329). No se quiere reconocer como causa directa de esta manumisión colectiva a la sublevación, sino que se incide en las cualidades del amo (filántropo, cristiano y filósofo): la libertad se alcanza no por acción de los esclavos, sino por mérito y voluntad del amo. Otra vez las lágrimas como lenguaje de los esclavos, ellos no agradecen discursivamente, ellos lloran.

El texto sostiene que dicha acción fue la causa de la manumisión general en el Perú, otorgada a doce mil esclavos en diciembre de 1854 (1874a: I, 330). Esta flagrante tergiversación de la historia es muy significativa porque revela dos cosas: a) el deseo del texto de que la liberación de los esclavos obedezca a intereses dignos y no a meras conveniencias políticas y militares como realmente ocu-

<sup>115</sup> Un análisis de los hechos (el contexto internacional, las motivaciones ideológicas y la asociación con la campaña abolicionista de *El Comercio* y las repercusiones) puede leerse en Tardieu (2004: 119-126). Debe señalarse que existía ya en el mismo Trujillo un antecedente de manumisión colectiva decretada vía testamento por Hipólito de Bracamonte y que permitió la libertad de más de 115 esclavos desde el 8 de abril de 1846 (CENTURIÓN 1954: 12-13).

rió, y b) la pretensión de instaurar como precursor directo de la liberación de los esclavos a un hacendado trujillano y lograr que la provincia participe en uno de los actos de mayor trascendencia de la esfera pública de esos años.

Algunos meses después de la sublevación, Alejandro se encuentra en Lima con Norberto quien exclama que «quería servirlo en todo, cuidarlo en tierra extraña, que su mayor gusto sería vivir con su niño [...] que el se encargaría de sus cosas» (1874a: II, 2). Alejandro acepta y el texto resalta el grado de familiaridad y amistad que hay en la convivencia, aunque «cada uno entregado a sus quehaceres» (1874a: II, 7). No puede dejar de anotarse cómo Norberto ha olvidado ya sus planes libertarios y desea establecer una relación de servidumbre con Alejandro. El negro rebelde en la provincia se convierte en el sirviente negro en la ciudad.<sup>116</sup>

Un rival amoroso consigue que leven a Alejandro y en el incidente fueron amo y criado maltratados, pero el criado fue herido con una bayoneta (1874a: II, 58); esta circunstancia, que puede parecer insignificante, revela las jerarquías: los soldados no pueden golpear a un joven ciudadano, pero sí pueden herir a un subalterno. Gracias a la mediación de Paula de Urdanivia, el propio presidente Castilla ordena que lo dejen en libertad y en el reencuentro, el sirviente negro lloró de alegría en los brazos de Alejandro (1874a: II, 95). Nuevamente, las lágrimas como lenguaje de los afrodescendientes.

Al contemplar la felicidad de Alejandro por el buen rumbo de sus amores con Elena, «Norberto [...] se encontró aquella tarde tan feliz, que se dijo para sí: “puesto que el niño está de buen humor, si el patrón va a los toros, vámonos todos” [...] Se fue a Malambo y se pegó una turca de canasta y palito» (1874a: II, 338). El sirviente

<sup>116</sup> En la otra novela de Casós, *¡¡ Los hombres debien!!* (1874b), ambientada fundamentalmente en el año 1867, vuelve a aparecer el personaje Norberto como criado de la familia Asecaux. Fidelidad, obediencia, familiaridad y lágrimas siguen siendo los signos centrales del criado afrodescendiente como en este pasaje: «Señores, la mesa está servida, se presentó a decir Norberto, a quien su patrón no había visto todavía.// —¡Mi Norberto!, mi amigo, mi compañero, ¡cómo no te he visto aún! Exclamó Alejandro abrazando tiernamente a su criado.// Señor, aquí estará siempre hasta la muerte su amante criado; contestó el pobre negro, abundando en lágrimas entre los brazos de su patrón» (1874b: 231).

negro no posee una subjetividad independiente de su amo, sus alegrías y pesares son réplicas de las de Alejandro. También cabe acotar el uso de un refrán popular para expresar y justificar su conducta y la embriaguez como rasgo propio de los miembros de la plebe. El texto no describe espacios marginales limeños, pero aquí identifica a Malambo<sup>117</sup> como un lugar de sociabilidad de los sectores populares afrodescendientes.

Norberto posee cierta complejidad porque actualiza con su conducta diversos rasgos típicos —para la mirada hegemónica— de la comunidad afroperuana (competencia artística, rebelión, embriaguez, servidumbre y fidelidad). Además, la solidaridad con los amos se manifiesta en la entrega de 900 pesos para el viaje de la hermana Teresa a Lima. Por ese gesto, Elena lo abraza y lo llama «mi querido amigo» (1874a: II, 391). El criado afrodescendiente que realiza una distinguida acción que beneficia a sus patrones merece un reconocimiento y el mayor posible es tratarlo por unos momentos como un semejante. «En su vida fue el negro mas feliz, tanto que María, a quien Norberto hacia la corte, y que se manejaba con él, con cierta circunspección, fue desde entonces mas accesible á sus galanterías» (1874a: II, 391). María es la criada de Elena y vemos cómo la oferta y demanda de amores respeta los estamentos sociales: los criados se enamoran de las criadas y los patrones de las patronas. Al merecer un tratamiento excepcional por parte de la patrona, la situación de Norberto cambia y sus pretensiones amorosas se ven favorecidas. Este romance se configura como réplica del romance principal, pero nunca es objeto de una atención directa del narrador. Por ello, al final no sabemos en qué concluye, aunque lo lógico es que también tenga un final feliz.

La pluma romántica de Casós destaca dos rasgos valiosos de los esclavos: sus habilidades artísticas y su voluntad de rebelión; sin embargo, todavía perviven las estructuras mentales que legitiman la subordinación y la transición del esclavo al criado fiel. Su novela no representa las diferencias lingüísticas en el discurso de los personajes; no obstante, hay algunos rasgos que revelan procedimientos discursivos especiales en la representación de los ne-

<sup>117</sup> Luis Tejada sostiene que el origen colonial del barrio fue una cárcel donde los esclavos recién llegados vivían hacinados y muchas veces enjaulados y que fue también el recinto del primer basurero de Lima (1998: 149).

gros. Norberto recibe diversas nominaciones por parte del narrador y de los otros personajes: «So canalla» (1874a: I, 184), «negro bellaco» (1874a: I, 184), «negro pícaro» (1874a: I, 196), «el negrito» (1874a: I, 376), «el libertador ño Norberto» (1874a: II, 388). Otro elemento del plano discursivo es el uso de la partícula *ño* y el uso de cursivas para referirse a miembros de la comunidad afroperuana.

### José Antonio de Lavalle y las fantasías de la aristocracia

[C]uyas mangas arremangadas, dejaban ver sus robustos brazos hasta más arriba del codo, y cuya pechera abierta, descubría un pecho hercúleo, sobre el cual brillaba una cruz de plata, que de su toruno cuello pendía  
José Antonio DE LAVALLE

José Antonio de Lavalle y Arias Saavedra<sup>118</sup> (1833-1893) es una figura atípica en nuestra literatura peruana: clasicista en plena eclosión del romanticismo, sin embargo, publicó tres novelas que combinaban códigos costumbristas, románticos y realistas. Por otro lado, fue autor de doce tradiciones que quedaron opacadas y relegadas por las de Palma. Pese a su vasta y significativa actividad literaria, su obra ha permanecido casi completamente olvidada por los estudiosos de la literatura. Salvo la edición completa de sus tradiciones (1951), debida al trabajo minucioso de Alberto Tauro, no poseemos ediciones recientes ni críticas de sus tres novelas, pese al relativo éxito que gozaron a fines del XIX y en las dos primeras décadas del XX.

Este escritor es uno de los intelectuales forjadores del proyecto nacional limeño criollo<sup>119</sup> y su tardía obra literaria ofrece un vasto

<sup>118</sup> Estudió en el colegio Guadalupe bajo la dirección de Sebastián Lorente. En 1859 publica su primer libro que es un estudio sobre la vida y obra de Olavide. Fue diplomático, político e historiador (PORRAS 1923: 2-3). Su obra literaria ha sido analizada por Riva-Agüero (1962: 203-204), Guillermo Lohmann Villena (1935) y Velázquez Castro (2003a).

<sup>119</sup> Desde la sociología, Daniel del Castillo (2001) acuñó esta categoría para designar al conjunto de esfuerzos de la élite letrada, asociada al Estado Guanero (1845-1879), por fundar imaginariamente las características, los límites y la identidad del nacional. Del Castillo declara que el proceso histórico más importante del siglo XIX fue la reconstrucción de Lima como centro de la república. La capital recupera su antiguo sitio por vía de las armas y la consolidación del Estado Guanero; este triunfo significó la derrota política y militar del sur andino. Existe una política de las imágenes que hace coincidir el

campo para la investigación por su poliforme naturaleza, su intensa preocupación por simbolizar el fracaso de las uniones interclasistas e interraciales, las intertextualidades con la obra de Palma, y porque socava los tenues límites entre historia y literatura. El seudónimo de este escritor, *El Licenciado Perpetuo Antañón*, era un manifiesto compendiado de sus inclinaciones y su estilo, pero la obra de Lavalle desborda la mera evocación del pasado y se inscribe en la lucha política por las imágenes rectoras de la futura nacionalidad.

Procederemos al análisis de cuatro textos de este autor (dos tradiciones y dos novelas) en el aspecto que nos interesa.

### *Tradición y castigo: el esclavo engreído y el esclavo ladrón*

En dos de las tradiciones de Lavalle participa como personaje el esclavo. El primer texto lleva por título «Un alcalde que sabía donde le apretaba el zapato»<sup>120</sup> y en él encontramos la siguiente descripción:

Tenía el susodicho don Gregorio un negro esclavo, su cochero, sumamente engreído, como viejo que era y solterón, y era el maldito negro la mismísima piel de Barrabás, o el mismísimo pie de Judas [...] Y andaba siempre de jarana y camorra, por lo que no se le caía el cuchillo de la cintura (1951: 66).

La representación del esclavo incide en dos aspectos: a) la privilegiada relación afectiva con su amo y b) la desordenada conducta del esclavo por su continua presencia en fiestas y peleas; pese a la descripción, entre el afecto y el defecto, que se hace del esclavo, no se le singulariza con un nombre propio.

Existía una antigua y reiterada legislación local<sup>121</sup> que prohibía el uso de armas en los esclavos, «pero el bellaco del negro se

elemento criollo-limeño de la sociedad con el componente nación-civilización (2001: 185-186). Un análisis de esta categoría y la novela romántica del período puede leerse en mi libro (2002: 70-77).

<sup>120</sup> Publicado por primera vez en el número 103 de *El Perú Ilustrado* el 27 de abril de 1889.

<sup>121</sup> La prohibición de portar armas regía desde 1538 y fue recogida en el libro vii, título v, ley xiiii de la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*. Una precisa historia de esta reglamentación, en el imprescindible libro de Bowser (1977: 207 ss.).

reía de tal bando, pretendiendo que tenía las espaldas muy bien guardadas» (1951: 66); la rebeldía del esclavo a la ley no surge de considerarla injusta, sino por su peculiar circunstancia de ocupar un espacio cercano al poder del Oidor.

Cierto día, el alcalde observa al esclavo portando un arma y ordena se le aprese y se le aplique el castigo: cien latigazos sobre la espalda desnuda, montado en un burro y en las cuatro esquinas de la plaza. Al iniciarse el castigo, lógicamente «el negro gritaba como un berraco» (1951: 69).

El esclavo aparece como un personaje que posibilita el discutir de la acción narrativa y el conflicto central entre el Alcalde y el Oidor, entre el poder local (Cabildo) y el poder administrativo judicial (Real Audiencia). La tradición tiene un final feliz —se restablece la concordia entre el Oidor y el Alcalde— salvo para el esclavo quien es víctima del duro castigo por aplicación estricta de la ley, «quedaron todos contentos y satisfechos, menos el pobre negro» (1951: 75).

El autor, a diferencia de Pardo, representa el discurso del personaje sin intentar marcar las diferencias lingüísticas, no existe diferencia textual entre el habla del esclavo y el habla de los demás personajes. Uno de los aspectos que más resalta es la densidad vital en la representación del esclavo; sin embargo, subsisten las comparaciones agraviantes: «bellaco» y «berraco».

La segunda tradición que debemos analizar lleva por título «El vivo se cayó muerto y el muerto partió a correr».<sup>122</sup> En ella se relata la enfermedad de Jaquina, joven hija del marqués de Campo-verde, quien fallece, y cuando están preparando el cadáver para el entierro, los familiares solicitan ayuda al esclavo Venancio clasificado como mulato por el discurso para que saque a la muerta una valiosa sortija. Sin embargo, Venancio pese a sus «hercúleas fuerzas», también fracasa. La fuerza física como uno de los signos del esclavo es un tópico del sujeto esclavista.<sup>123</sup>

Antes de proseguir, cabe mencionar que el texto establece una muy definida topografía social de los personajes. Cuando sale la carroza conduciendo el Sagrario se forma alrededor de ella una

<sup>122</sup> Publicado por primera vez en *El Perú Ilustrado* 139 el 4 de enero de 1890.

<sup>123</sup> La pervivencia de esta asociación semántica en novelas hispanoamericanas contemporáneas de Severo Sarduy, Vargas Llosa, Carlos Fuentes y otros puede consultarse en Tardieu (2001: 31-32).

comitiva donde las cofradías de esclavos del Santísimo ocupan un lugar determinado y también los sirvientes de los familiares (1951: 107). Igualmente cuando el cadáver del personaje central está siendo velado en la casa, el dolor se instala en cada lugar de ésta, irradiándose desde la habitación de la joven hasta los corredores «ocupados por bultos negros, de los que se escapaban los sollozos más desgarradores» (1951: 108).

Posteriormente, el féretro es conducido al convento de San Francisco y depositado en una sala en espera del entierro del día siguiente; cuando la sala quedó completamente vacía

[...] se irguió lentamente en uno de los ángulos más oscuros del **De profundis**, un bulto negro e informe en cuya parte superior parecía que centelleaban dos luces fosfóricas [...] hubiérase podido ver a la luz de los cirios, un hombre alto y fornido, con un poncho de cordellate oscurísimo, bajo el cual ocultaba las manos, y con los pies descalzos [Negritas del original.] (1951: 113-114)

Nótese la reiteración semántica: «oscuros», «negro», «oscurísimo» para caracterizar al esclavo ladrón y la oposición con la luz que rodea el cuerpo de la joven. Además hay una configuración espacial subversiva: el esclavo está parado y en actividad mientras que la mujer blanca está recostada e inactiva. El sujeto esclavista está transformando el signo del mulato por el signo del negro y así acentúa la oposición semántica básica / blanco/ y / negro/ .

No puede dejar de mencionarse que hay una evidente carga sexual en la descripción del intento de robo:

[...] tornó hacia el cadáver la codiciosa mirada; y como obedeciendo al impulso de una fuerza superior, lanzóse sobre él [...] levantó y arrojó [...] el paño que lo cubría y con él la palma virginal: rompió violentamente las ligaduras [...] apoderóse de la siniestra [...] sacó debajo del poncho un gran cuchillo de cocina: dio con él un feroz tajo al dedo anular. (1951: 114)

Esta descripción se asemeja por el uso de los verbos («lanzóse», «rompió») y los adjetivos («codiciosa», «virginal») a una violación. Recuérdese que el mulato ha sido caracterizado por su fuerza física (su cuerpo) y la ausencia de voluntad racional, estamos ante un sujeto definido por el descontrol y la materialidad. El desenlace (la muerta se despierta y el ladrón muere paralizado por el miedo) restituye las posiciones simbólicas: lo blanco arriba y lo negro abajo, y sanciona violentamente la transgresión del esclavo

mulato, él quiso apoderarse de la esmeralda de la joven, pero sólo encontró la muerte

[...] y a sus pies, tendido boca arriba, los brazos en cruz y en su diestra un cuchillo ensangrentado, el cráneo estrellado y los sesos desparramados, un hombre que la miraba a través del velo de la muerte, con los ojos desmesuradamente abiertos, y en los que se retrataba el terror y el espanto más intenso. (1951: 115)

Además de sus calidades narrativas que lo constituyen en un texto que está anticipando el cuento moderno por sus estrategias discursivas (conciencia artística, dato escondido, manejo de la tensión argumental e intertextualidad) esta tradición anticipa el núcleo de la contradicción que será desarrollada en la novela *Salto atrás*.

*Salto atrás*<sup>124</sup> (1889). *Nación y violación: viejos ritos y nuevos sujetos*

*Salto atrás*<sup>125</sup> es una novela que condensa imágenes románticas, truculencia realista y rezagos de la perspectiva costumbrista en una trama que gira alrededor de la sexualidad interétnica.

La Conquista juega un papel central en la constitución de nuestras memorias sociales. Dentro de la gran cantidad de imágenes simbólicas rectoras de nuestros imaginarios, cabe mencionar la violación sistemática y continua de las mujeres de las dos comunidades étnicas subalternas (indios y afroperuanos) realizada por varones del grupo dominante. Este hecho traumático, que se inició de manera colectiva la misma noche que las tropas de Pizarro capturaron a Atahualpa constituye un acontecimiento fundacional de nuestro orden social y regulador de las relaciones jerárquicas interétnicas y de género.

<sup>124</sup> Para Unanue el salto atrás es una degradación del color primitivo del hombre (el blanco). Se caracteriza porque no tiene la robustez africana ni el talento español, ni la imaginación indiana, pero hereda las malas inclinaciones de sus padres (1974: 116).

<sup>125</sup> Fue publicada por primera vez en *El Rimac* (números 1, 2, 3, y 4; Lima, 16, 23, y 30 de noviembre y 7 de diciembre de 1889). Fue transcrita en la *Ilustración americana* (año I, números 2, 3, y 4; Lima, 15 de julio, 1 y 15 de agosto de 1891) (citado por TAURO en LAVALLE 1951: 110). Sin embargo, hemos preferido tomar nuestras citas de la edición de 1939 de la serie «La Novela Peruana» porque para dicha edición se corrigieron errores anteriores.



En *Salto atrás* —como años antes en *El ángel caído*— se presenta una versión distinta de la historia: el violador es el subalterno y la víctima, la mujer blanca. La novela imagina otra vinculación sexual entre blancos y negros, un recorrido narrativo que formaliza los temores masculinos y los deseos femeninos del sector hegemónico. La historia particular y privada representada termina inscribiéndose e inscribiendo a los lectores en las estructuras de larga duración del orden sexual virreinal.

El argumento es ingenioso: un viejo marqués decide casarse para tener un hijo y asegurar la pervivencia de sus títulos y bienes en su propia descendencia y evitar así que reviertan en el hijo de su primo. Se casa con una joven, pero su esposa es violada por un esclavo negro y el fruto de dicha violación es considerado por todos como legítimo hijo. Veinticinco años después, cuando el bastardo procrea un hijo, nace con fenotipo africano. Creyéndose traicionado, el joven marqués mata al recién nacido, renuncia a todos los títulos y bienes, y se reduce como fraile en la iglesia.

Todas las acciones ocurren en el siglo xviii aunque no se precisan fechas. El viejo marqués y su joven esposa se casan el 18 de enero de 17... y se van a vivir a la hacienda de Montenegro. Poco después, él tiene que partir a Lima por unos litigios, pero ella no desea quedarse sola. Finalmente, él la convence ya que «¿no quedas en tu casa, rodeada de quinientos esclavos, que se dejarían matar hasta el último por tí?» (1939: 13). Sin embargo, la joven esposa indica que «tengo miedo [...] no queda ningún hombre en estos altos tan grandes y luego los negros están en el galpón, los dependientes abajo y yéndose Vmd. con Merejo» (1939: 13). Es importante anotar cómo es ella la que desea que se quede un hombre en la casa para garantizar el orden, la seguridad de la casa y la integridad de su persona. Por ello, el marqués deja a Merejo, quien recibe la orden de cuidar a su ama y acompañarla.

La descripción de Merejo confirma la representación del varón esclavo como un espacio de poder físico y potencia sexual que caracteriza al sujeto esclavista

[...] un mulato como de treintacinco años, alto, fornido [...] vestido con una camisa igualmente bordada, cuyas mangas arremangadas, dejaban ver sus robustos brazos hasta más arriba del codo, y cuya pechera abierta, descubría un pecho hercúleo, sobre el cual brillaba una cruz de plata, que de su toruno cuello pendía [...]

quedando al aire unas pantorrillas que hubiera envidiado Anteo [...] y calzadas en sus endurecidos y desnudos pies, un par de taloneras de ante, bordadas de sedas de colores. (1939: 14)

La adjetivación resalta la dimensión física: «robustos», «hercúleos», y la vinculación con la esfera animal: «toruno». Además, es dave cómo no se representa el rostro del esclavo, sino solamente su cuerpo y fundamentalmente las zonas inferiores. Hay una política en la descripción que configura al esclavo del cuello hacia abajo y sigue resaltando partes del cuerpo que el vestido y el calzado no alcanzan a cubrir. El temor y atracción por la potencia sexual del varón negro configura un tópico cultural que sigue operando en nuestra mentalidad y en el imaginario social.

La novela crea una atmósfera ambigua: la primera noche que la joven mujer se ha quedado sola con el esclavo hay un calor sofocante «y la luna, la famosa luna de marzo, brillaba en todo su esplendor» (1939: 15). Estas condiciones atmosféricas están asociadas culturalmente con el deseo sexual; por ello, no sorprende que «la marquesa de Montenegro, antes de meterse entre sábanas, quiso aspirar un rato las suaves brisas nocturnas y los efluvios perfumados de las flores de su jardín» (1939: 15).

En el corredor encuentra al esclavo quien le dice que está rondando y que esté tranquila; sin embargo

[...] Merejo [...] la miraba con unos ojos que brillaban en la sombra como dos brasas de carbón [...] un cuerpo más sólido ciertamente que la nube, se desprendía de la esquina del corredor, y rozando la pared, se acercaba a ella, cubierto por la sombra proyectada por el techo y guiada por unos ojos que lanzaban ya diabólicas llamas. (1939:17)

El deseo sexual está instalado en el esclavo, y sus ojos arden por el fuego de la pasión, este brillo del esclavo negro es adscrito a lo diabólico. También se refuerza el significado de / negro/ con «carbón» y «sombra» en dos ocasiones. El texto construye una sencilla analogía: en el cielo, una nube que va incrementando su tamaño se dirige hacia la luna; en la tierra, el esclavo acecha y se dirige contra su ama. El nubarrón cubre la luna y el varón negro posee a la mujer blanca simultáneamente:

[...] cuando la nube cuya marcha seguía, mordió casi la circunferencia de la luna, sintió que un membrudo brazo ceñía violen-

tamente su talle y que una tosca y áspera mano cerraba con fuerza su boca. Lanzó un grito, que se ahogó en su garganta anudada por el terror, y cayó privada de sentido sobre el robusto brazo que la sujetaba. En el mismo instante, la nubecilla tornada ya en espeso y negro nubarrón cubrió completamente el disco de la luna, dejando el jardín y la galería sumidos en la más densa oscuridad. (1939:17)

Aquí el discurso del texto desarrolla una elipsis explícita (supresión de lapsos temporales claramente manifestada por el discurso a través de expresiones temporales). El discurso se reinicia veinticinco años después, cuando el joven marqués, ya casado, espera ansioso el parto de su primogénito; los criados anuncian alborozados al marqués que es hombre, y éste

[...] apresuróse a conocer y besar al recién nacido. ¡¡¡Horror!!! En el informe y sucio paquete que forma el ser humano al salir a la luz [...] descubrió atónito el marqués un negrillo, casi un mono. No dando crédito a sus ojos [...] acercolo a las velas [...] ¡la marquesita había parido un negro! Ante tan fehaciente prueba de su ruín y baja infidelidad, el joven marqués, en el paroxismo de una harto explicable rabia, arrojó violentamente a la horrible criatura sobre el lecho de la madre. (1939: 21-22)

Esta dramática escena condensa gráficamente la violencia del sujeto esclavista cuando se disuelven las diferencias entre el afrodescendiente y los miembros de la nobleza. El triple signo de admiración y el despectivo «negrillo» reflejan la extraordinaria desgracia que sólo puede ser explicada por el joven marqués como una traición de su esposa. Por ello, el narrador justifica la violencia contra el recién nacido. Proyectando esta situación particular a las imágenes que rigen la comunidad nacional tenemos el miedo al reconocimiento de nuestra tradición cultural negra y la frecuente violencia que ejercemos contra ella.

El desesperado joven marqués visita a su madre para contarle su desgracia; ella que había sufrido, cinco lustros atrás, la violación le explica: «Si ella ha parido un negro es porque tú eres un mulato: ha habido *salto atrás* y nada más» (1939: 22). El discurso inicia aquí una analepsis (movimiento temporal retrospectivo destinado a relatar eventos anteriores al presente de la acción) y la madre le cuenta la historia posterior al inicio de la elipsis: ella quedó embarazada, pero no sabía quién era el padre (Merej o el viejo marqués), prefirió callar y dado que cuando él nació todos lo ha-

llaron idéntico a ella, nadie sospechó nada. Sin embargo, su ojo de madre descubrió «ciertos visos plomizos de tus codos, en cierto tinte amarillento de tus ojos, en cierta sombra musca en la raíz de tus uñas, los estigmas indelebles de la raza negra» (1939: 23).

El hijo que acaba de sufrir tamaña revelación inquiere por su padre y su madre le dice que lo vendió a una hacienda pretextando una falta y que no ha vuelto a saber nada de él: «debe de haber muerto» (1939: 24). Así se le revela su verdadera identidad: el joven marqués es hijo de un esclavo, es un mulato y nunca conoció a su padre. El ser ha derrotado a la apariencia, su verdadera naturaleza se ha desocultado y su mundo se le cae a pedazos. Paralelamente, «el recién nacido murió de una meningitis o **había herido** como entonces se dijo» —negritas del original (1939: 24); esta muerte es funcional al proyecto del sujeto esclavista: la negación de una descendencia que corrobore y prolongue el mestizaje de la comunidad blanca y la comunidad afrodescendiente cuando el subalterno ha sido el varón.

El desdichado marqués va a visitar a su primo para contarle lo ocurrido y lo saluda humildemente, éste se sorprende y pregunta por el modo de dicho saludo y él replica que es «el que debe un pobre mulato al Señor Conde de Santa Tecla y Marqués de Montenegro» (1939: 25). Le comunica que ha decidido renunciar a su título y a sus bienes porque se considera un usurpador (1939: 26). Su primo intenta persuadirlo para que desista, pero él no se deja convencer. «Felizmente mi hijo ha muerto [...] ¡y lo maté yo! Exclamó el marqués estallando al fin en sollozos desgarradores» (1939: 26). Al instaurarse como el agente que ha provocado la muerte de su hijo, el mulato está asesinando al negro que lleva adentro, esto provoca dolor porque se está atentando contra su propia identidad. El hijo es la exteriorización física de la naturaleza negra del joven marqués y esto es insoportable para él; por ello, su necesidad de eliminarlo aun a costa del filicidio.

Posteriormente se dedara roto el vínculo matrimonial: ella toma velo de monja en el monasterio de Santa Rosa y él, hábito de donado en el convento de La Recoleta. El infausto mulato «vivió muchos años bajo el nombre de hermano Martín, que adoptó al profesar, en memoria de otro mulato que hoy venera la Iglesia en sus altares, del que fue copia perfecta y dechado como él de santidad»

(1939: 28). Paradójicamente, el final del texto instauro como un santo a un filicida, a un personaje que ha matado a su hijo como represalia por recordarle su identidad; el sujeto esclavista no sólo no condena al asesino de un bebé negro, sino que lo premia con la mayor recompensa: el cielo.

El desenlace permite que el joven mulato abandone las apariencias y recupere su ser: se produce un renacimiento (nuevo nombre, nuevo estado y nueva conducta). Finalmente, se convierte en una copia de un mulato legitimado por la Iglesia. Esta filiación simbólica sustituye la brutal pérdida del vínculo paternal y lo reconcilia consigo mismo.

El ex marqués es un sujeto que ha vivido una vida que no le pertenece. Asistimos a la representación de una subjetividad mutilada y una memoria artificial, la vida religiosa y la figura de San Martín se convierte en la prótesis que le permite reconstituir una subjetividad definitivamente ajena e incorporarse al mundo, pero le prohíbe la reproducción ya que sólo la muerte del protagonista marcará el retorno al orden social/ sexual perdido. Así, *Salto atrás* contiene una versión anómala, rescribe un hecho central en la memoria colectiva de la comunidad de los afroperuanos y la comunidad descendiente de los españoles. No obstante, en ella predominan las políticas sexuales constitutivas de las élites criollas que condenan las uniones interétnicas y ofrecen como única alternativa la extinción de la descendencia si el varón pertenece a etnias subalternas.

#### *Los signos de la piel o La hija del contador (1893)*

*La hija del contador. Novela descriptiva y de costumbres antiguas* contenía un juicio crítico de Palma a modo de prólogo, donde sostiene que «esa misma trivialidad del argumento es para mí uno de los grandes méritos de la novelita [...] Son los detalles más que el fondo lo que en ella me cautivan» (1893: 1). Palma realiza una inversión de los méritos literarios y elogia lo común y lo secundario.

El argumento es trillado pero significativo: el fracaso del amor entre un joven noble y la hija de un contador, la imposible unión entre la aristocracia y la incipiente burguesía criolla asociada a la administración virreinal en el siglo xviii. El marqués de San Tadeo

es enviado a la corte madrileña para que olvide a su amor limeño. El joven seducido por la vida cortesana deja de pensar en ella por cinco años, y cuando renace su amor—y vuelve precipitadamente a Lima— ya es muy tarde porque ella se ha ordenado como monja de clausura.

A diferencia de la otra novela analizada, aquí los personajes esclavos ocupan una posición secundaria en la trama. La encargada del servicio doméstico en la casa del marqués, María, es una niña cuarterona<sup>126</sup> que se describe de la siguiente manera:

[...] de unos doce años de edad, cuyos grandes ojos negros, velados por crespos y luengas pestañas, tez morena y profuso y ensortijado cabello de ébano, que dividido en mil menudas trenzas hasta muy más debajo de la cintura le alcanzaban; la revelaban como uno de esos refinados productos de la mezcla de razas caucásicas y etiope, conocidas con el nombre de *cuarteronas*. (1893: 2-3)

La minuciosa y gozosa descripción delata el placer del sujeto esclavista en esta particular unión interracial producto del varón blanco y la mujer mulata.

El propio texto establece las diferencias morales entre el padre y la madre del joven marqués de San Tadeo: «la marquesa viuda es una santa y noble matrona, nadie podrá negar que el difunto marqués, [...] fue un calaverón deshecho» (1893: 5). Estas conductas morales se corresponden con los modelos de género vigentes en los sectores aristocráticos de la Lima virreinal y contribuyeron con la extendida ilegitimidad en estas tierras. Además, se precisa que esta información es conocida públicamente, pero que «en cuanto á la marquesa, nadie podrá decir con verdad, que ha oído nunca una queja salir de su boca [...] tal cumple á una noble dama, cuya dignidad se amengua dándose sabida y entendida de las debilidades de su esposo» (1893: 6). Esta información nos permite inferir lo que el discurso no se atreve a decir explícitamente: María es una hija bastarda del marqués, producto de una unión con una esclava mulata. Ella lleva en fisonomía y en su piel los signos de la

<sup>126</sup> Producto de la unión interracial de un varón blanco y una mujer mulata. Los cuarterones poseen según la clasificación convencional un 25% de sangre negra en sus venas. Se puede consultar una síntesis detallada de las múltiples combinaciones raciales que se construyen en el siglo xviii e inicios del xix en Del Busto (2001: 115-118).

unión interracial. Lo que calla el texto es en este caso crucial: el sujeto esclavista no representa abiertamente el deseo del varón blanco por la mujer negra o mulata sino, que lo enuncia implícitamente.

Por otra parte, la sirvienta de la casa del contador es una esclava, Tomasa, paradigma de la fidelidad a su ama: la joven Lucía Orozco. Se la describe someramente como

[...] una mulata que contaba media centuria de fechas, baja de cuerpo y no escasa de carnes, vestida con un faldellín de cerro caramelo, arrebozada en una mantilla de rizada bayeta blanca y ceñida a la cabeza por un pañuelo de seda de cuadros blancos y negros (1893: 9).

El narrador del texto sostiene que «la mulata [...], como todas las mujeres de su casta, abrigaba por la aristocracia el amor más intenso y la admiración más profunda» (1893: 13). En la representación del esclavo, existe la conciencia de que éste se siente atraído y parcialmente identificado con la aristocracia; para un noble urbano el trato cotidiano con sus esclavos terminaba generando ciertos lazos de afectividad. Los dos extremos de la pirámide social aparecían juntos, pero sin perder las jerarquías entre ellos, en oposición a la masa indígena.

El texto se encarga de remarcar la fidelidad de Tomasa, quien prefiere seguir a su ama en el convento antes que quedar en libertad. Para la esclava el vínculo afectivo con su ama es superior a su derecho a la libertad porque «antes la matarían que separarla de su niña, con la que se encerraría al convento y bajaría al sepulcro» (1893: 20).

Llega a Lima el rumor de que el marqués se va a casar en Madrid y «la buena Tomasa, entre sollozos y exclamaciones, abrazos y caricias, dióle la fatal noticia» (1893: 24). La esclava es la portadora de significados que le pertenecen a su ama, pero aquella los vive como propios. Al momento de morir, Lucía pide hablar con la esclava, quien es instaurada como confidente y depositaria de su última voluntad. La joven divide su cabello en tres partes iguales: para el Padre, para el amado Tadeo y para la leal Tomasa. La propia esclava cumple con la última voluntad de su ama.

Los cuatro textos de Lavalle que hemos analizado nos proporcionan un conjunto de imágenes valiosas que condensan parte de los principales significados asignados a los esclavos desde la pers-

pectiva de la élite socioeconómica del XIX: engreimiento, fidelidad, delincuencia y sexualidad desbocada. Los dos primeros significantes correlacionados con los afectos de la esfera privada y los dos últimos propios del orden social de la esfera pública. En todos los recorridos narrativos, el final reestablece las jerarquías y la dominación étnica propias de una sociedad poscolonial.

Aunque las dos novelas establecen en el pasado colonial sus mundos representados, la perspectiva es decimonónica no sólo por el tiempo de la producción de la novela, sino por las problemáticas que se confrontan ya que estas adquirirían dramática actualidad en una sociedad que vivía un proceso de asimétrico mestizaje cultural.

### **Las fronteras del mestizaje gozoso: los esclavos en las *Tradiciones* de Ricardo Palma**

[E]sclavita de quince a diez y seis abriles, fresca como un sorbete,  
traviesa como un duende, alegre como una misa de aguinaldo y  
con un par de ojos negros, tan negros, que parecían hechos de tinieblas.

Ricardo PALMA

La vasta obra de Palma<sup>127</sup> ocupa una posición hegemónica en el campo literario en la endeble nación peruana del último tercio del XIX. El Club Literario que devendría en El Ateneo de Lima en 1885 y la Academia Peruana de la Lengua, instalada el 30 de agosto de 1887, son los espacios oficiales de la ciudad letrada donde la literatura es una actividad institucional auspiciada por los gobiernos y producida y consumida por un grupo privilegiado que fue incapaz de construir una conciencia de lo nacional integradora e inclusiva. Palma era el ícono de este proyecto que se negaba a romper las vinculaciones culturales con el pasado virreinal y con España. En contraposición a ellos, el Círculo Literario (1885-1891) regido por González Prada propone una literatura que ejerza una crítica sociopolítica e intenta una representación de los invisibilizados sujetos y escenarios de la época (el indio y los Andes). Ade-

<sup>127</sup> Labibliografía sobre Palma es abrumadora. Destacan los trabajos críticos de Riva-Agüero (1962: 176-203), Ventura García Calderón (1910: 319-331), Mariátegui (1968: 193-200), Porras Barrenechea (1954), José Miguel Oviedo (1965), Luis Loayza (1993: 73-91), Antonio Cornejo Polar (1989: 43-66), Isabelle Tausin (1999), Oswaldo Holguín (1994), Julio Díaz Falconí (2001, 2002) y Gonzalo Portocarrero (2004: 189-212).



más, exige la recepción de otras literaturas europeas y la ruptura radical con la cultura española.

La obra de Palma participó de forma central en diversos procesos culturales: la instalación del mundo andino en el reino del mito, la condensación de la experiencia andina en la historia inca, la nacionalización del legado colonial, la imposición de Lima como metonimia del Perú, la asunción de la imagen del mestizaje por parte del discurso criollo, el retraso de la aparición del cuento moderno y la filiación cultural con España. Las *Tradiciones* son una obra de ficción que ha construido una realidad ineludible para el devenir de nuestra cultura, una máquina de significaciones de los procesos sociales pasados que se proyecta al futuro por su capacidad de condensar mentalidades y sensibilidades con profunda raigambre que se reproducen en cada acto de lectura. Gonzalo Portocarrero señala que Palma es el ideólogo del mundo criollo que deja fuera al mundo indígena; su lectura de las *Tradiciones* prueba que la transgresión es el goce específico del mundo criollo, el acto que estructura sus ambiguas y paradójicas prácticas sociales frente al orden y la moral (2004: 189-203).

