

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



“Soy yapaterana. Soy afrodescendiente... Negra, morena y zamba”: El proceso de construcción de las identidades étnico-raciales de las mujeres jóvenes en el pueblo afrodescendiente de Yapatera, Piura

Tesis para obtener el título profesional de Licenciada en Antropología
presentado por:

Higashi Suárez, Ana Sofía

Asesor:

Callirgos Patroni, Juan Carlos


Lima, 2024

Informe de Similitud

Yo, Callirgos Patroni, Juan Carlos, docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor(a) de la tesis/el trabajo de investigación titulado "Soy.. yapaterana. Soy afrodescendiente... Negra, morena y zamba": El proceso de construcción de las.. identidades étnico-raciales de las mujeres jóvenes en el pueblo afrodescendiente de Yapatera.. Piura del/de la autor (a)/ de los(as) autores(as) Higashi Suarez, Ana Sofia de constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 8%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 27/11/2024.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: Lima, 28 de noviembre del 2024.

Apellidos y nombres del asesor / de la asesora: <u>Callirgos Patroni, Juan Carlos</u>	
DNI: 08769170	Firma 
ORCID: 0000-0002-6152-935X	

Agradecimientos

A mi mamá por su dedicación y escucha; a mi papá por su apoyo constante. A Ana Claudia por ser guía; a Lía por ser inspiración.

A Juan Carlos, mi asesor, por confiar en este proyecto desde el día que se lo presenté; por sus aportes, entusiasmo e inspiración durante el proceso de esta investigación y a lo largo de mis estudios universitarios. Admiro inmensamente su compromiso y valoro el respaldo que me dio durante mi camino dentro de los estudios afrodescendientes.

A Carmen y Makena por ser parte del proceso desde sus inicios, por sus comentarios y recomendaciones. A Alejandro, por sus valiosos aportes.

A compañerxs y maestrxs que comparten conmigo la afrodescendencia, por las discusiones y ánimos para seguir investigando y transformando.

A mis amigas que la Antropología y la vida me dio, que han sido compañía y cuidados durante estos años de aprendizaje y descubrimiento.

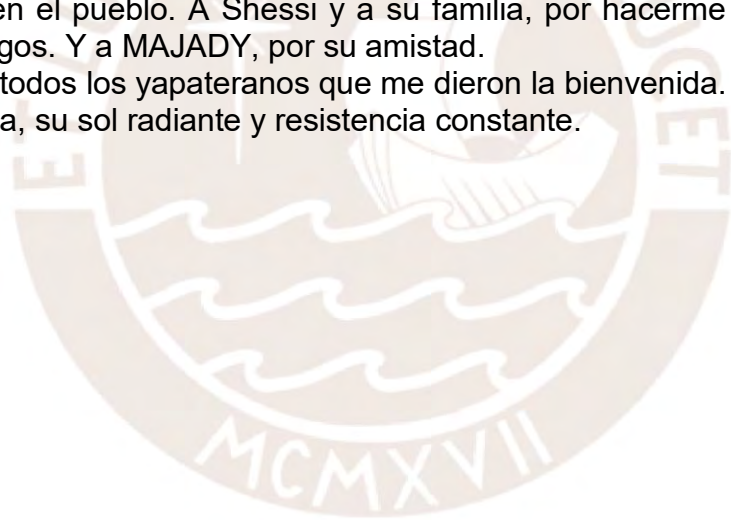
A Miguel por escucharme y acompañarme, por las reflexiones compartidas, por ser compañero y por sostenerme en todo el proceso.

A P., A., I., M., S., L., M., M. y sus familias, por compartir conmigo su tiempo, palabras y reflexiones, por darme la bienvenida a sus hogares, por hacer esto posible, y por permitirme contar un poquito de sus vidas a través de nuestras palabras.

A Meche por acogerme y por cuidarme. A los maestros Abelardo, Leo y Edadil por inspirarme con su compromiso con la sociedad. A Margoth y a Naty, por darme un segundo hogar en el pueblo. A Shessi y a su familia, por hacerme parte. A María y Lupe, por los juegos. Y a MAJADY, por su amistad.

A todas y todos los yapateranos que me dieron la bienvenida.

A Yapatera, su sol radiante y resistencia constante.



