

El discurso esclavista en la tradición oral afropisqueña*

Sara Viera Mendoza

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Introducción

En este artículo, realizaremos un acercamiento a parte de un testimonio y algunos relatos orales contenidos en el libro *Desde la otra orilla. La voz afrodescendiente*.¹ Nos sorprende sobremedida cómo la temática de la esclavitud sigue siendo recreada en sus recuerdos familiares y relatos orales. ¿Por qué este evento histórico es parte constitutiva de la memoria e identidad colectiva de los afropisqueños? ¿Por qué hay una necesidad de recalcar su parentesco con antepasados traídos del África para ser esclavizados?

Nuestra intención no es especular sobre sus antepasados ni cuestionar el origen, africano o no, de sus descendientes; más bien, es centrarnos en la representación que se realiza sobre este evento en su discurso. Para tal efecto, apelaremos al concepto sociológico «trauma cultural», propuesto por el sociólogo Jeffrey Alexander, porque nos permitirá entender la vigencia del discurso esclavista en sus narraciones orales e historias de vida.

El trauma cultural de la esclavitud

Un componente indispensable de la identidad colectiva es la memoria. Esta encuentra su fundamento en el recuerdo de un pasado común que, en el caso de la identidad afropisqueña, es la trata esclavista. La memoria de este evento aparece como un elemento permanente y recurrente entre los afrodescendientes de la zona de Pisco.

La interrelación entre memoria e historia no es espontánea ni está resuelta por la necesidad que tiene la una de la otra; más bien, se constituyen como componentes esenciales por los que se erige la identidad afro. La discursividad desarrollada en el testimonio de Sensión² Rivas, Julia Pozú y en las narraciones orales aquí presentadas tienen como punto de partida la existencia de una «memoria afro» (temporal y temáticamente articulada). No obstante, esta puede ser cuestionada debido al proceso deculturador y la pérdida de identidad que sufrieron los esclavos negros durante la Colonia.³

* El presente artículo es parte de un libro de próxima publicación sobre el imaginario afropisqueño.

- 1 El texto mencionado es el producto de una investigación de diez años en la zona de Pisco. Nos propusimos recopilar narraciones orales y testimonios de los afrodescendientes del sur del Perú.
- 2 Su nombre de pila es Asunción, pero nuestra narradora prefiere que la llamen Sensión porque así la llamaron desde siempre. Respetando su deseo, es que en este trabajo y en el libro de mi autoría, *Desde la otra orilla. La voz afrodescendiente*, la hemos consignado con ese nombre.
- 3 Hubo una diversidad étnica de los esclavos negros traídos al Perú. Vanesa Verástegui (2006) menciona a los yorubas, los mandingas, los congos, los angolas, los carabalíes, los mozambiqueños y los tanganicas como las etnias que desembarcaron en nuestro país. Sin embargo, para la élite intelectual limeña, los que desembarcaban en los puertos no eran más que negros primitivos, salvajes y paganos. Dejándose llevar por un sesgo racista y discriminador, los criollos blancos limeños obviaron todo rasgo étnico y cultural que pudiera diferenciarlos entre sí.

Qué sentido tiene el pasado (evento histórico de la esclavitud), cómo es rememorado y cómo influye en la formación de la identidad étnica es lo que nos proponemos indagar en estas narraciones orales afropisqueñas. Antes, haremos un recuento sobre lo que Stuart Hall denomina *identidades nacionales*, ya que —valga la redundancia— «las identidades nacionales no son elementos con los que nacemos, sino que son formados y transformados dentro de y en relación con la representación» (2010, p. 380). De la manera en que la nación representa la cultura nacional a través de símbolos y significados es que se construirán los discursos que pasarían a formar parte de la identidad colectiva. La cultura nacional construye el(los) relato(s) representativo(s) de la identidad en una sociedad; estos, a su vez, influyen y organizan nuestras acciones y las concepciones que se formarán sobre sí mismos.

Las imágenes sociales y las estructuras jerárquicas representadas en las narraciones orales que analizaremos, así como el testimonio de Sensión Rivas y Julia Pozú, fueron asimilados del discurso esclavista. Es importante destacar la necesidad de prestar atención al tipo de acontecimiento recordado y la forma como se reproduce. Lo resaltante de estos esquemas cognitivos, que involucran el poder de las élites, es que marcaron de forma indeleble la memoria colectiva de quienes poseen mayor edad.

Las constantes alusiones a este periodo histórico en particular revelan esa necesidad de recuperación cultural y establecen un lugar de enunciación que nos remite a la posicionalidad desde donde nuestros narradores se sitúan para poder hablar. El pasado reconstruido en el discurso de Sensión Rivas Reyes, Gerardo Gamero Rivas y Julia Pozú Rivas refleja una sociedad dominante con claras fronteras culturales. Estas fronteras marcan las diferencias raciales y sociales, donde se reconoce la existencia de un orden y un poder hegemónicos y opresores vigentes en el imaginario colectivo a través de sus relatos orales.