Los análisis críticos de la obra de Palma revelan un rico y conflictivo debate que todavía no ha concluido. Por un lado, tenemos a Riva-Agüero, García Calderón y Porrás insistiendo en el carácter modélico de la reconstrucción del pasado, la eficiente expresión de nuestra singularidad y la armoniosa síntesis nacional que representan las *Tradiciones*. Por otro lado, a Mariátegui y Cornejo Polar poniendo énfasis en las críticas al orden virreinal, en la ausencia de continuadores y señalando las inconsistencias del proyecto palmista en la fundación imaginaria de la nacionalidad. Ambas líneas de interpretación conceden un papel relevante a las *Tradiciones* en el canon literario; por ello, son imprescindibles nuevas indagaciones en ese corpus textual y es en esa línea donde se inscribe nuestra preocupación por el sujeto esclavista.

Oswaldo Holguín Callo (1994) ha estudiado con notable meticulosidad los veintiocho primeros años de vida de nuestro tradicionista, la suya es la biografía de un personaje y la descripción social de una época: el Perú de 1833 a 1860. Su libro es fuente imprescindible para cualquier estudio sobre la vida y obra de Palma en ese período; sin embargo, cabe objetar la preeminencia del dato sobre la interpretación, el excesivo peso concedido a las estructu-

ras sociopolíticas en desmedro del orden cultural y de la historia de las mentalidades. En el aspecto que nos interesa podemos inferir que el tipo social del negro y el esclavo fueron familiares a Palma desde sus primeros años y además el escritor conocía, por su filiación familiar y afición a la historia, la decisiva presencia en la vida rural y urbana del estamento esclavo a través de todo el período virreinal y las primeras décadas de la vida republicana.

Holguín (2000) ha publicado un artículo que estudia las relaciones entre la cultura negra y Ricardo Palma, el cual vamos a comentar detenidamente en dos planos: la filiación del escritor con dicha cultura y la representación de la cultura afroperuana en las *Tradiciones*.

A) El historiador está interesado en adscribir a los padres a comunidades étnicas determinadas y en precisar los espacios geográficos a los cuales pertenecen. Así nos informa que el padre Manuel Palma nació en la sierra y era mestizo y que la madre Dominga Serrana era de Cañete y cuarterona, ella era severa, religiosa y no sabía firmar; la abuela materna doña Guillerma<sup>128</sup> no debió ser negra sino mulata. Sus padres se separaron cuando Ricardo tenía alrededor de diez años y él se fue a vivir con su padre (2000: 96-97).

Estas clasificaciones étnicas y geográficas, sumadas a la indagación en la infancia del autor, lo llevan a la siguiente conclusión «los Palma no eran negros: el padre era mestizo, y el hijo [...] aunque con algunos glóbulos de sangre negra y señales de ello en la epidermis, otro tal, seguramente más blanco que aquél» (2000: 99). Holguín se esfuerza por demostrar que, por las circunstancias privadas y las filiaciones culturales de los padres, Palma no vivió ni se desarrolló en la cultura afroperuana. Sin embargo, fue acusado en más de una ocasión de pertenecer a esa comunidad. Explica el historiador: «Palma no negó su ancestro negro, pero, [...] tampoco lo hizo público, pues reconocer una ascendencia tan poco valorada en su época no sólo podía ser visto con escándalo sino interpretarse como señal de desafío a la sociedad» (2000: 117). Aquí el propio discurso del crítico se encarga de mostrar lo que se quiere ocultar: si Palma temía ser considerado / escandaloso/ y / rebelde/ porque ése era el comportamiento de los negros transgresos-

<sup>128</sup> «La educadora criolla del tradicionista» (PERRAS 1954:15).

res, aquellos que no se integraban, y opta por una conducta de *low profile* y carácter sumiso, lo que está haciendo el discurso es asignarle las características del esclavo que se quiere aculturar y justamente ése parece ser el deseo inconsciente del historiador.

Holguín considera que hay dos rasgos de la cultura negra que impregnan el carácter, la personalidad y la obra literaria de Palma: la lisura e informalidad en aspectos de la comunicación —locuacidad y gracejo— ya que el espíritu de burla y sátira natural es propio de la influencia negra en el mundo criollo, y la sensualidad negra que se trasluce en sus descripciones del cuerpo femenino (2000: 112-115). La operación ideológica de estos razonamientos consiste en convertir a Palma en un símbolo armonioso de las manifestaciones culturales del multiétnico pueblo peruano. Por ello, considera a Palma

Fruto maduro del trisecular mestizaje hispano-andino-negro, Palma fue un peruano consciente de la riqueza cultural de su país, especialmente en su vertiente criolla, en cuya sustancia vio las señales elocuentes de la profunda huella del negro africano incorporado a la peruanidad. (2000:118)

Esta visión idílica del mestizaje peruano olvida las jerarquías y las desigualdades en las uniones interraciales donde la mujer casi siempre pertenecía a las comunidades étnicas subordinadas y el varón a las dominantes. Además subyace un postulado inaceptable al considerar la existencia de razas como esencias que determinan el carácter de sus miembros, se olvida que las razas no existen biológicamente y son meras construcciones culturales, muchas veces, derivadas del racismo teórico.

B) Holguín no realiza un análisis de la forma cómo los textos representan a la comunidad negra, sino que se limita a presentar un catálogo de las tradiciones donde hay personajes negros. Sostiene que la mayoría de ellos son esclavos porque los mundos representados de las tradiciones aluden a la época virreinal donde la esclavitud alcanzó los más altos niveles (2000: 102). Esta afirmación es relativamente cierta porque durante gran parte de siglo XVIII la cifra de negros libres y esclavos fue casi pareja e incluso en los Censos de 1790-5 los primeros ya sobrepasaban a los segundos (REYES 2001: 41).

Holguín también presta atención al léxico y justifica que Palma no emplee demasiados términos del habla negra en la repre-

sentación del discurso de los personajes afroperuanos y en su propio discurso, ya que es un escritor culto y como tal no podía usarlos como parte de su propio caudal léxico; reconoce que sí se apea al habla negra, pero desde la mirada vertical del etnógrafo o lingüista (2000: 108). También considera que la comida afroperuana representada en los textos indica un signo cultural más de la propuesta integradora de Palma (2000: 109-112).

En los razonamientos de Holguín late incrustada una perspectiva que desdeña a la cultura afroperuana y desea su disolución en otra categoría: lo criollo o, en el mejor de los casos, sólo permite su integración en la categoría criolla, pero en una clara situación de inferioridad y asociada a esferas desvaloradas.

*Tradicción y deseo: signos ajenos, esclavas hermosas y esclavos malditos*

Si las *Tradiciones* pretendían una indagación en la vida privada de los limeños y la conformación de su identidad, era inevitable la mención al negro y al esclavo; sin embargo, de una lectura total de ellas se puede inferir la voluntad del autor de reducir la representación del esclavo al mínimo, la presencia del afrodescendiente en los mundos representados es superior ligeramente. Es sintomática la escasa presencia de esclavos como personajes, aunque sea secundarios; el propio Palma postula una explicación en «El rey del monte» (1874):

Con el cristianismo, que es fraternidad, nos vino desde la civilizada Europa, y como una negación de la doctrina religiosa, la trata de esclavos. Los crueles expedientes de que se valían los traficantes en carne humana para completar en las costas de África el cargamento de sus buques, y la manera bárbara como después eran tratados los infelices negros no son asuntos para artículos del carácter ligero de mis *Tradiciones*. (1964: 903)

Este texto es de crucial importancia pues nos permite conocer la incompatibilidad que plantea el propio autor entre las características del género y la temática de la esclavitud. Analizando el párrafo podemos colegir cómo la estrategia de Palma, al identificar esclavitud con los aspectos más sórdidos de la institución, está negando la posibilidad de que el esclavo sea algo más que una perpetua víctima, pasiva y sin voluntad de acción propia; enton-

ces, esta exclusión literaria formaliza los modelos de exclusión de la sociedad donde creció el autor. Sin embargo, Palma no era muy consecuente con sus postulados teóricos y, por ello, encontramos algunos textos donde la presencia del esclavo en las *Tradiciones* nos revela ciertos elementos que enriquecen al sujeto esclavista.

En el artículo costumbrista «Los aguadores de Lima» (1908), el autor indica cómo después de la generalización de la trata de esclavos «las personas acomodadas quisieron consumir mejor agua que la del cauce del río, y mandaban un esclavo, caballero en un asno, que sustentaba un par de pipas, a proveerse de agua...» (1964: 391). Típica imagen del carnaval y del «mundo al revés», el caballero en un asno remite a la parodia y opera una inversión del mundo que subvierte los mecanismos de poder oficiales; sin embargo, en el texto esta figura cumple otra función, no se trata de cuestionar jerarquías sino de remarcarlas: un jinete esclavo es un caballero en un asno, la contradicción entre los términos «caballero» (positivo) y «asno» (negativo), revela la intención del autor de marcar que pese a su calidad de jinete, el esclavo seguía ligado a una condición de servidumbre y minusvalía social. Obsérvese que estamos ante una tarea de intermediarios: el esclavo consigue algo valioso pero para otros, actúa como puente entre sus amos y el agua pura. Otro rasgo de los aguadores que destaca el texto es la «desvergüenza de su vocabulario», es decir, el uso frecuente de un léxico grosero y vulgar para los cánones del habla culta. El lenguaje transgresor y agresivo es un rasgo permanente en las culturas populares limeñas y puede vincularse a las formas discursivas del carnaval.

Entre los textos de las *Tradiciones*, específicamente literarios, donde la construcción del esclavo o la esclavitud están presentes podemos mencionar: «Un litigio original» (1872), «Los malditos» (1873), «La Fundación de Santa Liberata» (1874), «El rey del monte» (1874), «Con días y ollas venceremos» (1874), «La emplazada» (1874), «Más malo que Calleja» (1874) y «Un alcalde que sabía dónde le apretaba el zapato» (1889). Por su importancia analizaremos al final «La emplazada».

En «Un litigio original», dos carruajes de nobles limeños se encuentran en una calle estrecha y ninguno quiere ceder el paso al otro, pues esto implicaría reconocer mayor valor en el otro no-

ble. Lo interesante es el papel de los esclavos cocheros, quienes se convierten en un apéndice de la honra de los amos. La interpelación al esclavo casi siempre era ofensiva y violenta, el texto presenta cómo ésa se reproduce incluso entre los propios esclavos

— ¡A la izquierda, negro bruto!

— Déjame la derecha, negro chicharrón! —contestó el auriga del marqués.

Y los dos *macuitos* siguieron insultándose de lo lindo.

Los amos asomaron la cabeza por la portezuela y, al reconocerse, dijeron a sus esclavos:

— No cedas negro porque te mato a latigazos. (1964: 489)

Aparece la designación de «macuito»,<sup>129</sup> peruanismo que Juan de Arona define como «apodo familiar que se suele dar a los negros» (1938: 272). Este vocablo es usado recurrentemente a lo largo del libro. Lo primordial de este texto es la formalización del conflicto a través de ciertas jerarquías, la oposición no se plantea directamente sino que asciende en el nivel (cosas —carruajes—, esclavos, hombres libres —nobles).

En «Los malditos» ambientada a inicios del siglo XVII, un cura envía de regreso a su esclavo negro, que cumplía las funciones de sacristán, a San Pedro —pueblo cercano a Chosica— y éste observa involuntariamente la ceremonia de un culto tradicional de la religiosidad andina en el cual se adora a una cabra. Este encuentro de culturas subalternas aparece de la siguiente manera: «re- puesto el pobre negro de la impresión terrorífica que le produjo el espectáculo de tan extravagante culto, pensó sólo en escapar del antro donde el azar lo había conducido» (1964: 236). Los ritos religiosos andinos son un acontecimiento horrible y sin sentido para el narrador. En el texto, no sólo hay ausencia de comunicación entre negros e indios, sino absoluta incompreensión. Los personajes de las *Tradiciones* no se caracterizan por una elaborada configuración, pero, en éste texto, es notable la ausencia de elementos descriptivos y la economía de la función que cumple la figura del esclavo en el relato. El esclavo aparece alineado en la cultura occidental, de alguna manera él actúa como una prolongación del cura

<sup>129</sup> También deberecordarse, la indagación de Fernando Romero, quien considera la posibilidad que dicha denominación derive una planta africana (*ma-kwiti*), una planta trepadora de olor fuerte, como era el de los muy sudados y poco bañados esclavos (1988: 166).

y de la esfera religiosa oficial, él reacciona como hubiera reaccionado cualquier español (miedo y extrañeza), es decir la formalización del texto diluye su identidad.

En «La Fundación de Santa Liberata» se narra un acontecimiento histórico fechado en 1711. Un ladrón sacrilego había enterrado hostias bajo un árbol, pero al ser tomado prisionero no recordaba con exactitud el lugar donde había escondido las formas sagradas, cuando

[...] un negrito de ocho años de edad, llamado Tomás Moya, dijo: —Bajo este naranjo vi el otro día a ese hombre, y me tiro de piedras para que no me impusiera de lo que hacía.

Las divinas formas fueron encontradas, y al negrito, que era esclavo, se le recompensó, pagando el Cabildo cuatrocientos pesos por su libertad. (1964: 521-522)

Estamos ante un niño esclavo con nombre completo que presta un servicio valioso a la comunidad y es recompensado por ello. Dado que es uno de los dos esclavos representados en el libro con nombre completo debemos inferir que Palma no le otorga esta calidad casualmente sino para individualizarlo absolutamente, dado el valioso servicio que ha prestado. Quizá el único esclavo para el cual el desenlace narrativo significó un final feliz. Nuevamente aparece la función de nexo formalizada por el accionar del esclavo, él permite reunir a los fieles con las formas consagradas.

En «El rey del monte» ambientada en la última década del XVIII y el período previo a la independencia, el consabido parrafillo histórico de toda tradición, se dedica a la esclavitud; destaca Palma la violencia que se ejercía a través del látigo y el grillete al esclavo que trabajaba en el campo y la amenaza perpetua de las puertas de hierro de un amasijo para los esclavos urbanos.<sup>130</sup> Recuerda la práctica de la carimba (poner marcas de hierro candente sobre la piel de los esclavos) y cómo una real cédula prohibió esta costumbre. Luego indica el autor el cambio en las costumbres en el siglo

<sup>130</sup> La supuesta benevolencia de los amos peruanos con sus esclavos fue un tópico de todos los defensores de la esclavitud. Sin embargo, a la luz de documentos y expedientes judiciales hoy sabemos que el castigo físico mediante el látigo, el cepeo y las celdas fue recurrente principalmente entre los esclavos agrícolas; entre los esclavos urbanos el látigo y las panaderías eran mecanismos frecuentes (AGUIRRE 2004: 66-68, 78). Sobre el control social y las panaderías limeñas pueden leerse los artículos de Maribel Arreducea (1996, 2001).

xviii, «empezó a ser menos ruda la existencia de los esclavos. Los africanos [...] merecieron de sus amos la gracia de que, después de cristianados, pudieran, según sus respectivas nacionalidades o tribus, asociarse en cofradías» (1964: 903).

Destaca Palma cómo con sus «ahorrillos y gajes» muchos esclavos pagaban su carta de libertad y se consagraban al ejercicio de alguna industria, no siendo pocos los que lograban adquirir una decente fortuna. Gracias a esta situación económica:

[...] muchas de las asociaciones de negros llegaron a poner su tesorería en situación holgada. Los angolas, caravelis, mozambiques, congos, chalas, y terranovas compraron solares en las calle extremas de la ciudad, y edificaron las casas llamadas de cofradías. En festividades determinadas, y con venia de sus amos se reunían allí para celebrar jolgorios y comilonas a la usanza de sus países nativos. (1964: 904)

Precisa Palma que estando todos bautizados, eligieron por patrona de las cofradías a la Virgen del Rosario y describe el boato que desplegaban para la fiesta en honor de su patrona. Cada tribu tenía una reina negra y rica que vestía con trajes y adornos lujosos, su corte la constituían esclavas jóvenes que eran engalanadas ese día con las joyas de sus amas.<sup>131</sup> Luego, «seguía a la corte el populacho de la tribu, con cirio en mano las mujeres y los hombres tocando instrumentos africanos» (1964: 904). Es notable cómo ya se ha modificado la percepción de la participación de los esclavos y negros en las fiestas religiosas urbanas, el sujeto esclavista del *Mercurio Peruano* formaliza radicalmente la alteridad, Palma percibe la diferencia pero la integra a su concepción pluralista, pero jerárquica de la sociedad.

Esta tradición constituye un tríptico narrativo. La primera historia narra la vida de mama Salomé, ex esclava, que alcanzó el

<sup>131</sup> Las afrodescendientes engalanadas es una imagen que aparece frecuentemente en los discursos de la élite y de los viajeros del período colonial y se prolonga en la República. En una recreación interesada, José Gregorio Paz Soldán alude al vestuario en los días de fiesta en las tiendas inmediatas a las portadas (las puertas de la Muralla que rodeó hasta 1870 la ciudad de Lima), donde «enjanbres de negros y negras, vestidos aquellos de paño o de lino, estas de zarcas y muselinas, cubiertas sus cabezas con sombreros de tres y cuatro pesos de valor» (1846: 207). Por otro lado, también se pregunta retóricamente si «¿Hay cosa más corriente que encontrar en las calles de Lima esclavas con ricas medias de seda, zapatos de raso y pañuelos bordados, ya aún joyas de valor?» (1846: 206).



rango de reina de los terranovas por varios años debido a su prestigio económico y a que como mazamorrera había adquirido fortuna. Acusada de bruja, fue sentenciada por la Inquisición a azotes público y fue destituida del cargo por sus ingratos súbditos; falleciendo poco después. La segunda, cuenta el rencor del hijo de la desdichada reina, quien se convirtió en un célebre bandolero denominado El Rey del Monte y que asoló Lima por años y se vengó sistemáticamente de los terranovas (raptándolos, castigándolos físicamente y violando a sus mujeres). Posteriormente, es traicionado por una mujer y ejecutado por sus crímenes. La última historia es la del negro Mañuco muy querido por los limeños que vestido de monigote y con copas de más se lanzaba al ruedo taurino, se narra su muerte y su insólita confesión: él era cómplice del Rey del Monte y organizador de los robos domésticos.

Tres historias de afrodescendientes marcados por un sino trágico: en ellas se despliega la traición, la venganza y la impostura. En la sociabilidad de la cultura criolla urbana popular, el éxito ajeno genera mayor minusvalía entre los pares y a que la identidad y la autoestima es absolutamente relacional: el ascenso social de un semejante significa mi descenso. Por ello, la falsa acusación contra la reina terranova proviene de una mujer que es miembro de su cofradía que ya no soportaba el éxito de mama Salomé. Cabe añadir que las propias instituciones coloniales ofrecían los mecanismos para el desarrollo de estas perversas conductas sociales. Desde sus inicios, la Inquisición fue empleada para aniquilar rivales políticos o económicos, la considerable cantidad de importantes comerciantes portugueses ajusticiados por ser judíos revela que las motivaciones religiosas estaban subordinadas a las socioeconómicas. Como sentencia el propio texto de Palma: «La Inquisición se echó sobre el último maravedí de la mazamorrera, [...] los terranovas le negaron obediencia y la destituyeron» (1964: 905).

### Se dará una buena gratificación.

A la persona que diere aviso en la Comandancia de Policía de cualquier delito cometido en el territorio de la ciudad de Lima, se dará una gratificación de diez por ciento del valor de lo que se pague por el delito cometido. Este premio se dará en efectivo y se pagará en el momento de la captura del delincuente. Este premio se dará en efectivo y se pagará en el momento de la captura del delincuente. Este premio se dará en efectivo y se pagará en el momento de la captura del delincuente.

*El Comercio*  
N.º 1730. 14/3/1845

La Miscelánea  
N.º 297. 22/6/1831

#### UNA GRATIFICACION.

SE dice al que presidiere un  
negrito que ha fugado de ca-  
sa de su amo, señalada de sig-  
nifico valeroso años, del grito de  
hierpo, rito, una cuevas en  
el paraiso, ya vesirly de este  
quía obocera, su nombre: E-  
tevan, bolle, un poco rocos.  
Ei que lo haber enarria a la  
calle de la Copea, casa n.º 116.

1831

La historia del hijo vengador tiene un halo romántico: él roba a los ricos, reparte su botín entre los pobres y los poderosos hacendados se convierten en sus feudatarios y a que contribuyen con dinero o víveres para el sostenimiento de la banda por temor a represalias. Un héroe popular afrodescendiente que no puede ser derrotado en combate regular y que mantiene en jaque a la ciudad, pero paradójicamente su poder se dirige, principalmente, contra los afrodescendientes terranovos, es decir, sus propios compañeros étnicos. Finalmente, una «Dalila de azabache» lo traiciona y lo entrega a las autoridades. En el caso de la construcción discursiva de este bandolero el énfasis está colocado en la venganza personal y no en la subversión de sus acciones, se intenta remarcar que asume una conducta disfuncional al sistema por circunstancias privadas quitándole todo signo de rebelión social a sus acciones.

La tercera historia nos narra una impostura. Un risueño e inofensivo personaje acaba quitándose la máscara y mostrando su verdadero y temible rostro. La moraleja parece ser no se puede confiar en nadie y que las conductas públicas del mundo criollo siempre están escondiendo la verdadera naturaleza del ser.

Cabe añadir que la tensión entre oralidad/ escritura se manifiesta en que las historias del Rey del Monte que acrecentaban su fama y se difundían de boca en boca entre el pueblo quedan finalmente estabilizadas en unos versos publicados como «romance» que se vendía a un real de plata. Además, de confirmar que existía una demanda de las historias en soporte material para los sectores populares que fijase las memorias de la ciudad, la existencia del poema revela una posición encomiástica hacia el héroe caído:

«Roldán de tez africana,/ desafiador de mil riesgos,/ no le rindieron bravuras,/ sino ardidés le rindieron» (1964: 907).

En la tradición titulada «Con días y ollas venceremos» encontramos la siguiente descripción: «Pedro Manzanares, mayordomo del señor Luna Pizarro, era un negrito retinto con toda la lisura criolla de los *budingas* y mataperros<sup>132</sup> de Lima, gran decidor de desvergüenzas, *cantador*, guitarrista y navajero, pero muy leal a su amo y muy mimado por éste» —cursivas del original (1964: 961). Se puede apreciar la semejanza con la descripción realizada por Lavalle en su primera tradición analizada (*vide ut supra*), estamos ante un tipo de esclavo marcado por el afecto y el defecto. De la lectura de toda la tradición se colige que el esclavo prestaba servicios a los intereses de la emancipación, esto explica el apelativo cariñoso «negrito» y el hecho de poseer nombre completo. Entonces podemos concluir que para el sujeto esclavista el esclavo sólo merece ser individualizado plenamente cuando su accionar es muy valioso en esferas primordiales (religiosa y patriótica).

Se gratifica con tres onzas de oro.  
 AL que dé razón positiva ó entregue en  
 la pandetería del Ancha al zambón Bernardo  
 Valle, que se halla prófugo de ésta desde  
 el mes de Octubre del año pasado, y sus señas  
 les son las siguientes:  
 Cara redonda, pelo paco, ojos grandes, na-  
 riz regular, boca grande, labios carnosos, barba  
 lampiño, color zambó oscuro, estatura regular,  
 edad como de 26 años, es naturo de Lambaye-  
 que.  
 Mayo 15 e v4 p2.

«Más malo que Calleja» es una tradición que explica el origen de un refrán limeño y está ambientada en 1814. Nuevamente encontramos la parodia: «un pobre negro, caballero en burro» (1964: 902). La anécdota que nos interesa revela cómo el jinete esclavo provocó sin voluntad que el capitán Calleja metiera el pie en un charco de lodo y se ensuciara el traje para evitar un atropello. La

<sup>132</sup> Literalmente ya que los aguadores de Lima, gremio dominado por afrodescendientes, estaba obligado a matar a los perros vagabundos de la ciudad cada quince días. La voz ha perdido su sentido originario y hoy significa muchacho callejero y travieso. Sin embargo, en este nuevo sentido, late todavía las huellas de las configuraciones semánticas del afroperuano para la mirada hegenónica.

ira del afectado no tiene límites y mata al burro con su espada, «en seguida acometió al infeliz jinete, que se puso de rodillas, juntando las manos en suplicatoria actitud, y exclamando: —Mi amo, por María Santísima, no me mate su merced!» (1964: 902). A pesar de ello, el capitán no vaciló en clavar el arma en el pecho del indio negro. Cabe anotar que el asesino era parte del batallón Talavera conformado por españoles recién llegados y caracterizados por su beligerancia y violación de las normas locales. Los espectadores del hecho atacaron a pedradas al asesino, quien fue salvado por miembros de su batallón. Finalmente, el fiscal determinó que «la vida de un esclavo no valía un pepinillo ni merecía tanta alharaca» (1964: 902); por ello, sentenció que Martín Calleja sólo estaba obligado a pagar al amo del esclavo 400 pesos, es decir, el costo del esclavo.

#### Una gratificación.

*El Comercio*  
N.º 1776.  
9/5/1845

SE dará á la persona que descubra el paradero de una esclava llamada Rosa, como de 20 años, color amarillento, ojos pequeños y hundidos, pelo largo lacio y negro, falta le falta el dedo del medio en la mano derecha, la que pertenece á D. Juan José Zurrutua y se ha fugado de su casa en la noche de ayer.  
Mayo 9 de 1845

Además de la grotesca desigualdad de los daños infligidos, se revela aquí de manera flagrante como el esclavo responde con su cuerpo, no existe una esfera de responsabilidad abstracta: él sólo puede pagar con su cuerpo. También puede leerse el recorrido narrativo como una restitución figurativa del espacio social, el jinete esclavo termina a los pies del peatón español. El agresor limpia simbólicamente el lodo (barro oscuro) que afecta su imagen con la sangre del esclavo: ¿a quién está matando el capitán Calleja?, quizá al propio negro que lleva adentro y no se atreve a reconocer. En sentido metonímico, él configura los deseos de la sociedad que necesita eliminar al *otro* para no verse enfrentada consigo misma y descubrir que la «mancha» que quiere eliminar ya está en ella. Calleja —por su calidad de extranjero— se atreve a realizar lo que los otros —peruanos— desean solamente en sus fantasías.

Palma también escribió una tradición con el mismo tema y el mismo título que la de José María de Lavalle: «Un alcalde que sabía donde le apretaba el zapato». Sin embargo, debe constatar que en

el texto de Palma la figura del esclavo pierde importancia, no tiene perfil psicológico propio a diferencia del texto de Lavalle. Esto se puede explicar por el carácter derivado del texto de Palma, pero también puede correlacionarse con una *poética* de la tradición ya precisada. En esta tradición, la figura del esclavo aparece de la siguiente manera: «el engreído negro calesero del señor Núñez se pavoneaba con daga en la cintura» (1964: 602). Como en el texto de Lavalle, el esclavo cumple la función de promover el conflicto entre la potestad del amo y su alta función y el poder de regulación del alcalde ciudad sobre todos los habitantes (hombres libres o no) de la ciudad. Cabe destacar que Palma no hace una alusión final al esclavo. Luego de recibir el castigo impuesto, el esclavo desaparece y el conflicto se traba entre el Oidor y el Alcalde; mientras que en el otro texto, luego del desenlace, hay una mención final al esclavo.

«La emplazada» es el texto más importante para nuestros fines ya que dos esclavos son protagonistas centrales del recorrido narrativo. En este texto ambientado hacia 1688, como en *El ángel caído* y *Salto atrás*, se revelan las imbricaciones más álgidas entre sexualidad y esclavitud. El narrador no revela el nombre de la condesa que se enamoró de un ex esclavo, pues considera el hecho tan grave que puede perjudicar a los descendientes. Luego de indicar el alto estatus social de ella, precisa el enorme valor económico de sus propiedades: «para que el lector se forme concepto de la importancia del feudo rústico, nos bastará consignar que el número de esclavos llegaba a mil doscientos» (1964: 471). Los esclavos como un *quantum*, indicador de opulencia, ellos en sí no tienen relevancia, son un factor predicativo de riqueza.

Se comprueba con facilidad cómo el texto se encarga de marcar las singularidades de los esclavos que serán personajes centrales de la narración; no estamos ante esclavos negros «bozales» sino ante esclavos que se destacan por su belleza y habilidades, además ambos son mulatos. En las *Tradiciones* los esclavos para ser objetos centrales de una tradición deben poseer rasgos muy especiales.

El narrador nos presenta a Pantaleón, el esclavo, de la siguiente manera: «había entre ellos un robusto y agraciado mulato, de veinticuatro años, a quien el difunto conde había sacado de pila y, en su calidad de ahijado, tratado siempre con especial cariño y distinción» (1964: 471). Lo coloca para que aprenda el oficio de médico y luego de algunos años de aprendizaje lo volvió a la hacienda con el

empleo de médico y boticario, «asignándole cuarto fuera del galpón habitado por los demás esclavos, autorizándolo para vestir decentemente y a la moda, y permitiéndole que ocupara asiento en la mesa donde comían el mayordomo [...] el primer caporal [...] y el capellán» (1964: 471). La alusión al vestido cumple la función tradicional en el sujeto esclavista, pero se invierte la perspectiva: se pretende realzar la diferencia de Pantaleón, ocupar un lugar social y físico distinto a los esclavos, porque está vestido. El texto indica cómo estos hombres libres trataban como íntimo amigo y de igual a igual al esclavo por la agudeza de su ingenio y distinción de modales. Es la primera vez que un esclavo varón es configurado de una manera tan elogiosa en los discursos culturales del período. El subtexto está indicando que Pantaleón era hijo ilegítimo del conde.

Gertrudis, la esclava, también es marcada por rasgos diferenciales, la condesa hizo salir de un convento de monjas de Lima a una «esclavita de quince a diez y seis abriles, fresca como un sorbete, traviesa como un duende, alegre como una misa de aguinaldo y con un par de ojos negros, tan negros, que parecían hechos de tinieblas»<sup>133</sup> (1964: 473). Esta bella mulata era la predilecta, la engreída de Verónica. La privilegiada esclava había tenido maestros de música y baile y aprendido labores de costura en el monasterio y, además, «No había en Lima más diestra tañedora de arpa, ni timbre de voz más puro y flexible para cantar... ni pies más ágiles para trenzar una *sajuniana*,<sup>134</sup> ni cintura más cenceña y revolucionaria para bailar un bailecito de la tierra» (1964: 473).

Los personajes están ya definidos, la trama es simple y recurrente en los textos de Palma: la vieja cruz de los amores no correspondidos; la condesa viuda se enamora del esclavo y lo admitió en su tertulia nocturna porque no sólo gozaba del prestigio que da la ciencia, sino que su cortesanía, su juventud y su vigorosa belleza física la habían impresionado (1964: 471). Aunque el propio texto pone de relieve las virtudes del esclavo, simultáneamente se intenta explicar esta atracción apelando al carácter imaginativo de las mujeres, a la soledad en un medio rural y el contraste

<sup>133</sup> Estanotable descripción y ahabíasido destacada por Porras como ejemplo de estilo picaresco de Palma (1954: 58).

<sup>134</sup> Danza de origen argentino que desciende de los minués y gavotas que llegaron de Europa a tierras americanas en el siglo XVIII donde fueron adaptadas. Danza de pareja suelta, de movimiento lento, vivo y de carácter cortesano.

entre el esclavo y los otros hombres vulgares que la rodeaban (1964: 471).

Este intento de explicar el amorío por causas externas al sujeto amado revela cómo pese al reconocimiento de las cualidades del esclavo, la representación del amor entre un varón esclavo y una mujer blanca obliga al sujeto esclavista a apelar a razones más allá de los sujetos. Otro detalle significativo es la ausencia de voluntad del esclavo en la relación amorosa con la condesa, el texto no nos dice directamente si éste aceptaba voluntariamente los requerimientos de la condesa o si estaba obligado a soportarlos; sin embargo, el hecho de mantener paralelamente amores con la bella esclava prueba que Pantaleón no amaba a la condesa.

El fraile, celoso de los amores de la esclava mulata, acusa a la condesa los amores de los esclavos y considera «que era un escándalo y un faltamiento a tan honrada casa que dos esclavos anduvieran entretenidos en picardihuelas que la moral y la religión condenan» (1964: 473). El texto construye dos relaciones amorosas prohibidas en estructuras distintas, el amor entre el ama y el esclavo es privado, asimétrico, desigual, nadie lo conoce, ni lo juzga; mientras que el amor entre los dos esclavos es público, simétrico, correspondido y calificado de inmoral.

La ira de la condesa no tiene límites y el texto marca el carácter desigual de la relación, percibido por la condesa, pues: «ella, que se había dignado descender del pedestal de su orgullo y preocupaciones para levantar hasta su altura a un miserable esclavo, no podía perdonar al que traidoramente la engañaba» (1964: 473). Para el texto el amor con una mujer libre y noble redimía y modificaba el lugar inferior de un esclavo.

La condesa lo mandó llamar y lo interrogó sobre sus amores, el esclavo se negó a confesar, la amante engañada ordenó a los negros que, atándolo a una argolla de hierro, lo flagelasen cruelmente. Después de media hora de suplicio, Pantaleón estaba casi exánime, la condesa hizo suspender el castigo y volvió a interrogarlo; la víctima persistió en su negativa. La condesa lo amenazó con hacerlo arrojar a una paila de miel hirviendo:

La energía del infortunado Pantaleón no se desmintió ante la feroz amenaza, y abandonando el aire respetuoso con que hasta ese instante había contestado a las preguntas de su ama, dijo:

—Hazlo Verónica, y dentro de un año, tal un día como hoy, a las cinco de la tarde te cito ante el tribunal de Dios. (1964: 474)

La condesa se indigna por esa altiva réplica y le golpea el rostro con un chicotillo y luego ordena que se cumpla el terrible castigo. Será difícil encontrar una muerte más atroz en este libro, la sanción que se le impone al esclavo nos remite a un típico castigo de transgresión social.

La condesa enloquece y, antes de morir, en la fecha indicada por Pantaleón, le da a Gertrudis su carta de libertad y una suma de dinero, la liberta tomó los hábitos en el monasterio de las clarisas. Ambos esclavos, con rasgos diferenciales y que se habían vinculado en relación de igualdad con hombres libres son así castigados: la muerte y el monasterio (sepultura en vida) para pagar la transgresión. Sin embargo, cabe anotar nuevamente cómo las diferencias sexuales modifican las sanciones: el varón recibe el peor castigo y la mujer tiene mejor suerte. Por otro lado, no debe olvidarse el castigo de la condesa: locura y muerte por atreverse a tener relaciones sexuales con un esclavo negro.

«La emplazada» es un antecedente directo de *Matalaché*. *Novela retaguardista* (1928). En *Matalaché*, José Manuel es descrito destacando la belleza física que lo diferencia de los otros negros, es mulato y posee un porte señorial y mantiene una actitud digna y desafiante cuando muere; todos estos elementos aparecen en la figura de Pantaleón. María Luz, como la condesa, es la que manifiesta un primer interés por el esclavo. La sanción para el esclavo transgresor es en ambos casos semejante: muere uno sumergido en una paila de miel hirviendo y el otro en una gran tina de jabón hirviendo. Estas similitudes nos remiten a la pervivencia del sujeto esclavista en una de las novelas que forman nuestro imaginario literario contemporáneo; sin embargo, la crítica<sup>135</sup> no ha reali-

<sup>135</sup> Tomás G. Escajadillo (1972), en un estudio que presenta una lectura novedosa aunque maniquea, está más interesado en la dimensión política del texto y en un supuesto mensaje universal de libertad y amor antes que en los conflictos étnicos y de género que la novela presenta. Antonio Cornejo Polar (1977) en un agudo trabajo estudia las diversas formas de esclavitud, sociales y naturales, por las cuales transitan los personajes de *Matalaché*; aunque presta mayor atención al conflicto étnico y a la configuración de la figura del esclavo, no lo asocia con textos anteriores ni posteriores de nuestra literatura.



zado aún una minuciosa lectura intertextual y ni siquiera ha mencionado esta continuidad.

En *Foundational fictions. The national romances of Latin America*, Doris Sommer sostiene que los romances (novelas de amor) históricos, indigenistas, románticos o realistas, contribuyen con la construcción de la nacionalidad porque están fundamentados en un apasionado amor heterosexual y en matrimonios que proporcionan espacios de constitución de los sujetos y de eliminación de los conflictos sociales (1991: 1-6). El amor formalizado en estos romances es un instrumento político de los proyectos hegemónicos para dominar a los antagonistas y a los subalternos por medio de la creación imaginaria de intereses comunes y del deseo por el *otro*. Las pasiones privadas y el amor productivo de estos romances obedecen a un proyecto burgués para obtener la hegemonía de una cultura en formación: uniendo la esfera pública con la privada y diseñando un orden social con un lugar para todos (1991: 29). La relación retórica entre la pasión heterosexual y el Estado hegemónico funciona como una alegoría mutua, como si cada discurso estuviera fundamentado en la estabilidad del otro (1991: 31).

El modelo de Sommer, enriquecido con las variables de género y etnicidad, nos permite una lectura de *El ángel caído*, *Salto atrás* y «La emplazada»: las relaciones violentas, frustradas y desgarradas entre amos/ esclavas y amas/ esclavos se instauran como alegorías de la nación: la imposibilidad del amor entre dos sujetos de distinta procedencia social y étnica, revela el rechazo en el nivel imaginario de una nación que armonice todos los sectores sociales y todas las comunidades étnicas.

Finalmente, existen otras dos tradiciones de Palma donde no se alude directamente al esclavo, pero la configuración del afrodescendiente en ellas nos proporciona ciertos elementos relevantes para nuestros fines.

