

LENGUAJE, ORALIDAD Y ESCRITURA EN LA CULTURA AFRO-PERUANA

GABRIELA NÚÑEZ



Magister en Comunicaciones por la Pontificia Universidad Católica del Perú y Master of Arts en la especialidad de Hispanic Languages and Literatures por la Universidad de Pittsburgh. Sus áreas de investigación son análisis de medios y cultura, oralidad y escritura, comunicación intercultural y teorías de comunicación. Actualmente es docente a tiempo completo en el departamento de comunicaciones de la PUCP.

Cuando la mayoría de peruanos pensamos en la cultura afro-peruana, nos vienen a la mente imágenes del pasado esclavista en tiempos de la Colonia que ha sido recreado en los libros de historia escolar. En la costa peruana, estamos familiarizados con los bailes folklóricos afro-peruanos, con la tradición culinaria, con la procesión del Señor de los Milagros¹ y con Fray Martín de Porres², Así como también reconocemos las décimas de Nicomedes Santa Cruz,

¹ La imagen del Señor de los Milagros es trasunto de una pintura en un muro de una cofradía de negros de casta angoleña hacia 1650 que, según la tradición, permaneció en pie durante el terremoto de 1655 en Lima. En 1670, se comenzó a fomentar su culto a raíz de los milagros que se le atribuían. En 1687 se le paseó por primera vez en Lima y hasta el día de hoy sale una procesión cada octubre y reúne a mucha gente, siendo los afro-peruanos los que se sienten más orgullosos de esta festividad. La organización de la procesión está a cargo de los hermanos de hábito morado que distingue a los miembros de la Cofradía de Cargadores y Sahumadores del Señor de los Milagros (Ver: Romero, p. 240).

² Nació el 9 de diciembre de 1579. Fue hijo de un noble español de la Orden de Alcántara, don Juan de Porres (o Porras según algunos) y de una negra liberta, Ana Velázquez, natural de Panamá, que residía en Lima. Perteneció a la orden de los dominicos. Fue canonizado en 1962. Es uno de los santos católicos más populares en el Perú.

poeta a quien se le debe el haber motivado el interés popular por lo afro-peruano en el Perú. Por su parte, en la sierra del Perú, se conoce algo de esta cultura a través de la danza de Los Negritos³. Pero ¿qué sabemos los peruanos de la influencia de los pobladores de ascendencia africana en la evolución del lenguaje en el Perú? ¿Qué sabemos de la relación que ha tenido la cultura afro-peruana con la escritura desde los tiempos de la Colonia? ¿Acaso nos imaginamos que hubo alguna?

Generalmente, se ha asociado lo afro-peruano con una tradición predominantemente oral, pero no se la ha pensado en su relación con la escritura, relación que fue muy temprana, desde la instauración misma de la Colonia. El interés académico por el estudio de las interrelaciones entre oralidad y escritura en esta cultura es relativamente escaso, aunque en las dos últimas décadas ha habido un incremento significativo de publicaciones relevantes sobre el tema.

En el presente texto exploraré el tema del lenguaje y la relación entre la oralidad y la escritura en la cultura afro-peruana, recurriendo a fuentes interdisciplinarias. Primero, haré una presentación histórico-lingüística sobre la llegada de la población africana al Perú y su impacto en la transformación del lenguaje hablado. Luego, explicaré la relación que existió entre la cultura afro-peruana y la escritura, especialmente a través de las vías legal y religiosa. Finalmente, expondré brevemente la representación de lo afro-peruano en la literatura, citando a los escritores más significativos. La intención del presente ensayo es demostrar que no es posible una separación absoluta entre el discurso oral y el escrito, y que, cuando ambos entran en contacto, las influencias recíprocas son inevitables. El caso que nos ocupa es paradigmático en ese sentido.

El estudio más completo sobre el proceso de transformación lingüística que se dio en el Perú con la llegada de la población africana es el libro de Fernando Romero, *El negro en el Perú y su transculturación lingüística*. Esta obra recrea el primer encuentro multilingüe que se dio en Perú:

³ Esta danza existe tanto en pueblos de la sierra como de la costa en el Perú con sus respectivas variaciones. La parte esencial de la danza consiste en una cuadrilla de individuos que salen durante las festividades de Navidad guiados por un caporal y acompañados por un violín (El Carmen, Chincha), una guitarra (Pisco, Lima) o un conjunto instrumental (Huanuco). La cuadrilla baila en las calles y delante de los nacimientos (representaciones del nacimiento de Jesús con figuras de cerámica). En la danza se ven representaciones de jerarquía (caporal) y esclavitud (bailes que hacen referencia al trabajo esclavo) (Ver: Vásquez, p. 65).