El recuerdo de un evento como la esclavitud en el imaginario de estos tres narradores nos generó una serie de cuestionamientos e interrogantes: ¿por qué la memoria de un evento histórico que no ha sido vivido por ellos sigue latente y resulta ser de gran importancia? ¿De dónde provienen los recuerdos que Sensión Rivas extrae de su memoria? ¿Por qué la memoria de un evento ocurrido hace varios siglos pasó a formar parte importante de la identidad étnico-cultural?

Un concepto que nos permitirá entender por qué estos sucesos son una parte importante de sus discursos es el de «trauma cultural», propuesto por el sociólogo Jeffrey Alexander. Emplear esta categoría sociológica puede llevar a una serie de interpretaciones y problematizaciones en torno a la utilidad del término, sus significaciones y los ámbitos donde se emplea. En términos médicos, Kai Erikson (2011) anota que «trauma» alude al golpe violento que afecta el tejido del cuerpo o de la mente, lo que genera daño u otro tipo de perturbación. Hay una diferencia entre el trauma psicológico que afecta a los individuos y el trauma como un proceso cultural.

Jeffrey Alexander (2011) sostiene que el trauma cultural ocurre cuando los miembros de una colectividad sienten que han sido sometidos a un acontecimiento espantoso que deja trazas indelebles en su conciencia colectiva, marca sus recuerdos para siempre y cambia su identidad cultural de forma irrevocable. Por trauma cultural nos referimos al golpe que lo causa; es decir, al acontecimiento histórico negativo, «ese golpe seco y penetrante que lo provocó» (Erikson, 2011, p. 64). En este sentido, el trauma cultural no es algo que existe en la sociedad, sino que es construido por la misma colectividad. Tampoco tiene que ser sentido y/o experimentado directamente por todos los miembros de una comunidad. Si bien puede ser necesario establecer ciertos eventos importantes como los causantes, sus significados traumáticos deben ser establecidos y

aceptados por todo el colectivo. Este es un proceso que requiere tiempo y depende de la mediación, así como de las formas de su representación.

Como proceso cultural, el trauma es mediado a través de diversas formas de representación y vinculado a la reforma de la identidad y la reelaboración de la memoria colectiva. Mientras que el trauma físico o psicológico implica una herida y la experiencia de una gran angustia emocional ocasionadas por un trauma individual, el trauma cultural se refiere a una pérdida dramática de identidad y de sentido, un desgarrar en el tejido social que afecta a un grupo de personas, quienes han logrado un cierto grado de cohesión.

El trauma cultural, a diferencia del trauma psicológico, no nace de la vivencia de sucesos horrendos por parte de los sujetos, sino que se crea como producto de la historia y se convierte en «una memoria aceptada» por un grupo relevante de participantes y a la que se otorga públicamente credibilidad. Mediante ella, se evoca una situación o acontecimiento que está a) cargado de afecto negativo, b) representado como indeleble y c) considerado como una amenaza para la existencia de la sociedad o que viola una o más de sus presunciones culturales fundamentales (Smelser 2001, p. 102).

Cabe resaltar que, en nuestra sociedad, el trauma cultural que produjo el periodo esclavista no es el único discurso que ha pasado a convertirse en símbolo cultural de un suceso histórico que permanece y se recrea en la memoria social peruana. Iván Reyna postula que el famoso encuentro entre el inca Atahualpa y Fray Vicente de Valverde —el encuentro de Cajamarca— pasó de ser un simple evento histórico consignado en las crónicas coloniales a un símbolo del trauma cultural que significó la conquista del Perú y que muchos

investigadores han tomado como referente «para representar en sus narrativas el principio de la “historia” del Perú o el trágico fin del «mítico imperio de los Incas»» (Reyna, 2010, p. 22).

Estos eventos producen en el sujeto un estado de ánimo que puede crear comunidades con afinidad y un sentido de identidad. El trauma cultural posee fuerzas centrífugas y centrípetas ya que, por un lado, puede alejar a un grupo humano de un entorno social; por otro, personas que comparten en común una experiencia traumática pueden reunirse entre sí y desarrollar una forma de afinidad basada en la fuerza de ese vínculo común.

En este artículo, asumimos el periodo esclavista no como institución o experiencia vivida por los afrodescendientes de ahora, sino como un evento presente que se recrea en la memoria colectiva y se manifiesta como una forma de recuerdo que influye en la formación de la identidad.

La memoria de un evento

A continuación, citaremos una narración que forma parte de la memoria de la familia Gamero Rivas. Aunque hay dos interlocutores, pondremos interés en el discurso de Sensión Rivas. Cabe resaltar que el tema de la esclavitud surgió en el discurso después de que Gerardo Gamero, hijo de la señora Sensión Rivas, toma la palabra para narrar la forma de vida de las haciendas; inmediatamente, su mamá interviene para pasar del tema de las haciendas al *discurso esclavista* evocando una escena familiar: el tiempo en que conversaba con su padre sobre sus raíces ancestrales.