En «Mogollón» (1883) aparece un negro libre, pero cuya descripción nos permite encontrar un objeto de representación persistente en la mirada del sujeto esclavista: las redes de poder dentro de las cofradías. Palma lo formaliza con su peculiar estilo: «Un negro viejo, sucio, desharrapado, gran personaje en la cofradía mozambique, y fuera de ella ente más ruin que migaja en capilla de fraile» (1964: 577). Éste es quizá el único rasgo que no se ha

transformado entre el texto del *Mercurio Peruano* y las *Tradiciones* de Palma: la absoluta incapacidad del sujeto esclavista de comprender la estructura de poder de los afrodescendientes. La tradición señala que Mogollón despertó sospechas porque vistiendo muy mal y sin trabajo conocido, siempre tenía dinero. Finalmente, se encuentra escondido en sus cuartos semiderruidos por el terremoto de 1746, que había ocurrido el año anterior, una talega de dinero. Mediante torturas, él es forzado a confesar un robo y condenado a recibir sobre la espalda desnuda y montado en un burro azotes en las esquinas de la ciudad. Nuevamente, el afrodescendiente configurado como ladrón, pero sobre todo como sujeto que responde con su cuerpo por los delitos que comete.

En «Un negro en el sillón presidencial» (1910) se narra la historia del célebre bandolero León Escobar, quien ocupó Lima aprovechando el vacío de poder y la ausencia del prefecto encargado por pocas horas y cobró un cupo a la Municipalidad. Se expresa abiertamente la igualdad esencial entre el negro y el resto de la sociedad ya que «el retinto negro, en sillón presidencial, se había comportado con igual o mayor cultura que los presidentes de piel blanca» (1964: 1076). La vieja admiración y sorpresa por un comportamiento similar entre dos seres socioculturalmente distintos se agudiza por la capacidad del afrodescendiente de cumplir la función pública más alta de un país.

De modo general podemos considerar que, en la representación del esclavo, Palma apela a las siguientes estrategias: escasa descripción, individualización sólo cuando son intrínsecamente excepcionales: mulatos y bellos o por algún servicio prestado a toda la comunidad (político, religioso); alineado a la cultura dominante y como una prolongación de la honra, la esfera religiosa, y los ideales de sus amos. Sus funciones en la trama narrativa son secundarias y actúan como intermediarios, portadores de signos y significados que no les pertenecen; cuando son configurados con valores y capacidades propias, que les permiten establecer relaciones de igualdad con hombres libres, la trama narrativa los sanciona violentamente.

La representación del discurso del personaje esclavo no recoge las particularidades del habla de los esclavos. Sin embargo, en esa admirable fusión de los términos castizos y el festivo sabor del

habla popular, distintiva de las *Tradiciones*, se emplean muchos términos y locuciones populares para designar a los esclavos; así aparecen en los textos, voces como: «piezas de ébano», «macuito», «gallinazo de muladar», «negro bruto», «negro retinto», «negro pájaro pinto», «pobre negro», «arcángel de chocolate», «negro chicharrón». El predominio de las voces violentas y ofensivas revela la incapacidad del sujeto esclavista de aprehender al esclavo sin remarcar además la distancia que los separaba.

### **La amistad imposible o *Eleodora* (1887) de Mercedes Cabello de Carbonera**

[Los ojos de Juan brillaban en la oscuridad como dos ascuas escondidas,  
y el calor de su temperatura ordinaria le iba subiendo, subiendo...  
MercedesCABELLO

La obra novelística de Mercedes Cabello de Carbonera (1842-1909) ocupa conjuntamente con Clorinda Matto de Turner el centro de la primera generación de mujeres ilustradas. Aunque menos conocida que la escritora cusqueña, Mercedes Cabello obtuvo resonantes éxitos literarios nacionales y extranjeros y el favor del público decimonónico. Su poética contemplaba la novela como una herramienta sociomoral para transformar la sociedad; por ello, no temió incluir como personajes a conocidos miembros de la sociedad limeña en sus novelas generando polémicas y reacciones encontradas. Adicionalmente, Cabello fue una militante defensora de la incorporación activa de las mujeres a los espacios educativos y laborales de la incipiente sociedad burguesa moderna. Además, fue la única ensayista que reflexionó con conocimiento y capacidad sobre el fenómeno de la novela contemporánea.

*La novela moderna. Estudio filosófico* (1892) de Cabello establece la pugna entre dos escuelas: el romanticismo y el naturalismo; manifiesta su elección por un punto medio entre ambos extremos y propone un futuro ecléctico para la novela moderna. El texto puede ser leído como una apología del realismo, escuela que representa la realidad de manera integral (los aspectos sublimes y los aspectos sórdidos), y por lo tanto debe ser asumida por los novelistas hispanoamericanos. Es notorio el influjo positivista en las ideas de Cabello, su confianza en la perfectibilidad humana, el pro-

greso de la sociedad y la búsqueda de la verdad. Este texto crítico establece una analogía entre la naturaleza de la condición humana, la sociedad y los rasgos de la novela que debe representarla. Objeto y medio de representación deben compartir la misma naturaleza, estamos ante el nacimiento conceptual de la poética realista que regirá casi exclusivamente el devenir narrativo de nuestra literatura hasta hoy.

De su ciclo novelístico, nos detendremos en *Las consecuencias* (1889) que se publica en soporte de libro, pero es una refundición de la novela *Eleodora* publicada en la revista *El Ateneo de Lima* (1887).<sup>136</sup> El argumento de la novela posee la estructura formal y la trama folletinesca: Eleodora, joven limeña acaudalada, se enamora de Enrique Guido quien, poseído por el vicio del juego, ha dilapidado su fortuna. El enlace entre ambos es el esclavo Juan, quien tiene la misión de escalar paredes y trepar techos para llegar al cuarto de Eleodora y mantener viva la correspondencia entre los dos amantes. Finalmente, mediante una argucia, Enrique desposa a Eleodora, tienen dos hijos y, en consecuencia, se apodera de los bienes de ella, los cuales rápidamente pierde en el juego. Posteriormente, mata a un amigo porque éste le había ganado a su propia esposa en una peregrina apuesta, la sufrida esposa se interpone y también es herida de muerte. Antes de morir, ella decide acusarse falsamente de adulterio para justificar el doble asesinato y limpiar la honra de su familia.

Para nuestro análisis, centraremos la atención en la relación de Eleodora con el esclavo Juan. Este aspecto ha sido estudiado anteriormente por Francesca Denegri, quien resalta la vena erótica del hombre negro como elemento central de la representación del sirviente: esta sexualidad desbordada se manifiesta en el texto, pero nunca afecta la integridad del ama (1996: 144-145). En un texto posterior, presenta este ejemplo como prueba de la distopía poscolonial: la precariedad de la cultura de las minorías sociales frente a la amenaza de las culturas andinas y afroperuanas socialmente mayoritarias, pero negadas en las narrativas de las élites (2003: 119).

<sup>136</sup> Un riguroso recorrido por las configuraciones discursivas, el origen de la historia, los temas del mundo representado y la recepción de este texto narrativo en el imprescindible libro de Ismael Pinto, *Sin perdón y sin olvido...* (2003: 587-595).

En esta novela concurren dos motivos frecuentes en los textos culturales del período: el esclavo fiel y el esclavo libidinoso. La ambivalencia en la descripción de Juan por parte del sujeto esclavista se manifiesta desde el inicio: «era de esos hombres vaciados en el molde de los buenos sirvientes. Perteneía a la raza africana; pero si su cara era negra, podía decir que tenía el alma blanca como la de los ángeles» (1889: 71-72). La dicotomía interno/ externo correlacionadas con bueno/ malo desde una perspectiva racialista se encuentra en pleno funcionamiento. La amistad entre Juan y Eleodora se narra de la siguiente manera: «intimidad respetuosa y leal de una parte, bondadosa y franca de la otra» (1889: 72). El esclavo es más que un mero mensajero, actúa como un confidente de Eleodora y ello lo coloca en una situación de excepcionalidad: «Jamás ninguna “señorita” le había tomado las manos con igual cariño, ni le había llamado “mi querido Juan”, con igual temura» (1889: 72). Sin embargo, de esta situación inocente, el esclavo rápidamente se desplazó hacia una satisfacción voluptuosa como motor para cumplir su función de intermediario entre los signos amorosos de otros. El narrador se encarga de reafirmar que este deseo latente por el cuerpo de Eleodora no se conceptuaba ni se aceptaba conscientemente, sino que latía en el inconsciente y estaba provocado por la situación anómala de sus encuentros en el umbral de su dormitorio en la noche. Para evitar las sospechas de su padre, ella «se desnudaba y acostaba, y cuando Juan llegaba, se ponía bata y zapatillas y corría a recibirlo» (1889: 73). Por su parte, Juan sentía el calor de aquel cuerpo recién salido de la cama, y «se imaginaba percibir vahos que le producía vértigos. Su temperamento africano y sus treinta y dos años, recién cumplidos, eran fatales en su condición de *tercero* y obligado espectador de la pasión de Eleodora» (1889: 73-4).

Eleodora puede mostrarse en bata ante el esclavo justamente porque ella es consciente de la desigualdad: el esclavo no es un varón pleno, sino un sujeto disminuido por su condición jurídica, esto es, alguien que no puede verla desde una situación horizontal. Por su parte, la narradora trata de explicar el deseo latente del esclavo por causas ajenas a su voluntad, ya que las imputa a su calidad de afrodescendiente: el varón esclavo es un cuerpo que perturba porque su dimensión genital espanta y atrae.

El sujeto esclavista insiste en la aceptación del subalterno de la desigualdad social con base racial: «en el corazón de Juan existía ese respeto que raya en veneración el que, en razas inferiores, parece haberse arraigado, como si estuviese adherido a cada uno de los glóbulos de la sangre del individuo» (1889: 74). Es interesante anotar cómo el texto se refugia en una «metafísica de la sangre» que determina las ideas y las prácticas sociales, la alusión a «razas inferiores» también revela la penetración del darwinismo social bajo los códigos del positivismo.<sup>137</sup> Por ello, «Juan comprendía y valorizaba que Eleodora pertenecía a una raza superior. Su naturaleza oprimida y amoldada por el servilismo heredado de sus padres» (1889: 74) no le permitía considerarla racionalmente como un objeto de deseo. Sin embargo, el esclavo se deja llevar por sus sensaciones placenteras y en una ocasión cuando se ve forzado a esconderse dentro del cuarto «Juan no fue dueño de sí mismo, y con sonrisa llena de sensibilidad, e introduciendo las manos entre las ropas de cama, pegó allí su abultada boca y las besó apasionadamente» (1889: 75). Juan contempla y escucha arrobado las cuantas de la joven y «perdía tan completamente la sensibilidad material de todo su cuerpo, que bien hubieran podido coserle la ropa sobre la piel, sin que él sintiera cosa Y lo más raro era, que esto jamás le había acontecido con ninguna otra mujer» (1889: 75-76). Esta paralización de los sentidos es consecuencia de ocupar una posición socialmente excepcional: el esclavo no se puede imaginar en una posición horizontal con la amada de su amo, no hay amistad posible, sólo mirada gozosa desde la inferioridad imaginada.

La descripción del efecto en el cuerpo del esclavo de la contemplación de la bella joven se configura a partir del eje semántico del calor: «los ojos de Juan brillaban en la oscuridad como dos ascuas

<sup>137</sup> Una curiosa amalgama de concepciones tradicionales (asociación de los negros con el diablo) y modernas (empleo de la categoría «raza» para establecer las diferencias raciales y culturales) se puede encontrar en el poema anónimo «El origen de los negros (versión popular)» publicado en el núm. 146 de *El Perú Ilustrado* el 22 de febrero de 1890. Si Luzbel creó a los negros («salíó su Adán más negro que la tinta») y es el responsable de sus rasgos físicos: pigmentación, nariz y cabello («le pegó un puñetazo en las narices/ y se las aplastó»), la consecuencia lógica es que hay una asociación moral indesligable entre el mal y el negro. Sobre este texto puede leerse el artículo de Johnny Zevallos (2003).

escondidas, y el calor de su temperatura ordinaria le iba subiendo, subiendo, que cuando se retiraba de allí, le parecía que tenía una fragua al lado de cada mejilla» (1889: 76). Por otro lado, prosiguiendo con la visión deshumanizadora del varón esclavo, Juan aparecerá configurado como supersticioso y de inteligencia lerda.

La escena culminante de esta relación se produce cuando Juan convence a Eleodora que acuda a casa de su amo porque él está decidido a suicidarse por sus deudas de juego. En su argumentación, Juan esgrime una autorrepresentación: «soy un pobre negro que no se puede comparar con los blancos, pero así y todo, le digo a U., que yo por salvarle la vida a un hombre, sería capaz no sólo de saltar abismos y caminar cincuenta leguas en un día; sino también correr el peligro de mi vida» (1889: 101); por ello, le pide que atravesara con su ayuda la pequeña distancia que los separa de la calle para ir a salvar la vida de su amo. Juan la carga en parte del trayecto

[...] y sintió que el turgente seno de Eleodora se rozaba contra el vigoroso pecho de él, acercó tanto su rostro, que él sintió los párpados de ella y el cosquilleo de sus pestañas como el aletear de una mariposa. Con una respiración de fragua, Juan le quemaba a Eleodora la mejilla, que ella no cuidaba de alejar. (1889: 104)

Éste es el único roce físico permitido entre dos sujetos de comunidades étnicas que ocupan los extremos de la pirámide social: casual y no advertido como contacto erótico por parte de la mujer. Cabello decide conceder al personaje esclavo esta fuente de placer prohibido porque finalmente el devenir narrativo validará la subordinación: la mujer blanca juega inconscientemente con fuego, pero nunca está en verdadero peligro ya que el esclavo está configurado como un sujeto pasivo e incapaz de desplegar su voluntad para alcanzar un objeto de deseo que ni siquiera puede imaginar como propio. Finalmente, la fidelidad al amo ausente termina imponiéndose sobre la sexualidad. Sin embargo, no podemos dejar de anotar este juego con el horizonte de expectativas de los lectores: ellos sí perciben el peligro, se angustian y finalmente son recompensados por el mundo representado que ofrece la integridad de la joven aristócrata.

## Reflexión final

El discurso sobre la esclavitud contiene implícitamente una idea de las fronteras imaginarias de la sociedad peruana del siglo XIX porque la cultura afroperuana es el *otro* más significativo entre 1795 y 1879. El sujeto esclavista en la construcción cultural de la alteridad oscila entre la subjetivización y la deshumanización. Los procedimientos de subjetivización están correlacionados, mayoritariamente, con la representación de la mujer esclava, y los procedimientos de deshumanización, principalmente, con el varón esclavo.

Los procedimientos de deshumanización recurren a la instauración de la mujer como un agente que vincula lo humano y lo no humano (*Mercurio Peruano*); a la representación de los esclavos como seres que concentran el mal moral (MP, Pardo, Gorriti), a la adjetivación agravante (MP, Flora Tristán, Pardo, Casós, Palma); a la reducción del esclavo a su cuerpo y a una desbocada sensualidad (Lavalle, Palma, Cabello) y a presentar las lágrimas como medios privilegiados de comunicación con los otros seres humanos y no el lenguaje discursivo (Casós).

Los procedimientos de subjetivización reconocen en el esclavo un ser social perteneciente a una tradición cultural (MP, Pardo), le asignan densidad psicológica al esclavo e intentan una comunicación horizontal (Tristán, Gorriti), representan con verosimilitud el discurso del personaje esclavo y comprenden su voz (Pardo). El esclavo es individualizado plenamente sólo cuando es intrínsecamente excepcional (Gorriti, Palma), realiza un servicio valioso a toda la comunidad social (Palma), o articula el recorrido narrativo de los héroes de la novela (Casós, Gorriti). Por otra parte, hay referencias elogiosas poniendo de relieve sus habilidades musicales y su capacidad de creador oral (Pardo, Casós).

La inserción en la sociedad de los esclavos genera un conjunto de imágenes antagónicas. Algunas inciden en su disposición natural a la servidumbre y fidelidad (Pardo, Cabello), otras en su calidad de transgresor social innato (Pardo, Gorriti, Palma); sin embargo, ambos grupos de imágenes se complementan ya que legitiman el control y la subordinación social.

El sujeto esclavista tiende a representar abiertamente el deseo del varón blanco por la mujer negra o mulata (Gorriti, Lavalle, Pal-



ma). El deseo de la mujer blanca por el varón esclavo (siempre mutilado) constituye un tema tabú o es asignado a causas ajenas a la voluntad de la mujer (Palma). No se tolera una descendencia que prolongue el mestizaje de una mujer blanca y un varón negro (Lavallo). La violación de la mujer blanca por el esclavo es un tópico que revela los temores y las fantasías de la élite (Gorriti y Lavallo). Todas estas imágenes de la sexualidad interétnica legitiman la dominación sexual/ racial y contribuyen con la disminución de la reproducción de la población afrodescendiente.

El personaje esclavo no aparece como un sujeto definido en relación con un objeto de deseo, sino como un nexo, un intermediario que porta y transmite signos que pertenecen a la élite criolla limeña. Cuando son configurados como agentes que obtienen su objeto de deseo, convirtiéndose en protagonistas del recorrido narrativo, el desenlace los sanciona violentamente porque siempre desean lo prohibido (Gorriti, Casós, Lavallo, Palma).

El fracaso de la comunicación horizontal con el esclavo (Tristán) expresa en la configuración discursiva una fractura profunda de la sociedad. Los esclavos no dialogan en igualdad de condiciones y cuando lo hacen amenazan subvertir el mundo de los hombres libres (Perico en Pardo, Andrés en Gorriti, y Norberto en Casós) y, muchas veces, son severamente castigados (Gorriti, Lavallo, Palma).

El sujeto esclavista también representa la actividad de socavamiento del orden sociopolítico ejercida por los esclavos: las mujeres esclavas se apropiaron de un discurso propio de la esfera pública y lo desplazaron a la esfera familiar y privada, socavando el poder patriarcal (*MP*), un personaje femenino es sujeto enunciador del primer discurso donde se reivindica la condición de afrodescendiente y la calidad de ex esclava (Pardo), y la novela de Casós configura a Norberto (ex esclavo) como organizador de una sublevación de esclavos.

Los proyectos nacionales criollos fracasaron, entre otras razones, porque no pudieron resolver su contradicción con la cultura afroperuana. No pudieron ni expulsarla ni asimilarla; tampoco pudieron dominarla completamente ni quisieron incorporar sus diferencias en un modelo social plural y heterogéneo. En estos proyectos, la cultura afroperuana representa una aporía porque el es-

clavo posee un carácter fronterizo, es instaurado en los límites de la familia (en la servidumbre), de la condición humana (monstruo), del orden sexual (prostituta y violador), del orden social (subversivo o delincuente). Sin embargo, simultáneamente el esclavo es el servidor fiel, el leal auxiliar, el portador de signos que pertenecen a las élites criollas. Sin ellos la nación imaginada no tendría bases sociales populares, con ellos la homogeneidad deseada se desvanece. En síntesis, el sujeto esclavista es un *locus* discursivo contradictorio que contribuyó a diseñar las formas verticales, autoritarias y racistas de la narración fundacional decimonónica.

\* \* \*

Esta exploración de las representaciones de la cultura afroperuana en la literatura del período nos ofrece el devenir de un cohesionado conjunto de imágenes y relaciones sociales que se retroalimentan y constituyen el fundamento soterrado del racismo contra los afrodescendientes. Rebelarnos contra este disciplinamiento de la sensibilidad y la cognición es un acto ético que implica volver al espejo y cuestionar nuestra identidad individual y social.



## CAPÍTULO III

### IMÁGENES FANTASMAGÓRICAS: EL SUJETO ESCLAVISTA Y LA COMUNIDAD POLÍTICA



Los proyectos nacionales decimonónicos fracasaron política y narrativamente en el Perú. Ello porque se gestaron desde espacios criollos urbanos que siempre estuvieron deseosos de formar parte del horizonte cultural europeo, y cuya participación en la esfera política o en la administración del Estado respondía a una lógica patrimonialista premoderna. Desde ese lugar y bajo esas condiciones no podían ser narraciones intersubjetivas, sino ejercicios de una posición de poder simbólico y material. Estos relatos hegemónicos fueron cerrados porque se limitaron a la autocomplacencia en la semejanza que derivaba de un paradigma social (varón, blanco, occidental e ilustrado), casi inexistente. Es decir, no pudieron incorporar en su narrativa de identidad al otro (voces y perspectivas de las amplias mayorías indígenas y afrodescendientes) como un cohacedor de sí mismo.<sup>138</sup> En síntesis, fundaciones artificiales de la nacionalidad que nunca pretendieron cohesionar en una narrativa inclusiva y multicultural a todos los sujetos sociales de la comunidad decimonónica.

Durante todo el siglo XIX, la modernidad legal en el Perú coexistió con una incipiente y desigual modernización y un arraigado tradicionalismo social. Esta modernidad política se resistió a la cabal inclusión de las comunidades subalternas en el espacio público. La institución de la esclavitud y la comunidad de afrodescendientes constituyen una de las fronteras políticas y socia-

<sup>138</sup> Sobre este punto puede leerse la aguda reflexión de Fidel Tubino sobre identidad, mismidad e ipseidad que forman parte de su artículo «La recuperación de las memorias colectivas en la construcción de identidades» (2003: 84-91).

les del modelo republicano constitucional: la esclavitud socava las ideas de libertad e igualdad constitutivas de toda sociedad moderna y sustrae la dimensión subjetiva formal a un grupo de seres humanos; por su parte, la población afrodescendiente libre carga con el estigma de la esdavidud y, en consecuencia, aparecen configurados como sujetos marcados por la ausencia (seres vacíos de saber, moral y conciencia política).

¿Cómo conciliar la institución de la esclavitud con el ordenamiento jurídico republicano? ¿Cuáles son las consecuencias en la dimensión sociopolítica de la abolición de la esdavidud? ¿Cuál es el lugar de los afrodescendientes en la fiesta electoral que renueva el orden republicano? ¿Qué significaron las elecciones para la élite en la República del Guano? ¿Qué papel desempeñan los afroperuanos en la nación imaginada por la élite política? ¿Cómo se gesta la asimilación del discurso racialista científico a finales del XIX? ¿Cómo se enfrenta la concepción individualista liberal con las desigualdades adscritas por el nacimiento? ¿Qué papel desempeñan los afroperuanos en el discurso sociopolítico de González Prada? En este capítulo realizaremos tres recorridos conceptuales para contestar a estas preguntas. En primer lugar, haremos un análisis diacrónico de los textos político-jurídicos que se abocan directamente a la esclavitud para, posteriormente, establecer dos campos argumentativos que ordenan los discursos sincrónicamente. En segundo lugar, estudiaremos la confluencia de las variables de etnicidad y ciudadanía entre los años de 1845 a 1872: la representación de los afroperuanos como actores desestabilizadores de las elecciones republicanas desde la perspectiva de las élites limeñas. Posteriormente, demostraremos las contradicciones del discurso moderno de González Prada y su dependencia del horizonte ideológico propio del sujeto esclavista y del racismo finisecular en su propuesta de refundación de la nación después de la Guerra con Chile.

## El sujeto esclavista en textos político-jurídicos (1810-1880)

[El] espíritu se estremece al ver a estos racionales desnudos, sufriendo el frío, el agua, (...) mueren a millares y todos los años ingresan nuevas partidas para sucederlos en el trabajo y en la muerte.

Manuel Lorenzo DE VIDAURRE

Llegará tiempo en que la inmigración de agricultores extranjeros nos proporcione el elemento que tanto necesitamos; [...] entonces se trabajará en mejorar la condición intelectual del negro, en purificar sus costumbres, y hacerle digno del don sublime de la libertad, de que ahora no puede sino abusar torpemente con día suyo y de la comunidad.

José María DE PANDO

No es hombre, sino en la figura, aquél que sólo posee el instinto de los brutos, y que desconoce los preceptos de la ley natural.

Toribio PACHECO

En el Perú existía una construcción jurídica de la esclavitud diseñada durante el Virreinato y heredera del derecho medieval de las Siete Partidas. Durante el siglo XIX y sus trastornos —desestructuración del orden virreinal, despliegue del proceso emancipador y consolidación de las bases del estado republicano— empieza a resquebrajarse dicha construcción y se genera la necesidad de una nueva representación discursiva y legal. En este contexto, los discursos de los juristas, en su afán de reconquistar una representación coherente, conducen al derecho a una situación límite que lo enfrenta a sus nuevos presupuestos. El Derecho esconde y revela, socava y legitima, pero lo que no puede hacer es prescindir de la esclavitud; al final, la contradicción será insostenible y la esclavitud desaparecerá y el Derecho, transformado, ingresará al paradigma de la subjetividad plena y esto provocará la desaparición del sujeto esclavista en este ámbito.

Planteamos como hipótesis de esta sección que los textos político-jurídicos sobre la esclavitud en el siglo XIX peruano demuestran el tránsito de la construcción jurídica de la alteridad al establecimiento de la semejanza propia de la subjetividad generalizada. Por ello, la mayoría de las posiciones discursivas se despliegan en dos vectores antagónicos: a) legalidad e ilegalidad de la institución que era percibida fundamentalmente como una institución jurídica y b) conflicto entre las ideas de propiedad e igualdad, es



decir, la colisión entre el derecho de propiedad del amo y los derechos que se desprenden de la naturaleza humana del esclavo.

*Las metáforas de la esclavitud en la independencia y las primeras configuraciones político-jurídicas*

La palabra «esclavitud» y su campo semántico aparecen en los textos políticos vinculados a la desestructuración del Virreinato y a la Independencia, y proporcionan un modelo eficiente para los primeros intentos de autopercepción de las élites criollas. España aparece como el *Amo*, marcado por el abuso, la intolerancia y la ingratitud; y las colonias hispanoamericanas como el *esclavo*, sometidos a ella y caracterizados por la sumisión, la indolencia y el temor a la libertad. El vínculo político entre España y el Virreinato del Perú es constantemente equiparado con la esclavitud: los grilletes, las cadenas y el látigo aparecen como signos elocuentes de tal identificación imaginaria.

Juan Pablo Vizcardo y Guzmán en su *Carta a los españoles americanos*, que Francisco de Miranda hizo pública en su calidad de albacea en 1799, sostiene: «El hijo está emancipado por el derecho natural; y en igual caso ¿un pueblo numeroso, que en nada depende de otro pueblo, deberá estar sujeto como un *vil esclavo*?» (1974: 409). José de la Riva-Agüero publicó en 1818 *Las 28 causas de la revolución de América* y en este folleto escribía «que los intereses de la Península están diametralmente opuestos con los de la América: Que para que aquella prospere es preciso que esta permanezca en *cadenas*» (Riva-Agüero, 1980: 65). Manuel Lorenzo de Vidaurre redactó en 1810 su *Plan del Perú*, que ampliado y con dedicatoria a Bolívar, publicaría en Filadelfia en 1823; en este texto sostenía enfáticamente respecto de los monopolios comerciales: «ya ha llegado el día que el americano despierte de aquel miserable sueño en que se hallaba sepultado; ya ha llegado el día en que se rompan las prisiones de su dura esclavitud» —las cursivas de estas citas son nuestras (1974: 106).

Todos los textos anteriores revelan que en el discurso político de la emancipación destaca la «esclavitud» como una flexible máquina de significaciones. Esta identificación imaginaria implica, en un nivel profundo del discurso, la gestación de una valoración negativa de la institución y una justificación de su desaparición.

Por otra parte, en la formación discursiva de los textos jurídicos, el sujeto esclavista inicia un lento desplazamiento a través de la erosión del derecho de propiedad de los amos y la tesis de la legalidad de la esclavitud. Se fue imponiendo primero la ilegalidad de la trata de esclavos; posteriormente, el derecho a la igualdad del esclavo derivado de su naturaleza humana y, finalmente, la ilegalidad de la esclavitud. Este proceso abarcó desde la segunda década del siglo XIX hasta la abolición en 1854.

Un primer hito de este desplazamiento es la afirmación enfática de la igualdad de todas las comunidades étnicas. Hipólito Unanue publica *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre* en 1806. En este texto se incluye un análisis y valoración de las influencias del clima en la naturaleza y el carácter de los habitantes de Lima con una clara intención pragmática: refutar la tesis de muchos enciclopedistas franceses que planteaban la propiedad degenerante del medio ambiente americano.<sup>139</sup> Este tópico antiamericano tiene antecedentes en los siglos coloniales.<sup>140</sup> Unanue describe la diversidad étnica limeña de la siguiente manera:

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

Un color cobrizo o amarillento, pelo negro y largo, ojos negros, facciones delicadas, aire melancólico, imaginación pronta y fuerte, corazón sensible y tímido: he aquí el retrato general del americano. Un pelo enraizado que no se levanta del casco, facciones salvajes, color negro, espíritu pesado y un corazón bárbaro han tocado en triste herencia a la mayor parte de los africanos. La población de Lima se compone de esas tres naciones. Condujo a la primera la gloria de conquistar; la segunda es originaria del país, y la tercera ha sido arrastrada por las cadenas de la esclavitud. Estas diferentes tribus se han reunido, mezclado y hecho nacer entidades medias. (1974: 110)

Cabe resaltar como mecanismo central de identidad la filiación geográfica (Europa, América y África); sin embargo, cabe resaltar

<sup>139</sup> Un agudo análisis de la lógica del sentido del texto de Unanue puede consultarse en ABUGATTAS 1987: 55-58.

<sup>140</sup> Un análisis detallado del problema del determinismo climático en el siglo XVI y la degeneración americana del criollo puede leerse en el texto de Bernard Lavallé «Del indio al criollo: evolución de una imagen colonial» (1993).

la inclusión de los criollos americanos dentro de la población descendiente de Europa. Esta división se rige por los principios de un racionalismo occidental que quiere clasificar, separar y diferenciar grupos humanos desde una perspectiva etnocéntrica. El mestizaje socava este proyecto ideológico; por ello, el texto lo desvaloriza (productor de «entidades medias») para reforzar las imágenes —sin correlato con la realidad— de tres comunidades puras y separadas. El sujeto esclavista deja sus marcas con las siguientes palabras: «salvajes» y «bárbaro» destinadas a consolidar los procesos discursivos de deshumanización del afrodescendiente. Es interesante anotar que Unanue establece un matiz ya que considera dichos rasgos como propios de la mayoría de aquellos, pero no de todos: los signos deshumanizadores empiezan a retroceder como exclusivas significaciones del íntegro de la comunidad negra.

El propio texto formaliza las contradicciones mentales de Unanue quien hace suyo un esquema tripartito enunciado desde los valores europeos, pero más adelante afirma que

No puede, pues, la diferencia de facciones argüir diversidad de talentos, y cuando esto así sea, no tiene de que gloriarse la Europa; pues si en ella se encuentran facciones bien formadas, las hay también en otras partes de la tierra, [...] de aquí nace la consecuencia de que el espíritu racional está igualmente distribuido en todas partes de la tierra. En todas ellas es el hombre capaz de todo, si es ayudado por la educación y el ejemplo. (1974: 110)

Este fragmento condena la naturalización de las diferencias fenotípicas como formas de desigualdad mental. La voluntad y la educación pueden revertir las herencias del origen étnico. Aunque Unanue está pensando en los americanos, la consecuencia lógica de esta proposición permitiría considerar al negro esclavo como un ser humano racional semejante a los otros, lo cual era un vuelco en la percepción de ese período.

Vidaurre en el *Plan del Perú* llama constantemente «racionales» a los esclavos y exclama: «mi tema actual es que se les trate como hombres y no como fieras» (1974a: 131); sin embargo, los acusa de dos males sociales: a) la despoblación del territorio porque, no teniéndolos por necesarios, los indígenas eran tratados con rigor y tiranía, b) la renuencia del hombre blanco a trabajar en ciertos oficios donde predominan los afroperuanos porque conside-

ran una afrenta nivelarse con el que consideran «menos que una bestia» (1974a: 131).

En *Plan del Perú*, el cuerpo como signo principal del esclavo, es decir, su reducción a la mera materialidad física que acuñó la mirada occidental, aparece configurado discursivamente en varias ocasiones. El «peruano no corrompido» debe desviar la mirada ante los esclavos semidesnudos. Más adelante, «los cuerpos de aquellos hombres en perpetuas cicatrices llevan las vergonzosas señales de la crueldad de los dueños» (1974a: 134). El cuerpo del esclavo conforma un texto donde está escrita la sexualidad, la subordinación y el sufrimiento.

Este documento político no resuelve la contradicción jurídica principal entre la colisión de los derechos que se desprenden de la condición humana de los esclavos y el derecho de propiedad de los amos. Aunque condena la trata, el planteamiento de Vidaurre no desemboca en una posición abolicionista, sino en una urgente reforma en el trato al esclavo<sup>141</sup> que permita la prolongación de la esclavitud en términos más beneficiosos tanto para el esclavo como para el amo. Reproduce su proyecto político reformista sobre el rey y el pueblo en un nivel micro y particular como la relación amo-esclavo.

En una de *Las cartas americanas* titulada «Sobre el trato con los esclavos», Vidaurre esgrime que «los ciudadanos particulares deben respetar en sus esclavos el sagrado título de hombres»; más adelante, proclama que «negros, blancos, amarillos, hombres más o menos oscuros, todos somos de una misma especie; nuestras necesidades y pasiones no se diversifican sino por la educación y las costumbres» (1974b: 52). Esta concepción que niega las desigualdades raciales intrínsecas y explica la diversidad fenomenológica de la especie humana por causas socioculturales era profundamente revolucionaria. Así, Vidaurre, como Unanue anteriormente, construye una igualdad formal en el discurso que está aten-

<sup>141</sup> Entre las medidas que proponen destacan: fiscalización por medio de instancias político-administrativas (Oidor o Alcalde de Corte) para que los hacendados cumplan con un trato humanitario, trabajo no mayor a ocho horas, alimento nutritivo y camas que sirvan para el descanso, enfermerías, enseñanza de los evangelios, separación por género en los galpones y en los aposentos, personería universal para acusar a los amos que abusen de sus esclavos y reducción de la estancia en las panaderías a un máximo de quince días (1974a: 134-135).

tando directamente contra la desigualdad esencial establecida en el ordenamiento jurídico.

La aceptación de la ilegalidad de los mecanismos de reproducción de la esclavitud (trata de esclavos) y la necesidad de una indemnización para liquidar dicha propiedad, ya indican la nueva dirección del sujeto esclavista. Faustino Sánchez Carrión en el «Discurso Preliminar de la Constitución de 1823» comenta la abolición de la trata de esclavos establecida por esa Carta Magna<sup>142</sup> «para desagraviar de algún modo los fueros de la naturaleza altamente hollados por la mercancía de nuestra propia especie» (1974: 535). Además, propone que la «novedad en la propiedad heril»<sup>143</sup> sólo podrá realizarse cuando se cuente con fondos públicos para la indemnización de los propietarios (1974: 535). En una postura antagónica se ubica el diputado Domingo Orué, propietario del Ingenio de azúcar de Huayco en la costa norte, quien presenta una exposición al Congreso el 21 de noviembre de 1823, en la cual considera que la agricultura se encuentra en peligro mortal por tres razones: la ruina de los hacendados por contribuir económicamente con el ejército patriótico, la libertad de vientres y la abolición de la trata de esclavos que impide la reproducción de la mano de obra esclava, y el decreto de libertad de los pastos (KAPSOLI 1983: 101). Orué sostiene que doce mil esclavos han sido «extraídos de las labranzas desde los márgenes de Santa hasta las de Ica [y] son los que causan la angustia de la Capital del Perú y sin provecho alguno del Estado» (1983: 103). Orué defiende con argumentos económicos y sociales la necesidad de preservar los derechos de propiedad del amo.

<sup>142</sup> Paralargar dicha situación fue decisiva la iniciativa de la diplomacia británica. El 5 de julio de 1814 se firmó un tratado bilateral entre España y Gran Bretaña donde se restringe y condena el comercio de esclavos. El 8 de febrero de 1815 el Congreso de Viena aprueba la Declaración Final sobre el Tráfico de Esclavos donde se considera la trata como repugnante a los principios de la humanidad y moral universal. Existe un segundo tratado bilateral entre España e Inglaterra, en septiembre de 1817, donde se establecía la abolición total de la trata al 30 de mayo de 1820. Posteriormente, el 1 de diciembre del mismo año, se dictó una Real Cédula para poner en práctica dicho Tratado. En este contexto internacional, la abolición constitucional republicana del comercio de esclavos no es ninguna novedad a nivel legislativo, pues ya existía en el sistema jurídico virreinal.

<sup>143</sup> Del latín *erūs* que significa amo.

*Las plumas de los hacendados*

José María de Pando<sup>144</sup> (1787-1840) es un político capital en los primeros quince años de la República. En el plano de su actuación política encontramos un paradójico desplazamiento: abandona España en 1823 ante el derrumbe de los principios del liberalismo español y once años después hace lo mismo en el Perú ante el derrumbe de los principios autoritarios. Se derivan de estos dos exilios dos ubicaciones distintas sostenidas con fervor, pero quizá sea posible encontrar más allá de los furores un mismo zócalo que rijan las variaciones. Peter Baltes sostiene que fue siempre un partidario de la monarquía constitucional; por ello, cuando este proyecto fracasó en el Perú con la salida de Bolívar, se adhirió a Gamarra para intentar conservar en el régimen republicano, por lo menos, algunos de aquellos rasgos a través de una mayor acentuación del sistema presidencialista (1968a, 1968b). Esta opción política de Pando sería el hilo conductor de su praxis política y vital.

