

**Carrillo Zegarra, Mónica**

***Rostros de violencia, Rostros poder.***

Lima: Lundu – Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos, 2017, 167 pp.



“Lundú responde NO al mayombé bombé” (Carrillo 2008). *Rostros de violencia, rostros de poder* es un texto que rescata la memoria del pasado para enfrentar el presente de un modo tal en que se empoderan mutuamente lo estético y lo político. Se trata, de hecho, del producto de un proyecto interdisciplinario nutrido de varias experiencias de campo previas que pretende a la vez lograr incidencia política y generar conocimiento a través de la investigación cualitativa y cuantitativa. Pese a ser un instrumento de acción política –o quizá, justamente, por ello– su autora, la poeta y activista Mónica Carrillo, nos trae un producto intertextual complejo, que persigue el rigor de un trabajo académico y, en simultáneo, encuentra la madeja que teje y entreteje vidas de valientes mujeres afroperuanas que han sufrido diversos tipos de violencia y que enuncian hoy tes-

timonialmente desde la resiliencia.

La metodología de la investigación que presenta el libro es fundamentalmente bibliográfica y cualitativa. Consiste en entrevistas a treinta y cinco mujeres afroperuanas y cinco hombres afroperuanos de Lima, Chincha, Zaña y Ypatera, seleccionadas todas no probabilísticamente y de manera intencional, gracias a entrevistas previas con líderes locales y sociedad civil no organizada que fueron el nexo con las personas entrevistadas. *Rostros...* presenta unos métodos que diseñan un libro técnico, sí, pero de factura escrituraria atrevida, como zurciendo la memoria que canta y grita a la acción política, como afirmando que la interseccionalidad, el cruce de caminos, se demanda tanto en el cuerpo femenino racializado como en el texto que da voz y subjetividad a esos cuerpos, convocando sus voces del presente, actualizando sus huellas del pasado.

El libro se divide en seis capítulos, más uno de reflexiones finales. La mayoría de asunto estadístico y político, dan cuenta –en el sentido de informar– de la situación de profunda violencia que ha marcado la vida de la población afroperuana y, con especial énfasis, de las mujeres. No obstante, hay otro sentido en que se cuenta, enmarañado con el dato numérico frío pero que busca darle precisamente rostro a este último: el narrativo testimonial. Estos rostros femeninos tienen voz, hablan desde experiencias vitales atravesadas por el maltrato y la exclusión que han resistido los embates de la carencia y la humillación. Lundu es verosada en sacar del mutismo a la subalternidad afroperuana por medio de campañas que han buscado despertar el autorreconocimiento y la autoafirmación, y este libro convoca ese bagaje del activismo en una forma escrita novedosa.

En efecto, en medio de esos rostros con voces, emerge también la voz del verso. Entre la síntesis bibliográfica sobre mujeres afroperuanas y violencia, el procesamiento analítico de la data recogida en el campo y el resumen de los indicadores cuantitativos de violencia, se presentan tres poemas de Carrillo que interpelan desde el código poético a la lectora o lector que está informándose sobre la estadís-

tica cruda y dura de la situación de violencia en las mujeres afrodescendientes en el país y los factores socioculturales de esas prácticas.

El primer poema – Prologo Mi autobiografía– precede al capítulo “Vida”, en que nueve mujeres arrostran los recuerdos de vidas dolorosas y dan cuenta no solo de la violencia racial y de género, sino también de sus estrategias de resistencia. El título del poema precede ya un texto marcadamente autobiográfico, pero la invocación a las ancestras y ancestros es una operación necesariamente colectiva, un reclamo que se traslada a la comunidad de pares diaspóricos, un logro postergado y ahora cumplido en nombre de las y los que nos precedieron, quienes no pudieron “letrar vida”. En el ejercicio de memoria colectiva que trenza el libro, invocando a Eleguá, *orisha* que parte los caminos, el poema se convierte en hoz que abre las vías del recuerdo, pero además prefigura la intersección entre raza, clase y género que atraviesa la denuncia general que es el libro.