A Yapatera yo llegué
con sol radiante, me encontré
Primo, prima, yo escuchaba
y como sobrina me llamaban

En Yapatera me enseñé
en la pilca, en la acequia me bañé
En la chacra, en la plaza caminaba
y en las fiestas yo bailaba

En Yapatera me quedé,
un pedacito mío yo dejé
Cada enero sueño en volver
para a Yapatera, ver crecer

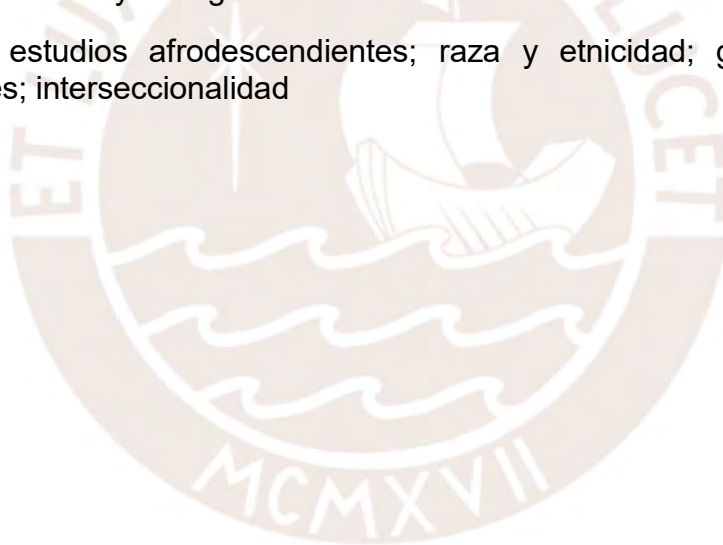
Ana Sofía Higashi Suárez



Resumen

La construcción de sentidos de identidades étnico-raciales se ha vuelto cada vez más compleja en un contexto global que desde un discurso oficial se fomenta la diversidad cultural, pero que, en la práctica, perpetúa discursos y estructuras sociales racistas. Este fenómeno es especialmente relevante entre las poblaciones afrodescendientes en América Latina. Uno de los lugares donde ha emergido un notable proceso de construcción y transmisión identitaria afrodescendiente es el pueblo de Yapatera, en la región de Piura, Perú. Este estudio se centra en analizar el proceso de construcción de la identidad étnico-racial de las mujeres jóvenes yapateranas. Durante los últimos 40 años, el pueblo de Yapatera se ha (auto)reconocido como afrodescendiente y ha desarrollado estrategias para transmitir esta identidad entre sus habitantes. Hoy en día, las mujeres jóvenes de Yapatera se identifican abiertamente como afrodescendientes, utilizando términos específicos y adoptando diversos elementos para dar significado a su afrodescendencia. Este proceso identitario se enmarca en las experiencias de vida que se encuentran marcadas por su género, y vinculadas a ideas y estereotipos que afectan de manera particular a las mujeres afrodescendientes. A través de un enfoque etnográfico basado en un trabajo de campo de nueve semanas en Yapatera, me aproximé a las experiencias de vida de las jóvenes yapateranas, quienes, actualmente, están protagonizando un proceso de revaloración de sus identidades étnico-raciales, el cual no está libre de desafíos y ambigüedades.

Palabras clave: estudios afrodescendientes; raza y etnicidad; género; mujeres afrodescendientes; interseccionalidad



Abstract

The construction of meanings of ethnic-racial identities has become increasingly complex in a global context that, through an official discourse, promotes cultural diversity, but, in practice, perpetuates racist discourses and social structures. This phenomenon is especially relevant among Afro-descendant populations in Latin America. One of the places where a notable process of Afro-descendant identity construction and transmission has emerged is the town of Yapatara, in the Piura region, Peru. This study focuses on analyzing the process of construction of the ethnic and racial identity of young women from Yapatara. During the last 40 years, the people of Yapatara have (self)recognized as Afro-descendant and have developed strategies to transmit this identity among their inhabitants. Today, young women in Yapatara openly identify as Afro-descendants, using specific terms and adopting various elements to give meaning to their Afro-descendence. This identity process is framed in life experiences that are marked by their gender, and linked to ideas and stereotypes that particularly affect Afro-descendant women. Through an ethnographic approach based on a nine-week fieldwork in Yapatara, I approach the life experiences of young women, who are currently leading a process of revaluation of their ethnic-racial identities, which is not free from challenges and ambiguities.