La categoría de *letrado* descrita por Ángel Rama (1984) se ajusta perfectamente a Pando ya que él se caracteriza por el empleo del lenguaje a través de la palabra escrita con funciones redentoras derivadas de la autopercepción de pertenecer a una clase ilustrada y educada para dirigir la *res pública* e imponer significados a las prácticas sociales de los ciudadanos. Pando es el testimonio viviente de la adaptación de los *letrados* a los cambios producidos por la Independencia y su capacidad de refrenarlos dentro de límites que preserven y garanticen su propia continuidad como clase dirigente (1984: 55 ss.). Pando publica, sin firmar,<sup>145</sup> el folleto titu-

<sup>144</sup> Estudió en el Real Seminario de nobles de Madrid. Fue funcionario de Fernando VII entre 1815 y 1823. En 1824 retorna al Perú y fue Ministro de Hacienda y Ministro de Relaciones Exteriores del régimen bolivariano. Publicó la célebre *Epístola a Próspero* (1826) en honor de Bolívar, notable conjunción de la poética neoclásica y la defensa del autoritarismo. Posteriormente, fue tres veces ministro del presidente Agustín Gamarra entre 1829 y 1833. Jorge Basadre localiza como «la figura más importante entre los intelectuales autoritarios que acompañaron al primer gobierno de Gamarra» (HR, I: 280). Fue impulsor y redactor de periódicos y revistas como *Crónica Política y Literaria de Lima* (1827), el primer período del *Mercurio Peruano* (1827-1834/ 1839) y *La Verdad* (1832-1833). Además, *La Oliva* de Ayacucho (1833) y *El Atalaya* (1833) del Cusco fueron inspirados y quizá redactados por Pando (HR, I: 274).

<sup>145</sup> Paz Soldán lo relata así: «eligieron para intérprete de su desolación a la pluma más elocuente que ha tenido el Perú, la cual justificó la honrosa confianza que

lado *Reclamación sobre los vulnerados derechos de los hacendados de las provincias litorales del departamento de Lima en 1833*.<sup>146</sup>

El texto pretende demostrar la legalidad de la esclavitud y la ilegalidad de las medidas abolicionistas dictadas en el Perú por San Martín y ratificadas por las Constituciones posteriores. Pando otorga a la propiedad como idea abstracta un lugar prominente. La propiedad articula a la sociedad civil y a los gobiernos, su defensa absoluta garantiza el orden social. Hecha la apología del género, la especie está salvada, pese a las características singulares de la propiedad esclavista destacada desde Aristóteles, para quien el esclavo es una propiedad con alma, una posesión animada (1253b, 32). La habilidad de Pando consiste en no hacer explícito el fundamento que lo lleva a calificar dicha propiedad de «repugnante» y «abominable» ya que, finalmente, «no ha habido sociedad civil que no haya reconocido como propiedad la que tiene el amo en el siervo» (1833: 7).

El autor elude el aspecto de la naturaleza humana del esclavo e intenta demostrar que el esclavo no es un hombre pleno, capaz de gozar de todos sus derechos, requiere de una larga capacitación civil y moral para ingresar a la sociedad con calidad de ciudadano. La libertad y la igualdad en estas circunstancias serían peligrosas para el esclavo y para toda la sociedad, como lo demuestran las experiencias históricas citadas (Santo Domingo, Colombia y Guatemala). Pando menciona los desórdenes que causarían: «la licenciosidad de la gente de color», sus «bárbaras devastaciones» y «horribles crímenes» (1833: 61). En una imagen apocalíptica teñida de orientalismo periférico, Pando plantea que después de producida la abolición el departamento de Lima se convertiría en «un desierto atravesado por hordas de Beduinos errantes y feroces» (1833: 65).

se había depositado en su vigorosa energía. Con valientes pinceladas de mano maestra trazó el cuadro de la desfalleciente agricultura, la injusticia y desagrado de su fin se le había arrastrado hasta el borde del sepulcro» (1846: 203). Desde la otra orilla, Santiago Távora: «Con el objeto de preparar la opinión a favor de sus miras, los hacendados pagaron en 1833 a un célebre escritor [...] el escritor fracasó a pesar de su saber y de su talento; defendían una causa horrible» (1855: 17).

<sup>146</sup> Un análisis detallado de este texto puede consultarse en mi artículo «José María de Pando y la consolidación del sujeto esclavista en el Perú del siglo XIX» (1996). Posteriormente, Tardieu realiza una síntesis comentada del texto de Pando (2004: 71-82).

Pando concluye solicitando a la Convención Nacional que reconozca créditos, a modo de compensación, a favor de los hacendados sobre la hacienda nacional, que se prolongue el «patronato» y se permita la introducción de esclavos agricultores americanos (1833: 65). Sin embargo, la Carta Política de 1834 conservó inalterable el diseño constitucional de la esclavitud y en consecuencia prescindió de las demandas de los hacendados. El texto de Pando obtuvo una victoria tardía; el 10 de marzo de 1835, el general Salaverry dictó un decreto estableciendo la legalidad del comercio e importación de esclavos de países americanos (QURÓS 1831-42: v, 50), en clara contradicción con la Carta Política de 1834.<sup>147</sup> Posteriormente, en el marco de la Constitución de 1839, la cual amparaba la posibilidad de importación de esclavos, se dictó la ley del 29 de noviembre de 1839 mediante la cual se ampliaba el tiempo de servicio de los libertos a sus amos hasta los 50 años (QURÓS 1831-42: vi, 487).

El sujeto esclavista alcanza en este texto su consolidación y máxima expansión discursiva, por primera vez la esclavitud y el esclavo merecen un extenso y agudo análisis que involucra argumentaciones de diversos discursos religiosos, económicos, jurídicos y sociopolíticos. El texto sumerge a la esclavitud en una compleja dialéctica entre la tradición histórica y las experiencias contemporáneas, se configura a la esclavitud como una institución integrada a la sociedad y cuya modificación afecta a todos, nos remarca la relación bilateral de la esclavitud y su vinculación directa con la agricultura. Además, en la configuración del esclavo, se marca su inferioridad intelectual y la perversión de sus costumbres que lo imposibilitan para la libertad: el esclavo aparece como un ser inferior al resto de los hombres por su naturaleza y no sólo por su condición jurídica; sin embargo, se reconoce que se puede modificar esta situación. En este texto ya encontramos una de las primeras formulaciones del deseo de la élite por la inmigración de agricultores extranjeros y la explícita voluntad de someter a la comunidad afroperuana a una tecnología social que mejore su condición social y purifique sus costumbres para hacerlos dignos recipiendarios del don de la libertad (PANDO 1833: 65).

<sup>147</sup> El artículo 146 de la Constitución de 1834 establecía lo siguiente: «Nadie nace esclavo en el territorio de la república, ni entrará ninguno de fuera que no quede libre» (QURÓS 1831-42: v, 496).



La centralidad de la agricultura en la vida económica de la nación es un lugar común en toda la primera mitad del siglo xx. Francisco de Rivero en un agudo estudio sobre la economía agrícola del Perú sostiene que la agricultura «forma [...] el cimiento indestructible sobre el que las naciones edifican su riqueza; y es tan sólido ese cimiento, que aun en medio de cataclismos que echan por tierra los capitales resultantes del comercio y de las artes, la riqueza agrícola aunque se postergue ó paralice, jamas perece» (1845: 3). Respecto de la esclavitud, este distinguido hombre de ciencias declara que la propiedad no se debió afectar sin una justa indemnización; por ello, la libertad de vientres y el enrolamiento de esclavos en los ejércitos libertadores constituye un «saqueo a las propiedades adquiridas de buena fe» (1845: 22). Propone la importación de esclavos del Brasil y de la costa del Chocó<sup>148</sup> y fundamenta su propuesta mediante un argumento moral (mejores condiciones para ellos que incluyen la frecuente posibilidad de automanumisión) y otro económico (utilidad para la labranza).

José Gregorio Paz Soldán,<sup>149</sup> Ministro de Relaciones Exteriores del régimen castillista, envió el 19 de enero de 1846 una *Memoria sobre la esclavatura en el Perú* a la legación británica representada por Guillermo Pitt Adams, quien había manifestado su preocupación por la posibilidad de importación de esclavos y su introducción en territorio peruano. Este texto<sup>150</sup> combina una perspectiva histórica y una argumentación jurídica que apunta a legitimar la importación de esclavos de Nueva Granada y Brasil y su empleo en la agricultura costeña.

<sup>148</sup> Departamento político de Colombia, zonacultural y geográfica de la cuenca del Pacífico caracterizada por la selva húmeda tropical, el mar como referencia y una economía de subsistencia. Estaba densamente poblada por libertos y esclavos afrocolombianos.

<sup>149</sup> José Gregorio Paz Soldán (1808-1875) fue magistrado y político. Juez, fiscal y vocal de la Corte Superior de Arequipa, Diputado por Arequipa en el Congreso Constituyente de Huancayo (1839) y Senador por Arequipa (1845-49), tres veces Ministro de Relaciones Exteriores (1845-48, 1853-54, 1862-63) y Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1861-1863), la cual fue reorganizada y modernizada administrativamente y académicamente bajo su gestión. Fue redactor de diversos periódicos doctrinarios, entre los que destacan *La Bandera Bicolor* (1839) y *El Constitucional* (1859-59) (TAURO 2001: xii, 1992-1993).

<sup>150</sup> En *El decreto de Huancayo* de Jean-Pierre Tardieu se presenta un resumen comentado de la argumentación (2004: 96-101).

Las razones de la trata esclavista con destino a América son múltiples y de diversa naturaleza: religiosa (convertir a los antropófagos africanos al cristianismo), sociobiológica (sol y arenales requerían las constituciones fuertes de los sujetos africanos para afrontar el trabajo), económica (codicia mercantil), histórica (institución arraigada en la historia de Occidente). El progreso gradual de la humanidad ha demostrado desde la filosofía y el evangelio el carácter injusto de la institución (1846: 195-196). Sin embargo, fue la legislación virreinal española la primera en reconocer derechos y mejorar la situación de los esclavos. Inglaterra y Francia, recién en el siglo xx, proponen reformas que ya existían desde tiempos de Felipe II. La España absolutista era filantrópica y sus ex colonias no tienen nada nuevo que aprender de las posturas liberales modernas porque la esclavitud presenta diferencias esenciales en cada ordenamiento jurídico y en cada sociedad. El mensaje implícito es obvio: la esclavitud en la América española era más benigna que la esclavitud en las colonias inglesas y francesas (1846: 197-99).

Posteriormente, Paz Soldán revisa con detalle la legislación republicana sobre la esclavitud. Su perspectiva apunta a probar el siguiente silogismo: el desenfreno de las ideas liberales ha provocado la disminución drástica del capital humano de los agricultores, la legislación ha ido acrecentando los derechos de los esclavos y mermando el derecho de propiedad de los amos; por ello, la agricultura se encuentra al borde del colapso por la falta de brazos y los elevados costos de mantener esclavos.

Desde un marco sociocultural, lo más interesante de su argumentación radica en el juego de presencias y ausencias que establece entre los afroperuanos, los indios y los inmigrantes europeos en las zonas agrícolas costeñas. El intenso deseo de poblar las costas con enjambres de labradores europeos<sup>151</sup> «mucho más indus-

<sup>151</sup> Gran parte de la elite letrada soñaba con convertir al Perú en un territorio semejante a Estados Unidos en su capacidad de atraer a trabajadores migrantes europeos; sin embargo, el propio Paz Soldán reconocía que dicho objetivo era imposible por la distancia de Europa, los costos de los pasajes y la ausencia de tierras baldías que pudieran ser donadas a los migrantes. Además, en el supuesto que se lograra traer un contingente europeo importante la convivencia con los esclavos afroperuanos en condiciones de horizontalidad generaría en los extranjeros indocilidad y rechazo a su propio trabajo (1846: 209-10).

triosos é inteligentes que los esclavos» se ha estrellado contra la realidad ya que «23 años los hemos esperado inútilmente y aún está el primero por aparecer» (1846: 211). Por otro lado, los indios de la Sierra como abusan de «las frutas y los licores fuertes» sufren en la Costa ataques de «tercianas, disenterías y tabardillos»; por ello su renuencia a trabajar en esta región, pese a la tentación del mayor jornal<sup>152</sup> (1846: 212). En síntesis, los trabajadores europeos no llegan y los indios no quieren; por ello, la necesidad de conservar y reproducir la mano de obra afroperuana en la agricultura costeña.

### Una esclava

UNA esclava, que solo tiene un mes de vida, por el precio de una de ellas, se le compra a un vecino de la costa, para que sea su esclava, y para el efecto del comercio que se hace, se le cobra un impuesto en esta forma.

*El Comercio*  
N.º 1753. 12/4/1845

Abril 18 de 1845

### *La retórica política de la abolición y sus consecuencias jurídicas*

En plena guerra civil, el general José Rufino Echenique, presidente del país, publicó el 18 de noviembre de 1854 un decreto (OVIEDO 1861-72: IV, 369-370) donde otorgaba la libertad inmediata a todo esclavo que se incorporase a su ejército, quedando éstos obligados a un servicio de dos años; además se indemnizaría a los amos con un documento de obligación del Estado. En la exposición de motivos se manifiesta que «en la grande crisis que atraviesa el país [...] son necesarias medidas supremas y salvadoras, es conveniente conciliarlas con otras exigencias sociales, cuyo remedio demandan la humanidad y los progresos del siglo» (OVIEDO 1861-72: IV, 369). Nótese el carácter oportunista de la medida revestido con la retórica que exige semejante acto: la humanidad y el progreso demandaban la abolición de la esclavitud. La réplica de Ramón Castilla, el general insurrecto, no se hizo esperar y el 3 de diciembre de 1854 decretó la libertad de todos los esclavos existentes en la República, salvo para los esclavos que «tomen las armas y sosten-

<sup>152</sup> Paz Soldán plantea que los propios indios consideran que existe una contradicción entre el clima de la costa y sus temperamentos; sin embargo, un gobierno previsor puede incentivarlos a la migración mediante la exención del servicio militar y la del pago de tributos (212).

gan la tiranía del ex-presidente D. José Rufino Echenique, que hace la guerra a la libertad de los pueblos» (OVIEDO 1861-72: IV, 370-371). Fundamenta su medida considerando que «es un deber de justicia restituir al hombre su libertad; que la revolución de 1854 tiene por uno de sus objetos principales reconocer y garantizar los derechos de la humanidad oprimida y escarnecida» (OVIEDO 1861-72: IV, 370). Nuevamente, la grandilocuencia oculta que la medida se adopta por reacción y conveniencia militar. Sin embargo, la abolición de la esclavitud es la enunciación explícita del nuevo paradigma: la imputación de una subjetividad absoluta y sin reservas al esclavo que implica la disolución formal del sujeto esclavista en el ámbito jurídico.

*El Comercio*  
N.º 1754. 14/4/1845



Toribio Pacheco,<sup>153</sup> redactor principal de *El Heraldo de Lima*, considera que el decreto de abolición de Castilla fue un error político, social, jurídico y económico. Políticamente, los afroperuanos no poseían conciencia de las posibilidades y responsabilidades de la libertad ni de sus derechos como ciudadanos; por ello, deberían haber sido sometidos a un patronato provisorio. Socialmente, ellos tendían al pillaje y al robo porque vivían en la inmoralidad y la ignorancia. Jurídicamente era inaceptable porque no se había indemnizado previamente a todos los dueños ni se podría hacerlo posteriormente porque el Estado no tenía el dinero suficiente. Económicamente, esta medida significaba el desastre de la agricultura<sup>154</sup> (*El Heraldo*, 2, 4 y 5 de junio de 1855, citados en TARDIEU 2004: 365-378).

<sup>153</sup> Ferviente defensor del régimen de Echenique porque coincidía con los ideales de modernización que el juísta preconizaba; por eso, calificaba el movimiento insurreccional de Castilla como mera asonada que trastornaba el orden constitucional (RAMOS 1993: 40).

<sup>154</sup> Las reacciones contrarias a la esclavitud por el eventual desborde de los ex esclavos contra sus ex amos y la sociedad en general también se encuentran en los artículos satíricos de Manuel Atanasio Fuentes de 1855 recopilados en *Aletazos...* En uno de ellos plantea que la verdadera libertad solo se alcanzará



Se necesitan  
 Algunos esclavos de ambos sexos, robustos,  
 propios para el trabajo de agricultura, precioso  
 para que se comparecen aun cuando tengan la es-  
 tatura de zombis, a otros destinados en las  
 panaderías. En esta imprenta darán razón. *El Comercio*  
 Mayo 3 de 1845 N.º 1771. 3/5/1845

En un editorial del periódico se planteaba que el ministro Ureta había ido más lejos que Moisés porque lanzaba a los esclavos a la vida civil sin preocuparse porque los derechos y obligaciones emanados de la libertad se arraigaran en su práctica social y además los reconocía como

[...] ciudadanos activos, como miembros de la sociedad política, sin embargo de que, hasta ese instante, no habían sido considerados ni como miembros de la sociedad civil, ¿qué decimos? Ni como miembros de la sociedad humana. (*El Herald*, 2 de junio de 1855, citado en TARDIEU 2004: 370)

Pocos años después, el célebre jurista arequipeño en su *Tratado de Derecho Civil* (1860), enfatiza tajantemente la igualdad entre «persona» y «hombre». «Persona es un ser que tiene derechos. Como entre todos los seres que pueblan el universo, sólo el hombre es capaz de tener derechos y de ejercerlos resulta que sólo el hombre es persona. El hombre es pues sujeto de derecho, y todo hombre es persona» (1860: 60). Este razonamiento jurídico que se irradió desde la teoría hacia las diversas dimensiones del ordenamiento jurídico significaba en teoría la cancelación definitiva de las secuelas de una institución como la esclavitud.

AVISO  
 SE desea dar en cambio un yanabito esclavo  
 como de quince años propio para el servicio de  
 casa, por una prenta a su lado de diez y quinientos  
 años de como, en esta imprenta darán razón. *El Comercio*  
 Mayo 3 de 1845 N.º 1753. 12/4/1845

cuando los exesclavos conozcan «sus deberes y derechos [...] y se les inspiren hábitos de moralidad y de trabajo» (1866: 22); en otro, que la abolición significó herir de muerte a la agricultura y que será difícil controlar a los libertos porque sus «tendencias al vicio son bastante desarrolladas por efecto de su mismísima y humillada condición» (1866: 58).



Santiago Távvara<sup>155</sup> publica en 1855 el folleto<sup>156</sup> titulado *Abolición de la esclavitud en el Perú*. El autor combinando el análisis legislativo, el análisis económico de las exportaciones de azúcar, el análisis histórico institucional comparativo<sup>157</sup> y una incipiente sociología de los actos delictivos<sup>158</sup> demuestra cuatro proposiciones: a) los hacendados lograron revertir plenamente el sentido de las medidas legislativas pro abolicionistas, b) la ruina de la agricultura no deriva de la falta de brazos, sino de las políticas económicas erradas que impiden ampliar la penetración en los mercados externos o de la sobreproducción por la modernización tecnológica, c) los propietarios de esclavos serán indemnizados con largueza por el gobierno, d) los esclavos recién liberados no se convierten en malhechores. Una característica que acompaña esta argumentación es la impregnación en el discurso de una visión providencialista y teleológica de cuño bíblico.<sup>159</sup>

<sup>155</sup> Santiago Távvara y Andrade (1790-1874). Estudió en Quito y participó en la conspiración revolucionaria de 1809, pasó al Seminario de San Marcos y San Marcelo en Trujillo (1812) y finalmente al Real Colegio de medicina de San Fernando (1815). Fue parte del grupo de patriotas limeños que conspiraba contra el régimen virreinal y mantuvo epistolario con Jeremy Robinson, agente norteamericano, y estableció amistad con Bolívar. Diputado por Piura a la convención Nacional de 1833-4 y Presidente de la misma por un breve lapso; Ministro Plenipotenciario de Orbegoso para negociar un tratado comercial con Chile (1835); senador por La Libertad (1845-1855); miembro de la Comisión (1856) que revisó el proyecto de Código Penal y redactó el código de enjuiciamientos; primer director del Archivo Nacional. Entre sus escritos destacan *Emancipación del indio decretada el 5 de julio de 1854 por el libertador Ramón Castilla* (1854) e *Historia de los partidos* (publicada por entregas en *El Comercio*, 1862) (DENEGRI LUNA 1951: IX-XXII).

<sup>156</sup> Un resumen de este texto puede leerse en TARDIEU 2004: 177-181.

<sup>157</sup> Presenta datos de la indemnización recibida por los amos en Perú, Gran Bretaña, Nueva Granada, Venezuela y Ecuador.

<sup>158</sup> Estudia la crónica criminal de la Policía del primer semestre de 1855 publicada en *El Comercio* para establecer la correlación entre delincuentes y actores afroperuanos.

<sup>159</sup> Dos ejemplos: a) respecto de las consecuencias de la victoria militar de La Palma, «los negros entonces cantaron el hosana, el canto del paso del marrojo, y en ese hosana no solamente daban gracias al Todopoderoso por su propia libertad, sino saberlo, las rendían porque había principiado la vida de la Nación» (1855: 26); b) su reflexión sobre las futuras familias independientes, morales y laboriosas de los exesclavos dentro de las haciendas, «que siguiendo las leyes del creador se multiplicará como la simiente de Abraham hasta cubrir la tierra» (1855: 48).

*Dos textos tardíos: del mestizaje infame a la perspectiva abolicionista*

Manuel de Mendiburu publicó en *La Revista de Lima* un artículo titulado «Ojeada sobre la esclavitud bajo el régimen colonial» (1862), texto que fundamentalmente sumilla las disposiciones legislativas virreinales sobre la esclavitud. El autor destaca que muchas de las medidas coercitivas y disciplinarias no se cumplían a cabalidad por las costumbres y prerrogativas de los afroperuanos.

El autor no deja de pronunciarse enérgicamente contra el mestizaje: «su mezcla y confusión sucesiva con la española, ha causado y causará males á la moral y al lustre del país» (1862: 518). Desde una perspectiva racialista, hegemónica en los discursos culturales europeos de la segunda mitad del XIX, sostiene que la unión sexual entre blancos y negros durante todo el período colonial «produjo abatimiento á la raza blanca y mengua sin duda en las nobles dotes de su antiguo ser» (1862: 527). La explicación de esta situación se establece en la dependencia y el roce de los jóvenes con la servidumbre y las nodrizas afroperuanas. La principal consecuencia de estas uniones está constituida por la «abundancia de mulatos» que viven en el lujo y el engreimiento, «consentidos» y «regalados», muchos de ellos se convirtieron en «ladrones y facinerosos» (1862: 528). Sin embargo, hubo también un grupo «de negros honrados y de virtudes palpables [...] los libres que trabajaban asiduamente en diversas especulaciones y en oficios mecánicos» (1862: 528).

Mendiburu es consciente de la drástica disminución demográfica de la población afroperuana y propone tres razones: alta mortalidad en las guerras, escasa inmigración («han venido muy pocos de otros países»), y el acelerado mestizaje con otras «castas» (1862: 530). Sin lugar a dudas, la tercera variable es la más significativa para explicar la disminución demográfica de la comunidad afroperuana en el siglo XX.

«Manumisión»<sup>160</sup> (1888) de Ricardo Palma es un informe oficial que fue la respuesta a una solicitud del gobierno de Brasil<sup>161</sup>

<sup>160</sup> Se publicó en el libro *Cachivaches* (1900) que reúne textos de diversa naturaleza (históricos, literarios y bibliográficos).

<sup>161</sup> Porras Barrenechea, apelando al testimonio de Angélica Palma, indica cómo en su viaje a Brasil, el tradicionalista se sentía abochornado por la humillación

por conocer el proceso de abolición de la esclavitud en el Perú (PORRAS 1954: 54). Este trabajo histórico traza en breves páginas el devenir de la esclavitud en el Perú prestando particular atención al aspecto legislativo; se estudia dicha problemática de manera general en el período virreinal y de forma más exhaustiva en el republicano. En el texto introduce la expresión corriente de «piezas de ébano» para designar a los esclavos, alude al feroz tratamiento que daban los amos a sus siervos y manifiesta su profundo rechazo al comercio infame de carne humana. Emplea el neologismo de «esclavócratas» para denominar a quienes requerían de la esclavitud para conservar su poder económico y social. Resaltando las maniobras y los argumentos de los hacendados, realiza una velada alusión al texto de Pando (1964: 138-140).

Es clara la valoración negativa de la institución y la inversión de los valores: el «bárbaro» ya no es el esclavo sino el amo esclavista, no se escatiman adjetivos ultrajantes para la institución. Así constata Palma que cuando

El siglo XIX llegaba a la mitad de su vida, y en todas las repúblicas de la América española, donde aun existía la ignominia de la *esclavatura*, se hacía sentir la reacción, que protestaba contra todo lo que, como la esclavitud del hombre por el hombre, simbolizara despotismo y barbarie. (1964: 140)

El esclavo aparece como un sujeto en igualdad de condiciones que el amo y por ello la esclavitud como una institución que es signo del despotismo. Palma, quien siempre se orientó hacia una postura liberal, no podía dejar de rechazar esta situación. No debemos sobrevalorar esta posición, pues recordemos que este texto ha sido escrito en 1888, cuando la institución había sido abolida más de treinta años atrás; sin embargo, el propio Palma tiene que reconocer que el decreto de abolición fue «un arma de guerra» y simultáneamente «expresión de humanitarios sentimientos». «Manumisión» es un texto donde la figura del esclavo está sepultada por cifras y fechas, y el título elegido indica la nueva dirección: la esclavitud sólo puede ser apreciada desde la perspectiva abolicionista.

Los discursos político-jurídicos de la esclavitud y el diseño legal de la esclavitud en el período republicano presentan a un sujeto

y los dolores de la raza esclava. Por ello, este texto fue su contribución a la causa abolicionista brasileña (1954: 51-55).



esclavista que arrastra identificaciones imaginarias y se encuentra asediado por los principios políticos del orden republicano y las presiones económicas de los hacendados. El siguiente cuadro permite resumir los rasgos más saltantes de los discursos analizados:

**Cuadro 9**  
Discursos políticos sobre la esclavitud (1810-1888)

	<b>Clase de discurso</b>	<b>Legalidad/Ilegalidad</b>	<b>Propiedad/Igualdad</b>	<b>Efectos sociales de la abolición</b>
<b>Vidaurre (1810)</b>	Político	Ilegalidad de la trata	Equivalentes	Probable rebelión
<b>Orué (1823)</b>	Político, económico	Legalidad de la esclavitud	Propiedad	Caos, descontrol social
<b>Pando (1833)</b>	Político, jurídico, económico, social, moral	Legalidad de la esclavitud Ilegalidad de leyes abolicionistas	Propiedad	Ruina de la agricultura Aumento de la delincuencia
<b>Rivero (1845)</b>	Económico, moral	Legalidad de la esclavitud Ilegalidad de leyes abolicionistas	Propiedad	Ruina de la agricultura
<b>Paz Soldán (1846)</b>	Político, jurídico, económico	Legalidad de la esclavitud Ilegalidad de leyes abolicionistas	Propiedad	Ruina de la agricultura
<b>Pacheco (1855)</b>	Jurídico	Ilegalidad de la abolición	Equivalentes	Ciudadanos incapaces
<b>Távora (1855)</b>	Político, económico, moral, religioso	Ilegalidad de la esclavitud	Igualdad	No aumento de la delincuencia
<b>Mendiburu (1862)</b>	Histórico, jurídico			Mestizaje nefasto
<b>Palma (1888)</b>	Histórico, jurídico	Ilegalidad de la esclavitud	Igualdad	

El cuadro 9 nos permite establecer algunas conclusiones: a) el discurso hegemónico sobre la esclavitud es político-jurídico, pero las argumentaciones económicas y sociales también cobran relevancia; b) mientras la esclavitud estuvo vigente todos los discursos —salvo el de Vidaurre— defendieron abiertamente la legalidad de la esclavitud y la ilegalidad de las leyes gradualmente abolicionistas,<sup>162</sup> no se encuentran discursos teóricos abolicionistas hasta después de 1854 (Távora y Palma); c) los dos argumentos principales para defender la esclavitud fueron: la defensa de la propiedad como principio rector del orden republicano y la inminente ruina de la agricultura; d) eventual rebelión, caos y aumento de la delincuencia revelan que la esclavitud era percibida como un mecanismo de control social de una población que era imaginada como transgresora por naturaleza; e) aunque existían antecedentes embrionarios (Pando, Pacheco) que conceptuaban al esclavo como un ser humano incompleto, Mendiburu (1862) está fundando de manera explícita las bases para una concepción racista de la sociedad: la cultura afroperuana contamina el orden social mediante el mestizaje.

No se puede establecer una serie diacrónica porque no hay una evolución lineal de los discursos, sino una pugna que permite trazar dos líneas argumentativas: una formada por Unanue, Vidaurre, Távora y Palma que acepta con más o menos reservas la igual-

<sup>162</sup> Nos referimos a textos teóricos organizados en torno a la temática de la esclavitud ya que desde la Independencia existieron artículos y comentarios que promovían políticas abolicionistas. A continuación tres ejemplos. Un conato de debate se presentó entre un artículo publicado el 28 de junio de 1832 en *La Miscelánea* que defendía los intereses de los agricultores y atacaba la libertad de vientres establecida por San Martín y una hoja con el título de *Filantropía* que condenaba la esclavitud sobre los descendientes de los esclavos apoyándose en la reproducción de un poema publicado en Colombia con el mismo objetivo. Este papel periódico de cuatro hojas condena desde argumentos cristianos la esclavitud y rechaza enérgicamente su reproducción legal. El 15 de octubre de 1845 en el núm. 1906 de *El Comercio* se reproduce el poema «A un negro» del cubano Antonio Hurtado que condena violentamente la esclavitud («tocó tu ser en vil mercadería/ y buhonería infernal, redujo a cosa/ de Dios omnipotente/ la obra más completa y grandiosa») y anuncia la liberación de los esclavos. Finalmente, a fines de marzo de 1847, un comunicado de *El Comercio* firmado por «Los enemigos del látigo» condena acerbamente una disposición de la Intendencia de Policía que permitía castigar con seis azotes al esclavo sorprendido fuera de su fundo sin autorización de su amo.

dad esencial entre seres humanos de diferente fenotipo y cultura; la otra formada por Pando, Paz Soldán, y Mendiburu quienes afirman principalmente que las diferencias físicas determinan las diferencias culturales, es decir, convierten las diferencias en desigualdades jerarquizadas racialmente. Toribio Pacheco se ubicaría en un primer momento (1855) en la segunda serie, pero posteriormente (1862) se inscribe en la primera.

### **Etnicidad y ciudadanía: los afroperuanos y las elecciones en la República del Guano (1845-1872)**

Dinero, intrigas, palos,  
Suplantaciones,  
Delio, esto es lo que engendra  
Nuestros Solones;  
Sufragio libre  
Llámanse fechorías  
de ese calibre.  
Felipe PARDO

El guano es una sustancia amarilla  
que empuerca las manos y que se  
convierta en otra más amarilla  
que empuerca el bolsillo  
M. A. FUENTES

Ande uté; voto llevá,  
que utena no irá de vare;  
aya tá capitulero  
lo dará a uté cuatro reares.  
Luego que empuña la prata  
y e papelito afrojá,  
utena va derecho  
a otra parroquia a votá  
M. A. FUENTES

En este apartado analizaremos diversas representaciones del espacio político y de las elecciones desde los textos literarios, dibujos de humor y caricaturas políticas del período 1845-1872. Se estudiarán tres géneros literarios: la poesía de Felipe Pardo y Aliaga, los artículos de costumbres, *Aletazos del murciélago* (1866), de Manuel Atanasio Fuentes y la novela *Los amores de Lima* (1872) de J. E. Iturrino; se analizará además las ideas y creencias electorales de los colaboradores de *La Revista de Lima* (1859-1863). Respecto

de las imágenes se trabajará con dos gráficos del libro de Fuentes. Conocer la configuración textual de las elecciones en el discurso literario nos permitirá apreciar las ideas y proyectos de un sector de los miembros de la dirigencia política que, por medio de la palabra escrita, influyó en la estabilidad, el cuestionamiento o la modificación de los regímenes políticos. Por otro lado, las imágenes de la política en forma de dibujo de humor o caricaturas remiten a una política de las imágenes que formaliza estructuras ideológicas tradicionales (regidas por la exclusión de los subalternos) y modernas (regidas por la inclusión de todos los ciudadanos) en permanente conflicto y simbiosis.

Por la procedencia de los autores analizados y el carácter de los mundos representados, se prestará particular atención a la representación de las elecciones en la ciudad de Lima. Estudiaremos la legitimidad de la participación y la configuración textual de las clases subalternas (indios y negros) como sujetos perturbadores en las creencias e imágenes del orden político republicano que suponía una igualdad formal entre «ciudadanos» que, sin embargo, se encontraban articulados a antiguas redes de poder, racismo y subalternidad.

Hay que recordar que el modelo electoral del período es heredero de la Constitución de Cádiz (autonomías locales significativas, elecciones indirectas y calificaciones para ejercer el derecho del voto). Entre 1855 y 1860 hubo un hiato importante, pues se establece el sistema electoral directo y universal que se mantiene por un breve lapso. En este sentido, la Convención Nacional de 1855, dominada por políticos liberales, establece los siguientes dos artículos que establecen el marco general para normar el proceso electoral:

Son ciudadanos o se hallan en ejercicio de los derechos políticos, los peruanos varones mayores de veintiún años, y los casados, aunque no hayan llegado a esta edad. (Artículo 36 de la Constitución Política de 1856)

El sufragio popular es directo: lo ejercen los ciudadanos que saben leer y escribir, o son jefes de taller, o tienen una propiedad raíz, o se han retirado, conforme a la ley, después de haber servido en el Ejército o Armada. (Artículo 37 de la Constitución Política de 1856)

Con la Constitución de 1860 se retorna al sistema tradicional que establecía condiciones socioeconómicas para el ejercicio de la ciudadanía; por ello, el artículo 38 establecía que:

Ejercen el derecho de sufragio, todos los ciudadanos que saben leer y escribir, o son jefes de taller, o tienen alguna propiedad raíz, o pagan al tesoro público alguna contribución.

El ejercicio de este derecho será arreglado por una ley.

El final de este paradigma electoral, hegemónico en el siglo xx, es la ley del 12 de noviembre de 1895 promulgada por Nicolás de Piérola que modificaba el artículo 38 de la Constitución de 1860, y que inicia la Reforma Electoral de 1896.<sup>163</sup> Gabriela Chiaramonti (1995) sostiene que esta nueva ley establecía el sistema directo, creaba un organismo central: la Junta Electoral Nacional, privaba del derecho de voto a una importante población andina que había participado a lo largo de todo el xix, desmantelaba el sistema electoral vigente que reforzaba los poderes locales y que tenía sus orígenes en la Constitución de Cádiz y liquidaba el famoso pacto de reciprocidad<sup>164</sup> entre el Estado y las comunidades (1995: 315-322).

La hipótesis de esta sección plantea que en el período estudiado los discursos y gráficos que participaron activamente en la representación de las elecciones constituyen fuerzas productivas en la lucha política por imaginar el orden republicano y se constituyeron en conflictivos vehículos que luchaban contra la modernización social y, simultáneamente, deseaban la modernidad política. Las representaciones sociales de los sujetos subalternos (indios y negros) como actores del proceso electoral condensan esa aporía. Por ello, modernización social insuficiente y modernidad política frustrada parecen ser los límites del período.<sup>165</sup>

<sup>163</sup> Un análisis desde el derecho de este cambio de paradigma puede consultarse en el famoso artículo de Manuel Vicente Villarán, «Costumbres electorales» (1918, 1962).

<sup>164</sup> Explica Chiaramonti que este pacto de reciprocidad imperante en casi todo el siglo xx peruano significaba que en la decisión electoral de elegir al Presidente, los representantes de las poblaciones andinas poseían un margen importante de poder. El pacto se fundaba en «la creación de la contribución de indígenas, sobre base étnica y comunitaria y, gracias al sufragio, el reconocimiento de la autonomía de gestión de territorio y recursos» (1995: 322). Por ello, como complemento de este nuevo estado político, se abolió definitivamente la contribución personal en 1895.

<sup>165</sup> Los desfases entre modernidad y modernización ocasionan experiencias sociales complejas y paradójicas. El ciclo de modernización socioeconómica

*Antecedente diacrónico:*

*La exclusión de los afrodescendientes de la ciudadanía en las Cortes de Cádiz*

La tesis principal de Francois-Xavier Guerra (2001) para explicar las revoluciones hispánicas y la independencia americana es que hay un proceso único con la irrupción de la modernidad en una monarquía del Antiguo Régimen que desemboca en la desintegración de ese conjunto político en múltiples Estados soberanos (2001: 12). A diferencia de lo sostenido tradicionalmente no fue un simple cambio “político” en América y una revolución burguesa en España. Existe plena conciencia de los actores de

[...] estar fundando un hombre nuevo, una nueva sociedad y una nueva política. Ese hombre nuevo es un hombre individual, desgajado de los vínculos de la antigua sociedad estamental y corporativa, la nueva sociedad, una sociedad contractual, surgida de un nuevo pacto social; la nueva política, la expresión de un nuevo soberano, el pueblo, a través de la competición de los que buscaban encarnarlo o representarlo. (2001: 13)

Guerra reivindica la lectura político cultural como estrategia para identificar e interpretar las causalidades decisivas de estos procesos. Por ello, concluye que «lo radicalmente nuevo es la creación de una escena pública [...] una nueva legitimidad —la de la nación o la del pueblo soberano—, una nueva política con actores de una nueva clase [...] que se constituyen para conquistar esa nueva legitimidad» (2001: 13). Los actores de esta transformación no son exclusivamente el grupo burgués de la comunidad hispanoamericana, sino un conglomerado de sujetos (burgueses, clérigos,

promovidos desde el Estado mediante los recursos del gano constituye una fascinante historia de necedad, corrupción y despilfarro que anheló una modernidad política inalcanzable en un país escindido socioculturalmente. Nuestra precaria y desigual modernización no fue capaz de transformar las antiguas estructuras, principalmente mentales, pero dotó al discurso de las élites y a la conducta de los subalternos de una mayor densidad y conflictividad. Un ejemplo paradigmático de las colisiones creativas de la modernidad, modernización y modernismo es el San Petersburgo del XIX, estudiado magistralmente por Marshall Berman (1989: 174-300). Para las convergencias/divergencias del orden literario y político en nuestro continente en el siglo XIX, el libro clave sigue siendo el de Julio Ramos: *Desencuentros de la modernidad en América Latina* (1989).

nobles, profesores, empleados públicos, etc.) que no están determinados por su posición socioeconómica, sino por su pertenencia al mismo mundo cultural (2001: 14).