En San José de Chinchá hubo esclavos⁴

Gerardo: Bueno San José de Chinchá ha sido una hacienda en la que también ha habido esclavos.

4 Para efectos metodológicos, hemos optado por incluir las interrogantes del recopilador-investigador tal como figura en el archivo magnetofónico, aunque para efectos de consulta hemos citado el texto editado de la compilación.

Sensión: Esclavos, morenos ahí. Y entonces mi papá nos contaba a nosotros. Nos decía hija así hacían en San José de Chincha y era como un túnel y ahí les pegaban, los golpeaban, le sacaban sangre. Los españoles se ensañaban con ellos. Los españoles los traían pue para hacerlos trabajar brutalmente y ahí donde están un raaato comían y hacían dormir y después vuelta pa' explotalos vuelta lo hacían trabajar a los hombre. Lo tenían como animales.

Sara: Claro. ¿La familia de su papá le contó a usted?

Sensión: Me ha contado eso.

Sara: ¿Estos sucesos lo vivieron sus abuelos?

Sensión: Sí, porque nosotros descendemos de Sur África de allá. Nuestros descendientes de mi papá nos contaban que de allá habían venido tres hermano hombre. De los tres hombre uno se fue y dos nomás quedaron en el Perú. Vinieron con argolla en la nariz y argolla acá de oro [señala las muñecas de las manos] y era bien dócil. Era pa' echarle aire a los españoles así con la pluma, para llevarle cosas finas así era bien dócil. A ellos los trataban bien pero a los que eran rebeldes los tenían en trabajos forzados. Y eso nos contaba mi papá y mi papá conservaba su argolla.⁵ Nos enseñó la argolla de oro en la nariz y la otra argolla que era gruesa así (hace un ademán). Esto eran de esto —y ¿papá cómo tú lo tuvo?— Porque esto mi bisabuela lo tenía y lo guardaba como una reliquia.

Yo soy pisqueña neta. Mi papá era Chinchano y conoció a mi mamá y entonces se casaron acá. Se comprometieron. Mi mamá es blanca. La que está ahí en la foto esa blanca que está ahí. La que está allí [me señala un retrato de su mamá] esa es mi mamá.

Sara: ¿Lo que nos ha relatado es tradición solo de su familia o se reúnen con otros de acá para contarse entre ustedes?

Sensión: Sí, es de mi familia. Pero ya los otros negros no nos han contado. Lo único que contaba y era bien histórico era mi padre y porque a él siempre le gustaba escribir, escribir y nos dejaban y nos contaba. «Y yo les cuento pa' que les cuente a sus hijos, a sus nietos» —decía mi papá. Que nosotros no semos del Perú, nosotros descendemos de tal sitio.

(Viera, 2013, pp. 249-251)

El primer rasgo evidente en esta narración es la memoria histórica. Si bien hace referencia a eventos conocidos por los demás, como lo es la esclavitud, el significado de estos sucesos son recreados y reinterpretados desde la perspectiva del narrador. Aunque pueda recordar vívidamente una experiencia personal, esta se constituye como un evento simbólico que cobra significado solo cuando se materializa el recuerdo a través del lenguaje.

Un segundo elemento es el orden jerárquico que nuestra narradora posee de la sociedad. En otro pasaje de las entrevistas realizadas, se le preguntó qué conocimiento tenía sobre el corte de pelo, a lo que ella respondió: «esas son costumbres de serranos». La respuesta proporcionada por Sensión Rivas nos pone sobre la pista de la percepción que tiene de la sociedad en la que vive, la cual, según su discurso, posee distintos contenidos ideológicos y perspectivas: el pensamiento colonialista (esclavo indefenso frente al amo abusivo), la raza (negra y blanca), el color (negro y blanco) y la ubicación geográfica: África, Chincha, Pisco, serrano (de la sierra) y español (proveniente de España). La misma mirada y perspectiva poseen otros narradores como Juan Carlos Rivas Custodio, en cuyo relato «una carcacha es un alma muerta que ha cometido un pecado [...] mayormente donde existe así bastante la carcacha *es en la sierra* porque tengo un *amigo serranito*. Él vive en el cerro que está acá arriba, *es decir son puro de la sierra*» (las cursivas son nuestras) y Gerardo Gamero Rivas en «La botija con monedas de oro»:

Gerardo: Mi tío nos cuenta de ahí en la hacienda dice que habían *unos mayordomos* ¿no? *Los que mandaban*.

Sensión: *Los caporales*.