Keywords: Afro-descendant studies; race and ethnicity; gender; Afro-descendant women; intersectionality



Índice de contenidos

Introducción	1
Capítulo 1. La construcción de la identidad étnico-racial de las mujeres yapateranas: Planteamiento de la investigación, enfoques teóricos y metodológicos	5
1.1. Planteamiento del tema de investigación.....	5
1.2. Objetivos y preguntas de investigación.....	6
1.3. Experiencias afrodescendientes en América Latina, Perú y Yapatera: Una revisión literaria sobre las condiciones de vida y las construcciones identitarias afrodescendientes	7
1.3.1. Estudios sobre las condiciones de vida de la población afrodescendiente en América Latina	8
1.3.2. Estudios afrodescendientes interseccionales en América Latina.....	15
1.3.3. Estudios sobre la construcción identitaria afroperuana.....	17
1.3.4. Estudios identitarios en Yapatera, Piura.....	20
1.3.5. Balance	22
1.4. Marco teórico: La raza, etnicidad, género e interseccionalidad en las experiencias de las mujeres afrodescendientes	25
1.4.1. Género	26
1.4.2. Raza y etnicidad.....	29
1.4.3. Sexualización de la raza, racialización del sexo y enfoque interseccional	37
1.4.4. Balance	46
1.5. Desarrollo del tema de investigación en Yapatera (Piura): Metodología y reflexiones de la autora	48
1.5.1. Delimitación del campo, ámbitos de estudio y muestra	49
1.5.2. Diseño e implementación de la metodología de investigación.....	54
1.5.3. Reflexiones sobre ser mujer negra en el campo: la violencia, el involucramiento y el cuidado	55
1.5.4. Balance del trabajo de campo	60
Capítulo 2: Yapatera como pueblo afrodescendiente.....	64
2.1. Historia de Yapatera.....	66
2.2. (Auto)reconocimiento de Yapatera como pueblo afrodescendiente.....	71
2.3. “Los negros de Yapatera”: La identificación externa y la geografía racializada	74
2.4. Manifestaciones culturales yapateranas.....	79
2.5. Transmisión de la afrodescendencia: instituciones y proyectos.....	84

2.5.1. La educación, la escuela y la transmisión identitaria	85
2.5.2. El movimiento social, las ONGs, la Cooperación Internacional y la identidad yapaterana	90
2.5.3. Logros y desafíos actuales: la afrodescendencia en las nuevas generaciones	95
2.6. Balance	96
Capítulo 3: Sentidos de identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas	101
3.1. Términos utilizados para nombrar la identidad étnico-racial de las jóvenes, sus usos y significados	101
3.2. Elementos que definen la identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas	111
3.2.1. Yapatera como lugar de origen	111
3.2.2. Historia local yapaterana	113
3.2.3. Familia y parentesco	117
3.2.4. Fenotipo como reflejo identitario.....	119
3.2.5. La definición de la identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas ..	122
3.3. Vivencias que moldean la identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas	126
3.3.1. Vivencias escolares en Yapatera.....	126
3.3.2. Experiencias de movilidad y migración.....	129
3.3.3. El ámbito familiar.....	132
3.3.4. Trayectorias en el activismo y espacios de representación	133
3.3.5. La identidad étnico-racial a través de las experiencias de vida de las jóvenes yapateranas	135
3.4. Balance	138
Capítulo 4. Siendo mujeres jóvenes yapateranas: El entrecruce sexo/género e identidad étnico-racial	141
4.1. La cuestión de la mejora de la raza: la identidad étnico-racial en la historia familiar	142
4.2. Definiendo y viviendo la belleza.....	152
4.2.1. La relación de las jóvenes yapateranas con la belleza y sus cuerpos ...	153
4.2.2. Reinados	166
4.2.3. Atracción hacia los varones.....	176
4.3. Vulnerabilidad frente a la hipersexualización de las mujeres jóvenes yapateranas.....	181

4.3.1. “A dónde te llevo negrita”: El acoso callejero hacia las mujeres jóvenes yapateranas	181
4.3.2. “Yapatera, tierra de hermosas mujeres”: La vulnerabilidad de las mujeres jóvenes yapateranas frente a la mirada externa	184
4.4. Balance	186
Conclusiones	189
Referencias bibliográficas	202