En este proceso, las Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812 constituyen un punto de inflexión que revela los límites y las posibilidades de la instauración del orden republicano en sociedades predominantemente tradicionales. Ese hombre nuevo que se está creando constituye un modelo abstracto para una minoría que se arroga metonímicamente la calidad de pueblo como base social de la República y explora las nuevas formas de sociabilidad sociocultural. Sin embargo, en el diseño constitucional los afrodescendientes (negros, mulatos y zambos) del Perú fueron excluidos de toda participación ciudadana: no podían elegir ni ser elegidos. Scarlett O'Phelan (2002) señala cuatro causas que explican esta exclusión: a) los negros no formaban una «república» como los españoles y los indios, b) los negros y las castas de color no pagaban tributo, c) por la herencia de la esclavitud ocupaban la última posición en la pirámide social, y d) culturalmente estaban configurados como herejes, feroces y rebeldes (2002: 167-173). No debe sorprendernos que hayan sido los propios diputados criollos sudamericanos quienes defendieron con vigor la exclusión de los afrodescendientes de la ciudadanía ya que eran precisamente éstos los más interesados en fortalecer las desigualdades sociopolíticas al interior de sus sociedades para mantener su hegemonía.

Cabe señalar que también hubo otra posición que fue derrotada, pero que dejó una remota posibilidad de inclusión en el artículo 22 de la Constitución Política de la Monarquía Española (1812) que establecía el ejercicio condicional de los derechos de ciudadanía por parte de los afrodescendientes libres.<sup>166</sup> Por otro lado, Francisco Salazar, diputado del reino del Perú, fue más allá

<sup>166</sup> El artículo 22 establecía que « A los españoles que por cualquier línea sean habidos y reputados por originarios de Africa, les queda abierta la puerta de la virtud y del merecimiento para ser ciudadanos: en su consecuencia, las Cortes concederán carta de ciudadano a los que hicieron servicios calificados a la Patria, o a los que se distinguen por su talento, aplicación y conducta, con la condición de que sean hijos de legítimo matrimonio de padres ingenuos; de que estén casados con mujer ingenua, y avecindados en los dominios de las Españas, y de que ejerzan alguna profesión, oficio o industria útil con un capital propio».

al plantear que se considerase como ciudadanos a todos los registrados en los libros parroquiales ora fuesen españoles ora fuesen castas. Estas propuestas fueron comentadas y transcritas en *El Peruano* en marzo de 1812 (RODRÍGUEZ ASTI 2002: 149-151).

Bajo la firma de *Un originario de África* encontramos un texto publicado en el núm. xx de *El Peruano*, el día 10 de marzo de 1812. En este texto se defiende la plena inclusión de los afrodescendientes americanos como ciudadanos. Lo más significativo es que se está hablando directamente desde la perspectiva del subalterno, pero bajo los códigos políticos de la ideología dominante. El espacio de la enunciación queda definido así: «Soy hijo de padres humildes, que nacieron en el Reyno de Congo, vinieron a Lima donde me engendraron» (1973: 211). El efecto en la subjetividad privada del inminente nuevo orden político se expresa dramáticamente: «la lectura de los diarios de cortes me ha conducido á unas emociones que nunca había tenido. Una grande expectación me acompaña» (1973: 212). Sin embargo, las formas de solicitar el don de la plena inclusión política a las Cortes nos remite a la autopercepción social disminuida. Por ello se insiste en que «No somos delinquentes porque nuestros padres huviesen nacido en Africa» (1973: 216). Esta es una situación excepcional ya que un afrodescendiente toma la palabra y participa en el debate político del momento defendiendo sus intereses.

*Antecedentes sincrónicos:*

*La mirada heroica de Melgar y la visión desencantada de Flora Tristán*

Las representaciones de las elecciones crean una gama de posiciones cuyos límites antagónicos son: a) el entusiasmo y la creencia de que el acto electoral crea un nuevo orden político y un sujeto moderno, b) la desvalorización del acto electoral y el ultraje de los electores y los representantes elegidos. En este apartado estudiamos a dos autores literarios que constituyen antecedentes de estas posturas.

Como señala Aurelio Miró Quesada (2000), Melgar es parte de un proceso que revela el paso de una poesía tradicional de autor anónimo escrita en quechua y con acompañamiento musical de la



quena a una poesía tradicional urbana escrita en español por un autor particular con competencia literaria y acompañado por la guitarra. Lo único que se conserva es la temática amorosa y nostálgica (2000: 195-196). Finalmente, el nuevo producto cultural mestizo conserva una relación desigual entre los dos polos que lo nutren, ya que las huellas del «jaray arawi» tienden a diseminarse en la producción, distribución y consumo de los yaravíes melgarianos. Hay que recordar que Melgar, criollo americano culto, está vinculado con los hombres ilustrados de la capital del Virreinato; por lo tanto, es muy probable que haya compartido sus ambiguas percepciones respecto de las formas poéticas indígenas. No debe ser casual que tienda a feminizar a la comunidad subalterna de indios cuando se refiere al presente y exalte a los Incas del pasado. En los mundos representados en sus poemas los indios no tienen agencia, ni deseos, están inmovilizados ante el dolor y la opresión: «Oíd: cesa ya el llanto;/ levantad esos rostros abatidos,/ Esclavos oprimidos,/ Indios que con espanto/ Del cielo y de la tierra sin consuelo,/ Cautivos habéis sido en vuestro suelo» (1971: 49). Más adelante, «la India llorosa», «volvió el indio a su pena».

En las odas melgarianas, fieles a la preceptiva neoclásica española, se encuentran poderosas imágenes: «Cayó el monstruo detestable/ Que en nuestra cerviz sentado/ Trecentos años ha hollado/ La Justicia y la razón:/ Y en su lugar se levanta/ La oliva de la victoria, / Que borraré la memoria/ De los siglos de opresión» (1971: 58). Estos versos de «Ya llegó el dulce momento» son la más clara formalización de un deseo capital en los primeros años de la naciente República: borrar de la memoria el período virreinal. Este proyecto va a prolongarse en muchos de los autores de este período, como Juan Bautista Túpac Amaru o Bernardo Monteagudo, quienes desean elidir la herencia colonial; sin embargo, también habrá otros que apunten a una continuidad, como Pando y Pardo. Este aspecto nos permite filiar la poesía cívica y las odas políticas de Melgar como un puente entre algunos textos del *Mercurio Peruano* y el corpus de poesías incaístas de la emancipación del Perú. Así podemos observar que el antiguo proyecto metonímico de los criollos de constituir una representación de lo nacional atraviesa gran parte de la poesía de Melgar.

Se puede establecer un desplazamiento en las posiciones políticas de Melgar, quien pasa de la alegría por el nombramiento del criollo americano José Baquijano y Carrillo al Supremo Consejo de Estado, a una posición de entusiasmo por la elección de Cabildos establecida como consecuencia de la Constitución de Cádiz de 1812. Una extensa oda de 33 estancias expresa esta nueva posición política. El primer título de la oda es altamente significativo: «Oda. En la primera elección constitucional del Ayuntamiento». La Providencia indica el camino a los electores: «Su invisible presencia/ Disipó el negro vicio,/ Y cuando el Pueblo unido reclamaba,/ Ella los electores señalaba» (1971: 53). Se incide en la ruptura política que significa la traslación de la soberanía a los pueblos por la crisis de la monarquía como un nuevo horizonte histórico: «La india llorosa, / el sabio despreciado, el orbe entero, / saben que expiró el mal, y que hemos dado / el primer paso al bien tan suspirado» (1971: 50). Las elecciones de los ayuntamientos aparecen configuradas como el inicio de un proceso que desembocará en la plena libertad de los pueblos americanos. Pero quizá lo más interesante de este poema de Melgar es la necesidad de establecer una relación horizontal entre el mundo andino y el español como consecuencia del nuevo diseño político: «hermano soy del indio y del ibero» (1971: 56), interesante cruce de las variables de etnicidad y elecciones locales. El hablante lírico construye un espacio de enunciación no-andino aparentemente neutral, pero el propio texto establece la desigualdad entre estos dos polos de hermandad al estar escrito en español y bajo formas discursivas occidentales.

En la misma dirección, Valentín Paniagua (2003) arguye que la elección popular de los miembros de los ayuntamientos atentó contra la estructura estamental virreinal, ya que la mayoría indígena pudo elegir electores asociados a sus intereses en desmedro de las minorías criollas blancas. Estas tensiones étnicas ocurrieron en diversos lugares pero, por su peso poblacional, la radicalidad de los conflictos se intensificó en toda la zona del sur andino (2003: 201 ss.).

La perspectiva que desconfía de las capacidades civiles de la población peruana y de sus dirigentes puede rastrearse en *Peregrinaciones de una paria* (1946 [1838]) de Flora Tristán. La escritora incide en la escasa difusión de la educación primaria como respon-

sable de la insuficiente alfabetización de la población y, por ello, del poco beneficio derivado de la libertad de prensa como mecanismo para controlar los excesos del poder: «la instrucción primaria no está lo bastante desarrollada para que las clases altas puedan temer mucho a la libertad de prensa» (1946: 385). En la misma línea de argumentación: «Por desgracia el pueblo está demasiado embrutecido para que de su seno salgan verdaderos tribunos para juzgar a los hombres que dirigen los negocios públicos» (1946: 386). Su visión de las élites políticas peruanas es negativa. Sus varias visitas al Congreso suscitan este amargo comentario:

Presuntuosos, atrevidos en sus palabras, pronuncian con aplomo discursos pomposos, en los cuales se respira la abnegación y el amor a la patria, mientras cada uno de ellos sólo piensa en sus intereses privados [...] no hay en esta asamblea sino permanentes conspiraciones para apropiarse de los recursos del Estado (1946: 391).

La esfera pública y sus instituciones centrales constituyen simulacros, poderosos espacios en los cuales la retórica de la abundancia y de la intensidad esconde los más viles intereses. El Estado como botín y la preeminencia del interés privado sobre el interés general configuran una representación verosímil de los turbulentos años de la década de 1830.

#### *Poesía y política: la retórica de la indignación en Pardo y Aliaga*

El 22 de enero de 1833, *El Cañón* transcribe una disposición del Prefecto de Lima, Juan Bautista Elespuru, que revela que ya en esa fecha las prácticas violentas en los actos electorales eran frecuentes:

Todo el que á pretexto de las elecciones perturbase el orden y tranquilidad pública con especies subversivas ó agavillase al pueblo ó recorriese la ciudad, con pandillas que insulten á los ciudadanos que disienten en sus opiniones ó les fuercen á abandonar sus labores, será detenido en el Cuartel de policia y puesto á disposición de un Juez de primera instancia (1833: 18, 1).

En la década siguiente, en un artículo de *El Comercio* del 30 de septiembre de 1844, y referido a las elecciones que llevarían a la Presidencia de la República al general Ramón Castilla, se denunciaba que en una de las mesas electorales «no concurrieron á él los ciudadanos con derecho de votar, sino hombres de poncho

y chaqueta, armados de palos y puñales» (1844: 4), capitaneados por D. N. Concha, dependiente de Don Domingo Elías. La banda de sujetos exigía votar indistintamente aunque no perteneciesen a la conscripción de la parroquia. Este incidente se repetirá una y otra vez con ligeras variaciones en todas las elecciones hasta antes de 1896: bandas armadas se disputaban las ánforas y mesas porque quien «tenía las mesas había ganado la elección [...] el tumulto, los disparos y la sangre formaban parte obligada del procedimiento tradicional» (VILLARÁN 1962: 198). En este apartado, analizaremos algunos poemas de Felipe Pardo que se escriben y publican en el período elegido y tienen como eje semántico la problemática descrita.

En un poema titulado «A Napoleón III. En la paz de Villafranca» (1859), las ideas políticas de Pardo sobre la libertad son presentadas con energía y rigor filosófico:

Se alzó gloriosa y libre. La sagrada/ Libertad, alto prez de la cultura./ No se deleita en bacanal impura, / Ni a la infame codicia sirve armada; // Ni hace de una nación caos inmenso; / Ni la destruye con poder infausto; / Ni acepta la justicia en holocausto, / Ni el humo de la sangre por incienso. // La libertad eleva, no embrutece; / La libertad conserva, no destroza; / El solaz del palacio da a la choza/ y bajo el orden y la paz florece (1973: 97).

Pardo no es un enemigo de la libertad como principio del orden republicano, pero insiste en que ella debe estar subordinada al orden y a la justicia. Esta concepción de la libertad será clave para apreciar sus representaciones del ejercicio del derecho al voto de todos los hombres libres.

En el poema «El Perú», aparentemente de 1856, encontramos unos versos que se refieren seguramente al proceso electoral de 1855: «Y ¿así de la ambición a la arteria, / También nos prostituye insensata / Del sufragio en la torpe granjería?» (1973: 115). Más adelante, «Que de la libertad el bien precioso/ lo dan la actividad de los talleres/ y el seno de la tierra generoso/ Y la virtud; no el ocio ni los vicios, / Ni el tumultuoso ardor de los comicios» (1973: 116). Comparar el sufragio electoral con la ganancia y utilidad que se obtiene traficando y negociando revela la perspectiva del autor que descalifica la institución porque en la práctica está plenamente desnaturalizada. Por ello, la virtud republicana no puede obtener-

se de los resultados electorales. La adjetivación «tumultuoso ardor» combina sintéticamente las dos variables que rechazaba Pardo en las elecciones: la participación popular y la violencia.

«Triste realidad» fue un poema publicado en *La Revista de Lima* el 15 de junio de 1860, pero aparece fechado en 1857.

Hierva tráfico torpe y fraudulento/  
Llueven puñadas y empujones;  
sube/  
De cigarros y alcohol en densa nube/  
Diabólica algazara al firmamento. // ¿Sontunantes?  
¿Son locos? ¿Son muchachos?  
¿Son acaso borrachos? Hay de todo:  
Niños, locos, tunantes y borrachos, // Que cumplen con la ley;  
pues de ese modo/  
Constituyendo electoral Colegio / Ejerce el Pueblo-Rey su poder regio. (1973: 123)

En los primeros versos se traza un cuadro completo regido por el fraude, la violencia, los vicios (mediante las metonimias del alcohol y el tabaco) y los gritos. Este cuadro está signado por el caos y no debe ser casual que se refuerce su posición espacial inferior mediante la oposición semántica tierra/ firmamento. Si en el espacio privilegiado del firmamento están los ideales y los principios, en el teatro del mundo éstos son corrompidos por sujetos populares. En el segundo párrafo, las operaciones retóricas de construcción de la subalternidad son evidentes: el pueblo que ejerce el derecho al sufragio no posee ni moral ni razón, y su mayoría de edad es sospechosa. El tono irónico del tercer párrafo confirma implícitamente los males acarreados por este mundo al revés, en el cual el pueblo es el Rey y los menos dotados eligen a las autoridades políticas y determinan el destino de los gobiernos.

El carácter multiétnico de este pueblo y su configuración como sujeto violento (ausencia de consenso) y borracho (ausencia de razón) se confirma en otro poema de época similar, «El Rey nuestro señor»:

Invencción de estrambótico artificio/  
Existe un rey que por las calles vaga/  
Rey de aguardiente, de tabaco y daga, / A la licencia y al motín propicio [...] Zar de tres tintas, indio, blanco y negro, / Que rige el continente americano, / Y que se llama – Pueblo Soberano. (1973: 123)

Debe resaltarse que el «pueblo» de Pardo no está sólo correlacionado con las comunidades subalternas (negros e indios), existen criollos blancos que también participan del proceso electoral. Todo este conglomerado está definido por su tendencia a la

inmoralidad privada (licencioso) y a la desestabilización del orden republicano (motín).

«Constitución Política» es el primer texto literario que asume la tarea de representar los nuevos procesos políticos, los nuevos sujetos sociales, la nueva organización del Estado y la persistencia de los viejos males que la retórica liberal intentaba maquillar. Por ello, por su crítica honesta, sus pretensiones reformadoras y su vigoroso estilo, Pardo se convierte en un precursor de la obra de González Prada. Más allá de las ideologías sociales, su honesta acusación de los vicios de la República y el uso y abuso de la amarga diatriba los emparenta. En el nivel discursivo, este texto descansa sobre el soporte significativo del desastre: el mundo representado, que es la nación peruana, es un conjunto de desgracias y sucesos infelices. El nuevo (des)orden sólo ha servido para aumentar los abusos y enmascarar las relaciones de poder. Más que nostalgia por el pasado virreinal, tenemos una adecuada formalización simbólica de los años caóticos de la primera mitad del siglo XIX. El título IV del largo poema se denominaba «Ciudadanía» y en sus versos cuestiona abiertamente las condiciones establecidas para ser titular de la ciudadanía en la Constitución de 1856.

Gózala el peruano/ A la edad de ayunar. La cortapisa de oficio  
o instrucción es lujo vano/ la propiedad no es condición precisa,  
/ No obstante, se aconseja al ciudadano/ tener un pantalón  
y una camisa,/ Que aunque no es ilegal votar en cueros,/ Guardar  
conviene al que dirán sus fueros. // También el manumiso  
(y allá va eso)/ Ejerce en el Perú ciudadanía, / Y por supuesto  
silla en el Congreso/ Ocupará, si se le antoja un día. / La ley  
que ve del nacional progreso/ Turbia la fuente ya sucia en demasía,  
/ El mal remedia de excelente modo,/ La purifica echándole más lodo. (1973:237)

Condena abiertamente la desaparición de las condiciones restrictivas para ejercer el derecho de la ciudadanía y se burla sardónicamente de los nuevos ciudadanos: el escarnio de la pobreza contiene también una estrategia textual de deshumanización ya que el hombre desnudo es el sujeto carente de cultura. En el segundo párrafo las variables de etnicidad y ciudadanía se cruzan abiertamente. La ira de Pardo contra la vocación extensiva del artículo 36 de la Constitución de 1856 se concentra en la posibilidad de que los afroperuanos ejerzan su derecho al sufragio y pue-

dan inclusive ser elegidos para los más altos cargos públicos. Castilla otorgó la ciudadanía a los afroperuanos liberados de la esclavitud y el derecho a votar en las elecciones, pero sin otorgarles la nacionalidad que la Carta de Huancayo les negaba.<sup>167</sup> El campo semántico / negro/ aparece aludido con varias palabras: «turbia», «sucia» y «lodo».

En el mismo poema incide en la ausencia de voluntad y la sumisión del carácter del pueblo soberano, específicamente del indígena:<sup>168</sup>

¿Trotar a pie le mandan? Calla y trota; / ¿Votar? Recibe su papel y vota. // Y vota seducido o violentado; / Y en el vil manejo la provincia bulle; / Y ese voto a otros tales asociado/ En la ánfora electiva se zambulle; / Y sale un Senador o un Diputado; Y la buena República se engulle/ El engendro ilegítimo y burlesco, / Como si engullera un huevo fresco. [...] Pues siempre que el pastel eleccionario/ Exija una impostura o un tapujo, / O la guerra civil pida un recluta/ Vale más un salvaje, sin disputa. // Y ya que lo aplicamos a pasteles; / Ya que recibe su papel y vota/ El indio sin chistar, de esos papeles/ ¿Por qué fruto benéfico no brota?/ ¿Por qué no son las urnas cascabeles/ Solo para elevar hombres de nota/ Por su moral, costumbres y cultura, / Que nos den porvenir de honra y ventura? [...] La parodia del pueblo soberano; El entremés del popular sufragio; Campos sin producción, fisco sin renta, / Inculta plebe y licenciosa imprenta. (...) Puesto esto de tener plebe tan roma/ Es del Perúla más fatal carcoma. (1973: 254-255)

La mirada del criollo hegemónico no puede aceptar la constitución de una subjetividad regida por la razón, los deseos y una autonomía en la práctica social de los subalternos. Por ello, el votante sólo puede ser «seducido o violentado», es decir, o su voluntad propia es inexistente o está viciada. La denuncia de las intri-

<sup>167</sup> Esta flagrante inconstitucionalidad fue demostrada y criticada acerbamente por el jurista Tribio Pacheco en las editoriales de *El Heraldo de Lima* en junio de 1855.

<sup>168</sup> Sobre el voto de los indígenas, es muy interesante la posición del diario *El Cañón* (1833) que defiende el voto de los militares porque los soldados indígenas son los más esclarecidos de su comunidad étnica (núm.23). Sin embargo, pocos días después confirma la visión tradicional de las elites: «el indijena sufraga en las elecciones parroquiales de todo el territorio de la república sin saber leer ni escribir. Por este motivo, como también por su actual rusticidad, está espuesto á ser el juguete de la ambición» (26: 2) publicado el 31 de enero de 1833.

gas y fraudes en provincias, posibles por el sistema indirecto de representación y las desigualdades sociales, revela el malestar de la élite limeña por la elección de diputados y senadores mayoritariamente asociados a las élites de poder de ciudades andinas como Cusco y Arequipa. La referencia a los salvajes instrumentales contiene implícitamente una acusación contra la élite que se beneficia de la ausencia de educación de los indígenas. Pregunta retóricamente: ¿por qué no se eligen a los mejores ciudadanos? y la respuesta del poema asigna toda la responsabilidad a la carencia de educación del pueblo que ejerce el derecho de sufragio y olvida la responsabilidad del Estado en ese rubro.

Más adelante retorna al discurso del mundo al revés, incorporando la célebre misa electoral al nuevo escenario social: el teatro popular de las elecciones iluminado por la sabiduría del Espíritu Santo es una terrible ironía. «Aguadores en mangas de camisa» era una manera de nominar a la población afroperuana que se dedicaba a dicho oficio.

Y a fe y a fe que en tales votaciones/  
Hechas por capirotos de  
alta guisa./ No fue, como hoy, ritual en elecciones/  
Pedir al cielo con solemne misa/  
Que sobre tramoyistas y matones/  
Y aguadores en mangas de camisa,/  
Baje del Espíritu Santo la llama/  
A iluminar la abominable trama.(1973: 259)

Una vez que se ha manifestado explícitamente la ausencia de condiciones de los libertos que se han visto convertidos en ciudadanos y ejercen el derecho del voto, los insultos prosiguen: Los nuevos ciudadanos venden su voto por un trago y pueden cometer delitos o fechorías contra la sociedad. «¡Votar! ¡Y a la licencia / No poner coto! / ¡Votar! ¡Quien por un trago/ vende su voto! / ¡no! No te azores/ Si una noche te asaltan/ cuatro electores» (1973: 285). El sufragio libre en el Perú esconde una práctica que atenta contra la moral y la salud física del individuo.

A pesar de que la realidad social marcada por la desigualdad se impone a las ideas políticas de la igualdad, Pardo no es enemigo del régimen republicano, sino de la parodia republicana que se vivía en el Perú. Las condiciones que exige para la república remiten a la supremacía de la ley, al respeto de los derechos del débil y del fuerte y a la educación superior del ciudadano. Pardo estaba convencido de que la forja de la nación peruana no pasaba por



discursos ni declaraciones orondas, sino que requería de una transformación radical que los propios liberales no estaban dispuestos a aceptar, de lo que deriva su indignación contra aquellos preceptos liberales, entre ellos, el derecho universal al voto, que en la práctica no tenía ningún efecto positivo. Por otro lado, pese a su perspectiva racista y deshumanizadora, encontramos una equiparación subyacente entre la plebe y la nación. Si la plebe se educa,<sup>169</sup> la nación mejora. Si el pueblo estuviese excluido del proyecto de nación de Pardo, entonces no interesaría que fuese inculto o culto.

*Sátiras y caricaturas electorales de El murciélago*<sup>170</sup>

La obra de Manuel Atanasio Fuentes<sup>171</sup> oscila entre diversas contradicciones. Por un lado, se enfrenta a los prejuicios de la mirada extranjera sobre el Perú y defiende nuestros progresos, pero simultáneamente expresa una colonización del imaginario al considerar que el único modelo de sociedad válido es el occidental regido por una élite blanca y culta. Por otro lado, se compadece de los males sufridos por negros e indios, pero posee una mirada racista que descalifica y deshumaniza a estas comunidades. Paul Gootenberg sostiene que Fuentes es la figura más importante de los estudios sociales urbanos en las décadas de 1850 y 1860: «encargado de los censos de Lima, periodista, médico y experto legal, comentarista social, administrador, satírico, historiador y folklorista» (1998: 101). Gootenberg también remarca las ambivalencias del discurso de Fuentes, quien se ve seducido por la influencia cultural europea, pero reclama una moralidad protonacionalista de

<sup>169</sup> El pedagogo Herrera soñaba en la construcción de una clase dirigente capacitada intelectual y moralmente para dirigir la *res* pública —por medio del Convictorio de San Carlos. Este proyecto se frustró, pero no puede negarse que el Estado castillista invirtió parte del presupuesto estatal en el mejoramiento de la educación nacional (Mc Evoy 1997: 29). Estos esfuerzos educativos, principalmente en la educación primaria, produjeron un gradual incremento de la población alfabetizada y, por lo tanto, de potenciales lectores.

<sup>170</sup> Era el nombre de la hoja y simultáneamente el seudónimo del escritor. Fue publicada en 1855, 1867-8 y 1879.

<sup>171</sup> Un análisis de sus cuadros de costumbres en (WATSON 1980: 125-141. Una lista exhaustiva de sus trabajos publicados puede leerse en el artículo de Juan Gargurevich «Manuel Atanasio Fuentes: un linero del siglo XIX» (1999).

clase media para promover el progreso autónomo. Respecto del liberalismo, también mostrará reservas, ya que conoce de cerca el deterioro y el colapso de la industria nacional por los efectos del liberalismo comercial a ultranza del período (1998: 108-110).

Fuentes forma parte de un grupo de intelectuales criollos que instituye mediante la palabra una imagen simbólica de la ciudad y que rediseñan Lima simultáneamente mediante un conjunto de instituciones. Esta doble operación se rige por dos principios: a) La percepción que las élites criollas tenían de los diferentes sujetos sociales, del pasado y del horizonte deseado, b) articulación a los nuevos saberes científicos, que se convertían en poderosas tecnologías sociales para intervenir sobre la ciudad y la comunidad social.

En este apartado estudiaremos, principalmente, sus artículos de costumbres de tono didáctico y moralizador referidos a las elecciones y el conjunto de dibujos que acompañan dichos textos.

En el artículo «Prospecto», publicado en 1855, Fuentes realiza una autopresentación y esgrime su perspectiva política: «yo no soy escritor gobiernista porque no espero ni quiero nada del gobierno; no soy de oposición ni popular, porque el pueblo no tiene principios ni conocen otros que los que se siguen del puchero» (1866: I, 14). Su visión desengañada del gobierno (ente que reparte prebendas) y del pueblo (reducido a un estado de hambruna que lo condena a una práctica social elemental) se desplegará con múltiples matices a lo largo de varios textos.

En cuanto al pueblo, como pueblo republicano y demócrata yo distingo, como todo el mundo, pueblo alto y pueblo bajo ó plebe; los principios del pueblo alto, son dinero y honores; los de la plebe, aguardiente, guitarra, y algunas veces llaves maestras y puñal. (1866: I, 14)

Esta caracterización dicotómica de la sociedad política (republicana y demócrata) desenmascara violentamente los verdaderos intereses que rigen a la élite y a la masa que pueden ejercer el derecho al voto. Ante este crudo diagnóstico, Fuentes plantea sus objetivos: «Mi trabajo se dirige solo a poner un pequeño contingente en la difusión de las sanas ideas de moralidad y de progreso» (1866: I, 15). En otro artículo del mismo año, «¿Qué cosa es el público?», él constata la brecha entre la teoría republicana del pueblo soberano y las condiciones sociales peruanas:

La instrucción es el primer elemento de la moralidad y el fundamento de la libertad verdadera; que conozca sus deberes y derechos, que se le inspiren hábitos de moralidad y trabajo [...] Moralidad, saber y trabajo; sin esto no habrá en el Perú pueblos ilustrados, respetados y queridos; sino pueblos ignorantes, despreciados y maltratados. (1866: I, 22-3)

Como en Tristán y Pardo, nuevamente la falta de educación aparece como la causa fundacional del problema sociopolítico del país. Lo que en realidad está afirmando el texto es que el pueblo es inmoral, ignorante y ocioso: tres grandes significantes que van a regir la mirada de las élites criollas para descalificar la participación política del pueblo. Así, la exclusión política se intenta fundamentar con un discurso racional.

El mayor número de textos de Fuentes referidos directamente a las elecciones en el siglo XIX lo constituyen el bloque titulado «Elecciones y Candidatos» que forma parte del tomo I de los *Aleazzos del Murciélagos* (1866: 67-133) y que se refieren al proceso electoral de 1855. Una primera parte de estos textos está abocada a criticar mediante la ironía muchas de las disposiciones del Reglamento de Elecciones, principalmente los problemas prácticos derivados del articulado.<sup>172</sup> Declara Fuentes que: «lo de las elecciones en las plazas, es una idea magnífica; el espectáculo es popular, y el recinto debe ser capaz de contener a tan numerosos espectadores» (1866: I, 73). Además de la analogía del acto electoral con un teatro que permitirá fácilmente su adscripción al campo de la farsa, el texto incide en la ridícula pequeñez del tabladillo donde se realizaba el acto electoral, la ausencia de gradas, y propone jocosamente que haya una banda de música encima para animar al pueblo. Sin embargo, reconoce como un avance la minuciosa descripción del artículo 19, ya que se exige que el ánfora posea dimensiones convenientes, tenga tapa y una abertura lineal para poder introducir una cuartilla de papel doblada en cuatro.

La postergación por una semana del acto eleccionario (del domingo 22 al 29 de abril) se explica porque las Juntas de Registro

<sup>172</sup> Mención especial merece la Junta Receptora. La Junta de Registro Cívico parroquial establecía quien tenía derecho al voto, pero si uno consideraba equivocada dicha decisión podía acudir el día de la votación a la Junta Receptora y ésta tenía que tomar una decisión apoyándose en la opinión del pueblo presente.

Cívico no habían repartido todas las cartas de ciudadanía. Sin embargo, Fuentes aprovecha para realizar los siguientes comentarios humorísticos: «los patriotas ciudadanos o los ciudadanos patriotas que habían ya hecho el ánimo de blandir sus aceros el día de hoy, tienen más tiempo para tomar algunas lecciones de esgrima» (1866: I, 83). Otras dos consecuencias del aplazamiento son las pérdidas de que tienen que pagar diario a los sufragantes y las ganancias de los que venden pistola y aguardiente (1866: I, 83).

En otro artículo, Fuentes analiza las elecciones en el Callao. Los candidatos eran Manuel Cipriano Dulanto y Antonio de la Roca, el primero candidato de la aristocracia y el segundo del partido popular democrático; sentencia Fuentes, «el primero tocó a retirada y el segundo tocó a ataque» (1866: I, 82). Posteriormente, menciona varias irregularidades que permitieron el triunfo del candidato popular:

Algunos ciudadanos en ejercicio han sido conservados más de ocho días encerrados en unos corralones, dándoles tiempo para que pensaran y reflexionaran sobre el augusto acto de la soberanía que iban a ejercer; los ciudadanos recibían entre tanto doce reales diarios, por razón de dietas; y una regular cantidad de aguardiente para excitar la fibra patriótica. (1866: I, 84)

Esta descarnada descripción refuerza la condición de dependencia, venalidad e irracionalidad de los electores. Por otro lado, aunque el Reglamento no lo menciona, hubo un ciudadano-gendarme que controlaba la entrada al famoso tabladillo; este guardia estaba armado con un chafarote (alfanje corto y ancho que suele ser curvo hacia la punta) en la mano y tenía recostada sobre una de las columnas una tercerola (arma de fuego, más corta que la carabina). Además, el Reglamento pide ánfora, pero en el Callao «se ha puesto una graciosa botijuela» (1866: I, 83). Para los anal-fabetos, la mesa el Callao ha encontrado una solución porque les evita a los ciudadanos el trabajo de hablar: «así es que luego que el secretario, ve la pinta del ciudadano que sube, le escribe el voto sin previa pregunta» (1866: I, 85-6).

La figura del capitulero queda magistralmente retratada en los textos de Fuentes. El capitulero es un mediador entre el candidato y los votantes; él cobra un monto de dinero al candidato y le garantiza un determinado número de votos. Socialmente, es seme-

jante a los miembros del bajo pueblo y conoce sus prácticas y mentalidad pragmática. Se convierte en el agente del candidato que primero se comunica con él y mayor cantidad de dinero le ofrece (1866: I, 95 ss.). En cuanto al precio, éste varía: El capitulero cobra dos pesos por voto y paga menos a los ciudadanos dispuestos a vender su voto. Se menciona un incidente por este motivo en la plaza de Santa Ana: el capitulero Baquero vendió por ocho reales un número significativo de votos, pero, cegado por su ambición, quiso pagar solamente cuatro reales a los probables votantes y estos reaccionaron violentamente; la gresca concluyó con la caída del tabladillo y la sustracción del ánfora (1866: I, 114). Además, algunos capituleros ofrecen sus servicios simultáneamente a varios candidatos, quienes entregan su dinero sin percatarse de que son estafados (1866: I, 105). El tráfico de votos queda ilustrado en un rumor popular que recoge Fuentes:

No entra voto, se dice, en las sagradas ánforas eleccionarias (antes se decía urnas) sin que haya *salido* un duro del bolsillo *ciudadano* candidato, *pasado* por la mano del ciudadano capitulero, y *entrado* en la bolsita de badana del ciudadano sufragante. (1866: I, 115)

Transcurrida la jornada electoral del 29 de abril de 1855, dos son los elementos que destaca Fuentes de la elección en Lima: a) La formación de las mesas en paz y silencio, y b) la amplia presencia de afroperuanos alrededor de todos los tabladillos y la escasa presencia de gente blanca que se limitaba a reunirse a la distancia de la mesa como «meros espectadores de la gran fiesta» (1866: I, 97). La clave que explica la diferencia con la violencia de las jornadas electorales del 7 de febrero de 1850 radica en la función cumplida por los capituleros y la enorme corrupción que se ha vivido en el proceso de 1855. Si antes se ganaba las elecciones por medio del asalto de las mesas, hoy se gana por medio de la compra de votos: «son hoy las plazas públicas lugares de un inundo tráfico; son el mercado de sufragios donde, con insólita imprudencia, se encuentran vendedores dispuestos á dar el voto al mejor postor» (1866: I, 99). Por ello, su elección carece de legitimidad ya que es producto de su dinero y no de la voluntad soberana del pueblo. Por ello, conduce que dichas elecciones:

Son nulas ante la ley civil, lo son ante las leyes del decoro, del honor y de la razón, ofenden a la sociedad, destruyen toda idea de

dignidad nacional, nos presentan como más atrasados y menos patriotas que a los habitantes de estados por civilizar. (1866: I, 100)

Fuentes no dudará en adscribir una responsabilidad política por omisión a la élite culta y educada que «abdica de sus derechos; que los renuncia con indolencia, y deja a aquellos árbitros, hasta cierto punto, de la suerte de la patria» (1866: I, 100). Nótese que en estos textos existe una voluntad pragmática de interpelar y convencer a un sector de la élite no contaminado por la corrupción para que actúe en consonancia con su liderazgo y participe activamente en el proceso electoral.

Este nuevo modelo electoral, que en la práctica se determina por el dinero, le permite a Fuentes trazar una historia de las elecciones peruanas regida por tres ejes semánticos diacrónicos: / retórica/ , / violencia/ y / corrupción/

[...] la elección ha variado en el Perú de modo según las épocas: en su tiempo de infancia, se elegían, trabajando los candidatos cerca de sus amigos ofreciendo volver el país un Edén [...] En tiempos de la edad media, en vez de muchas palabras se empleaban muchos garrotos, más tarde algunos puñales, y por fin tanto puñal y tanta pistola que los diputados salían chorreando sangre. Hoy hay pocas palabras, ningunos puñales, pero muchas monedas; no se pierde tiempo, ni se saca sangre; pero se hace gala de la corrupción (1866: I, 186).