Gerardo: Estaban al cuidado de la gente y dice que

5 Cuando la señora Sensión afirma que su papá conservaba la argolla, está aludiendo a las cosas de sus antepasados que guardaba celosamente su abuela, pero con el terremoto de Pisco muchos de sus objetos personales se perdieron.

como las señoras, *sus esposas era gente de sala*⁶, *gente que trabajaba pa' los blancos, los hacendados*.

(Viera 2013, p. 206)⁷

Nótese que los narradores no apelan a las categorías habituales de horro, liberto, cimarrón, ladino y bozal empleadas desde la colonia para referirse a los esclavos negros (Carazas, 2011, p. 59). Ellos hablan desde el constructo mental colonialista del color y la raza, predominante en el pensamiento intelectual del siglo XIX⁸ que han internalizado, y ahora es del subconsciente colectivo. Ese racismo oculto encontrado en estos discursos no posee un menosprecio directo y marginal hacia el otro; más bien, se emplea en el sentido propuesto por Alberto Flores Galindo: «Un discurso ideológico que fundamenta la dominación social teniendo como uno de sus ejes la supuesta existencia de razas y la relación jerárquica entre ellas» (1994, p. 216).

Ideológicamente, el racismo ha contribuido a crear comportamientos, ratificar conductas, perpetuar estereotipos y determinar las relaciones sociales entre los sujetos, lo que establece entre ellos la supremacía de unos sobre otros. Así, el hombre blanco, desde la ideología racial, es superior al indio y al negro. Aun en pleno siglo XXI, la ideología y el discurso racistas siguen vivos y latentes en nuestra sociedad peruana, aunque ya no en un ámbito público, sino privado. Por eso, Sensión enfatiza en el color: «Mi mamá es blanca. La que está ahí en la foto esa blanca que está ahí». Cuando alude a los esclavos, les dice, indistintamente, «negros o morenos».

Por otro lado, Juan Carlos Rivas menciona el espacio geográfico como el lugar de

pertenencia y ubicación de los actores sociales de acuerdo con el espacio étnico y cultural de origen. De ahí que diga «serranito, serrano» para señalar donde habita el hombre de los Andes que, en términos generales, es la sierra, mientras que Gerardo Gamero estratifica la sociedad, al igual que su mamá, estableciendo jerarquías. En la cúspide, coloca al blanco, español y hacendado, mientras que en el nivel inferior coloca al esclavo negro. Es importante precisar que la sociedad representada en el discurso está estratificada sobre la base de las clases sociales y el color, en tanto que los negros están representados por oposición al blanco. Incluso, Sensión y su hijo subdividen a los negros en dos tipos de esclavos: los sumisos, quienes estaban en casa del hacendado y se caracterizaban por ser dóciles, y los rebeldes, aquellos que trabajaban en los campos de cultivo.

Esta clasificación realizada por los narradores corresponde a los llamados negros bozales recién traídos del África (Aguirre, 2005, p. 24). Estos esclavos, por ser considerados más dóciles y aptos para las duras faenas y el trabajo agrícola, fueron preferidos por sobre los demás. Aguirre subraya que esta postura no estaba totalmente generalizada, ya que hubo quienes consideraron al negro bozal un peligro: al no estar aculturado, era más susceptible de causar revueltas.

Aunque Sensión no lo menciona en estos términos, implícitamente se pone de manifiesto esta clasificación cuando dice «bien dócil». Al definirlo en estos términos, está contraponiendo a los esclavos dóciles o «gente de sala»⁹, como los llama Gerardo, con los considerados

6 Gerardo nos explicó que se le denominaba gente de sala a los esclavos que trabajaban dentro de la casa.

7 Las cursivas son nuestras.

8 Puede revisarse la tesis de Verónica Anaya Ramírez: ¡QUÉ TAL RAZA! *Análisis lexicográfico de negro, indio y cholo en Juan de Arona*. Lima: Pontificia Universidad Católica (2010).

9 Ya con la grabadora apagada, Gerardo Gamero nos explicó esta subdivisión. Los más dóciles iban al servicio doméstico, mientras que los más rudos eran llevados a los campos de cultivo.

más rebeldes. Ambos narradores emplean las palabras «blanco», «español» y «dueño» para referirse a los propietarios de las haciendas, los considerados *señores*. Llama la atención que el discurso de los afropisqueños privilegie al negro, incluso al chino —como se verá más adelante—, y no se mencione dentro del grupo de los vencidos a los indígenas.

Este estereotipo racial predominante nos coloca en dos referentes distintos: el del amo y el de los servidores. La clasificación realizada dentro de sus discursos nos posiciona en la visión del mundo, pero ya no desde la «perspectiva capturada»¹⁰ de un sujeto con piel negra y máscara blanca, ahora pone de relieve la internalización de la conciencia del sujeto-objeto que fue víctima del maltrato y la opresión. Desde nuestros planteamientos, estos discursos reproducen la mirada de quien se halla encerrado en la visión del sujeto que fue estereotipado y considerado como un ser humano inferior, y cuyo cuerpo fue objeto de toda clase de vejaciones:

[...] mi papá nos contaba a nosotros. Nos decía hija así hacían en San José de Chíncha y era como un túnel y ahí les pegaban, los golpeaban, le sacaban sangre. Los españoles se ensañaban con ellos. Los españoles los traían pue para hacerlos trabajar brutalmente. (Sensión Rivas en Viera ob. cit.)