Un día de data aún incierta, y al parecer en Marzo de 1532, en Tumbes un hombre de color negro se encontró con varios seres extraños entre sí que se miraban como gentes de planetas diferentes (...) Al habla yunga de los tumbesinos y al quechua de los foráneos cusqueños se añadieron el castellano español, la jerigonza afronegra del retinto, el canto del gallo, el cacareo de la gallina y el gruñir de los cerdos, ya que todos estos animales eran europeos (Romero, p. 80).

Desde 1529, Madrid otorgó licencias a Pizarro y sus compañeros para la introducción de negros al Perú, y para el año 1554 ya existían 3.000 pobladores de raza negra. A comienzos del siglo XVII, la situación monárquica que existía en la península ibérica favoreció el ingreso de negros a la América, siendo el virreinato del Perú uno de los más beneficiados. Romero refiere que los esclavos que llegaron al Perú pertenecían a zonas específicas de África y que la variación lingüística entre los esclavos era más aparente que real porque las zonas de donde ellos provenían compartían una similitud estructural en sus lenguajes. Así, por ejemplo, los esclavos que provenían de los territorios centrales o meridionales del África hablaban lenguas y dialectos bantús de la misma familia idiomática. Los que provenían de la zona sudanesa compartían con las zonas orientales un conjunto de lenguas como el go, ibo, twi, ewe y yoruba (Romero, p. 90).

Tales dialectos africanos tenían una articulación y una acústica distinta al castellano, por lo que tuvieron que adaptarse a la lengua europea. También se debe tener en cuenta que durante los siglos XVI y XVII, España se encontraba en un proceso de reafirmación de su lengua y aún había mucha confusión ortográfica, en este periodo la Real Academia Española propuso las reformas gramaticales y apareció el primer tomo del *Diccionario de autoridades* en 1726. En las colonias americanas, entre ellas el Perú, las lenguas bozales causaron un impacto fonético en el castellano, y la transculturación lingüística se dio en ambas direcciones.

Debido a su sonoridad y su ritmo, fue difícil transcribir las lenguas africanas al alfabeto latino, pues al ser más tonales, el castellano no cuenta con una grafía adecuada para su transcripción. El negro bozal (trasladado directamente de África a América), al tratar de hablar el castellano, tenía que hacer un esfuerzo de articulación vocal al que no estaba acostumbrado. Romero transcribe lo que dice uno de los personajes de Felipe Pardo, escritor costumbrista peruano del siglo

XIX, en su comedia *Frutos de la Educación*, para ilustrar la dificultad del negro bozal para expresarse en español:

¡Qué jerga
Habla este diablo de negro
Que no le entiendo letra!
Está sirviendo en la hacienda;
Y es tan bozal que parece
Que salió ayer de Guinea
Niña ¿tú le has entendido? (Pardo, 1869, Acto II, Escena IV)
[citado en Romero, p. 94]

El habla bozal fue un habla de emergencia, de sobrevivencia, con la que el africano, sin olvidar sus referentes originales, debía adaptarse al nuevo mundo. Romero define también otros tipos de habla: el habla ladina, de aquellos negros que ya habían vivido previamente en España y por tanto hablaban un castellano mejor que el de los bozales. El habla palangana aparece en el siglo XVIII, esta es la de los mulatos, madre negra y padre criollo, nacidos en el Perú; este grupo de mulatos alberga un resentimiento contra la raza de su madre y quiere “blanquearse”; aunque no tienen una educación formal, poseen un gran virtuosismo en el uso del español; los palanganas eran despreciados por los negros por su arribismo y a la vez, temidos por los blancos debido a los desenfadados comentarios y el uso de piezas literarias que hacían en plazas públicas y calles. Finalmente, el habla criolla o zamba es aquella que fue rescatada por los escritores costumbristas del siglo XIX, quienes representan en sus obras un tipo de habla popular afro-peruana que había sido invisibilizada anteriormente (Romero, pp. 159-162).

Vemos que los mulatos llamados palanganas son un ejemplo de intersección entre el discurso oral y escrito en la cultura afro-peruana, ya que hacían uso de textos literarios en sus discursos callejeros. Los escritores costumbristas del siglo XIX siguieron el proceso contrario a los palanganas, es decir, el que había sido un discurso oral popular (habla criolla o zamba) fue recogido a través de la literatura, produciendo así una oralidad escrita.