En este primer capítulo, se alcanzan los testimonios de mujeres afroperuanas de distintas edades y de diferentes regiones de la costa peruana. La violencia que han sufrido todas tiene rostros diversos con el común denominador de ser aquellos ocultos en las prácticas familiares, en los entornos laborales y educativos, y muchas veces de ser los rostros de la pareja con quien decidieron o tuvieron que unir sus vidas. Sin embargo, estas historias se entrecruzan no solo por la violencia ejercida contra sus protagonistas –etimológicamente del *proto agon*: el o la que sufre– sino también por una invocación antigua, un recuerdo colectivo, difuso pero consciente, de los abuelos y abuelas, bisabuelos y bisabuelas, y antepasados primeros que resistieron antes que ellas y cuya vida, aunque difícil de historizar, se invoca como motivo de orgullo y como vínculo primigenio acaso más allá del dolor. Delia Zamudio, Mercedes Ormeño Acevedo, Reyna Ormeño Acevedo, Catalina Robles Izquierdo, Cruz Cartagena Ballumbrosio, Ony Alzamora, Martha Gallardo Milani, Ysabel Correa Salazar, Graciela Sánchez y, también, Azucena

Algondones zurcen con sus voces el tejido de memoria de la mujer afroperuana, desatando con sus nombres y, sobre todo, con sus apellidos, el ovillo doloroso de haber nacido afrodescendiente y mujer en el Perú, entramado de palabras otrora silenciadas que ahora remiendan esas heridas con coraje y determinación, trenzando la historia propia con el valor del testimonio.

El tercer capítulo, “Trauma intergeneracional asociado a la violencia”, abre con el poema “Interseccional”, fechado en 2007. La persona poética, que había invocado al abridor de los caminos, se encuentra ahora en la encrucijada entre estos. Un trauma en clave de acertijo subjetivo enunciado desde una feminidad oprimida que destaca, porque Carrillo decide no explorar la alegoría desde tradiciones literarias que tomó prestadas el helenismo –la esfinge, por ejemplo–, sino resistir desde la otredad Ifá, rezando “el Padre Nuestro en congo”, adorando “a la culebra con el rito del mayombé bombé”. Pero son todos ejercicios de cimarronaje pues la voz poética no puede “escapar aún de la intersección que me dejó el cruce de caminos”, como una opresión de raza y género ajada en la piel, con “sus marcas blancas [que] son símbolo de fatalidad”. Sin embargo, el poema, desde la resiliencia, termina afirmando la subjetividad enajenada: abasikiri osario saiko / abasikiri osario saiko / diosa o diablo / lo mismo da / lo mismo da / lo mismo da.

Parafraseando las secciones del capítulo, esta tercera parte del libro reconoce la traumatización que ha generado la violencia física y psicológica, la necesidad de historizar la memoria, de reconstruirla y preservarla, de visibilizarla y rastrearla. Una demanda pendiente destaca: se ha estudiado escasamente cómo el ejercicio de memoria sobre la violencia influye en los “procesos de relacionamiento afectivo, interracial y familiar de las mujeres afroperuanas y, por ende, cuánto influye en la reproducción intergeneracional de los ciclos de violencias contra la mujer” (pp. 96-97). Las sujetas oprimidas han hablado, se ha (de)sujetado de ese ciclo de violencia mimética en algún momento de sus vidas y es hora de oírlas.

Por eso, el capítulo 4 da a conocer las instancias de denuncia. Los CEM, las DEMUNAS, las comisarias deben ser centros de atención de la víctima efectivos, accesibles y sensibles. Carrillo sostiene que es necesario potenciar las plataformas institucionales que defiendan a la mujer afroperuana. Citando a la afrofeminista Bell Hooks, explicita que, aunque “las mujeres afrodescendientes han desarrollado mecanismos de defensa para confrontar situaciones familiares permanentes de violencia, [...] estos mecanismos –expresados en sus interacciones sociales externas– no necesariamente las empoderan en sus relaciones íntimas y familiares” (p. 108). Asimismo, Carrillo extrapola el análisis de Hooks a la realidad afroperuana y defiende la necesidad de deconstruir la percepción de las mujeres afrodescendientes como agresivas, la que justamente tienen funcionarias y funcionarios públicos.

El capítulo 6 arroja luz sobre factores socioculturales asociados a la violencia que suelen ser poco visibilizados. Los patrones de crianza, el discurso y práctica de la eugenesia racial, la extendida violencia psicológica en relaciones de pareja. Resulta interesante el modo en que el libro articula aquí la estadística general con las historias personales de las diez mujeres entrevistadas. Subyace un trabajo interdisciplinario notable que echa mano del análisis psicológico, la etnografía antropológica y la estadística de la sociología. Sin embargo, uno de los niveles analíticos que establecen no llega a desarrollarse: “identificar las manifestaciones comunes de esta problemática [la violencia psicológica en relaciones de pareja] donde se evidencian prejuicios machistas e intención de subordinar a las agredidas” (p. 139). A pesar de que se repasa varias veces la intervención de la crianza en hogares afroperuanos, los factores de esta variable crucial en la matriz de violencia contra mujeres afroperuanas son escasamente desarrollados; en parte porque el enfoque es desde las víctimas –y debe serlo– pero también porque los datos estadísticos y los testimonios son insuficientes para explorar la cuestión. Hay un logro en la identificación del racismo y sexismo en las manifestaciones

de violencia, pero se echa de menos mayor profundización en el análisis del cónyuge varón como agente de opresión. Quizá futuros emprendimientos etnográficos en torno a la fragilidad de la construcción masculina del afroperuano, reproductor de violencia, sean claves no solo para comprender la violencia de pareja, sino ojalá para diseñar acciones afirmativas que mitiguen los distintos tipos de maltrato desde el seno del hogar.