El Carmen era un villorrio. Y cuando estaban los esclavistas aquí era zona de los que se venían de los trabajos ¡uh! Escapados [cimarrones]. Y... aquí vivieron mis abuelos, le ponían los grillos y su argolla aquí (en la nariz) como si fueran bueyes. (Carazas, 2002, p. 39).

En este sentido, el trauma cultural que significó el periodo de la esclavitud ocasionó que, inconscientemente, estén *atrapados en su propio pasado*. Por eso, reproducen un discurso con rasgos temáticos comunes, donde el problema del negro que vive en el mundo de los

blancos «es el de los explotados, esclavizados, animalizados y despreciados por una sociedad capitalista, colonialista accidentalmente blanca» (Fanon, 2009, p. 170).

Si sabemos que esta forma de pensamiento no es el reflejo de una experiencia directa o una transposición mental inmediata de un hecho vivido, ¿por qué aflora el recuerdo de la trata esclavista y la dura vida del negro en las haciendas? ¿Acaso alguno de los narradores ha visto a su abuelo con los pies dentro del cepo o presenciado las flagelaciones físicas que sufrieron otros negros en manos de los caporales en los cuartos de castigo? La respuesta es no. Entonces, ¿de dónde salen esos discursos?

Ronald Eyerma (2002) sostiene que el discurso de la esclavitud es la base de una identidad colectiva por la que se distingue un pueblo o una comunidad afrodescendiente. Este depende no del nivel de la experiencia, sino que está *en función de la memoria* y los usos que hacemos de ella. En este sentido, la representación, la posición que asume el sujeto dentro del discurso (opresor/oprimido) y la mediación que se realice del evento a través de los periódicos, la literatura, la radio o la televisión acortan la distancia temporal entre el suceso y la experiencia, además de contribuir a marcar el inconsciente colectivo del sujeto, de tal forma que este estará poseído por el pasado y tenderá a repetirlo compulsivamente como si fuera un hecho totalmente presente. A continuación, ejemplificaremos citando un fragmento de una de las narraciones:

En la Hacienda Caucato penan

Gerardo: Sí, yo he bajado abajo del túnel. Hay un túnel y ahí era donde castigaban a los esclavos, chinos todo. Tú vas y ves que está con los castigos de los esclavos, eran cuartos de castigo. Ahí cuenta la gente que

10 Víctor Quiroz propone el tópico de la «perspectiva capturada» cuando la visión o mirada que posee el afrodescendiente sobre sí mismo ha sido «secuestrada» por el discurso hegemónico colonialista falocentrista. Ello implica que el sujeto ha internalizado la ideología dominante y se mira a sí mismo con los ojos de una marginada personificación hegemónica (2013, p. 83).

este, por decir, un esclavo no podía ni mirar a la hija del blanco, del dueño. No podía mirarla porque si la miraba y a él no le gustaba le mandaba castigar y entonces le mandaba al chino, al negro y los flagelaban ahí. Los dejaban colgados hasta que morían adentro en la cruz¹¹, en el cuarto de castigo.

Julia: Muchos morían.

Sensión: Mucho abusaban.

Gerardo: Adentro, o sea bajabas, yo he bajado y adentro hay como una celda ¿no? Ahí todavía está onde los colgaban con unas... no me acuerdo el nombre... Ahistá todavía el citril¹² le ponían en los pies de los esclavos y encima les ponían botas, como unas abrazaderas así y no podían moverse pa' ningún lado ahí le daban de alma hasta que morían, así era.

Sensión: Tenían su látigo especial, con eso le pegaban

Julia: Como se ve en la televisión, en las películas.

Gerardo: Así los fustigaban.

Sensión: Así los castigaban pes.

Gerardo: Es un cuarto donde no ves abajo en el sótano, no entra nada de la luz, ni los rayos del sol.

(Viera, 2013, p. 245)

En esta cita, tenemos el discurso de una memoria colectiva que se erige sobre la base de los discursos de tres memorias individuales (Sensión Rivas, Julia Pozú y Gerardo Gamero). Cabe destacar que, aunque Julia Pozú nació en Lima, su madre, la señora Margarita Rivas, es oriunda de Pisco y es hermana de la señora Sensión. Por eso, ella también es conocedora de las tradiciones ancestrales, la historia de la familia Rivas Reyes y la de su abuelo don Ciriaco. Visto desde la postura de cada actor social, el discurso de la memoria colectiva puesto aquí se re-construye de forma selectiva trayendo solo recuerdos que permitan cohesionar la memoria de un

grupo, ya sea que esté definido de acuerdo con un espacio geográfico (Pisco), étnico (afrodescendientes), político-ideológico (forma de pensamiento) o generacional (la edad).