Hubo también otros tipos de interacciones entre la cultura escrita y la cultura oral afro-peruana, por ejemplo, un aspecto importante de la relación entre la escritura y los esclavos negros del Perú que ha comenzado a llamar la atención de los académicos es el aspecto legal. El libro de José Ramón Jouve Martín, *Escla-*

vos de la ciudad letrada, aborda este tema con ejemplos esclarecedores. Lo que le interesa a Jouve Martín es saber:

cómo un grupo considerado fundamentalmente analfabeto, situado en los márgenes de la sociedad colonial y profundamente condicionado por la experiencia de la esclavitud, fue capaz de interactuar con prácticas, discursos e instituciones letradas y utilizar los recursos que éstas ponían a su disposición para negociar su posición simbólica y políticamente (Jouve Martín, p. 9).

La primera intención de Jouve Martín era estudiar los casos en los que la población negra participaba en festividades o manifestaciones artísticas durante la época colonial. El único ejemplo que Jouve Martín conocía era el que sucedió en Lima en 1631 con ocasión del nacimiento del príncipe Baltasar Carlos, hijo de Felipe IV y futuro heredero de la corona española. *El diario de Lima (1629-1639)* de Juan Antonio Suardo da cuenta de esta celebración y narra que un grupo de esclavos representó teatralmente el rapto de Elena y la destrucción de Troya. En su búsqueda de episodios similares en los archivos de Lima, Jouve Martín no encontró otros ejemplos, pero su investigación dio un giro, pues los archivos demostraban que los esclavos, en su posición de subordinados, fueron capaces de interactuar habitualmente con los representantes de la ciudad letrada en medio de litigios legales. Los documentos en los archivos evidencian que los casos en que los esclavos y libertos recurrieron al uso legal de documentos escritos, aunque no supiesen escribir, fueron numerosos.

El estudio de Jouve Martín se enmarca dentro de los llamados *New Literacy Studies*. Estos estudios surgen durante los años ochenta, y abordan el tema de la relación entre la oralidad y la escritura, oponiéndose a las teorías clásicas que consideran los discursos orales y los escritos como algo separado⁴. Los *New*

⁴ Desde los años sesenta se publicaron varios trabajos sobre la diferenciación entre culturas orales y culturas con escritura, que se han convertido en clásicos de las llamadas *Great Divide Theories*, las cuales establecen una clara diferenciación entre ambos tipos de cultura. Entre estos estudios pioneros se encuentran los de Marshall McLuhan, Harold Innis, Jack Goody, Ian Watt, Havelock y Walter Ong.

En términos generales, las *Great Divide Theories* caracterizan a las culturas orales como auditivas, no permanentes, rítmicas, presentistas, participativas, espontáneas, colectivas y contextualizadas; y a las culturas con escritura como visuales, permanentes, ordenadas, objetivas, abstractas, individualistas y descontextualizadas. Tales diferencias son atribuidas al cambio sensorial, y por lo tanto en la percepción del mundo y en el modo en que se produce el conocimiento, que

Literacy Studies han abordado el concepto de *prácticas de literacidad*⁵, considerándolas no solo como unidades de comportamiento observables, sino que implican valores, actitudes, sentimientos y relaciones sociales, con ello, pueden considerarse formas culturales de usar la escritura. La literacidad puede constituirse en una manera de comprender los aspectos sociales e ideológicos que median las transacciones escritas. En ese sentido, el estudio de Jouve Martín se interesa por descubrir las prácticas sociales en las cuales los esclavos y libertos interactuaron con la escritura.

Martín señala que a pesar de que las personas de origen africano no tuvieron un acceso institucional a la escritura, algunos de ellos aprendieron lo básico y firmaban documentos, como testamentos, que eran redactados por escribanos.

Las referencias explícitas a documentos redactados por negros o mulatos son escasas, probablemente porque los documentos creados por ellos no fueron considerados dignos de ser mencionados o preservados (Martín, p. 66). Jouve Martín cita, sin embargo, el caso de Santiago Benítez, un zambo que escribió desde la cárcel una serie de cartas que llegaron hasta el Santo Oficio. Al parecer, Santiago Benítez, habiendo oído que muchos se habían librado de sus condenas al ir a la Inquisición por decir disparates, decidió escribir una serie de cartas en las que renegaba de la religión católica y se declaraba creyente de “todos los diablos”. Aunque un caso como este debe tomarse con cuidado, pues pudo haber habido manipulación por parte de la Inquisición, existen muchos otros en los que los esclavos, si bien, no sabían escribir, hacían uso de escribas cuando iban a un litigio judicial.

El impacto que tuvieron los escribas en la configuración de la cultura afro-americana en la época colonial fue enorme. Los textos escritos y firmados por escribanos se convirtieron en la única verdad reconocida por las autoridades civiles

produjo la adquisición gradual de la escritura.