En múltiples ocasiones, Fuentes cruza las variables de ciudadanía y etnicidad, principalmente con la comunidad afroperuana, que aparece configurada como la colectividad que trafica de manera generalizada con su derecho al sufragio. Se parodia el lenguaje de los negros y se resalta su venalidad. En este sentido, el diálogo entre el ciudadano Prudencio y el Presidente de una mesa es un buen ejemplo de una operación discursiva que está presente en diversos textos de Fuentes:

¿Qué quieres hombre?  
Botá, mi amito  
¿Cómo te llamas?  
Pludencio, señó.  
[...]  
hombre, no puedes votar hoy, ¿ayer no viniste también?  
Sí mi amo, ayé yo vino, y hoy tamié, po que un señó me dijo:  
Pludencio, anda votá, anda uté, toma uté es dó peso. (1866: I, 102-103)

Desde esta perspectiva, los afroperuanos son manipulados por los capituleros y venden su voto porque carecen de educación, moral y conciencia política. En la misma línea de argumentación, Fuentes denuncia que los aguadores —oficio dominado por los afroperuanos— brillaban por su ausencia el día domingo de las elecciones porque todos se habían ido a votar ya que ganaban más vendiendo su voto que trabajando (1866: I, 104). Esta correlación entre los aguadores de Lima y los actores populares en las jornadas electorales queda refrendada también por un artículo costumbrista de Ricardo Palma, quien incide en que ellos forman la base de las turbas que asaltaban las mesas de sufragio hacia mediados del siglo diecinueve. En «Los aguadores de Lima» (1964 [1908]) se sostiene que dicho gremio era una «potencia política para los actos eleccionarios. El alcalde se transformó en personaje mimado por los caudillos» (1964: 392). Palma describe gráficamente en qué consistía la participación de los aguadores:

[...] se congregaban en algún caserón viejo [...] eran] un cuerpo de expectativa o reserva. Que había pasado las horas consumiendo aguardiente y butifarra, hasta que les llegaba la noticia de que el partido popular o de oposición al Gobierno había triunfado o estaba en vías de adueñarse de la parroquia de San Marcelo [...] Y garrote en mano, daga o puñal al cinto, en medio de espantosa gritería y a carrera abierta se lanzaban los doscientos negros aguadores sobre los ocupantes de la plazuela, que tras ligerísima resistencia y un par de cabezas rotas, ponían pies en polvorosa. (1964: 392-393)

En el texto de Palma, la actuación de los negros aguadores estaba coordinada por su alcalde, quien cumplía las órdenes de un personaje acaudalado que los manipulaba a cambio de ofrecerles protección económica y legal. Relaciones de clientelaje premodernas constituyen la base que permite emplear esta formidable fuerza de choque que podía influir en los resultados electorales.

Quizá el texto más elocuente de Fuentes sobre este tema es el poema «La libertad» que apareció publicado en el *Parnaso peruano* (1871), antología preparada por José Domingo Cortés. En dicho poema condensa con amarga ironía la perspectiva del afrodescendiente del proceso eleccionario empleando su propia habla:

Anda uté, Negro Flastico/ anda uté, lo tabladiyo/ , aya tá señó  
Portillo/ que é caballero mu rico/ ande uté; voto llevá/ que

utena no irá de vare/ aya tá capitulero/ lo dará a uté cuatro reares// Luego que empuña la prata/ y e papelito afrojá/ utena va derecho/ a otra parroquia a votá/ ya no caga uté mas agua/ ni tiene que tlabajá.../ ¡Ah Flasco! ¡güeno tiempo/ lo tiempo de libertá!// Lo blanco, y no compite/ nosotros só suirarano/ ola no ha negro, ni branco/ ya somo, Flasco, hermano.// Ya no diremo a ninguno/ ni amo, ni su mercé/ ya no somos *tata pepel* somo, Señor *don Cosé*// Que ya sabemos tamié/ que somo hijos de Dió/ que ad si lo tiene escribiero/ el señor libertaró. ¡Ah! Flasco ya podemo/ decí que ya somo jente/ gli ta U. ¡viva aguariente!/ junto con la libetá// ¿Pero uté sabe, Flasco?/ Yo quiele sé diputá/ ¿Uté só capitulero?/ And a uté voto a buca./ Yo só neglo, tiene plata/ tamié sabemos clibí/ cuando yo ta la congreso/ yo neglo, yo va dicí// Lo blanco, a tirá calesa/ lo blanco a su agua cagá/ que ya lo neglo no sive/ que ya tiene libetá// Neglo será presidente,/ neglo minitlo selá/ y neglo cantala la misa/ y neglo será abogá// Flasco, yo etá contento/ Yo quelé sé presidente/ grita uté, ¡viva aguariente!/ junto con la libetá/ ¿Qué cuenta tiene Flasco// con ese Señor *Catía*/ ¿Qué cuenta tiene tamié/ con ese Señor *Elía*?// Uté no sacará nara/ con ese minitlo *Ole ta*/ ni lo otlo minitlo *Galgo*/ si no con la gente plieta/ Si só blanco, dale duro/ Ello siempre no sabá; ahola só lo güeno tiempo/ de aguariente y libetá. (1871:267-269)

Las ocho octavas de este poema satírico conforman un diálogo ficcional entre dos afrodescendientes, uno de ellos alecciona a Francisco sobre el nuevo orden y el papel que ellos desempeñan en el proceso político. Además del envilecimiento del acto electoral mediante la violencia, el licor y el dinero, en este texto se formaliza el temor de las élites a la disolución de las diferencias étnicas, a la posibilidad de la elección de ciudadanos afrodescendientes para ejercer cargos en la esfera pública y a un eventual mundo al revés con el sometimiento de la comunidad blanca.

Desde su perspectiva, Fuentes sólo podía concluir que:

Los ciudadanos negros son los más tristes ciudadanos capaces de desacreditar toda institución democrática, y de degradarla al punto que los blancos renuncien hasta el título de ciudadanos. ¿Por qué no es en el Perú ningún hombre blanco ni aguador ni chocolatero? Hoy ningún blanco es tampoco elector porque eso es oficio de negros. Palpado está que la clase alta se compone de gente indolente y egoísta, cuyos derechos se puede atacar con la mayor insolencia, con tal que el ataque no llegue hasta el tesoro ni el empleo. (1866: I, 111-112)



En estos textos, el tema de la ciudadanía se ve afectado por la subalternidad. Los afroperuanos se apropian del ejercicio de la esfera electoral por meros intereses pragmáticos y excluyen de ella a la clase ilustrada, la cual es incapaz de involucrarse como actora en el proceso electoral. Curiosa paradoja la descrita porque los subalternos están incluidos en el ejercicio electoral, pero los otros siguen controlando el aparato estatal ya que los afroperuanos son manipulados por los candidatos que, en su abrumadora mayoría, pertenecen a la clase hegemónica «ilustrada». Es decir, los subalternos no eligen a sus representantes, sino se ponen al servicio de los intereses de los representantes de la clase política tradicional.

Analizando las consecuencias de la Revolución Francesa, sostiene Cruz de Amenábar que el nuevo estado político «exigía del lenguaje plástico la creación de una nueva simbología republicana pedagógica y convincente, capaz de ser asimilada por el pueblo, que encarnase en personajes concretos las nuevas ideas de libertad [...] la noción de Estado, la división y equilibrio de los poderes públicos» (1997: 5). Esta apreciación puede trasladarse a las nacientes repúblicas hispanoamericanas, las cuales mediante esculturas, monedas y dibujos en periódicos y revistas fueron creando una pedagogía de los valores cívicos republicanos. En este marco, los dibujos de Fuentes constituyen la contraparte de esa pedagogía, una manera de denunciar las prácticas que debían ser eliminadas.

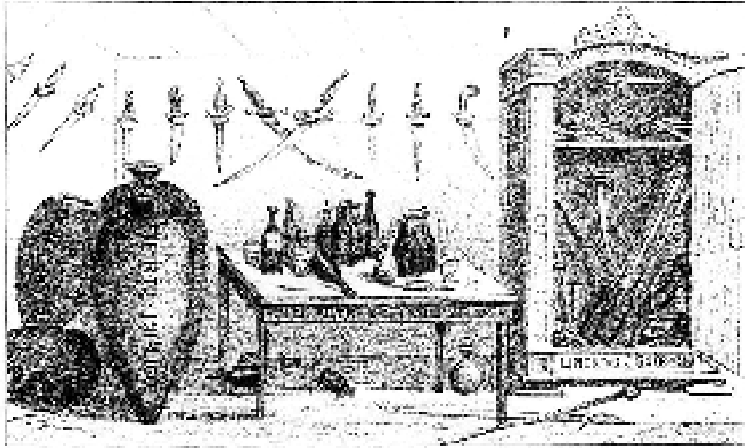
Para concluir con este apartado, procederemos al análisis de dos dibujos de humor en clave satírica que constituyen alegorías de la nación y de las elecciones y fueron publicados en *Aletazos del murciélago*.

El primer dibujo se titula «Estado político del Perú 1» y en él se observa un cuarto en cuyo centro hay una mesa poblada de botellas de licor—entre ellas algunas de chicha— y copas regadas. La mesa lleva el nombre de «elementos de la popularidad»; a la izquierda de la mesa, hay grandes odres de licor que son nombrados «espíritu público», en las paredes del cuarto hay una gran cantidad de puñales y espadas colgadas, en el extremo derecho encontramos un armario de madera de ribetes neoclásicos que lleva el nombre de «Garantías constitucionales» que en la parte superior e inferior dice «libertad, sufragio»; el armario está lleno de ar-

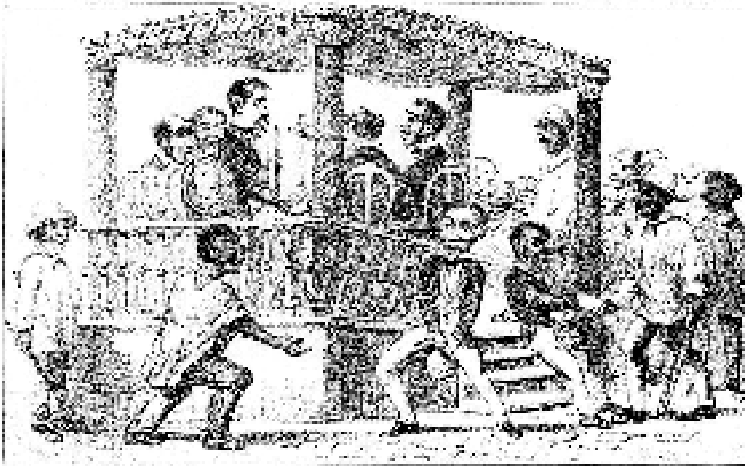
mas de fuego de corto y largo alcance (tercerolas, carabinas y rifles) y también de muchas armas blancas. En todo el cuadro no hay una sola figura humana y la gran cantidad de objetos en el pequeño espacio genera una sensación de abarrotamiento y opresión en el ambiente. El procedimiento analógico es evidente, pero además hay una cosificación y denigración del ideario republicano que tiene elementos de una visión carnavalizada, en la cual el licor (ausencia de razón) y la violencia (ausencia de consenso) se convierten en los ejes semánticos hegemónicos. Es un dibujo que desenmascara los grandes conceptos que fundamentan el derecho al voto y nos muestra brutalmente qué hay detrás de ellos y cómo se manipulan cínicamente desde la escena oficial. En síntesis, un país que se ha apoderado de la retórica republicana, pero que funciona mediante la manipulación y la amenaza.

Vayamos al segundo dibujo. Éste lleva por título «Tabladillo en ejercicio», y en él se aprecia en primer plano a seis sujetos con marcados rasgos afroperuanos, dos de ellos armados con garrotes y otros dos repartiendo dinero de una bolsa. Están en el suelo, rodeando el ingreso al tabladillo sobre el cual se encontraba la mesa electoral. En el tabladillo, instalado sobre el nivel del piso, encontramos a cinco sujetos bien vestidos y de rasgos blancos o criollos: cuatro de ellos sentados y uno de pie. Todos ellos parecen atisbar y tolerar la compra de votos que se da a escasos metros de su ubicación. No se puede apreciar el ánfora, pero sí una cruz y unas velas sobre la mesa que pueden significar un velatorio, como metáfora del sometimiento y entierro de la voluntad popular. En el extremo izquierdo del dibujo hay una masa de sujetos que observan la situación: algunos preocupados, otros entristecidos, los menos alegres. La intención pragmática del dibujo es muy clara: el ejercicio del derecho al voto está regido por la violencia y la corrupción. Todo el proceso se ha convertido en un grotesco espectáculo tolerado por los encargados de la custodia de la voluntad popular y de la misma masa de ciudadanos.

Los dos dibujos de humor político realizados en registro satírico constituyen parte de ese inmenso corpus de dibujos políticos que conforman una tecnología de encauzamiento de los valores republicanos; sin embargo, simultáneamente expresan un logos racista que atribuye principalmente la responsabilidad del fracaso del sistema electoral republicano a los afroperuanos.



Estado político del Perú, 1 (imp. Godard, París)



Tabladillo en ejercicio (Imp. Godard, París)

*La Revista de Lima (1859-1863) y las ideas políticas  
de Francisco Laso*

Las mejores revistas culturales constituyen hitos centrales en la formación de los procesos identitarios de una comunidad social. Una revista no es sólo una extraordinaria aventura colectiva, sino la creación de un espacio que contribuye a diseñar una comunidad imaginada de lectores y de ciudadanos. En el Perú tenemos una notable, aunque poco conocida, tradición de revistas culturales. El final del siglo XVIII, período clave en la historia de las ideas, está signado por el fundacional *Mercurio Peruano* que consolida la conciencia de la diferencia y especificidad de nuestra nacionalidad. El siglo XIX se encuentra poblado de revistas donde el aspecto cultural o literario era predominante; por la calidad de sus textos y su significación en la historia de la cultura peruana destaca nítidamente *La Revista de Lima (1859-1863/ 1873)*. Fundada por un grupo de escritores (entre los cuales, destacan José Casimiro Ulloa, José Antonio de Lavalle y Ricardo Palma) se convertirá en la tribuna política y cultural más importante de la generación romántica y embrión del Partido Civil.

Además de pintor, Francisco Laso, colaborador de *La Revista de Lima*, era un articulista mordaz y un agudo ensayista social. Un artista comprometido con la reforma educativa en la vida privada, la disminución de la burocracia y la participación civil en la política. La escritura permite al pintor interpelar y cuestionar acremente su sociedad. Su estilo bronco y directo, más cerca del fiero sarcasmo que de la sutil ironía, arremete sin concesiones contra los hábitos tradicionales, la apatía y la ignorancia del pueblo y la ausencia de espíritu público de las clases ilustradas. Laso pertenece a la denominada Generación de 1848, conjunto de intelectuales que asumió una activa participación en la escena política y vivió el sueño de la revolución liberal y la implantación de la modernidad en un país gobernado por militares, desarticulado geográficamente y escindido socialmente. Laso, en tiempos de racismo generalizado, fue capaz de imaginar una comunidad nacional inclusiva donde negros, indios, mulatos, mestizos y blancos jugaran un papel importante: «La paleta y los colores» es el primer manifiesto multicultural peruano. Su adelantada visión se

puede calibrar de manera elogiosa si recordamos la pervivencia de prejuicios racistas en la posterior obra de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui en el siglo xx.

«La paleta y los colores», artículo de 1859, es uno de los primeros textos que cruza sistemáticamente el funcionamiento del ordenamiento republicano con las variables étnicas. Argumenta en contra de la imposibilidad del Perú como nación por la heterogeneidad de sus razas. Sostiene que siempre ha existido una democracia de hecho en el Perú y a que diversas comunidades culturales coexisten en un mismo espacio social. Se pregunta con cierta ironía:

¿Qué dirían los sabios, los obstinados en la heterogeneidad si los llevásemos en estos días a una reunión electoral? Allí encontrarían multitud de blancos con la multitud de indios, cholos, mulatos y negros; y en una atmósfera cargada de humo de tabaco, verían a *todos los socios* vagar de un punto a otro frotándose mutuamente como sanguijuelas en redoma de boticario. (LASO 1859: 234)

Curiosa construcción que parece referirse a los incipientes clubes electorales de aquellos años como un espacio de convivencia política y étnica de diversos sectores sociales. Aunque no deja de advertirse cierta mirada denigratoria, «como sanguijuelas», analogía que refiere semánticamente a animales que chupan la sangre, es decir, los políticos apoderándose de los bienes del Estado. Más adelante niega enfáticamente que el problema del Perú sea la multiplicidad racial:

El Perú ciertamente se halla en triste y deplorable estado; pero su desgracia no se debe ni puede atribuir a los pobres indios, a los mulatos ni a los negros. El mal está en todos —El mal impera por la ignorancia y apatía del pueblo— por la inercia y carencia de espíritu público de las clases acomodadas [...] pero si el pueblo estuviese educado, si los hombres de talento y fortuna tuviesen desinteresado patriotismo, el Perú cambiaría de faz. (LASO 1859: 236)

La responsabilidad de los males del Perú deriva de la apatía, de la inacción de las clases educadas y de la falta de educación en los sectores populares. El diagnóstico es casi el mismo que el realizado por Felipe Pardo. Concluye Laso que sólo transformando radicalmente el carácter de la base social se podría obtener una mejoría significativa en el proceso electoral.

De una sociedad ilustrada y patriota se podría aguardar una buena elección de representantes, es decir, de hombres dignos, desinteresados que no consultasen sino el bien general, y que no fuesen como los que tenemos costumbre de ver, *seres famélicos traficantes de su honor y de su conciencia*. (LASO 1859: 236)

Obsérvese que la descalificación se fundamenta en la ausencia de sujetos «ilustrados y patriotas», es decir, educados y poseedores de una visión de comunidad nacional. Laso no condena el sistema electoral, pero advierte que los sujetos que ejercen el derecho al voto y los representantes elegidos no son los idóneos. Uno de los artículos más importantes para nuestros fines de *La Revista de Lima* es «Croquis sobre las elecciones. Indirecta para los ricos, en particular. Y para todo hombre de orden, en general de 1863». La acusación de Laso está dirigida contra las élites políticas. Se denuncia el mercantilismo y los beneficios particulares obtenidos ilegalmente por quienes ejercen funciones públicas. Esta situación es la condición que posibilita el abandono y desinterés de la clase ilustrada por el mismo proceso electoral, «puesto que los señores y doctores de alto coturno, desdeñando todo lo público que no rinda un sueldo o un privilegio, han librado los comicios a la gente de menos importancia, para que haga muchas veces tráfico con lo que debiera ser sagrado en la República» (1859: 98).

Además de la tajante dicotomía entre dos sectores sociales por su competencia, saber y estatus, se establece el carácter constitutivo de las elecciones en el sistema republicano. Esta situación anómala explica que cuando se aproximan los días de elecciones, se difunde en las «masas pacíficas un inexplicable terror» porque las épocas electorarias han sido siempre «momentos de angustia, desorden y de escándalo». La causa principal es que la gente de importancia y los hombres de bien no participan en las elecciones, «no han querido tomar parte en la cosa pública» (1859: 98). Laso considera que los pocos hombres de bien que se han animado a participar en elecciones siempre han sido arrollados por el número y la fuerza. «Los electores y diputados casi siempre tuvieron mal origen, pues por lo común fueron hijos bastardos nacidos de la intriga y de la fuerza bruta» (1859: 99). La componenda y la violencia serían los rasgos originarios de la representación política; por ello, nuestra dase política estaría profundamente deslegitimada. En cualquier caso, este artículo contiene una de las descripciones más

vívidas del proceso electoral y del día de votación con el subtítulo de «Fusilazos y pedradas». La narración en registro irónico establece una identidad esencial entre los grupos políticos antagónicos: uno de ellos, asociado al gobierno y con claro afán de preservar sus estructuras de poder, y el otro, el de la oposición, ansioso de beneficiarse de la administración del Estado. Ambos grupos en pugna poseen, sin embargo, la misma esencia:

Por una parte se ha visto al diminuto partido de la oposición, y por otro lado al numeroso, bien pagado y mejor armado partido del gobierno —del orden. Ambos partidos se organizaron siempre bajo la espesa nube del humo del tabaco, del olor del aguardiente y de la chicha, y del traquido entusiasta de los cohetes—. Los candidatos o los principales *capituleros* hicieron su profesión de fe y siempre bebieron un trago por los principios, por las ideas, por la santa democracia, por el Pueblo Soberano. (LASO 1859:100)

La perspectiva de la descripción tiene visos carnavalescos; el tabaco, el aguardiente y los cohetes crean un clima de fiesta popular que impregna el proceso. Las elecciones configuran una fiesta violenta de los sectores populares en la que los principios republicanos son meras palabras sin contenido. Por ello,

La víspera del gran día del asalto a las mesas, los beligerantes se organizan del mejor modo posible para el combate. La vanguardia se compone de la mejor gente, es decir de la peor. La noche se pasa en vela. El patriotismo se exalta por medio de libaciones. —los jefes se remueven: dan órdenes y reciben partes—. La policía, con el pretexto de conservar el orden se apodera de los puntos importantes, para cederlos a los camaradas y repeler a los enemigos del orden que no llevan las listas de gobierno. (LASO 1859:100)

Esta acusación contra la policía revela cómo el caudillo en el poder se amparaba en todas las instituciones estatales para preservar su mandato o promover el de algún cercano colaborador:

En fin la hora señalada suena y se levanta el telón para que se represente el drama—. Los clubes abren sus puertas y se deslizan por sus umbrales sombrías y agitadas turbas, capitaneadas por sus jefes, quienes con el sombrero a la *pedrada*. Con pistola en mano, con voz ronca y con gestos descompasados dirigen a su pandilla para ir al encuentro de otra pandilla igual. (LASO 1859:101)

A diferencia de su artículo de cuatro años atrás, ahora los clubes electorales aparecen degradados a la condición de meras guardias de los facinerosos dispuestos a pelear por los intereses del candidato que les paga. No extraña el triste desenlace descrito con abierto sarcasmo:

El partido fuerte se apodera de las mesas: los vencedores jadeantes toman sus respectivos puestos, y ante un Cristo alumbrado por dos ceras se miente y se falsifican votos, si es que no bastan los que suelen falsificar algunas honorables municipalidades—. Y después de la farsa, se grita ¡venció el partido del orden! Los periódicos publican sendos artículos manifestando «la espontaneidad del voto popular en las presentes elecciones» —Y el pueblo (o parte de él) celosos de sus derechos, entusiasta por la causa que defiende, a son de bombo, de platillos y chinesco, pregona en las calles el nombre del ilustre varón elegido por la voluntad *espontánea* del pueblo [cursivas del original]. (LASO 1859: 101)

Texto pragmático que exige la participación de los sectores ilustrados y poderosos económicamente en las elecciones. El razonamiento revela la incoherencia de la élite: ¿Cómo quejarse o burlarse de los electores y los elegidos si no se participa en el proceso electoral? Los «hombres de bien» se burlan con disimulo empleando nominaciones étnicas con claro contenido racista contra el Presidente (chino, cholo, mulato, indio), pero están dispuestos «a inclinar un rostro amable ante los pies del mulato o del cholo que ocupa el primer puesto» (1859: 102). Sostiene que es inevitable que «En la república [...] el pueblo soberano, [busque] quienes les formen y hagan cumplir las leyes, quienes administren sus rentas; en fin, los dirijan en todo» (1859: 103). Sin embargo, le indigna que «hasta ahora nuestros *hombres de orden y de juicio* no comprenden que son ciudadanos, y que ellos deben representar el principal papel en la república: todavía los hábitos de la colonia les hace pensar que todo debe venir del gobierno» (1859: 104). Podemos concluir que en una sociedad con el imaginario colonizado es imposible vivir una institución moderna republicana como las elecciones.

Se argumenta que no hay razones para esta apatía porque la gente de valer (saber y dinero) rápidamente se impondrían sobre la masa y harían prevalecer su opinión: «si los hombres notables por su saber y fortuna quisieran tomar parte en los comicios, es indudable que ellos nombrarían para los cargos públicos a las per-



sonas que juzgasen más dignas de ese honor [...] el mismo *populacho*, al que se le mira de mal lado, estaría al flanco de la gente de prestigio» (1859: 105).

Los amores de Lima (1872): *la representación de la política y las elecciones*

*Los amores de Lima* es una novela escrita por J Eugenio Iturrino<sup>173</sup> (Lima, 1835-?) y publicada en nuestra capital en la Imprenta del Universo de Carlos Prince. En el reverso de la contracarátula aparece la siguiente nota que nos permite realizar la filiación genérica correspondiente:

Esta obra se repartirá por entregas. El valor de cada una es el de medio sol, que se pagara por adelantado. El numero total de ellas será el de ocho. Aumentándose el numero de suscriptores, se aumentará tambien proporcionalmente las páginas de que conste cada entrega.

Estamos ante una novela de folletín de 247 páginas escrita por entregas. Existe una intensiva segmentación de la narración ya que la novela posee 53 capítulos, la mayoría de ellos de entre 3 y 4 páginas. Por otro lado, el título posee una velada alusión a la madre del género, *Los misterios de París*, y demuestra la estrecha correlación que se establecía en la época entre la novela y la ciudad, ya que este género permitía develar y comprender el ritmo y el sentido de las nuevas urbes modernas.

El argumento de la novela posee todos los componentes de las tramas folletinescas: amores adúlteros, chantajes, pactos de amistad, traición, secretos familiares, intrigas políticas, crítica social, muertes, locura, etcétera. Se trata de una trama densa porque la mayoría de personajes desempeña una doble función en el esquema convencional del folletín, y algunos sufren transformaciones estructurales. Aunque funciona con estereotipos como la mujer rica y coqueta, el joven adinerado y disoluto, el joven pobre y estudioso,

<sup>173</sup> Iturrino es uno de los autores más prolíficos del siglo XIX. Escribió novelas, varios libros de poesía y una comedia en prosa y en verso. Entre sus novelas podemos contar *Un viviente en el sepulcro* (1873), continuación de *Los amores de Lima*, *El hombre paria* (1879), *Los héroes del vicio* (1881), *Aventuras de alto tono* (1881), *El infierno del desencanto* (1881), *Fragmentos de una historia* (1874?) —VARILLAS 1992: 175.

la hija huérfana, los hermanos que sin conocer su filiación se enamoran, el traidor o el vengador, esta novela nos permite una cala intensa en las representaciones y las imágenes de los espacios privados y públicos de una ciudad que está viviendo una inusitada bonanza por obra del guano. Además, podemos observar una tecnología social y de género que rige las decisiones amorosas y las interrelaciones entre los diversos personajes.

La posición ideológica del narrador se puede inferir por las múltiples intervenciones en la diégesis (intrusiones de su voz) para expresar puntos de vista generales sobre temas relevantes como la educación y las elecciones. Existe una visión pesimista y desengañada: quien se dedica plenamente al estudio se ve «pospuesto, olvidado, y aun despreciado por el favoritismo, la adulación y la mas necia y ridícula pedantería» (1872: 4). Asistimos a la configuración de una sociedad premoderna en la que las redes de poder responden al clientelaje y al corporativismo antes que a las reales capacidades individuales de cada sujeto. Si la educación y la movilidad social eran parte del fundamento del proyecto burgués europeo, esta novela representa el fracaso de dichos ideales: el acceso a la educación no puede quebrar viejas estructuras de poder ni promover la movilidad social (la novela posee una visión racista y esencialista de las comunidades subalternas, con claros elementos propios del sujeto esclavista en la percepción del otro étnico).

El narrador sintetiza con amargura la coyuntura política del final del gobierno de Echenique: «Todos no hablan mas que de robo y despilfarro del Gobierno! Y á quien no le ha tocado nada en la gran feria de la *consolidación* quiere medrar en el trillado camino de las conspiraciones» (1872: 160). Los que no se han beneficiado ilegalmente alientan las conspiraciones: el Estado y los ingresos del guano son el botín que se disputan políticos, militares y comerciantes. No hay conciencia de un proyecto nacional ni un horizonte común de expectativas. En consecuencia, las elecciones, que deberían ser el acto político más importante en una sociedad con instituciones democráticas, son conceptuadas negativamente, ya que los candidatos emplean la fuerza para tomar las mesas electorales y frustrar una elección limpia. Por ello, la victoria de Echenique se consigue gracias a «reunir en un solo cuerpo á todos los vagos, sospechosos, desertores, jentes de mal vivir y de mas crimi-

nales antecedentes, teniéndolos á sueldo durante los dias de las elecciones» (1872: 91). La ironía y las imágenes macabras complementan esta representación del espacio público: «Algunos centenares de victimas fueron sacrificadas impunemente, sirviendo el reguero de su sangre para marcar el camino del poder; y sus cadáveres de resbaladizos peldaños para subir el sόlio Presidencial» (1872: 92). Aunque el narrador traza una distinción entre su oficio y la del historiador, considera que hay un saber generalizado sobre la ilegitimidad de los resultados electorales:

Como nosotros escribimos solo la novela, nos excusamos de entrar en pormenores, rasgos, apreciaciones, noticias, y demas atributos competentes al historiador [...] A mas de esto, las farsas eleccionarias y todas las mentiras políticas son hoy tan manoseadas y conocidas. (ITURRINO 1872:92)

Andrés Capúa es el encargado de organizar el fraude electoral (toma de mesas, amedrentamiento de candidatos rivales, etcétera). La actuación de Capúa nos remite a la problemática de la representación de lo afroperuano como espacio del mal y la corrupción del espacio público. Los orígenes de este antihéroe son presentados de la siguiente manera:

[...] era natural del Callao é hijo de un artesano, de oficio carpintero. Su madre habia sido una mulata, de aquellas que por haber nacido en casa grande, heredan todo el orgullo de sus amos, y en su pobreza, desnudez y miseria, encierran las exageradas pretensiones de una raza altiva, engreída y mas enseñoreada que los nobles. (ITURRINO 1872:95)

En este fragmento ya tenemos al sujeto esclavista operando plenamente: se asignan negativas cualidades morales a los afroperuanos para legitimar la subordinación: ya que son altivos deben estar bajo la férula de otro que controle sus desbocadas pretensiones. Posteriormente, esta concepción ideológica racista se verá confirmada cuando el narrador establezca que: «En Andrés se habian desarrollado con creciente rapidez todos los negros instintos de su raza, adormecidos ántes por el reposo en que se encontraban» (1872: 222). El personaje afroperuano condensa todos los males del período histórico: violencia, corrupción y traición. Sin embargo, lo más interesante es el enunciado explícito que asigna a la naturaleza un papel causal determinante en la conducta de los

sujetos: la ideología biologicista que fundamenta el racismo científico empezaba a divulgarse.

### Manuel González Prada y las sombras del discurso moderno

Se veía el contubernio de la blanca con el negro. ¿Habían perdido las hembras el instinto de mejorar la especie, ese instinto que las induce a preferir el macho más fuerte y más hermoso? Carecía el negro de hermosura relativa, no de fuerza: con su lujuria de mono y sátiro, calmaba el furor de las Mesalinas criollas.

Manuel GONZÁLEZ PRADA

Somos una paleta donde se mezclan todos los colores, un barril donde se juntan los vinos de todos los viñedos, una inmensa cuba donde fermentan los detritus de Sem, Cam y Jafet.

Manuel GONZÁLEZ PRADA

Cuando se recuerda que en el Perú casi todos los hombres de algún valor intelectual fueron indios, cholos o zambos. Cuando se ve que los poquísimos descendientes de la nobleza castellana engendran tipos de inversión sexual y raquitismo, [...] no hay para qué aducir más pruebas contra la inferioridad de las razas.

Manuel GONZÁLEZ PRADA

Este apartado busca establecer la configuración textual y semántica de la cultura afroperuana en los ensayos y artículos de Manuel González Prada. Identificar los procedimientos discursivos de deshumanización y el logos racista empleados en los textos, y establecer la filiación ideológica con el sujeto esclavista y con el horizonte racialista de la época. Por lo tanto, revisaremos el papel de las comunidades étnicas subalternas (afrodescendientes) en la construcción imaginaria de la sociedad peruana postulada por el ensayista.

Las ideas de González Prada ocupan una posición central en el escenario ideológico de las dos últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del siglo XX. Él es nuestro primer intelectual moderno, no sólo por su lúcido diagnóstico y su intransigente crítica a nuestras instituciones sociales y políticas, sino también por las contradicciones que desgarran su trayectoria vital y sus ideas. El conjunto de su obra propone un archipiélago de sentidos que colisionan: un sujeto que emplea el poder del saber para socavar el saber del poder; alienta los procesos de modernidad política, pero vacila ante la radical modernización social; miembro de la oligar-

quía, escribe las más punzantes diatribas contra ella; propone una literatura que ejerza una crítica sociopolítica, pero gran parte de su obra poética funda la autonomía formalista del discurso literario moderno; realiza una nueva representación del indio y los Andes, sin liberarse de la cosmovisión racialista; adalid de la ideología individualista, cree que la filiación étnica determina el carácter y el comportamiento del individuo; exige la recepción de las literaturas europeas, pero la ruptura radical con la cultura española; rechaza la inmigración asiática, pero manifiesta implícitamente su deseo por el inmigrante europeo; anarquista que se convierte en bibliotecario público, radical que construye la conciencia crítica nacional; su partido, la Unión Nacional, es el primer órgano político en proponer abiertamente la emancipación legal de la mujer, pero sus representaciones de la mujer son tradicionales y colonialistas; librepensador devoto del positivismo; pesimista ante la realidad social peruana, pero optimista ante el progreso científico universal.

El discurso de González Prada sobre la cultura afroperuana es tributario de varias fuentes, y las más importantes son: a) el discurso colonialista propio del sujeto esclavista que construye una constelación semántica para todos los órdenes del esclavo y el negro (sexual, económico, social y político); y b) el discurso racialista<sup>174</sup> de matriz científica preconizado por Gobineau y Renan, quienes establecieron un determinismo biológico y social y una jerarquización de las diferentes «razas» en el mundo. Estas ideas fueron divulgadas y enriquecidas por Le Bon, Spencer y otros pensadores positivistas. Estos dos marcos no son antagónicos, sino más bien complementarios. La argumentación del escritor peruano no se limita a inscribirse en estos marcos discursivos, sino que los cuestiona y los socava, principalmente el segundo. Jël Delhom (1997) ha estudiado con perspicacia las ambigüedades y contradicciones del pensa-

<sup>174</sup> En *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*, Todorov establece cinco proposiciones que fundamentan el racismo que se puede rastrear desde mediados del siglo xvii, con la obra de Buffon, hasta el final de la Segunda Guerra Mundial: a) existencia de razas y rechazo a las mezclas raciales, b) continuidad entre lo físico y lo moral, c) la acción del grupo sobre el individuo que niega la ideología individualista, d) jerarquía única de valores que le permite emitir juicios universales sobre la desigualdad de las razas, e) la búsqueda del ideal moral y político que pretende colocar el mundo en armonía con las proposiciones anteriores (1991: 113-119).

miento de González Prada que se enfrenta al darwinismo social, pero acepta implícitamente la superioridad étnica europea al condenar el mestizaje de los descendientes de españoles con indios y negros.

Dado el vasto conjunto de imágenes de la cultura afroperuana que emergen en los diversos textos de González Prada, trataremos de clasificarlo en tres grandes áreas: a) el binomio social, cultural y sexual del blanco y el negro, es decir, la alianza entre la aristocracia de origen español y sus esclavos con la secuela del mestizaje no deseado; b) las semejanzas y diferencias con la otra comunidad subalterna (indios) y su condena a la teoría de la decadencia de las razas; y, c) la descalificación de ciertas prácticas sociales y de enemigos políticos adscribiéndolos al universo semántico de la cultura afroperuana que aparece en estos casos como los límites de lo abyecto, de aquello que no puede ser tolerado.

*El orden social/sexual colonial, el binomio blanco/negro y el mestizaje no deseado*

La descalificación a la aristocracia proviene de una acusación racialista: desde el virreinato los sectores hegemónicos limeños están mezclados social y sexualmente con los esclavos y los afrodescendientes.<sup>175</sup> Estas políticas de género y de reproducción sexual del orden social son abordadas con la beligerancia y la brutal sinceridad que caracteriza la prosa del ensayista en «Nuestra aristocracia», que forma parte del libro *Horas de lucha (HL)*:

Como nuestras bisabuelas tuvieron inclinación a la coronilla y al cordobán, los peruanos (señaladamente los limeños) venimos de capellanes y caleseros. No se quedaron atrás los bisabudos al profesar el principio que *si, amás no poder, las blancas están buenas para mujeres legítimas, las negras y las mulatas sirven mejor para man-*

<sup>175</sup> En las *Baladas*, hay un poema titulado «Túpac-Amaru». En él se formaliza el diálogo de un anciano vidente y del propio Túpac Amaru, donde el indio rebelde proclama: «de africanos y españoles/no quedará ni reliquia» (GONZÁLEZ PRADA 2004: 86), y el anciano decide indagar el futuro de la incipiente sublevación: «A la corriente de un río/ de torrentosa caída/ lanza el Anciano tres llamas: /blanca, negra y amarilla/ Las llamas bregan y bregan/ con la corriente bravía/ Surgen la blanca y la negra; /mas parece la amarilla» (GONZÁLEZ PRADA 2004: 87). La interpretación analógica es evidente: «triunfarán el blanco y el negro/ sucumbiremos los Incas» (GONZÁLEZ PRADA 2004: 87).