Desde la postura de Halbwachs, la memoria individual es siempre la memoria del grupo, en tanto esta se deriva de la colectividad, la familia y la comunidad, y también porque un grupo se solidifica y se da cuenta de sí mismo a través de la re-creación de una memoria compartida. La identidad individual de los afropisqueños y de quienes poseen raíces afropisqueñas, como es el caso de Julia Pozú, está determinada por el pasado compartido colectivamente como lo es la trata esclavista para la familia Rivas Reyes y Gamero Rivas.

Muy en el fondo, este recuerdo es una estratagema de memoria que a los narradores les permite evidenciar su pertenencia a un tronco común con raíces africanas. Esta re-creación de la memoria colectiva proporciona a cada uno el mapa cognitivo que les permite orientar su identidad. Desde esta perspectiva, la memoria colectiva se convierte en una necesidad social imprescindible que ofrece la unificación de una comunidad a través de las narrativas del pasado. Sin embargo, no debemos perder de vista que la referencia a los acontecimientos históricos registrados en sus memorias son eventos que han sido interpretados desde los intereses, las necesidades y el punto de vista del colectivo. Eyerman (2001) ejemplifica este fenómeno con la cita de una conversación entre un historiador y una víctima del holocausto:

In this conversation the victim was recalling his memories of an infamous Jewish guard in a Polish ghetto. He vividly recalled his personal experience of this man. The historian pointed out that this could not have occurred, as this guard was in another camp at that particular time, and could document that claim. The victim remained

11 Nuestro narrador le llama cruz a una especie de mesa y abrazaderas donde los tenían amarrados para poder infligirles castigos físicos.

12 Gerardo lo llama citril, pero de acuerdo con las descripciones que nos hizo del instrumento de castigo que empleaban, se estaba refiriendo al cepo.

skeptical, but perhaps because he was also a scientist, was willing to consider the claim. Later, the historian, who specializes in atrocities like the Holocaust, recounted that he often faced this problem of the difference between memory and documented history.¹³ (Eyerman, 2001, p. 8).

Así como en el caso de la víctima del Holocausto, ahora nos interrogamos ¿cómo se explica que en pleno siglo XXI todavía perviva en la subjetividad de los narradores la vida y el sufrimiento de los esclavos en las haciendas? Julia Pozú nos pone sobre la pista de cómo se origina el recuerdo que ella trae a la conversación: «Como se ve en la televisión, en las películas». Esta acotación nos permite afirmar que la memoria de este evento mencionado no es producto de una memoria colectiva, ya que ella ha pasado gran parte de su vida en Lima y no comparte el imaginario cultural de sus parientes oriundos de Pisco. Cuando conversamos a solas con ella, no mencionó el tema¹⁴; recién lo menciona dentro del clima de las intervenciones de sus demás familiares. Este detalle nos permite afirmar que en realidad su recuerdo es producto de artefactos culturales como, por ejemplo, las novelas o las películas.

Uno de los elementos que contribuyó mucho a la internalización del trauma cultural de la esclavitud en la conciencia social de los afrodescendientes son los medios de comunicación, especialmente las películas y las series de televisión. Ambas juegan un papel importante en el proceso de formación de la identidad cultural y la reconfiguración de los relatos orales. Aunque

Julia Pozú no mencionó, durante el evento, el nombre de las series o las películas donde presencié estos sucesos, es posible colegir que su discurso posee apropiaciones culturales e ideológicas que interiorizó de acuerdo con lo visto por la televisión, y asumió la información difundida allí como confiable. Por eso, construyó su propio cuadro de la realidad con la lectura ideológica y cultural que hizo de este tipo de programas.

La memoria del evento que tenemos en estos discursos no es el recuerdo de una experiencia vivida, sino el de una memoria que ha sido asimilada a través de otras representaciones culturales. Así, Julia Pozú, para identificarse como miembro de una colectividad, construye interpretaciones simbólicas propias a partir de programas televisivos donde se reproducen los estereotipos raciales y la dura vida de los esclavos negros en manos de los hacendados. Beatriz Sarlo (1994) manifiesta que el registro directo que un espectador observa a través de las imágenes televisivas reproduce una verdad con un gran poder de convicción, tanto que terminan convenciendo al espectador, quien al final asume como verdadero lo observado a través de su pantalla, porque «lo vio con sus propios ojos no se lo contaron». Por lo tanto, se figura protagonista del evento como si de verdad él hubiera estado allí. La televisión representa lo que sucede como si realmente estuviera sucediendo. Ello produce «un sistema retórico cuyas figuras pasan al discurso cotidiano: si la