⁵ *Literacy* se refiere a la capacidad de leer y escribir, a la alfabetización, al alfabetismo. Pero esta traducción no es la más apropiada para referirse a lo que los representantes de los *New Literacy Studies* quieren dar a entender. El término *literacy* hace referencia no solo al proceso mecánico de aprendizaje de símbolos al que alude la alfabetización, sino a un fenómeno social que tiene dimensiones educativas, socio-culturales, económicas y políticas. Al no encontrar un mejor término, traduzco *Literacy* por Literacidad.

(Martín, p. 76). En las zonas urbanas fue donde los pobladores negros tuvieron un mayor acceso a los escribanos. Este fue el caso de Lima, donde la mayoría de los esclavos eran ladinos y, además, el castellano se había convertido en una lengua franca entre los esclavos porque era la lengua de la autoridad. A diferencia de las poblaciones indígenas, la población negra se asimiló rápidamente al uso del castellano, pues no tenía una organización social ni política que dificultara la asimilación a la cultura del amo.

Los documentos redactados por los escribas a nombre de los esclavos eran redactados en primera persona a partir de un “yo” ficticio, como si fuera el mismo esclavo quien lo escribiera. Jouve Martín cita el caso de la denuncia que hace la esclava Ana María de Velasco contra su amo, el licenciado y presbítero Pedro Velasco en 1659 por malos tratos y relación ilícita forzada. El documento que deja constancia de la acusación de María de Velasco comienza diciendo:

Digo que siendo yo de siete años y esclava de la señora Eufrosia de Santillana me compró el dicho mi amo con título de que yo era su hija mostrando quererme entrar en un convento. Túvome en su casa hasta la edad de diez o doce años y en este tiempo trató de echarme a perder y quitarme mi virginidad [...] (p. 105)

El texto continúa siendo narrado en primera persona. Independientemente de la exactitud con la que fueran contados los hechos, la importancia del documento radicaba en las acusaciones que se le hacían al amo y el valor legal que estas alcanzaban por el hecho de estar escritas. La cercanía de las cortes y tribunales en la ciudad de Lima constituyó una puerta de acceso a una cultura legal para los negros, zambos y mulatos.

Jouve Martín no es el único que se ha interesado por el acercamiento que tuvieron los esclavos con los juzgados y los textos escritos. Rosario Rivoldi da cuenta de que en el siglo XVIII los esclavos tenían ciertos derechos legales, como buscar un nuevo amo, casarse a su gusto, comprar su libertad y poseer bienes (Rivoldi). Como estos derechos no eran siempre aceptados por los amos, el esclavo podía establecer una demanda judicial para exigirlos, y como esto requería un cierto conocimiento legal, había quienes los asesoraban en sus demandas. Estos testimonios escritos nos dan la posibilidad de conocer la perspectiva del esclavo. La mayoría de tales litigios refieren a casos de esclavas que acusan a sus amos de sevicia y solicitan cambio de estos. Rivoldi sostiene que la existencia de la rela-

ción sexual hace que el vínculo de dominación entre amo y esclava se transforme y la esclava pueda tener en algún momento una herramienta legal para liberarse del abusivo. Rivoldi cita el caso de 1792 en el que la esclava Natividad reconoce haber sido concubina de su amo, el licenciado Juan de Reinaga, presbítero domiciliario del Arzobispado, a cambio de la promesa de recuperar su libertad:

Y digo: que ciertamente se olvidó mi amo de las obligaciones de su estado, cristiandad y dominio, cuando diferentes veces me propuso su correspondencia torpe[...]

Cuando Natividad no vio cumplidas las promesas de libertad, rechazó a su amo y este decidió castigarla. Natividad cuenta los castigos a los que fue sometida:

[...]para mandarme presa a una panadería donde me trasquiló la cabeza, creyendo quizás vencer a mi constancia y desengañado que esas conminaciones y castigos no podían conquistar mi justa repulsa y temor, deliberó mi amo trasladarme y aprisionarme en su hacienda que tiene nombrada Manchay.

No se conoce el final del litigio.

Carlos Aguirre en *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854*, señala que es un error considerar que las maniobras legales inhiben otras manifestaciones de protesta porque el uso de la violencia no es el único mecanismo para cambiar las cosas; a veces, las clases subordinadas saben hacer uso de otros mecanismos de resistencia (p. 183). Así, no solo los indios, sino también los esclavos, aprendieron a manipular el sistema judicial español. Aguirre señala que para los esclavos, el litigio legal representaba un vehículo de reivindicación y que independientemente de si se ganaba o se perdía el caso, la sola participación en el litigio constituía un símbolo del límite del poder del amo (Ídem, p. 184).