Las reflexiones finales ponen de manifiesto la gravedad y recurrencia de los insultos racistas y sexistas hacia mujeres afroperuanas. En ese contexto, repasa los logros más importantes de Lundu en cuanto a incidencia política sobre esta materia: “la inclusión del insulto racista como categoría de la violencia psicológica en las fichas de registros de denuncias del CEM” constituye una de las más importantes. El libro cierra exhortando acciones perentorias para eliminar y sancionar este tipo de insultos: la inclusión de la variable étnico-racial en las DEMUNAS, comisarias y fiscalías; la capacitación de los funcionarios públicos que reciben las denuncias; y el diseño de políticas públicas que adviertan la gravedad del insulto racista y sexista.

La última reflexión rescata la importancia de estudios cualitativos como *Rostros de violencia, rostros de poder* que enfatizan la historia de vida contada por las protagonistas en el campo de las investigaciones sobre la realidad afroperuana. Finalmente, Carrillo reconoce un asunto esencial en la filigrana misma del libro: “es una propuesta lúdica. Una metáfora de un juego de espejos. El rostro de una persona de clase media, mestiza, o de origen blanco que puede establecer empatía [...] O tal vez el rostro de una persona afroperuana que ha rechazado relacionarse con otra de su mismo origen [...]” (p. 156). Es esta apuesta por presentar el dolor desde la experimentación con la intertextualidad de diversos registros literarios y académicos, de sonreír con orgullo y valentía en las fotografías la que convierte también al libro en un valioso testimonio de lo posible en materia de incidencia política. Es un gesto político el de asumir la posta del “peso de los más

de cuatrocientos años de historia” (p. 156) con nuevos recursos aprendidos. Por eso también Lundu niega matar a la culebra, como invita el poema de Guillén. Quitarle la vida supondría cercenar también la historia olvidada de los y las ancestras. En lugar de ello, propone mirarla directamente a sus ojos vidriosos. Con ello, las interrogantes por la identidad no terminan. Todo lo contrario. Ahora demandan la inclusión y reclaman vida social, la crean, por medio de la voz y la letra –*poesis* significa crear–: “En la filosofía del guetto lundu gira como un satélite / haciéndote recordar que debemos vivir en una ‘comunidad’: ¿interracial-intercultural-insurrecta? o simplemente ¿inn’?”

JOSÉ MIGUEL VIDAL

**Arrelucea Barrantes, Maribel**  
***Sobreviviendo a la esclavitud. Negociación y honor en las prácticas cotidianas de africanos y afrodescendientes.***

Lima, 1750-1820. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2018, 439 pp.



La esclavitud colonial es un problema histórico para entender el presente. En su complejidad, este fenómeno nos permite entender la construcción, desarrollo y existencia de la colectividad afroperuana en nuestros tiempos, tan heterogénea en sus reivindicaciones, intereses y vida cotidiana como sus antiguos ancestros africanos y afrodescendientes de la época colonial. Así lo comprende la historiadora Maribel Arrelucea Barrantes, connotada investigadora formada en la Universidad Nacional de San Marcos y cuya valiosa trayectoria académica ha tenido como eje central la vida de africanos y afrodescendientes del periodo colonial, con especial énfasis en la cotidianidad, las relaciones de género, entre otros importantes temas.

Su más reciente publicación, que lleva por título *Sobreviviendo a la esclavitud* (Instituto de Estudios Peruanos, 2018), es una invitación a repensar este fenómeno colonial. Surge así la necesidad de alejar el estudio de africanos y afrodescendientes de aquellos estereotipos y márgenes valorativos del presente, en los cuales muchos activistas resaltan la rebeldía y resistencia. Sin negar que existieron, es necesario prestar también mayor atención a la vida cotidiana, aquellas prácticas de negociación, estima y honor que también fueron usadas por estos actores para participar de tan compleja sociedad.