13 En esta conversación, la víctima estaba recordando sus memorias de un infortunado guardia judío en un ghetto polaco. Él recordó vívidamente su experiencia personal con este hombre. El historiador señalaba que esto no podía haber ocurrido; por cuanto este guardia estaba en otro campo en ese momento en particular, podía documentar esa afirmación. La víctima se mantenía escéptica, pero tal vez debido a que era también un científico, era capaz de considerar la afirmación. Más tarde, el historiador, quien se especializa en atrocidades como el Holocausto, relató que él con frecuencia encaraba este problema de la diferencia entre la memoria y la historia. [La traducción es nuestra]

14 Carla San Martín Pozú, en el año 2003, realizó un testimonio sobre Julia Pozú, su mamá. Allí es posible acercarnos a la memoria que conserva sobre Pisco, así como las prácticas ancestrales y las creencias que forman parte de su familia; sin embargo, en ese testimonio no asoma el discurso esclavista. Este discurso recién se menciona cuando Julia entra en interacción con sus parientes pisqueños. Para mayores referencias sobre este testimonio, puede revisarse mi tesis de magíster *Memoria, dialogía y simbolismo en la tradición oral de Pisco* (2014).

televisión habla como nosotros, nosotros hablamos como la televisión» (pp. 79-86).

El discurso de Julia Pozú se ve fuertemente influenciado por la industria de los medios de la cultura de masas, y ello resulta un instrumento con un gran poder de penetración cultural que contribuyó a asimilar una serie de contenidos simbólicos antes desconocidos por ella. En este sentido, los medios se convierten en un factor muy importante para la construcción de su identidad y la recreación de la memoria colectiva, porque se nutre progresivamente de materiales simbólicos mediáticos que propician la propagación de un gran abanico de conocimientos susceptibles de apropiación de acuerdo a los intereses que posea el espectador. Sin embargo, los recuerdos también pueden ser manipulados, de manera que es posible modificar la historia y la ideología de un grupo humano adoptando

valores e interpretaciones de los hechos que les ofrecen los medios.

Tal como hemos visto en el análisis realizado, la memoria que poseen los narradores sobre la trata esclavista forma parte de uno de los eventos simbólicos más importantes para la conformación de la identidad étnica cultural. Si bien la memoria del evento recordado por los narradores tuvo su origen en un suceso histórico real que no fue vivido por ellos, sino por sus antepasados, estos se recuerdan y recrean debido a la necesidad de cohesionarse como una comunidad con un pasado y una historia comunes. Además, las recreaciones que sobre este suceso transmiten a las nuevas generaciones son solo interpretaciones del pasado, pero les permiten desarrollar relatos, historias y discursos de un imaginario colectivo propio.

Fuente primaria

REFERENCIAS

Viera Mendoza, Sara (2013). *Desde la otra orilla: la voz afrodescendiente*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina y Fondo Editorial UNMSM.

Fuentes secundarias

Allccaco Ypurre, Ysabel (2011). *Legendas pisqueñas del más allá*. Pisco: El duende.

Castillo Negrón, Mamerto (1937). *Cosas añejas del pueblo de Pisco*. Pisco: Imprenta Peruana E. Z. Casanova.

Castillo Negrón, Mamerto (1939-1940). *El terruño*. Lima: [Impr. Lux].

Castillo Negrón, Mamerto (1947). *Monografía de Pisco*. Pisco: Impresiones y Publicidad.

Fuentes complementarias

Aguirre, Carlos (2005). *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

- Aguirre, Carlos (1996). Patrones, esclavos y sirvientes domésticos en Lima. (1800-1860). En P. Gonzalbo y C. Rabell (Coords.). *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica* (pp. 401-422). El colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wf2t.23>
- Alexander, Jeffrey (2011). Trauma cultural e identidad colectiva. En Ortega, Francisco A. (editor). *Trauma cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio* (pp. 125-163). Bogotá, Centro de Estudios Sociales –CES.
- Anaya Ramírez, Verónica (2010). ¡Qué tal raza! *Análisis Lexicográfico de negro, indio y cholo en Juan de Arona* [Tesis de maestría, PUCP]. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/1274>
- Brewer García, Larissa (2012). Negro, pero blanco de alma: La ambivalencia de la negrura en la Vida prodigiosa de Fray Martín de Porras (1663). *Cuadernos del CILHA año 13 n.º 17*, 112-145. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-96152012000200008&script=sci_abstract
- Cairati, Elisa (2011). Afroperú: tras las huellas de la negritud en el Perú. *Altre Modernità: Rivista di studi letterari e culturali*, (6), 121-138. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4944047>
- Carazas Salcedo, Milagros (2002). *Acuntillu tilu ñao. Tradición oral de Chíncha*. Lima: Terramar editores.
- Carazas Salcedo, Milagros (2003). ¿Negro, moreno o afroperuano? En *Identidades* (3 de noviembre), 15-17.
- Carazas Salcedo, Milagros (2005). Voz ancestral, verso elemental. Problemas y posibilidades de la literatura afroperuana. *Identidades*, n.º 86.
- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Ediciones Akal.
- Cuché, Denys (1975). *Poder blanco y resistencia negra en el Perú: un estudio de la condición social del negro en el Perú después de la abolición de la esclavitud*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Chalá Cruz, José F. (2013). *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo Afroecuatoriano*. Quito: Editorial ABYA-YALA.
- Erikson, Kai (2011). Trauma y comunidad. En F. Ortega (editor). *Trauma cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio* (pp. 63-84). Bogotá, Centro de Estudios Sociales –CES.
- Eyerman, Ronald (2011). El pasado en el presente. Cultura y transmisión de la memoria. En Ortega, Francisco A. (editor). *Trauma cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio* (pp. 353-373). Bogotá, Centro de Estudios Sociales –CES.
- Eyerman, Ronald (2001). *Cultural trauma. Slavery and the formation of African American identity*. New York: Cambridge University Press.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Finol, José Enrique (2006). Globalización y cultura: Estrategias simbólicas y vida cotidiana. *Revista de Ciencias Sociales*, 12(3), 454-475. https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-95182006000300005
- Flores Galindo, Alberto (1994). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los andes*. Lima: Horizonte.