*cebas*. A medida que las gentes poseían más riqueza y por consiguiente, mayor número de esclavos, era mayor el roce de las hijas o hijos de los amos con los hijos o las hijas de los negros. ¡Si las antiguas recámaras pudieran hablar! Para disimular el escándalo de los *frutos* nacidos en esa promiscuidad porcina, se inventó la famosa teoría de los vientres sucios y los vientres limpios. Cuando en el matrimonio de dos negros (hermosas muestras de carbón animal) nacía un chico más próximo a la nieve que al tizón, el buen taita fruncía la jeta; pero endulzaba el gesto apenas un comadrón le aseguraba que la señora negra tenía *vientre limpio*. Al revés, si de dos españoles nacía un muchacho con matiz de chocolate o ladrillo, el papá (algún señor marqués de tic y gagueo) ponía cara alegre y se tragaba al hijo, si la comadrona le juraba que madama la marquesa tenía *vientre sucio*. (1924:209-210)

Aquí está trazado el programa sexual del sector hegemónico que siempre empleó a las esclavas y a las mujeres afrodescendientes como compañeras sexuales. Lo interesante es que también se presenta abiertamente las uniones sexuales entre varones negros y mujeres blancas, este es un aspecto que constituía casi un tabú en el sujeto esclavista en las primeras décadas del siglo XIX. El logos racista está funcionando plenamente cuando al aludir al matrimonio entre dos afrodescendientes se los deshumaniza doblemente al compararlos con el carbón y con los animales.

En el artículo «El Lima antiguo» de *El tonel de Diógenes (TD)* se describe el orden social/ sexual de la Lima colonial. El énfasis está colocado nuevamente en los ayuntamientos sexuales de blancos y negros que desembocaban frecuentemente en incestos. El mal social que origina el mal moral. Por ello, las extensas familias limeñas ofrecían una amplia gama de rasgos fenotípicos: un arco iris étnico que provoca la ira del ensayista:

Los blancos tenían mancebas de color (generalmente las esclavas), sucediendo muchas veces que esposa y mancebas cohabitaban en una especie de serrallo bendito. Bastardos y legítimos crecían en una promiscuidad no sabemos si patriarcal o porcina, donde abundaba el acoplamiento de los hermanos con las hermanas.

Y se comprende el incesto, dadas las costumbres. Los hijos de los amos vivían en las recámaras, fraternalmente unidos a los descendientes de los esclavos; y si en el juego al escondite el señorito no dejaba ilesas a la negrilla ni a la mulatilla, la señorita no salvaba incólume de las travesuras a media luz con el negrillo y el mulatillo. Cada familia representaba los diversos matices de la piel, la mayor o menor abundancia del pigmento (1945: 23).

A diferencia de la perspectiva tradicional del sujeto esclavista, González Prada resalta constantemente el deseo de las mujeres blancas por los varones de las otras comunidades étnicas, específicamente los afroperuanos.

La intimidad de los niños con las amas de color obliteraba en ambos sexos la repulsión natural del blanco hacia el negro. Aunque godas hasta el hueso, y por consiguiente monárquicas, las limeñas profesaban en asuntos de amor un republicanismo verdaderamente democrático: no las importaba mucho que la piel del varón fuera lechosa, cobriza, achocolatada o bituminosa. (1945:24-25)

La argumentación de este párrafo descansa en una explicación antigua que ya aparece en el *Mercurio Peruano* (las amas de leche como nexos étnicos entre blancos y negros). La «repulsión natural» de clara filiación racialista queda sometida a las costumbres sociales, el orden social se impone al supuesto orden genético. Por otro lado, el binomio se interrelacionaba también culturalmente; por ello, se producía la imitación del lenguaje de las señoras por parte de las esclavas y la adquisición del vocabulario y los modos de las negras bozales por parte de las señoras (1945: 26-28).

La estrategia de condena a los mestizos y el conflicto entre apariencia/ ser de los aristócratas se observa también en «Nuestra aristocracia».

La sangre española va desapareciendo en las uniones *morganáticas* y en los misterios libidinosos de las alcobas, de modo que el menos *africanizado* de nuestros jóvenes aristócratas posee blancura de albayalde con un diez por ciento de brea. [...] a nuestros hidalgos se les nota lo berberisco al través del forro blanco: no han perdido más que el pigmento y la vedija [...] semejan carbón de piedra en sacos de armiño. (1924: 208)

González Prada quiere descalificar a los descendientes de los españoles que todavía conservan presencia en el espacio político y acude al arsenal retórico del sujeto esclavista para mostrar su incapacidad como sector dirigente. «Africanizados», «berberiscos» no son meras categorías descriptivas, sino que poseen una clara connotación de deshumanización mediante la irracionalidad como significante hegemónico del África. Por ello, en el mismo artículo puede exclamar:



Todo el que en Lima entre a un salón aristocrático donde se hallen reunidas unas diez o doce personas, puede exclamar sin riesgo de engañarse: «Saludo a todas las razas y a todas las castas» [...] Y lo repetimos sin ánimo de ofender, pensando que de esa mescolanza o fusión, donde tal vez predominen las buenas cualidades y se anulen las malas, puede surgir una síntesis humana, algo muy superior a lo antiguo y a lo moderno. En tanto ¿qué es Lima? Una aldea con pretensiones de ciudad. ¿Qué sus casas? Unos galpones con ínfulas de palacios. ¿Qué sus habitantes? Unas cuantas lechigadas de negroides, choloides y epifanios, que se creen grandes personajes y figuras muy decorativas porque los domingos salen a recorrer la población, ostentando sombreros de copa, levitas negras y bastones con puño de oro. (1924: 208-9)

El propio discurso posee huellas evidentes que anulan su pretendida intención pragmática: no estamos ante un alegato multicultural, sino ante una constatación de un mestizaje radical que es percibido como negativo: los despectivos «negroides» y «choloides» socavan y finalmente destruyen el condicional que plantea una síntesis donde predominan las mejores cualidades de cada una de las comunidades étnicas que funcionan como matrices.

La condena de González Prada se dirige contra las mezclas étnicas y el ascenso social por medio del dinero y el favor político. En lo primero sigue al racismo y en lo segundo demuestra sus reparos a la movilidad social indiscriminada. Es paradójico que en el artículo «Instrucción católica» de *Páginas Libres (PL)*, él condene el racismo de sujetos que son configurados discursivamente bajo ciertos presupuestos del propio logos racista:

Un diputado, un prefecto, un general, un ministro, un vocal de la Corte, en fin, cualquiera de esos mulatos o cuarterones enriquecidos en el dolo y la concusión o encumbrados por el favor y la intriga no se resigna fácilmente a que en la escuela municipal y gratuita se rocen sus hijos con los hijos del artesano y del jornalero. (1946: 112-113)

Emplear las voces «mulato» y «cuarterón» remiten a un sistema de clasificación racial propio del virreinato y denotan una perspectiva esencialista que intenta definir al sujeto por su pertenencia a una comunidad étnica. Además, la implícita asociación entre la mezda étnica y el mal moral también son operaciones propias del sujeto esdavista. Por otro lado, el párrafo revela una práctica social

aparentemente muy extendida —hay varios testimonios de ello en el XIX— que denuncia la alienación del sujeto subalterno que experimenta cierto ascenso social y en su afán de diferenciarse ejerce una violencia simbólica contra sus propios ex compañeros. Un ejemplo típico sería el ex esclavo que compra un esclavo.

Muchos de los anatemas del ensayista contra la oligarquía de su época están fundamentados en una visión racialista. Ellos han incorporado la sangre, el lenguaje y las visiones de sus esclavos; por ello, sus yerros políticos y su miseria moral. Los campos semánticos que se adscriben a la oligarquía (ignorancia, inmoralidad, ocio, robo, sensualidad exacerbada, fervor supersticioso) están directamente correlacionados con la mirada del sujeto esclavista. La virulencia del ataque se puede explicar porque él se sentía parte de una comunidad étnica imaginaria que podía objetivar al otro aristocrático como si fuera una prolongación de lo afroperuano.

*Negros e indios, la decadencia de las razas en la periferia de Occidente*

Este aspecto ha sido parcialmente tratado por dos estudiosos: Gonzalo Portocarrero (1995) y Santiago López Maguiña (1996). Portocarrero lo sintetiza en una frase: muchos textos de González Prada constituyen una crítica racista del racismo (1995: 244). Sin embargo, las ideas del ensayista decimonónico desembocan en una aporía: la redención del indio requeriría el exterminio del blanco, no hay cambio posible en las conductas del grupo étnico blanco ni horizonte de mestizaje como solución del antagonismo. La visión esencialista de las comunidades étnicas impide trascender el nivel de la denuncia y la acusación: no hay salida programática (1995: 248-250). Por su parte, López Maguiña sostiene que González Prada no logra superar las dicotomías progreso/ decadencia y civilización/ barbarie, pero su mérito intelectual es concebir que dichas tendencias no dependen de condiciones internas (supuestamente genéticas), sino de las propias relaciones sociales: el blanco es responsable del atraso y la ignorancia de los indios. Por ello, los indios que son el fundamento de la nación peruana deben labrar su futura emancipación mediante la educación y la lucha contra sus opresores (1996: 315-324).

En «Los partidos y la unión nacional» (HL), el pensador esgrime argumentos contra las posturas hegemónicas de los sociólogos positivistas de la época que apoyados en la biología y la teoría de la evolución, proclamaban la superioridad de las razas puras con elementos formativos europeos y la decadencia irreversible de las razas mezcladas con elementos negros y amarillos. Adelantándose a las lecturas de Said, González Prada invierte el orden causal de la explicación y denuncia que las teorías raciales justifican el imperialismo y el colonialismo europeo:

Riamos de los desalentados sociólogos que nos quieren abrumar con sus decadencias y sus razas inferiores, cómodos hallazgos para resolver cuestiones irresolubles y justificar las iniquidades de los europeos en Asia y África [...] ¿Y las razas inferiores? Cuando se recuerda que en el Perú casi todos los hombres de algún valor intelectual fueron indios, cholos o zambos. Cuando se ve que los poquísimos descendientes de la nobleza castellana engendran tipos de inversión sexual y raquitismo, cuando nadie hallaría mucha diferencia entre el ángulo facial de un gorila y el de un antiguo marqués limeño, no hay para qué aducir más pruebas contra la inferioridad de las razas. (1924: 21-22)

Este texto es capital porque marca una fractura con el discurso del sujeto esclavista. La sensibilidad moderna liberal aparece con toda fuerza: no hay nada predeterminado en los códigos genéticos, el fenotipo y la filiación étnica no influyen en el desarrollo de habilidades cognitivas e intelectuales. El sueño de la Ilustración aparece cumplido: todo sujeto puede autoperfeccionarse y educarse sin importar su procedencia cultural. Sin embargo, la violenta comparación entre el gorila y el marqués limeño posee un implícito mensaje racista: en su afán de deslegitimar a la aristocracia limeña no se encuentra mejor camino que asignarles rasgos propios de animales. La ecuación negro = mono<sup>176</sup> es muy antigua y estaba arraigada en la mentalidad de los letrados decimonónicos.

En «Nuestra aristocracia» (HL) se denuncia la aporía del racismo limeño, que no puede objetivar ni diferenciar radicalmente

<sup>176</sup> El mono está asociado a los campos semánticos de la lujuria, del demonio y de la imitación humana desde la tradición medieval. Todos estos rasgos son trasladados a los africanos. Por ello, no sorprende que el ilustrado Voltaire —como explica Todorov— sostenga que la cabeza de los negros está cubierta de lana como en las ovejas y se atreva a insinuar que los monos hayan subyugado a las hijas de los negros (1991: 126).

al sujeto víctima de la discriminación ya que la sospecha de poseer filiaciones con las comunidades subalternas es una realidad mayoritaria:

Los cholos y los mulatos (nacidos por lo general de hombre blanco y de mujer amarilla o negra) adquieren el orgullo del padre, blasonan de alta alcurnia y desdeñan a la madre. En Lima, donde los más encopetados miembros de la *high life* son hipotéticamente blancos, no se imagina oprobio mayor que guardar en las venas un poco de sangre indígena o africana; y por eso, cuando riñen dos limeños y agotan el diccionario de los insultos apelan a tratarse de zambos o cholos: el zambo y el cholo equivalen a un cartucho de dinamita (1924: 210-211).

En el mismo texto, se burla de los «negroides (que) vociferaban contra los Yankees y se golpeaban el pecho, diciendo que para ellos la guerra hispano-americana era una cuestión de raza» (1924: 211-212). No son españoles ni blancos étnicamente; por ello, su vana pretensión genera burla y desprecio por parte del ensayista. Lo terrible de estas líneas es que González Prada advierte los simulacros de filiación étnica, pero en vez de intentar comprenderlos o combatirlos racionalmente, sólo le generan el placer perverso de mostrar el ridículo, regodearse en la llaga y no ofrecer un horizonte de comprensión integral. Sin perjuicio de lo anterior y demostrando la conflictividad de las visiones que habitan los textos de González Prada, en el mismo artículo encontramos la reivindicación de las comunidades subalternas si y sólo si han adquirido saber. Un negro ilustrado está situado en un escalón más alto que un blanco ignorante. Nuevamente el discurso moderno se instaura y los prejuicios étnicos abandonan la escena:

Un negro y un indio pobres, más instruidos y desfanatizados, pertenecen a clase más elevada que un blanco noble y rico, más ignorante y supersticioso. El ser hombre no depende tanto de llevar figura humana como de abrigar sentimientos más depurados que los instintos de un animal inferior ¡Cuántos nobles y ricos distan menos de un chimpancé o de un gorila que de un Spencer o de un Tolstoi! (1924: 215)

En el artículo «El núcleo purulento» de *Bajo el oprobio (BO)*, el violento rechazo al mestizaje se manifiesta en una visión de la ciudad de Lima como un espacio regido por la subordinación y el desorden sexual que involucra también a las poblaciones inmi-

grantes: «El nombre mismo de nuestra capital entierra una ironía: se llama Ciudad de los Reyes una población misérrima donde un presidente o virrey de medio pelo gobierna en una corte de libertos manumisos encastados con franceses, alemanes, nipones, italianos, chinos, etcétera» (1933: 169).

En el artículo «Españoles y Yankees» (TD) se formaliza la contradicción que subyace a las representaciones étnicas del ensayista: a) la concepción racialista tradicional, y b) la concepción moderna que asigna importancia a las relaciones sociales en el comportamiento de las comunidades étnicas:

[...] en la América Española hay millones de indios y miles de negros que no llevan en sus venas una sola gota de sangre castellana; pero verdad también que los negros y los indios han vivido por algunos siglos bajo la exclusiva dominación de España, de modo que intelectual y moralmente deben ser considerados como sus propios hijos. (1945: 44-45)

No deja de ser interesante la comparación que establece entre las dos principales comunidades subalternas (negros e indios): «más reductible y asimilable que el indio, el negro criado en hogares bondadosos perdía el odio al blanco y se esforzaba por imitar a sus señores, principalmente en la urbanidad y el buen tono» (1945: 27). El implícito en este párrafo es que el negro no posee una consistencia ontológica que le permita conservar su especificidad, es mera materia que puede ser asimilada y moldeada a voluntad por los detentadores de una identidad cabal.

En «El Lima Antiguo» (TD), los descendientes de los conquistadores infunden horror por su crueldad contra el indio y el negro. «Trataban al esclavo con inhumanidad cartaginesa:<sup>177</sup> como al animal; peor aún, como al objeto insensible. Para esos católicos el negro no contaba en el número de los prójimos» (1945: 25-26). Sin embargo —aguye el ensayista—, los negros mostraron más nobleza de sentimiento que los blancos, puesto que muchas de las nodrizas fueron verdaderas madres para los niños criados por ellas y algunas esclavas pedían limosna para socorrer a sus antiguas amas enfermas. Párrafo interesante por dos razones: a) establece una relación análoga entre las dos comunidades étnicas subalter-

<sup>177</sup> Las limeñas castigaban a sus esclavas estujándoles los pechos o dándoles de beber orines según cuenta el propio González Prada.

nas como víctimas de los sectores dominantes y así su discurso cruza las variables de clase y raza; y, b) consiguie invertir la lógica racista, los blancos se deshumanizan por su crueldad y los negros demuestran poseer mejores cualidades humanas que sus amos.

Por sus lecturas y su trayectoria intelectual, González Prada está inscrito en el horizonte racista propio de finales del siglo XIX. En el Perú, la ideología del civilismo finisecular se formula bajo los códigos del positivismo y del darwinismo social<sup>178</sup> que conceptualiza al indígena como una raza decadente y endeble. González Prada no puede aceptar las tesis que promovían la degeneración y la decadencia de las razas porque dichas teorías no dejaban lugar para la agencia colectiva de los indígenas ni explicaban satisfactoriamente el intenso mestizaje producido entre los sectores blancos de la población.

Marcone (1995) distingue un punto de inflexión en la ideología del civilismo al fracasar el sueño de la inmigración extranjera, algunos pensadores como Luis Pesce y Francisco Graña empiezan a considerar que el progreso y la civilización sólo se alcanzarán modificando las condiciones socioculturales del país. Ellos consideran que la raza es un concepto histórico y que la superioridad de unas sobre otras no es un asunto intrínseco, sino que está dado por la proximidad al ideal de civilización hegemónico en ese período (1995: 81-82). González Prada comparte esta postura histórica respecto de los indios, pero respecto de los negros conserva una visión esencialista y ahistórica.

El indio es el futuro basamento de la nacionalidad soñada, el afroperuano es un rezago colonialista; el indio es irreductible, el

<sup>178</sup> La idea de la superioridad e inferioridad de las razas se pierde en las primeras civilizaciones, pero fue entre 1870 y 1940 que ésta se desarrolló y recibió la validación de la ciencia. Herbert Spencer fue el principal difusor de la aplicación de la teoría de Darwin a la sociedad humana: evolución como la supervivencia de los más aptos, conexión íntima entre biología y la idea de progreso; por ello, dado que cada raza poseía habilidades diferentes, algunas estaban destinadas a triunfar sobre otras (GRAHAM 1990: 2). En ese mismo libro puede hallarse una presentación cabal de la problemática de la raza en Brasil, Argentina, Cuba y México en el período 1870-1940. Un estudio agudo de esta ideología para el caso peruano puede consultarse en el artículo «Indígenas e inmigrantes durante la República Aristocrática: población e ideología civilista» de Mario Marcone (1995). Para un valioso análisis del impacto del darwinismo social en un científico peruano que participó activamente en la escena política de 1895-1920, ver Víctor Peralta (1999).

afroperuano es moldeable; el indio es enemigo mortal del blanco, el afroperuano es su aliado porque está asociado histórica y sexualmente con la aristocracia; el indio vive fuera de la costa corrupta y corruptora, el afroperuano está asentado fundamentalmente en ella. Sin embargo, en algunas partes se vislumbra otra relación entre estas tres comunidades étnicas, pero nunca se propone una alianza de negros e indios contra los blancos. Esta inclusión del indígena como fuerza activa en la construcción de la futura nación y la violenta exclusión de los afroperuanos de dicha tarea constituyen elementos que años más tarde conformarán también la visión racalista de José Carlos Mariátegui.

### *Lo afroperuano como el límite de lo abyecto*

González Prada realiza una operación retórica propia del sujeto esclavista mediante la cual instituye lo abyecto, lo monstruoso y lo condenable en el campo semántico de lo afroperuano. Bajo los marcos discursivos del panfleto —caracterizado por su fuerte carga oral— la estrategia de ridiculizar el aspecto físico y moral de los rivales era harto común, incluso constituía una política de la Unión Nacional ya que en el núm. 27 de *Germinal* del 20 de marzo de 1902 se planteaba que:

Las campañas políticas no pueden ni deben circunscribirse al hundimiento de las doctrinas sustentadas por los adversarios: para ser fecundos necesitan producir la destrucción personal de sus contendientes [...] la Unión Nacional no establece la menor diferencia entre la propaganda de sus ideales y el descrédito personal de sus adversarios. (27: 217-218)

Sin embargo, en los textos del ensayista hay un goce evidente que sólo se explica por la inscripción de la producción y recepción de sus textos en el horizonte racalista que colocaba a los negros en el último lugar de la escala humana. Esta operación retórica, pero principalmente ideológica se presenta en un conjunto de textos que se incrementan en sus últimos años.

En el artículo «Libertad de escribir» (PL), a propósito del veto contra su propia producción en prosa, realiza una enumeración de acontecimientos negativos que las autoridades toleran y no censuran: «posturas pornográficas, bambulas africanas o bailes de

vientre». Aquí el adjetivo africano correlacionado con la sensualidad y el mostrar del cuerpo remite a una vieja construcción discursiva: el negro es fundamentalmente un sujeto definido por su corporeidad, un cuerpo que se muestra a los ojos del otro hegemónico. Más adelante, sostiene que «emancipamos al esclavo negro para sustituirlo con el esclavo amarillo, el chino. El substratum nacional permanece como en tiempo de la dominación española: envuelto en la misma ignorancia y abatido por la misma servidumbre» (1946: 164). Esta continuidad histórica que identifica remite a una sociedad poscolonial que requiere de mano de obra sometida a relaciones de servidumbre premodernas, además la definición del carácter del pueblo como un colectivo signado por la carencia (la ausencia de saber y de autonomía individual) que lo vinculan con la perspectiva letrada criolla decimonónica.

En «Instrucción católica» (*PL*) alude a la postura insostenible de la defensa de la educación clerical alegando la buena fe de los profesores y menciona lo que él considera ejemplos válidos de buena fe, entre ellas, la del «negro del Congo, que suprime a su madre con intención de transformarla en espíritu bienhechor y poderoso» (1946: 120). El Congo es un referente cultural exótico que instaura el espacio de la barbarie, el reino de lo irracional como signo central de las prácticas sociales. La buena fe asignada a los africanos remite al crucial significado de la «ingenuidad» como estado carente de razón.

En «Nuestro periodismo» (*HL*), Lima aparece personificada como una mujer. Esta feminización de la capital posee larga data. En su afán de ultrajarla frente a las provincias, se asocia a la capital con una mujer afrodescendiente víctima de una serie de vicios y dominada por la Iglesia:

Rara vez el buen ejemplo salió de nuestra capital. Si un pueblo se figura por un individuo, Arequipa es el soldado varonil que empuña el rifle, se cuelga el detente, sale al campo de batalla y regresa teñido de sangre a la vez rodeado por un tufo de chicha y pólvora. Lima es la zamba vieja que chupa su cigarro, empuña su copa de aguardiente, arrastra sus chanclitas fangosas y ejerce el triple oficio de madre, acomodadiza zurcidora de voluntades y mandadera del convento. (1924: 140-141)

Otro de los blancos preferidos del ensayista es la religión católica y aquí también aparecen los afrodescendientes como sínto-



mas del mal. Delhom (1997) sostiene que para González Prada el nivel de civilización de una sociedad depende del grado de aceptación del racionalismo positivista; por ello, la necesidad de rechazar la superstición religiosa como signo de la barbarie. En «Nuestra aristocracia» (*HL*) se establece esta correlación de manera tajante:

Siempre se alabó la docilidad de los bozales para convertirse al Catolicismo. Nada más lógico. El hombre ignorante y primitivo no se aviene a los cambios radicales y violentos, sobre todo en el orden religioso: con ligaduras de hierro, vive amarrado a las creencias inmemoriales. Por lo difícil de vencer la tradición y de introducir en un cerebro salvaje las ideas de un hombre civilizador. El negro se convertía fácilmente a la religión de su amo porque no saltaba de una creencia vulgar a otra sublime y diametralmente opuesta: la doctrina enseñada por el sacerdote guardaba mucha similitud con las supersticiones de las tribus africanas. (1924: 213-214)

Esta construcción cultural del afroperuano se fundamenta en la tríada: ignorancia, salvajismo y superstición: seres marcados por la ausencia de saber, cultura y religión. Por ello, puede concluir en el mismo artículo que «los católicos del Perú no deberían enorgullecerse de su Catolicismo sino avergonzarse dél como de un estigma hereditario: les prueba que si por la raza son negroides, por la intelectualidad son plebe» (1924: 215).

«Suluque II» (*BO*) es un artículo panfletario que oblicuamente ataca al coronel Benavides, Presidente provisorio desde el 15 de mayo de 1914 hasta septiembre del año siguiente. El fenotipo afrodescendiente del militar es objeto de burla, «tiene por cabeza una olla tiznada y grasienta» (1933: 36). El escritor establece una correlación entre la pertenencia a la comunidad afroamericana y la delincuencia y la práctica social del bandidaje: «habiendo nacido para arrancar bolsas y merodear en caminos reales, se mete a personaje de gran figuración política, imaginándose que regir un estado significa tanto como estafar a mujeres, desvalijar a caminantes y abrir cofres de hierro» (1933: 36). Aquí la asociación entre la filiación étnica y la conducta social transgresora está naturalizada: ejemplo claro de una perspectiva racialisista.

En el artículo «La elección de Don José Pardo» (*BO*), refiriéndose a los sectores urbanos populares que apoyaron la candida-

tura de Carlos Piérola no duda en calificarlos de «mandinga<sup>179</sup> demócrata» (1933: 185). Para la mirada del sujeto esclavista, la plebe posee rostro africano.

Como en muchos artículos políticos destinados a criticar a un rival, en «Dos pájaros de un tiro» (*TD*), González Prada no duda en adscribir a su enemigo al campo semántico de lo afroperuano para descalificarlo y deslegitimarlo, el argumento *ad hominem* esconde una práctica abiertamente racista:

R. es médico fallido y político arribado [...] En ese hombre todo es mentira y falsificación, desde su color hasta su ciencia [...] hijo clandestino de zambo y de negra, pasa por aristócrata; oscuro de piel, sale con frente blanca y mejillas rosas [...] porque usa carmín y albayalde como una vieja cocote. [...] Marcha con la pesadez del elefante y la ondulación de la serpiente; sin embargo, tiene la astucia del mono para sacar la castaña por mano ajena y la agilidad del gato para caer siempre de pie. (1945: 166)

El adjetivo «africano» como sinónimo de violencia, caos e ilegitimidad es usado frecuentemente en la prosa de combate de González Prada. En el célebre editorial de *La Lucha* publicado el 12 de junio de 1914 y que condenaba acremente a Benavides, se llama a los ciudadanos a enfrentarse a la «ignominia de un régimen africano» (SÁNCHEZ 1986: 287).

Estos casos de deslegitimación y ataque a una institución, práctica social o individuos, mediante la comparación con lo negro y lo africano, constituyen una manifestación evidente de racismo que, amparada en el horizonte de comprensión racialista de la época, pretende generar el rechazo del lector hacia los objetos del ataque. El universo semántico de lo africano es un espacio con una fuerza gravitacional tan intensa que termina devorando todo significado de los elementos que se aproximan a él.

Durante el breve período en el que González Prada dirigió la Biblioteca Nacional, en la señorial casona había dos peones de limpieza: «Fermín Bolo de raza indígena y José Pozo, un “negro alzado”, que imitaba sin quererlo a don Manuel en gestos y palabras» (SÁNCHEZ 1986: 294). Imagen elocuente, un indio y un negro, metonimias de las comunidades subalternas, trabajan manualmente en

<sup>179</sup> El nombre «mandinga» alude al conocido grupo étnico de los malinke, ubicados hoy en el valle de Gambia que pertenece a la República de Gambia al interior de Senegal.

el corazón de la ciudad letrada. Además, terrible ironía para las ideas y creencias de González Prada, es el afroperuano el que imita con su conducta y su lenguaje al ensayista: la representación estalla en el espejo opaco de los simulacros de identidad que destruyen la distancia entre la palabra y el deseo.

### Reflexión final

El debate ideológico sobre la esclavitud y sus consecuencias está íntimamente ligado a dos campos conflictivos: a) el orden republicano fundado abstractamente en una comunidad de ciudadanos formalmente homogéneos junto con la preservación de biotecnologías de control que garantizaban la desigualdad entre los miembros de una sociedad multiétnica; y b) la discusión sobre el monogenismo o poligenismo del hombre, es decir, ¿las desigualdades entre las diferentes «razas» humanas son variantes de una misma especie o constituyen especies diferentes? La modernidad política se frustra porque no se acepta una radical modernización social, y el reconocimiento de la plena identidad humana del ex esclavo arrastrará siempre la construcción cultural de una deficiencia, una carencia que legitimará y reproducirá su adscripción a trabajos manuales y su marginalidad sociocultural y política.

Unanue y Vidaurre —influenciados parcialmente por la Ilustración— y Távora y Palma —influenciados por el liberalismo romántico— plantean la igualdad esencial entre hombres de diferente fenotipo y cultura y una apuesta más o menos decidida por el autoperfeccionamiento mediante la educación y el trabajo. Sin embargo, en estos mismos autores, con mayor o menor matiz, persisten las marcas del sujeto esclavista. En la otra ribera, Pando, Paz Soldán y Mendiburu establecen una conexión causal entre las diferencias físicas y las desigualdades culturales; estos planteamientos se integrarán con éxito a las concepciones del racismo científico posterior. En síntesis, la abolición de la esclavitud no significó una revalorización cabal del afrodescendiente y, por el contrario, desató una paranoia social que encontró una nueva formulación de las desigualdades étnicas en la asunción por la élite civilista del racismo como ideología dominante.

Entre 1845 y 1872 se funda y despliega el Estado guanero —caudillista y patrimonialista— que, pese a su signo autoritario, siempre asignará importancia a las prácticas electorales. Este lapso es significativo porque contiene en su centro (1855-1860) un hiato en el sistema electoral que posibilitó el voto directo y universal. Esta breve irrupción alentada por los radicales liberales y románticos constituye un fantasma que seduce y espanta porque demuestra los límites y las posibilidades del ejercicio del derecho al voto en una sociedad desarticulada y poscolonial.

La obra de Felipe Pardo y Aliaga construye discursivamente —mediante la sátira y la ironía— la nación imaginada y deseada por las élites criollas urbanas occidentales. En su concepción ideológica, la libertad debe estar subordinada al orden y a la justicia. Por ello, su acerba condena al proceso electoral que asigna al pueblo —colectividad sin educación ni conciencia— la posibilidad de elegir a las autoridades políticas. Pardo representa el acto electoral como un mundo al revés, como un carnaval donde los menos competentes eligen a los menos dotados para dirigir la nación. El pueblo soberano es una masa de rufianes ebrios y violentos que sólo sirve a intereses particulares, destaca su racismo contra afroperuanos (definidos por su venalidad y violencia) e indios (marcados por la sumisión). Pardo resuelve el conflicto entre la realidad social marcada por la desigualdad y las ideas políticas de igualdad formal, condenando la irracionalidad de estas últimas. Sin embargo, hay una tenue preocupación por la educación del pueblo como eje de desarrollo de la nación.

Manuel Atanasio Fuentes escribe un conjunto de artículos sobre las elecciones de tono didáctico y moralizador. Descalifica la participación política del pueblo porque éste es inmoral, ignorante y ocioso y denuncia la pasividad de la élite culta que abandona la escena política en manos de sujetos corruptos y violentos. La figura del capitulero (mediador entre los candidatos y el voto) revela que no hay comunicación directa entre los candidatos y el pueblo ya que pertenecen a códigos socioculturales diferentes. Elabora una historia diacrónica de las elecciones determinada por tres fases: retórica, violencia y corrupción. Fuentes plantea que los afrodescendientes son los sujetos sociales que se apropian del ejercicio de la esfera electoral por meros intereses pragmáticos. Los dibujos que

acompañan los textos de Fuentes mediante la exageración grotesca y satírica pretenden disciplinar y ensalzar los perdidos valores republicanos; sin embargo, expresan una concepción racista que condena a los afroperuanos por el fracaso del sistema electoral.

Francisco Laso denuncia la incapacidad de la élite para intervenir en la práctica política y la ausencia de valores republicanos entre quienes ejercen el derecho al voto. La sociedad peruana no está condenada al fracaso por su multiplicidad étnica, sino por su incapacidad de construir un proyecto nacional integrador, por ello, descalifica a la clase política, hija de la intriga y la prebenda. Por otro lado, en la novela de folletín, *Los amores de Lima* (1872), la ciudad aparece como un espacio de deshumanización y degradación individual y social. Las elecciones son una farsa porque la voluntad popular se ve distorsionada por la violencia y la corrupción. Nuevamente, el sujeto afroperuano es el principal artífice del fraude electoral.

Los discursos e imágenes sobre las elecciones en este período presentan como figura central a los afrodescendientes. Ellos son el ejemplo por excelencia de la ausencia de educación cívica entre los electores. Agentes de la corrupción y de la violencia, los afrodescendientes son configurados como los principales responsables del fracaso del rito supremo de la fiesta republicana, la antítesis de la República fundada en la moral y el consenso. Mediante estos procedimientos ideológicos se estaba garantizando su futura exclusión o su papel de masas manipulables en los períodos políticos posteriores.

Después de la Guerra con Chile, los discursos de González Prada son altamente reveladores de los conflictos entre la precaria modernidad política y la insuficiente modernización social. Las representaciones de la cultura afroperuana en sus textos constituyen tres polos de tensión: a) una fractura en el sujeto esclavista y simultáneamente una filiación en los códigos retóricos y semánticos del mismo; b) el reconocimiento y el igualitarismo formal de todos los individuos más allá de su filiación étnica, y un logos racista que deshumaniza al afroperuano y lo instauro como el límite de lo abyecto, de lo que no debe ser; y, c) la inscripción en el horizonte racista de la época y su crítica a ciertos aspectos del mismo.

González Prada es nuestro primer intelectual moderno, pero la imagen de la sociedad que nos ofrecen sus textos está lastrada por la mirada del sujeto esclavista. La comunidad nacional está escindida entre el binomio social/ sexual de la élite criolla blanca y los afrodescendientes que condensa los males y los vicios del orden colonial, y una promesa que todavía no puede realizarse instalada en el mundo andino: entre el pasado colonial omnipresente y el futuro lejano sólo queda la amargura y la diatriba para el presente.

Los textos de González Prada son la culminación de una tradición de políticos y juristas que no encuentra lugar para la comunidad afroperuana en la constitución del Estado republicano ni en la nación imaginada moderna y occidental. La gradual europeización de la élite decimonónica no sólo alentó la supervivencia de los códigos racistas, sino que los intensificó y reformuló a finales del XIX con la conflictiva apropiación del horizonte racista de la época. González Prada está colocado en esa encrucijada y la violencia verbal del ensayista contra los sujetos afroperuanos formaliza —no sin fisuras— la nueva inflexión racista que los condena a un esencialismo sociocultural que los expulsa de la historia moderna.

En nuestra sociedad contemporánea, los procesos de globalización alientan el resurgimiento de identidades étnicas y la defensa de la diversidad cultural. En ese marco, el Estado peruano ofrece signos de inclusión política de los afrodescendientes; sin embargo, estamos ante una mera celebración retórica que se deleita en la inocua diferencia y todavía conserva la mirada del sujeto esclavista. La cabal inclusión política requiere previamente lucha frontal contra la exclusión socioeconómica, fortalecimiento de la memoria afrodescendiente y debate público sobre la historia y devenir del racismo en el Perú.



## Bibliografía

### I. Fuentes primarias

- *Documentos*

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN). Causas Civiles promovidas ante el Cabildo de Lima y la Real Audiencia. 1810-1821.

- *Periódicos y revistas*

EL ATENEO DE LIMA. Lima, 1887.

EL GENIO DEL RÍMAC. Lima, 1834.

GERMINAL. Lima, 1902.

EL CAÑÓN. Lima, 1833.

EL COMERCIO. Lima, 1839-1845, 1847.

*Mercurio Peruano*

1964 Edición facsimilar. 12 volúmenes. 1791-1795. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

MERCURIO PERUANO. Lima, 1832.

EL PERÚ ILUSTRADO. Lima, 1889, 1890.

EL PERUANO. Lima, 1812.

FILANTROPÍA. Lima, 1832.

GACETA DE LIMA de 1756 a 1762

1982 Edición facsimilar. Compilación y prólogo de José Durand. Lima: COFIDE.

LA BELLA LIMENA. Lima, 1872.

LA MISCELÁNEA. Lima, 1830, 1831.

LA REVISTA DE LIMA. Lima, 1859-1863/ 1873.

- *Libros, folletos y artículos*

ALFONSO EL SABIO

1843 *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia y glosadas por el Lic. Gregorio López.* París: Lecointe y Lasserre editores.



ANÓNIMO

- 1964 [1791] «Descripción anatómica de un monstruo». *Mercurio Peruano*, I: 7-8. Edición facsimilar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- 1964 [1791] «Idea de las congregaciones publicas de los Negros Bozales». *Mercurio Peruano*, II: 112-117.
- 1964 [1791] «Conclusión del rasgo de las congregaciones públicas de los Negros Bozales». *Mercurio Peruano*, II: 120-125.
- 1964 [1791] «Nuevos establecimientos de buen gusto». *Mercurio Peruano*, II: 64-67.
- 1844 «Crónica electoral». *El Comercio*, núm. 1587: 4.

ARISTÓTELES

- 1991 *Política*. Traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Alianza Editorial.

ARONA, Juan de (Pedro PAZ SOLDÁN Y UNÁNUE)

- 1938 [1883] *Diccionario de peruanismos*. París: Desclée de Brouwer.

AYANQUE, Simón (seudónimo de Esteban DE TERRALLA Y LANDA)

- 1854 [1792] *Lima por dentro y por fuera. Obra jocosa y divertida. La da a luz Simón Ayanque para escarmiento de algunos y entretenimiento de todos*. París: Librería Española de A. Mézin.

CABELLO DE CARBONERA, Mercedes

- 1889 *Las consecuencias*. Lima: Imprenta de Torres Aguirre-Mercaderes.
- 1991 [1892] *La novela moderna. Estudio filosófico*, en KLAHN, Norma y Wilfrido H. CORRAL (comps.) *Los novelistas como críticos*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 88-110.

CASÓS, Fernando

- 1874a *Romances históricos del Perú, 1848-1873. Los amigos de Elena. Diez años antes*. París: Poissy.
- 1874b *Romance contemporáneo sobre el Perú (1867). ¡¡Los hombres de bien!! El becerro de oro*. París: Poissy.