Aguirre cita un ejemplo distinto a los anteriores. Se trata del caso de Tomás Boza, un esclavo de la hacienda Boza, en Chancay, que en 1823 fue azotado por su amo y luego se fugó de la hacienda. En represalia, el amo le quitó a la madre de Tomás 27 cerdos de su propiedad, los cuales este poseía con la esperanza de liberarse. El amo afirma “de mi parte nunca lo he tratado como esclavo sino como hijo. Algunos latigazos no son sevicia”. Finalmente, el esclavo admite haber estado mal aconsejado y desiste de la acción, no obtuvo su libertad pero

sí recuperó su propiedad, los 27 cerdos que para él representaban la salida de la indigencia (Ídem, p. 191).

En 1824 Simón Bolívar decretó que los esclavos podían cambiar de amo. Esto permitió que pudieran negociar su precio, pues la creciente escasez de esclavos y la competencia en el mercado hicieron que los amos estuviesen dispuestos a rebajar los precios al punto que en algunos casos el mismo esclavo podía comprar su libertad. Aguirre cita el ejemplo de la esclava Juana Mónica que, en 1826, estando enferma pidió tasación de su precio en el juzgado. Ella había costado 300 pesos, pero cuando el amo quiso encontrar comprador por la misma cantidad no lo halló. Intentó venderla en 200 pesos, pero tampoco fue posible. Cuando la esclava exigió tasación legal, logró que se le tasara en 100 pesos. Este caso demuestra que los esclavos aprendieron a negociar dentro del discurso liberal republicano de la independencia.

La Iglesia también jugó un rol fundamental durante la creación de un contexto social que acercó a los pobladores negros a la cultura letrada. Las autoridades eclesiásticas coloniales crearon una serie de disposiciones para regular la vida religiosa de los esclavos que afectaban a estos y a los amos. Se emitieron cédulas reglamentarias registradas en la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, bajo el título del libro *De la Santa Fe Católica*. Esta ley fue dictada en 1537 y modificada en 1596 (Tardieu, 1987, p. 333). El texto señala que es obligación de los obispos de Indias organizar la enseñanza de los esclavos. Se decretó la obligación de bautizarlos, de permitirles recibir doctrina cristiana, participar en ritos sagrados y llevar a cabo sacramentos. Las leyes civiles castigaban también a los amos que no les permitieran cumplir con sus obligaciones religiosas.

Algunos de los motivos que llevaron con mayor frecuencia a los negros, mulatos y zambos a recurrir a la escritura y las relaciones escritas fueron los motivos conyugales. El sacramento del matrimonio era recibido por los esclavos y garantizaba a los esclavos cierta estabilidad. El amo no podía separar a dos esposos esclavos porque iba en contra del sagrado sacramento. Al casarse un liberto con un esclavo se elevaban las posibilidades de liberación para el esclavo y de movilización social por lo que también eran llevados a litigio legal casos en los que no se cumplía la promesa de matrimonio. También hubo demandas para anulación de matrimonios en los que uno de los cónyuges fue forzado a casarse (Martín, pp. 128-132).

Las congregaciones religiosas ejercieron una gran influencia en la población negra encargándose de su adoctrinamiento religioso y facilitando de esta manera un acercamiento indirecto a la cultura letrada. Hay que tomar en cuenta que la Iglesia fue una de las principales poseedoras de esclavos en la ciudad de Lima. (Ídem, 58-59). En la legislación religiosa sobre los negros en América, las cofradías ocupaban un lugar privilegiado. Tardieu señala que las cofradías de negros y mulatos se inscriben en el marco de las agrupaciones de fieles que datan de la Edad Media. Las cofradías para negros no se originaron en América, mientras que sí hay registros de cofradías similares en Sevilla (Tardieu, 510). En el Perú existieron cofradías de negros, no solo en Lima, sino en ciudades como Cuzco, Arequipa, Huamanga, Pisco, Cañete y Trujillo, principalmente en centros urbanos.

El mulato religioso más conocido es sin duda Fray Martín de Porres (1579-1639), quien perteneció a la congregación de los dominicos, pero él no fue el único caso de un mulato o negro que tuvo acceso al sacerdocio. El acceso, sin embargo, no era fácil. Como la Corona consideraba a los negros y mulatos como seres de segunda categoría y, por lo tanto, indignos de la orden sacerdotal, la alternativa que hubo para los pobladores negros para acceder a la formación religiosa dentro de una orden era la de *donados*. Si bien los donados no eran verdaderos religiosos, podían usar hábito y eso les daba un cierto prestigio. Fray Martín de Porres no fue un donado porque su padre (que era blanco) consiguió que obtuviera el escapulario religioso de la orden. En general, los donados gozaban del aprecio de la población, incluso de la aristocracia Limeña, debido a su reputación de piadosos. Se solía recurrir a ellos para pedir consejo.