- Gordon, Lewis (2009). A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra máscaras, blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-260). Madrid: Ediciones Akal.
- Hallwachs, Maurice (2005). *La memoria colectiva*. Prensas universitarias de Zaragoza.
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas de los Estudios Culturales*. Lima: Universidad Andina Simón Bolívar, Pontificia Universidad Javeriana, IEP. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7187/1/Hall%20S-Sin%20garantias.pdf>
- Klein, Herbert y Vinson III, Ben (2008). *La esclavitud africana en América latina y el Caribe*. Lima: IEP.
- Lipski, John (1994). El lenguaje afroperuano: eslabón entre África y América. *Anuario de Lingüística Hispánica*, 10, 179-216.
- López, Ricardo (2011). Tensiones y continuidades en la historicidad de la negritud: Aimé Césaire ante Frantz Fanon. En E. Oliva, L. Stecher y C. Zapata, (editoras), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud* (pp. 79-96). Santiago de Chile, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA). https://cecla.uchile.cl/wp-content/uploads/2014/07/Aime_Cesaire_desde_America_Latina_libro.pdf
- Luciano, J. (2002). *Los afroperuanos. Trayectoria y destino del pueblo negro en el Perú*. Lima: CEDET.
- Millar Carvacho, René (2011). Narrativas hagiográficas y representaciones demonológicas. El demonio en los claustros del Perú Virreinal siglo XVII. *Revista Historia*, 2(44), 329-367. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942011000200003>
- N'gom, M'bare. (2002). Tradición oral africana y su supervivencia en la transafricanía: el caso del Perú. En: Espino, Gonzalo (comp.) *Tradición oral culturas peruanas-una invitación al debate* (pp. 27-38). Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.
- Oliva, Elena. (2011). La figura de Aimé Césaire. Trayectoria y pensamiento anticolonial en el poeta. En E. Oliva, L. Stecher y C. Zapata, (editoras). *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud* (pp. 15-25). Santiago Chile, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA). https://cecla.uchile.cl/wp-content/uploads/2014/07/Aime_Cesaire_desde_America_Latina_libro.pdf
- Ortega, Francisco (2011). *Trauma, cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Quiroz, Víctor (2013). Claves para una lectura bajtiniana de *Monólogo desde las tinieblas* de Antonio Gálvez Ronceros. En Leonardo, Richard (editor). *Poéticas de lo negro, Literatura y otros discursos acerca de lo afroperuano en el siglo XX* (pp. 82-93). Lima, Hipocampo Editores.
- Regalado, Liliana (2007). *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente*. Lima: Fondo editorial UNMSM. <https://doi.org/10.18800/9789972463440>
- Reyna, Iván (2010). *El encuentro de Cajamarca*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Sarlo, Beatriz (1994). *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Editora Espasa Calpe.

- Smelser, Neil (2011). Trauma psicológico y trauma cultural. En Ortega, Francisco A. (editor). *Trauma cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio* (pp. 85-123). Bogotá, Centro de Estudios Sociales –CES.
- Verástegui Ollé, Vanessa (2007). *Perú recuperando los ancestros africanos: ¿orgullo, utopía o estrategia de lucha?* Lima: LUNDU.
- Viera Mendoza, Sara (2012). *Entre la voz y el silencio. Las hijas de la diosa kavillaca*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina y Fondo Editorial UNMSM.
- Viera Mendoza, Sara (2014) *Memoria, dialogía y simbolismo en la tradición oral de Pisco* [Tesis de maestría, UNMSM].