CARRIÓ DE LA VANDERA, Alonso (CONCOLORCORVO)

- 1973 [1775-6?] *El lazarillo de los ciegos caminantes*. Edición e introducción de Emilio Carrilla. Barcelona: Editorial Labor.

CENSO DE LAS PROVINCIAS DE LIMA

- 1915 Realizado el 26 de junio de 1908 y dirigido por Enrique García. Lima, Imprenta de «La Opinión Nacional».

CENSO NACIONAL DE POBLACIÓN 1940

- 1948 *Volumen v. Departamento de Lima, ciudad de Lima, Provincia Constitucional del Callao*. Lima: Ministerio de Hacienda y Comercio-Dirección Nacional de Estadística.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

- 1994 *Crónica del Perú. Cuarta parte. Vol. III Guerra de Quito*, dos tomos. Edición, prólogo y notas de Laura Gutiérrez Arbulú. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA MONARQUÍA ESPAÑOLA PROMULGADA EN CÁDIZ A 19 DE MARZO DE 1812.

1812 Cádiz: Imprenta Real.

CONSTITUCIONES POLÍTICAS DEL PERÚ. 1821-1919

1922 Recopilación hecha por Juan F. Olivo, jefe del Archivo del Congreso y de la Cámara de Diputados. Lima: imprenta Torres Aguirre.

CÓRDOVA Y URRUTIA, José María

1844 *Las tres épocas del Perú*. Lima: Imprenta del autor.

1992 [1839] *Estadística histórica, geográfica, industrial y comercial de los pueblos que componen las provincias del Departamento de Lima*. Edición facsimilar. Lima: Colección de la Conmemoración del 80 Aniversario de la Fundación de la Sociedad Entre Nous.

CORTÉS, José Domingo

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

DICCIONARIO DE AUTORIDADES

1979 [1732] Madrid: Editorial Gredos. Edición facsimilar.

EGAÑA, Joseph María de

1964 [1791] «Plan demostrativo de la población comprendida en el recinto de la ciudad de Lima, con distinción de clases y estados, instruido sobre los datos de la enumeración total de sus individuos mandada executar por el Excelentísimo Sr. Frey Don Francisco Gil Taboada y Lemos: Virrey de estos Reynos». Insertado en el *Mercurio Peruano* núm. 10 del tomo I, entre la pp. 97 y 98.

FILOMATES, Eustaquio

1964 [1791] «Amas de leche. Segunda carta de Filomates sobre la educación». *Mercurio Peruano*, I: 59-62.

FUENTES, Manuel Atanasio

1858 *Estadística general de Lima*. Lima: Tip. Nacional de M. N. Corpancho.

1866 *Aletazos del Murciélago*. Colección de artículos publicados en varios periódicos por Manuel A. Fuentes. París: Imprenta de Ad. Lamé y J. Havard (3 vols.).

1988 [1867] *Lima. Apuntes históricos, descriptivos estadísticos y de costumbres*. Lima: Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel

1924 *Horas de lucha*. Callao: Tip. «Lux» Constitución 54.

1933 *Bajo el oprobio*. París: Tipografía de Louis Bellenand Et Fils.

1945 *El tonel de Diógenes*. México: Edición Tezontle.

1946 *Páginas libres*. Lima: Editorial P.T.C.M.

2004 *Baladas*. Edición y prólogo de Isabelle Tauzin Castellanos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

GORRITI, Juana Manuela

1862 *El ángel caído*. *La Revista de Lima*, tomo V: 742-749, 787-792, 827-832, 864-871, 899-903, 939-944, 979-986; tomo VI: 23-32, 107-110, 124-128.

GORRITI, Juana Manuela

2004 *Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Fragmentos de lo íntimo. Buenos Aires-Lima 1882-1891*. Edición crítica, estudio preliminar, coordinación del dossier y diccionario a cargo de Graciela Batticuore. Notas en colaboración con César Salas Guerrero. Lima: Escuela Profesional de Ciencias de la Comunicación de la Universidad San Martín de Porres-Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Buenos Aires y Patronato de la Casa Museo Ricardo Palma.

HESPERIOPHYLO (seudónimo de José ROSSI Y RUBIO)

1964 [1791] «Apólogo histórico sobre la corrupción de las Colonias Romanas de Africa». *Mercurio Peruano*, I: 33-36.

HURTADO, Antonio

1845 «A un negro». *El Comercio*, núm. 1906.

ITURRINO, J. Eugenio

1872 *Los amores de Lima*. Lima: Imprenta del Universo de Carlos Prince.

KONETZKE, Richard

1962 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, vol. III, segundo tomo (1780-1807). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

LASO, Francisco.

1859 «La paleta y los colores». *La Revista de Lima*, I: 230-237.

1863 «Croquis sobre las elecciones. Indirecta para los ricos, en particular. Y para todo hombre de orden, en general». *La Revista de Lima*, VII: 97-107.

LAVALLE Y ARIAS SAAVEDRA, José Antonio de

1893 *La hija del contador*. Novela descriptiva y de costumbres antiguas por el Licenciado Perpetua Antañón. Lima: Imprenta del Universo de Carlos Prince.

1939 *Salto atrás*. Lima: La Novela Peruana.

1951 *Tradiciones*. Recopilación, prólogo y notas de Alberto Tauro. Lima: Colección Pucará.

LEQUANDA, Joseph Ignacio de

1964a [1793] «Descripción geográfica de la ciudad y partido de Truxillo». *Mercurio Peruano* VIII: 36-71, 76-99.

1964b [1794] «Discurso sobre el destino que debe darse á la gente vaga que tiene Lima». *Mercurio Peruano* X: 103-108, 111-117, 119-125, 127-132.

LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique

1928 *Matalaché*. Novela retaguardista. Piura: Talleres «El Tiempo».

MELGAR, Mariano

1971 *Poesías completas*. Lima: Academia Peruana de la Lengua. Clásicos Peruanos 1.

- MENDIBURU, Manuel de  
1862 «Ojeada sobre la esclavitud bajo el régimen colonial». *La Revista de Lima*, v: 513-530.
- MIRALLA, José Antonio  
1812 *Breve descripción de las fiestas celebradas en la capital de los Reyes del Perú con motivo de la promoción del Excmo. Señor D. D. José Baquijano al Supremo Consejo de Estado*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- OVIDO, Juan  
1861-72 *Colección de Leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*. 16 vols. Lima: F. Bailly editor.
- ORUÉ, Domingo  
1983 [1823] «Exposición al Congreso hecha por su diputado Don Domingo Orué», en KAPSOLI, Wilfredo. *Ensayos de nueva historia*. Lima: Francisco González A. Editores, pp. 100-111.
- PACHECO, Toribio  
1860 *Tratado de derecho Civil*, tomo I. Lima: Establecimiento Tipográfico de Aurelio Alfaro y Cia.
- PALMA, Ricardo  
1964 *Tradiciones peruanas*. Madrid: Editorial Aguilar.
- PANDO, José María de  
1833 *Reclamación Sobre los Vulnerados Derechos de los Hacendados de las Provincias Litorales del Departamento de Lima*. Lima: Imp. Rep. de J.M. Concha.
- PARDO Y ALIAGA, Felipe  
1869 *Poesías y escritos en prosa*. París: Imprenta de los Caminos de Hierro.  
1973 *Poesías de don Felipe Pardo y Aliaga*. Introducción, edición y notas de Luis Monguió. California: University of California Press.
- PAZ SOLDÁN, José Gregorio  
1846 «Memoria sobre la esclavatura en el Perú», en ARANDA, Ricardo. *Colección de Tratados, Convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos y políticos celebrados desde la independencia hasta el día*. Lima: Imprenta del Estado, tomo VIII, pp. 195-215.
- PERALTA BARNUEVO Y ROCHA BENAVIDES, Pedro de  
1732 *Lima fundada o conquista del Perú*. 2 vols. Lima: Imprenta Francisco Sobrino y Bados.
- QUIRÓS, Mariano Santos de  
1831-42 *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año 1821*. 7 vols. Lima: Imprenta de José Masías.
- RECOPILACIÓN DE LEYES DE LOS REYNOS DE LAS INDIAS  
1973 [1681] Edición facsimilar. 4 volúmenes. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

RESÚMENES DEL CENSO DE LAS PROVINCIAS DE LIMA Y CALLAO

- 1921 Levantado el 17 de diciembre de 1920. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- RIVA-AGÜERO Y SÁNCHEZ BOQUETE, José de la  
1980 «Las 28 causas de la Revolución de América». SÁNCHEZ, Luis Alberto (ed.). *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*. Lima: Editorial Pizarro, pp. 65-127.
- RIVERO, Francisco de  
1845 *Memoria o sean (sic) apuntamientos sobre la industria agrícola del Perú y sobre algunos medios que pueden adoptarse para remediar su decadencia*. Lima: Imp. de «El Comercio» por J. M. Monterola.
- RIVILLA BONET Y PUEYO (seudónimo de Pedro PERALTA BARNUEVO)  
1695 *Desvíos de la naturaleza: o, tratado de el origen de los monstruos. A que va añadido un compendio de curaciones chyrgicas en monstruosos accidentes*. Lima: Joseph de Contreras y Alvarado.
- SÁNCHEZ CARRIÓN, José Faustino  
1974 *José Faustino Sánchez Carrión*. Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo I: *Los Ideólogos*, vol. 9 Lima: Editado por la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- SEGURA, Manuel Ascencio  
1844 *Gonzalo Pizarro. El Comercio*, números 1471, 1472, 1473, 1474, 1475 y 1476.
- TÁVARA, Santiago  
1855 *Abolición de la esclavitud en el Perú*. Lima: Imprenta de «El Comercio».
- TRISTÁN, Flora  
1946 [1838] *Peregrinaciones de una paria*. Lima: Editorial Cultura Antártica S.A.
- TSCHUDI, Johann Jakob von  
1966 [1846] *Testimonio del Perú 1838-1942*. Lima: Consejo Económico Consultivo Suiza- Perú.
- UNANUE, Hipólito  
1974 [1806] *Observaciones sobre el clima de Lima, y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*. Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo I: *Los Ideólogos*, vol. 8. Lima: Editado por la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, pp. 39- 237.  
1985 [1793] *Guía política, eclesiástica y militar del Virreinato del Perú para el año de 1793*. Edición y prólogo de José Durand. Lima: COFIDE.
- UN ORIGINARIO DE ÁFRICA  
1973 [1812] «Señores editores del Peruano». *El Peruano* núm. xx: 184-189. Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo xxii: *Periódicos*, vol. 3. *El Peruano*. Lima: Editado por la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, pp. 211-216.

- VIDAURRE, Manuel Lorenzo de  
1974a [1823] *Plan del Perú y otros escritos*. Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo I: *Los Ideólogos*, vol. 5. Lima: Editado por la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- 1974b *Cartas americanas*. Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo I: *Los Ideólogos*, vol. 6. Lima: Editado por la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- VIZCARDO Y GUZMÁN, Juan Pablo  
1974 *Juan Pablo Vizcardo y Guzmán*. Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo I: *Los Ideólogos*, vol. 1. Lima: Editado por la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- WITT, Heinrich  
1992 *Diario 1824-1890. Un testimonio personal sobre el Perú del siglo XIX*. 2 volúmenes. Lima: Banco Mercantil.

## II. Fuentes secundarias

- ABUGATTAS, Juan  
1987 «Ideología de la emancipación», en ADRIANZÉN, Alberto (ed.), *Pensamiento político peruano*. Lima: DESCO, pp. 47-71.
- ADÁN, Martín  
1982 [1968] *De lo barroco en el Perú. Obras en Prosa*. Edición de Ricardo Silva- Santisteban. Lima: Ediciones Edubanco, pp. 337-648.
- ACOSTA DE ARIAS SCHREIBER, Rosa María  
1997 *Fiestas coloniales urbanas. Lima-Cuzco-Potosí*. Lima: Otorongo Producciones.
- ÁGUILA, Alicia del  
2003 *Los velos y las pieles. Cuerpo, género y reordenamiento social en el Perú republicano (Lima, 1822-1872)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- AGUIRRE, Carlos  
1993 *Agentes de su Propia Libertad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2000 «Delito, raza y cultura: el desarrollo de la criminología en el Perú (1890-1930)». *Diálogos en Historia* 2: 179-207.
- 2005 *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- AGUIRRE, Carlos, et al.  
2000 *Lo africano en la cultura criolla*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal  
2000 *Caudillos y Constituciones. Perú: 1821-1845*. Lima: Fondo de Cultura Económica- Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero.

- ANDERSON, Benedict  
1993 [1983] *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ANNINO, Antonio (coord.)  
1995 *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ARRELUCEA, Maribel  
1996 «Conducta y control social colonial. Estudio de las panaderías limeñas en el siglo XVIII». *Revista del Archivo General de la Nación* 13: 133-150.  
1999 *Conducta social de los esclavos de Lima a fines de la Colonia (1760-1820)*. Tesis (Licenciada en Historia). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.  
2001 «De la pasividad a la violencia. Las manifestaciones de protesta de los esclavos limeños a fines del siglo XVIII». *Historia y Cultura* 24: 15-26.
- BALTES, Peter  
1968a José María de Pando, colaborador de Gamarra. Tesis (Bachiller en Historia). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.  
1968b José María de Pando, colaborador de peruano de Simón Bolívar. Tesis (Doctor en Historia). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BARBAGELATA, José  
1945 «Apuntes históricos sobre el desarrollo urbano de Lima», en BROMLEY, Juan y José BARBAGELATA, *Evolución urbana de la ciudad de Lima*. Lima: Consejo Provincial de Lima, pp. 47-130.
- BASADRE, Jorge  
1946 «Flora y sus peregrinaciones», en TRISTÁN 1946: v-xxiii.  
1983 *Historia de la República del Perú*. 7.<sup>a</sup> edición. 11 volúmenes. Lima: Editorial Universitaria.
- BATTICUORE, Graciela  
1999 *El taller de la escritora. Veladas literarias de Juana Manuela Gorriti: Lima-Buenos Aires (1876/7-1892)*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.
- BERMAN, Marshall  
1989 [1982] *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI editores.
- BONILLA, Heraclio  
2001 *Metáfora y realidad de la Independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BOWSER, Frederick  
1977 *El esclavo africano en el Perú colonial 1524-1650*. México: Siglo XXI editores.

- BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del  
2001 *Breve historia de los negros en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- CADENA, Marisol de la  
2004 [2000] *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CALLIRGOS, Juan Carlos  
1993 *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*. Lima: DESCO Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- CARAZAS, Milagros  
2002 *Acuntilu tilu ñao. Tradición oral de Chíncha*. Lima: Terramar Editores.
- CARRIÓN ORDOÑEZ, Enrique  
1982 «Frutos de la educación, ¿o de la política?» *Revista de la Universidad Católica* 11-12: 71-90.
- CASTILLO, Daniel del  
2000 «Un deseo de historia. Notas sobre intelectuales y nacionalismo criollo en el siglo XIX a partir de *La Revista de Lima (1859-1863)*», en HENRÍQUEZ, Narda (comp.), *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, pp. 99-195.
- CASTRO ARENAS, Mario  
1967 *La novela peruana y la evolución social*. Lima: José Godard.
- CAVALLO, Guglielmo y Roger CHARTIER (directores)  
2001 *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.
- CAYO CÓRDOVA, Percy  
1996 «Los amigos de Elena. Novela histórica del siglo XIX», en LEMLIJ, Moisés y Luis MILLONES (eds.), *Historia, memoria y ficción*. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, pp. 107-116.
- CELESTINO, Olinda  
2004 «Relaciones incas-negros y sus resultados en el capac-negro y los negritos». *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*. Lima: UNESCO, pp. 34-57.
- CENTURIÓN VALLEJO, Héctor  
1954 *Esclavitud y manumisión de negros en Trujillo*. Trujillo: Imprenta de la Universidad de Trujillo.
- CHIARAMONTI, Gabriela  
1995 «Andes o Nación: La Reforma Electoral de 1896 en Perú», en ANNINO 1995: 315-346.
- CLÉMENT, Jean Pierre  
1979 «Índices del *Mercurio Peruano 1790-1795*». *Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional. Instituto Nacional de Cultura* 26-27: 5-234.



- CLÉMENT, Jean Pierre  
 1997 *El Mercurio Peruano, 1790-1795*. Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana.
- CORNEJO POLAR, Antonio  
 1977 *La novela peruana: siete estudios*. Lima: Editorial Horizonte.  
 1987 «El Perú de Felipe Pardo», en *Homenaje a Aurelio Miró Quesada*. Lima: P. L. Villanueva, p. 311-320.  
 1989 *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- CORNEJO POLAR, Jorge  
 2000 *Felipe Pardo y Aliaga. El inconforme*. Lima: Universidad de Lima. Banco Central de Reserva del Perú.
- COROMINAS, Joan y José A. PASCUAL  
 1980 *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 volúmenes. Madrid: Editorial Gredos.
- COSAMALÓN AGUILAR, Jesús Antonio  
 1999 *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CRUZ DE AMENÁBAR, Isabel  
 1997 «Diosas atribuladas: alegorías cívicas y caricatura y política en Chile durante el siglo XIX». *Historia* 30: 127-171.
- CUCHE, Denys  
 1975 *Poder blanco y resistencia negra en el Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.  
 1981 *Perou negre. Les descendants d'esclaves africains du Pérou. Des grands domaines esclavagistes aux plantations modernes*. París: Éditions L'Harmattan.
- DELACAMPAGNE, Christian  
 1983 *Racismo y Occidente*. Barcelona: Argos Vergara.
- DELHOM, Joël  
 1997 «Ambigüités de la question raciale dans les essais de Manuel González Prada», en LAVOU, Victorien (ed.), *Les Noirs et le discours identitaire latino-américain*. Perpignan: CRILAUP-Presses Universitaires de Perpignan, pp. 13-39.
- DENEGRI, Francesca  
 1996 *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: Flora Tristán Centro de la Mujer Peruana-Instituto de Estudios Peruanos.  
 2003 «Distopía poscolonial y racismo en la narrativa del XIX peruano», en O'PHÉLAN, Scarlett et al. (coords.), *Familia y vida cotidiana en América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 117-137.

- DENEGRI LUNA, Félix  
1951 «Noticia biográfica de Don Santiago Távora y Andrade», en TÁVARA, Santiago. *Historia de los Partidos*. Lima: Editorial Huascarán, pp. XI-XXV.
- DÍAZ FALCONÍ, Julio  
2001 «Cronología de las Tradiciones Peruanas». *Revista de la Casa Museo Ricardo Palma* 2: 29-68.  
2002 «Cronología de las Tradiciones Peruanas (continuación)». *Revista de la Casa Museo Ricardo Palma* 3: 57-111.
- DJIK, Teun A. van  
2003a [1993] *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa Editorial.  
2003b *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- ESCAJADILLO, Tomás G.  
1972 *La narrativa de López Albuja*. Lima: CONUP.
- ESPEZÚA SALMÓN, Dorian  
2004 «Pelos y señales en *Los amigos de Elena* de Fernando Casós». *Ajos & Zafiros* 5: 41-55.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos  
1988 «Música y comportamiento festivo de la población negra en Lima colonial». *Cuadernos Hispanoamericanos* 451-52: 161-168.
- FANON, Frantz  
1973 *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- FINLEY, Moses I.  
1982 [1980] *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Crítica-Grupo Editorial Grijalbo.
- FLORES-GALINDO, Alberto  
1991 *La ciudad sumergida: Aristocracia y plebe en Lima 1760- 1830*. Lima: Editorial Horizonte.
- FOX-GENOVESE, Elizabeth  
1988 *Within the Plantation Household: Black and White Women of the Old South*. University of North Caroline Press: Chapel Hill.
- FRA MOLINERO, Baltasar  
1995 *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- FRANCKE, Marfil  
1990 «Género, clase y etnia: la trenza de la dominación», en MANRIQUE, Nelson et al., *Tiempos de ira y de amor: nuevos actores para viejos problemas*. Lima: DESCO, pp. 79-106.
- GARCÍA CALDERÓN, Ventura  
1910 *Del romanticismo al modernismo. Prosistas y poetas peruanos*. París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas-Librería Paul Ollendorf.

- GARCÍA CANCLINI, Nestor.  
1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.
- GARGUREVICH, Juan  
1999 «Manuel Atanasio Fuentes. Un limeño del siglo XIX». *Letras* 97-98: 61-80.
- GOOTENBERG, Paul  
1995 *Población y etnicidad en el Perú republicano. Algunas revisiones*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
1998 *Imaginar el desarrollo. Las ideas económicas en el Perú postcolonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de Reserva del Perú.
- GRAHAM, Richard *et al.*  
1990 *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, edición e introducción de Richard Graham. Austin: University of Texas Press.
- GUERRA, Francois-Xavier  
2001 [1992] *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispanicas*. México: Editorial MAPFRE-Fondo de Cultura Económica.
- HARTH-TERRÉ, Emilio  
1973 *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*. Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca.
- HIGGINS, James  
2003 «El racismo en la literatura peruana», en HIGGINS, James (ed.), *Heterogeneidad y literatura en el Perú*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, pp. 157-177.
- HOOK-DEMARLE, Marie- Claire  
1993 «Leer y escribir en Alemania», en DUBY, Gerges y Michelle PERROT (directores), *Historia de las mujeres. El siglo XIX. La ruptura política y los nuevos modelos sociales*. Madrid: Taurus, VII, pp. 159-181.
- HOLGUÍN, Oswaldo  
1994 *Tiempos de infancia y bohemia. Ricardo Palma (1833-1860)*: Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.  
2000 «Ricardo Palma y la cultura negra». AGUIRRE 2000: 97-120.
- HUERTAS VALLEJO, Lorenzo  
2001 «Distribución de la población negra y el polimorfismo social en el espacio andino». *Historia y Cultura* 24: 55-76.
- HÜNEFELDT, Christine  
1979 a «Los Negros de Lima: 1800-1830». *Histórica* III, 1: 17-51.  
1979 b «Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821». *Histórica* III, 2: 71-88.  
1984 «Esclavitud y familia en el Perú en el siglo XIX». *Revista del Archivo General de la Nación* 7: 147-162.  
1988 *Mujeres, esclavitud, emoción y libertad: Lima 1800-1854*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- HÜNEFELDT, Christine  
 1992 *Los Manuelos, Vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX: Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
 1994 *Paying the price of freedom*. Berkeley: University of California Press.
- JACKSON, Kenneth T.  
 1985 *Crabgrass frontier. The suburbanization of the United States*. Nueva York: Oxford University Press.
- JAMESON, Fredric  
 1998 [1991] *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- KAPSOLI, Wilfredo  
 1975 *Sublevaciones de esclavos en el Perú. Siglo XVIII*. Lima: Universidad Ricardo Palma.  
 1983 *Ensayos de nueva historia*. Lima: Francisco González A. Editores.  
 1990 *Rebeliones de esclavos en el Perú*. Lima: Ediciones Purej.
- KLEIN, Herbert S.  
 1986 *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza Editorial.
- LANDER, María Fernanda  
 2003 *Modelando corazones. Sentimentalismo y urbanidad en la novela hispanoamericana del siglo XIX*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.
- LAVALLE, Bernard  
 1993 «Del indio al criollo: evolución de una imagen colonial». *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero, pp. 45-61.
- LOAYZA, Luis  
 1993 [1973] *El Sol de Lima*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- LOCKHART, James  
 1982 *El mundo hispano-peruano 1532-1560*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOHMANN VILLENA Guillermo  
 1935 «José Antonio de Lavalle y Saavedra». *Revista de la Universidad Católica del Perú* 20: 733-765.
- LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago  
 1996 «Racialismo e identidad (Palma, González Prada, Mariátegui)». *Lienzo* 17: 289-333.
- MAC-LEAN Y ESTENÓS, Roberto  
 1948 *Negros en el Nuevo Mundo*. Lima: PTCM.
- MACERA, Pablo.  
 1977a «Haciendas jesuitas del Perú». *Trabajos de Historia*, tomo III. Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. 9-107.  
 1977b «Sexo y colonización». *Trabajos de Historia*, tomo III, pp. 297-352.

- MAJLUF, Natalia  
 1994 *Escultura y espacio público. Lima, 1850-1879*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MANRIQUE, Nelson  
 1999 *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo-CDIAG.
- MANNARELLI, María Emma  
 1994 *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Ediciones Flora Tristán.
- MARCONI, Mario  
 1995 «Indígenas e inmigrantes durante la República Aristocrática: población e ideología civilista». *Histórica*, vol. XIX, Núm. 1: 73-93.
- MARIÁTEGUI, José Carlos  
 1968 [1928] «El proceso de la literatura». *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, pp. 181-277.
- MAYER DE MILLONES Renata y Luis MILLONES  
 2003 *Calendario tradicional peruano*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MC EVOY CARRERAS, Carmen  
 1996 «El motín de las palabras: la caída de Bernardo Monteagudo y la forja de la cultura política limeña (1821-1822)». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 23: 89-139.  
 1997 *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MELÉNDEZ, Mariselle  
 1994 «The reevaluation of the image of the *Mestizo* in *El Lazarillo de Ciegos Caminantes*». *Hispanic Studies* 22: 171-184.  
 1999 *Raza, género e hibridez en El Lazarillo de ciegos caminantes*. Valencia: Department of Romance Languages. The University of North Carolina.
- MENTON, Seymour  
 1993 *La nueva novela histórica de la América Latina 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MICHAUD, Stéphane  
 1993 «Idolatrías: representaciones artísticas y literarias», en DUBY, Georges y Michelle PERROT (directores). *Historia de las mujeres. El siglo XIX. La ruptura política y los nuevos modelos sociales*. Madrid: Taurus, VII, pp. 135-157.
- MILLONES, Luis  
 1973 *Minorías étnicas en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- MIRÓ QUESADA, Aurelio  
2000 *Historia y leyenda de Mariano Melgar (1790-1815)*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MONGUIÓ, Luis  
1973 «Introducción». PARDO Y ALLAGA 1973: 1-28.
- MONTOYA, Gustavo  
2002 *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*. Lima: IFEA-IEP.
- NÚÑEZ, Estuardo  
1981 «La literatura peruana de la negritud». *Hispanamérica* 10, 28: 19-28.  
1988 «El bicentenario del *Mercurio Peruano* y su resonancia universal». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 23: 61-83.
- OLIART, Patricia  
1995a «Temidos y despreciados: raza y género en la representación de las clases populares limeñas en al literatura del siglo XIX», en BARRIG, Maruja y Narda HENRIQUEZ (comps.), *Otras pieles: Género, Historia y Cultura*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 73-87.  
1995b «Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX», en PANFICHI, Aldo y Felipe PORTO-CARRERO (eds.) *Mundos interiores: Lima 1850 –1950*. Lima: Universidad del Pacífico, Centro de Investigación, pp. 261-288.
- O'PHELAN, Scarlett  
2002 «Ciudadanía y etnicidad en las Cortes de Cádiz». *Elecciones* 1: 165-185.
- ORTIZ, Fernando  
1975 *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTNER, Sherry y Harriet WHITEHEAD  
1995 «Indagaciones acerca de los significados sexuales». *Género e identidad. Ensayo sobre lo femenino y lo masculino*, pp. 127-179.
- OVIEDO, José Miguel  
1965 *Genio y figura de Ricardo Palma*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- PANIAGUA CORAZAO, Valentín  
2003 *Los orígenes del gobierno representativo en el Perú. Las elecciones (1809-1826)*. Lima: FCE-PUCP.
- PERALTA, Víctor  
1999 «Un "científico" en la política peruana: Mariano H. Cornejo y la república aristocrática, 1895-1920». *Nueva Síntesis* 6: 31-63.
- PERALTA RIVERA, Germán  
1990 *Los mecanismos del comercio negrero*. Lima: CONCYTEC-Interbank.

- PINTO, Ismael  
 2003 *Sin perdón y sin olvido. Mercedes Cabello de Carbonera y su mundo.* Lima: Escuela Profesional de Ciencias de la Comunicación-Instituto de Investigaciones. Universidad de San Martín de Porres.
- POBLETE, Juan  
 2003 *Literatura chilena del siglo XIX: Entre públicos lectores y figuras autoriales.* Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- POOLE, Deborah  
 2000 [1997] *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino.* Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo-Project Counselling Service.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl  
 1923 «Bibliografía de Dn. José Antonio de Lavalle y Arias de Saavedra (1833-1893)». *Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* I, 1: 2-5.  
 1926 «Don Felipe Pardo y Aliaga». *Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* IV, 5-6: 165-174.  
 1952 «Don Felipe Pardo y Aliaga, satírico limeño». *Revista Histórica, Instituto Histórico del Perú*, XIX: 41-60.  
 1953 «Don Felipe Pardo y Aliaga, satírico limeño». *Revista Histórica, Instituto Histórico del Perú*, XX: 237-304.  
 1954 *Tres ensayos sobre Ricardo Palma.* Lima: Librería Mejía Baca.
- PORTOCARRERO, Gonzalo  
 1993 *Racismo y mestizaje.* Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.  
 1995 «El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática», en PANFICHI H., Aldo (ed.), *Mundos interiores: Lima-1850-1950.* Lima: Universidad del Pacífico, Centro de investigación, pp. 219-259.  
 2004 *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana.* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- QUIJANO, Aníbal  
 2000 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en LANDER, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: FLACSO, pp. 201-246.
- RAMA, Ángel  
 1984 *La ciudad letrada.* Hanover: Ediciones del Norte.
- RAMÓN JOFFRÉ, Gabriel  
 1999 *La muralla y los callejones. Intervención urbana y proyecto político en Lima durante la segunda mitad del siglo XIX.* Lima: SIDEA-Prom Perú.
- RAMOS, Carlos  
 1993 *Toribio Pacheco. Jurista peruano del siglo XIX.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- RAMOS, Julio  
1989 *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- REVILLA DE MONCLOA, Fe  
1995 *La paria peregrina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.
- REYES FLORES, Alejandro  
2001 «Libertos en el Perú». *Historia y Cultura* 24: 41-54.
- RAGAS ROJAS, José F.  
2002 «Afroperuanos: un acercamiento bibliográfico». *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú-Banco Mundial, II, pp. 191-226.
- RIVA-AGÜERO, José de la  
1962 [1905] *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVAS ALIAGA, Roberto  
2002 «Danzantes negros en el Corpus Christi de Lima, 1756. "Vos estis Corpus Christi" (1 Cor. XII, 27)». *Etnicidad y Discriminación racial en la historia del Perú*, Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú-Banco Mundial, I, pp. 35-62.
- RODRÍGUEZ ASTI, John  
2002 «El discurso abolicionista en la prensa peruana, 1800-1850: una aproximación al tema». *Etnicidad y Discriminación racial en la historia del Perú*, Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú-Banco Mundial, II, pp. 147-164.
- RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio  
1993 «Literatura y proyecto ilustrado en el *Mercurio Peruano*». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 20: 33-44.
- ROMERO, Fernando  
1987 *El negro en el Perú y su transculturación lingüística*. Lima: Editorial Milla Batres.  
1988 *Quimba, Fa, Malambo, Ñeque. Afronegrismos en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
1994 *Safari africano y compraventa de esclavos para el Perú (1412-1818)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos- Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH).
- ROSAS LAURO, Claudia  
1999 «Jaque a la dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII», en ZEGARRA, Margarita (ed.), *Mujeres y género en la Historia del Perú*. Lima: Centro de Documentación sobre la Mujer, pp. 143-171.



- ROSELL, Sara  
1997 *La novela antiesclavista en Cuba y Brasil, siglo XIX*. Madrid: Editorial Pliegos.
- SAID, Edward W  
1990 [1978] *Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Prodhufo S. A.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto  
1986 *Nuestras vidas son los ríos... Historia y leyenda de los González Prada*. Lima: Fundación del Banco de Comercio.
- SANTA CRUZ, Nicomedes  
1960 *Décimas*. Lima: Juan Mejía Baca.  
1982 *La Décima en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
1988 «El negro en Iberoamérica». *Cuadernos Hispanoamericanos* 451-452: 7-46.
- SANTOS, Martín  
2002 «La "cuestión racial": un ajuste de cuentas en tiempos de globalización y postmodernidad». *Debates en Sociología* 27: 133-171.
- SCOTT, Joan  
1990 [1986] «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en AMELANG, James y Mary NASH (ed.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Alfons el Magnanim, pp. 23-56.
- SOMMER, Doris  
1982 *Foundational Fictions. The national romances of Latin America*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.
- STOKES, Susan Carol  
1987 «Etnicidad y clase social. Los afroperuanos de Lima 1900-1930», en STEVE, Stein (ed.), *Lima obrera*. Lima: El Virrey, II, pp. 171 -252.
- STOLCKE, Verena  
1992 *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.
- TAMAYO VARGAS, Augusto  
1993 [1954] *Literatura peruana*, segunda edición. 3 volúmenes. Lima: PEISA.
- TARDIEU, Jean Pierre  
1997 *Los negros y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*. 2 volúmenes. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.  
1998 *El negro en el Cusco. Los caminos de la alienación en la segunda mitad del siglo XVII*. Lima: Pontificia universidad Católica del Perú-Banco Central de Reserva del Perú.  
2001 *Del diablo mandinga al muntu mesiánico. El negro en la literatura hispanoamericana del siglo XX*. Madrid: Editorial Pliegos.  
2004 *El decreto de Huancayo. La abolición de la esclavitud en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.

- TAURO, Alberto  
2001 *Enciclopedia Ilustrada del Perú. Síntesis del conocimiento integral del Perú, desde sus orígenes hasta la actualidad*. 17 vols. Lima: PEISA.
- TAUZIN-CASTELLANOS, Isabelle  
2001 «Entre literatura y compromiso: *Los amigos de Elena* de Fernando Casós (1874)». *Hueso Número* 39: 87-99.
- TEJADA, Luis R.  
1998 «Malambo», en PANFICHI, Aldo y Felipe PORTOCARRERO S. (eds.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, Centro de Investigación, pp. 145-160.
- TODOROV, Tzvetan  
1991 [1989] *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*. México: Editorial Siglo XXI.
- TORO MONTALVO, César  
1994 *Historia de la literatura peruana*, tomo IV. *Costumbrismo y literatura negra del Perú*. Lima: Editorial San Marcos.
- TRAZEGNIES, Fernando de  
1981 *Ciriaco de Urtecho: Litigante por Amor: Reflexiones sobre la polivalencia táctica del razonamiento jurídico*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TUBINO, Fidel  
2003 «La recuperación de las memorias colectivas en la construcción de las identidades», en HAMANN, Marita; Santiago LÓPEZ MAGUIÑA; Gonzalo PORTOCARRERO y Víctor VICH (eds.). *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad del Pacífico-Instituto de Estudios Peruanos, pp. 77-105.
- VARILLAS MONTENEGRO, Alberto  
1964 *Felipe Pardo y Aliaga*. Lima: Editorial Universitaria.  
1992 *La literatura peruana del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VELÁZQUEZ CASTRO, Marcel  
1996 «José María de Pando y la consolidación del sujeto esclavista». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 23: 303-325.  
2000 «Las mujeres son menos negras: el caso de las mujeres esclavas en la Lima del siglo XIX», en HENRÍQUEZ, Narda (comp.), *El Hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, pp. 57-97.  
2001a «La intimidad destapada: la representación de la mujer en el *Mercurio Peruano* (1791-1795)», en BRAVO JÁUREGUL, Luis y Gregorio ZAMBRANO (eds.), *Mujer, cultura y sociedad en América Latina*, vol. III. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 181-198.

VELÁZQUEZ CASTRO, Marcel

- 2001b El sujeto esclavista en la literatura peruana (1791-1893). Tesis (Licenciado en Literatura). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2002 *El revés del marfil. Nacionalidad, etnicidad, modernidad y género en la literatura peruana*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional Federico Villarreal.
- 2003a «Novela romántica y nación: memorias f(r)iccionales y subjetividades protésicas», en HAMANN, Marita; Santiago LÓPEZ MAGUIÑA; Gonzalo PORTOCARRERO, Víctor VICH (eds.), *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad del Pacífico-Instituto de Estudios Peruanos, pp. 285-314.
- 2003b «La literatura peruana en el periodo de la crisis y disolución del régimen colonial (1780-1830)». *Ajos & Zafiros* 5: 15-38.
- 2004a «Los orígenes de la novela en el Perú: folletín, prensa y romanticismo». *Ajos & Zafiros* 6: 15-36.
- 2004b Novela y nación en el Perú republicano (1845-1879). Tesis (Magíster en Literatura Peruana e Hispanoamericana). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2005 «Notas sobre discursos e imágenes de las elecciones en la República de Guano (1845-1872)», en ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal y Sinesio LÓPEZ (eds.), *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 265-299.

VILLARÁN, Manuel Vicente

- 1962 «Costumbres electorales». *Páginas escogidas*. Lima: Talleres Gráficos de P. L. Villanueva, pp. 197-205.

WATSON ESPENER, Maida Isabel

- 1980 *El cuadro de costumbres en el Perú decimonónico*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

WILLIAM, Luis (ed.)

- 1984 *Voices from Under Black Narrative in Latin American and the Caribbean*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

ZEVALLS, Johnny

- 2003 «Paternalismo y subalternidad en dos textos de *El Perú Ilustrado*». *Ajos & Zafiros* 5: 205-210.



*La presente edición ha sido trabajada íntegramente en equipos  
y con insumos de Hewlett-Packard.*





LAS MÁSCARAS DE LA REPRESENTACIÓN

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de  
Ediciones Atenea EIRL. Av. Carlos Gonzales 252, San Miguel  
Teléfs.: 452-4239 / 452-4123 / edicionesatenea@yahoo.com  
El tiraje fue de 1,000 ejemplares