Hubo algunas excepciones en las que se admitió a mulatos en el sacerdocio. Tal es el caso de Fray Francisco de Santa Fe, quien fue admitido en 1663 en el convento de Santo Domingo. Fray Francisco fue hijo de un vasco y una negra libre, Agustina, de la que se dice era muy católica y ejercía una gran influencia en su hijo, quien pronto adquirió conocimientos religiosos que sorprendieron en su momento. Cuando fue admitido en el convento de Santo Domingo, Fray Martín de Porres ya era una figura respetada dentro de la Iglesia y probablemente este hecho influyó en el caso de Fray Francisco de Santa Fe (Tardieu 878-879).

Fue más común que mujeres mulatas o negras fueran aceptadas como donadas en los conventos. El caso de Úrsula de Jesús (1604-1668) es representativo para

el tema del presente ensayo, aunque su vida puede ser similar a la de muchas otras mujeres mulatas que vivieron en conventos, ella escribió un diario alrededor de 1650 que luego fue usado por su confesor, Francisco de Vargas Machuca, para escribir su biografía. Úrsula trabajó como esclava hasta la edad de cuarenta y tres años. Era hija de Juan de Castilla y de la esclava Isabel de los Ríos. A la edad de diecisiete años fue a vivir con una beata, Luisa de Melgarejo Sotomayor, quien la tuvo bajo su custodia hasta 1617. Luego entró al convento de Santa Clara para ayudar a la sobrina de Melgarejo quien era novicia en ese convento. Vivió en el convento más de veinte años y realizó todas las actividades religiosas de una monja a diferencia de que ella permaneció esclava. A veces desatendía sus labores físicas para dedicarse a las espirituales. Temiendo el castigo de su propietaria, solicitó cambio de dueño. Una de las monjas, al reconocer sus capacidades espirituales, le prometió la libertad que finalmente adquirió en 1645. Decidió hacerse donada e hizo un primer año de noviciado. Al comenzar su vida como religiosa, tuvo experiencias extrasensoriales que la acercaban a las almas del purgatorio que le pedían que intercediera por ellas. Uno de sus confesores, convencido de los dones espirituales de Úrsula, le ordenó que registrase sus visiones, por lo que ella comenzó a escribir irregularmente un diario sobre sus experiencias.

Nancy E. van Deusen (2004) ha estudiado minuciosamente y traducido el diario de Úrsula de Jesús y ha llegado a la conclusión de que no es posible determinar si fue la misma Úrsula quien escribió su diario o si ella dictaba sus experiencias a otras monjas quienes hacían las veces de escribas. Independientemente de si Úrsula de Jesús supiera escribir o no, ella siempre estuvo cerca a los libros y escuchaba la lectura de los mismos, lo que definitivamente debe haber influido en su expresión oral.

Aquí, un párrafo del diario que Nancy E. van Deussen transcribe:

dia de los ynosentes a 28 de disinbre del 59 estado Recogida delante/del señor – bi una lus mui grande clarisima y dentro desta lus una bidrie-/ra mas clara que los cristales y dentro della a mi padre fray pedro urraca lleno/de toda esta lus –y esto bi por espacio de medio cuarto de ora –y disiendo yo/entre mi – como a mi padre jose garcia serrano no biene esta lus sino e-/n otra menos –clara al modo de luna me dijeron por que este trabaxo/ mas que el otro –y antes de ber esta lus bia las beses que me Recogia a cristo nuestro señor/ crusificado [...] (p. 178).

Otro caso paradigmático de la población mulata en su relación con la escritura fue el de José Manuel Valdés (1767-1843). Romero señala que, gracias a la protección de una familia limeña y de los monjes agustinos, José Manuel Valdés pudo realizar estudios de médico cirujano latino. En 1791, colaboró con el *Mercurio Peruano* bajo el seudónimo de Joseph Erasistrato Suadel. En 1807, Carlos IV le dispensó su color y su nacimiento, de tal manera que pudo graduarse en la Universidad de San Marcos. Se destacó en muchos campos: como médico cirujano, teólogo, historiador, literato, poeta latinista y parlamentario. Llegó a ser catedrático en el Colegio de Medicina y Cirugía de Lima (1811), miembro de la Real Academia de Medicina de Madrid (1816) y accedió al supremo cargo de protomédico del Perú (1836). Tiene dos obras importantes en su haber, el *Salterio Peruano* (1833-1839), en el cual presenta la paráfrasis de los salmos de David, y *La vida admirable del bienaventurado fray Martín de Porres* (1841). Valdés no se sentía a gusto con su color ni con la influencia de la cultura negra en su vida, sin embargo, en la biografía de Fray Martín de Porres que escribió, convirtió al santo en *nganga*, una especie de brujo africano. La forma como describe los milagros de San Martín acerca al santo más a la tradición africana que a la europea occidental (Romero, p. 168).