El objetivo central del libro es explicar la existencia de prácticas cotidianas empleadas por africanos y afrodescendientes para sobrevivir a la esclavitud durante la segunda mitad del siglo XVIII. En efecto, dos argumentos principales se desprenden del estudio de estas prácticas cotidianas bajo el enfoque de la negociación. En primer lugar, los hombres y mujeres esclavizados tuvieron lo que los historiadores británicos han denominado *agency* (capacidad de agencia), es decir, la posibilidad de que sus prácticas y acciones modifiquen, muchas veces de manera silenciosa, el orden social. Estos hombres y mujeres esclavizados, como señala Arrelucea sobre la base de una amplia fuente documental, “litigaron, se casaron, bautizaron a sus hijos, fueron testigos en

los tribunales, algunos se liberaron y dejaron huellas de sus transacciones comerciales” (p. 85). En segundo lugar, en lo relativo a la sociedad colonial, las prácticas cotidianas evidencian un escenario en donde los esclavizados eran parte del pacto social, es decir, del conjunto de convivencias y normas sociales que, en lugar de ser rígidas, se caracterizaban por su flexibilidad. Mediante el honor, las buenas costumbres, la aculturación y otras medidas, los esclavizados podrían ejercer su capacidad de agencia y transformar el sistema. Empero, este pacto social también tenía límites y aquellos que los trasgredían eran categorizados con estereotipos degradantes “deshonrados, delincuentes y peligrosos”.

Un punto que genera polémica en el debate que plantea la autora es su afirmación de que “no todos los esclavizados quisieron romper con el sistema y ser libres”. Como señalamos en líneas anteriores, la propuesta de reivindicación de muchos activistas pasa por enaltecer las grandes rebeliones o levantamientos como mecanismo de libertad asegurada. Sin embargo, Arrelucea propone que “para algunos africanos y afrodescendientes, la meta fue ganar algunos grados de honor, ascender social, individual o generacionalmente, y alcanzar el bienestar dentro de los marcos esclavistas” (p. 27). No obstante, consideramos que no se debe entender esto como una naturalización de la esclavitud, sino que las propias condiciones del sistema esclavista, como hemos explicado, permitían a los hombres y mujeres dentro de esta condición transformar su entorno, ganar espacios de acción sin salir de los marcos esclavistas.

Para explicar este argumento a lo largo del libro, Arrelucea divide el texto en tres partes. En el primer apartado, *Esclavitud y orden colonial*, la autora realiza un análisis demográfico de la esclavitud en el Perú: explica los datos sobre los principales lugares de asentamiento y, al mismo tiempo, los compara con contextos de esclavitud en otros territorios americanos, donde las condiciones económicas y de mano de obra hicieron posible una trata esclavista a gran escala con marcos de acción

más rígidos (por ejemplo, Brasil y el Caribe). En el caso peruano, la autora argumenta que las características particulares de la esclavitud y la flexibilidad dentro de aquel marco fueron posible gracias a una esclavitud a menor escala. Por ejemplo, aquellas flexibilidades se materializan en el trato cotidiano más personal entre amos y esclavizados (p. 57). Esto también denota una complejidad social más profunda, un entramado en el que esclavizados y libres convivieron de cerca, pues otro eje transversal a lo largo de la obra son los contactos y vínculos que generaron los africanos y afrodescendientes entre sus pares y con todo el cuerpo social.

En el segundo apartado, *Esclavitud, familia y honor*, la autora desarrolla, sobre la base de ejemplos, las posibilidades que tenían africanos y afrodescendientes de desempeñar una vida social compleja, es decir, “librarse” de los marcos esclavistas rígidos para poder interactuar con sus pares, sean libres o esclavos, casarse, litigar en tribunales, pelear por su honor, entre otros. Cabe destacar la diferencia que señala Arrelucea entre “*esclavitud arcaica*”, representada por el trabajo en las panaderías, y “*esclavitud relativa*”, una forma más flexible y de mayor apertura vinculada a la pequeña propiedad y el trabajo doméstico, las cuales muestran la heterogeneidad de este fenómeno social. Sobre el tema de la familia, es interesante la propuesta conceptual para comprender los vínculos afectivos, es decir, entender la familia más allá de compartir una residencia común y cohabitación. (p. 135). De esta manera, en una familia de africanos y afrodescendientes existían tanto esclavizados como libres cercanos a los núcleos familiares o separados por las propias condiciones del sistema esclavista. Presenta como paradigma las condiciones a las que se enfrentaba una familia de africanos y afrodescendientes en una hacienda jesuita durante el siglo XVIII. De otra parte, este segundo apartado termina exponiendo el tema relativo al honor, entendido como la capacidad efectiva de litigar, tanto verticalmente en la relación esclavizado–amo como horizontalmente entre los