Durante el siglo XIX, se comienza a representar la cultura afro-peruana popular en el teatro y la literatura. Felipe Pardo y Aliaga (1806-1868) en el teatro, con *Frutos de la educación*, y Ricardo Palma, con *Tradiciones peruanas*, se destacan entre los artistas costumbristas más representativos. Si bien es cierto que el aporte de estos autores es el haber creado un espacio dentro del arte y la literatura para personajes que antes se encontraban absolutamente ausentes, la forma en la que los representan siempre lleva a la risa y a la burla.

Por otro lado, el trabajo de Felipe Pardo incorporó el habla del esclavo a la literatura, tratando de hacer una reproducción sintáctica que respetara su singularidad fonética. Aquí, un ejemplo de *Frutos de la educación* de Pardo y Aliaga, citado por Marcel Velásquez Castro en su libro *Las máscaras de la representación*, en el que se representa el hablar zambo, de acuerdo a la clasificación de Romero, de un esclavo (Perico):

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 rumi lo critiano!”
 Toca má: Cogé carena
 Amará pero, andá arento;
 Peri yabe Ña-Jusepa,
 Abei puerta, entrá lo Ingré.
 Chaqueton branca.

Velásquez Castro (p. 171) cita también un extracto de una de las tradiciones de Ricardo Palma, *Un litigio original* (1872), en el que se narra el encuentro entre dos carruajes de nobles limeños en una calle estrecha de la ciudad y ninguno de ellos quiere ceder el paso al otro. Lo interesante en la narración es el papel que interpretan los esclavos (cocheros), pues son ellos los que se enfrentan entre sí como si fueran un “apéndice de los amos”:

- ¡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.

En ambos fragmentos citados hay una connotación peyorativa hacia los negros. Es interesante notar que en el primer caso es Juana, la sirvienta quien le dice al esclavo: “¡Calla bestia!” y en el segundo uno de los esclavos le dice al otro “negro bruto”. Es decir, en estas representaciones literarias los subordinados han interiorizado su posición como tales. El valor de las representaciones literarias costumbristas, como ya se ha mencionado anteriormente, es situar por primera vez en la literatura peruana el hablar del negro criollo, un hablar que es el resultado de los cruces lingüísticos con el castellano y que tiene su propia tonalidad y fonética; sin embargo, los personajes son representados siempre en posición de subordinados.

Es recién en el siglo XX, en la obra de Nicomedes de Santa Cruz, que se revalora el modo de hablar y la cultura afro-peruana de una forma que genera orgullo en los pobladores peruanos. Marta Ojeda, en *Nicomedes Santa Cruz ecos de África en el Perú*, señala que este autor, además de ser un gran poeta, fue un investigador que recopiló décimas que circulaban oralmente. Nicomedes Santa Cruz intuye que la temprana catequización de las poblaciones africanas en el Perú, durante el siglo XVI, pudo haber influido en la difusión de la tradición de décimas que provino de España. En las representaciones públicas de obras teatrales en la época colonial, el pueblo entraba en contacto con una tradición letrada. Las décimas se fueron convirtiendo poco a poco en una suerte de memoria colectiva (Ojeda, p. 13). Santa Cruz preserva y recupera en sus décimas ciertas características fonéticas y morfológicas que el español adquirió por contacto con las lenguas africanas. La décima que ejemplifica la transformación del castellano por parte de las lenguas africanas es *En la era colonial*. Aquí un fragmento:

En la era colonial,
en nuestra costa peruana
el negro esclavo bozal
cantujaba la replana
Misioma cantuja igual.

Mezcla de hispano caló
con dialectos africanos,
jerga de negros peruanos
fue la que antaño se habló:
Misioma reemplazó al “yo”
del pronombre personal;
y hablando de igual a igual
susioma fue “usted” o “tú”
para el negro del Perú
en la era colonial.

Del modismo “¿qué hora es?”
Decían qué breva acuca;
y la cabeza o la nuca
fue chimba. Tabas los “pies”
El “sujeto”, *feligrés*,
tecla la señora “anciana”;

chontriles la gente indiana
y entre amigos de *ime-ime*
se decían *ganchurime*
en nuestra costa peruana...

Algunos de los vocablos que aparecen en estas décimas («tabas», «tecla», «chontriles») permanecen hasta hoy en el hablar popular peruano y demuestran que el castellano y las lenguas africanas se influyeron mutuamente durante la época colonial y forjaron una nueva lengua. *En la era colonial* contiene muchas palabras que no han sido registradas en el libro de Fernando Romero, *Quimba, fa, malambo, ñeque*, lo que es un indicador de que el trabajo de recopilación de décimas que ha realizado Nicomedes Santa Cruz preserva vocablos que, de no estar allí registrados, probablemente serían hoy desconocidos; esto da pie para una investigación lingüística más profunda sobre las influencias de las lenguas africanas en el castellano que se habla en el Perú de hoy.

Antonio Gálvez Ronceros es otro de los exponentes de la literatura peruana contemporánea que ha sabido rescatar el hablar popular afro-peruano. Aunque su estilo es portador de una fina ironía, esta no lleva a la burla. Su libro de historias breves, *Monólogo desde las tinieblas*, presenta varios ejemplos. Aquí uno de ellos:

YA TA DICHO

En cualquier momento llegaría al caserío el diputado de la provincia. Y el negro Froilán, que en nombre del pueblo debía pedirle que se asfaltara el camino principal, estaba mal humorado: le habían advertido que no hablara mucho porque los diputados pensaban que los negros hablaban mal.

Cuando llegó el diputado con su comitiva, Froilán le salió al paso y le dijo:

-Como verá uté, señó diputra, ete camino e gueno. Pero como lo camione se golpean con tanto gueco que tiene, necesita su afartrao.

-¿Cómo, cómo?

-Ya ta dicho.

En este breve relato se deja en claro el prejuicio del que son objeto los pobladores negros debido a su forma de hablar. Sin embargo, el personaje de Gálvez Ronceros es astuto, si se le dice que no hable mucho, entonces habla solo lo preciso y necesario, pero si le entendieron o no, no es su problema.

Es mucho más lo que podría decirse sobre el lenguaje, la oralidad y la escritura en la cultura afro-peruana. Este breve ensayo solo ha querido explorar algunas vías para acercarse al tema a través de la revisión de textos lingüísticos, históricos y literarios. En todo caso, la intención de este trabajo es demostrar que, en la religión, los enfrentamientos legales y la literatura, siempre ha habido una interacción entre los discursos orales y escritos en la cultura afro-peruana.

Considerar que la cultura afro-peruana es solamente oral o pensar que el modo de hablar de los negros del Perú ha sido deficiente por su analfabetismo son reduccionismos simplistas. Esta cultura interactuó hábilmente con la cultura escrita desde tiempos de la Colonia y la forma de hablar del negro peruano se debe, más que a una falta de escritura, al manejo de una fonética y tonalidad distintas que se han heredado de las lenguas africanas y que han enriquecido el castellano del Perú con muchos sonidos y vocablos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Carlos.

1993. *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

2005. *Breve historia de la esclavitud en el Perú: una herida que no deja de sangrar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Carrillo, Ana Cecilia et.al.

2002. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Del Busto, Antonio.

2001. *Breve historia de los negros del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Gálvez Ronceros.

1986. *Monólogo desde las tinieblas*. Lima: Munilibros.

Jouve Martín.

2005. *Esclavos de la ciudad letrada: esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ojeda, Martha.

2003. *Nicomedes Santa Cruz: ecos de África en Perú*. Woodbridge, UK: Tamesis.

Rivoldi Nicolini, Rosario.

2002. "El uso de la vía judicial por esclavas domésticas en Lima a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX". En Carrillo S., Ana Cecilia et. al. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Romero, Fernando.

1987. *El negro en el Perú y su transculturación lingüística*. Lima: Editorial Milla Batres.

Romero, Fernando.

1988. *Quimba, fa, malambo, ñeque: afronegrismos en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Santa Cruz, Nicomedes.

1971. *Ritmos negros del Perú*. Buenos Aires: Editorial Lozada.

Santa Cruz, Nicomedes.

1982. *La Décima en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Tardieu, Jean-Pierre.

1987. *Los negros y la iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.

1998. *El negro en el Cuzco: los caminos de la alienación en la segunda mitad del siglo XVII*. Lima: 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.

Velásquez Castro, Marcel.

2005. *Las máscaras de la representación: el sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Van Deusen, Nancy E.

2004. *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*. Albuquerque: University of Mexico Press.

Vázquez, Rosa Elena.

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