Índice de figuras

Figura 1. Mapa de Yapatera, Chulucanas, Morropón, Piura. Fuente: IGN Perú (2018). Elaboración propia.....	49
Figura 2. Mural de Nelson Mandela en la Casa de la Cultura. Fuente: archivo de campo.....	65
Figura 3. Fotografía de la presentación del cepo en Chulucanas en 1984. Fuente: Alzamora, 2023.....	68
Figura 4. Chimeneas de la Ex Fábrica de azúcar en Yapatera.....	69
Figura 5. Ruinas del ingenio azucarero de Yapatera. Fuente: archivo de campo.....	69
Figura 6. Izamiento de bandera de Yapatera en ceremonia en la cual la Municipalidad Provincial de Morropón Chulucanas reconoció a Yapatera como “comunidad afroperuana”, el día 22 de enero del 2024 como parte de las actividades del Festival del Mango. En la fotografía aparecen el señor Carlos Chuica y el señor Abelardo Alzamora. Fuente: archivo de campo.....	72
Figura 7. Desfile previo al izamiento de la Bandera de Yapatera para la ceremonia de Juramentación de la Red de Organizaciones Afroperuanas Región Piura - Yapatera. En la fotografía aparecen algunos representantes de la Red, organizadores del Festival del Mango, la Reina del Festival del Mango, el cumananero Juan Manuel “el Gordo” Guardado, y otros. Fuente: archivo de campo.....	81
Figura 8. Mural “Yapatera: Territorio ancestral afroperuano. Hacia el Censo 2017”. Fuente: Pflucker, 2017.....	92
Figura 9. Diagrama de clasificación de afrodescendientes por tonalidad de piel según jóvenes yapateranas. Fuente: entrevistas y conversaciones informales. Elaboración propia.....	120
Figura 10. Diagrama de clasificación de afrodescendientes por tonalidad de piel según madres jóvenes yapateranas. Fuente: entrevistas y conversaciones informales. Elaboración propia.....	121

Índice de tablas

Tabla 1. Relación de informantes principales y secundarios. Fuente: Elaboración propia.....	53
Tabla 2. Propuesta de etnoeducación en la educación formal de Yapatera: aprendizajes esperados por área. Fuente: Alzamora, 2013.....	87
Tabla 3. Términos para la autoidentificación étnico-racial. Fuente: conversaciones informales, entrevistas a profundidad y semiestructuradas. Elaboración propia.....	103
Tabla 4. Características físicas atractivas según las jóvenes yapateranas. Fuente: entrevistas a profundidad y semiestructuradas. Elaboración propia.....	178



Introducción

Después de un viaje largo en bus en el cual salí de Lima ayer a la 1:30 p.m., he llegado a Yapatera. Llegamos a Chulucanas a eso de las 8:30 de la mañana, bajé del bus y afuera un mototaxista me miró y gritó: “¡Yapatera!”. Sentí que me miró a mí, a la única mujer negra que bajaba. Ya durante el viaje, en el bus, una señora de Chulucanas me había preguntado si me quedaría en Piura. Le respondí que no, que iría a Yapatera. “Ah, ¿eres de ahí? ¿Tienes familia allá?”, le respondí que no, que solo tenía algunos conocidos. (Nota de campo. 11 de enero de 2024)

En ese momento no sabía que a lo largo de las semanas los mototaxistas en Chulucanas me ofrecerían viajes a Yapatera con solo verme. Ahora que escribo, ese instante representa mucho: se vincula a cómo era vista en Chulucanas, cómo fui recibida en Yapatera, y a la temática de la investigación en sí. Es más, ese momento se vincula a mi propio proceso identitario y mis compromisos con los proyectos que realizo desde la Antropología.

Soy una mujer negra y afrodescendiente. Pero no fue hasta mi adolescencia que lo declaré y empecé a comprender lo que mi identidad implicaba. A lo largo de mi vida, al igual que muchas personas afrodescendientes, he sido identificada, clasificada y tratada como tal, con todas sus implicancias. Ahora, en mi juventud sigo comprendiendo qué significa ser una mujer negra y afrodescendiente, como estudiante, como antropóloga, como ciudadana y como persona. Como parte de ese proceso me he interesado en aprender y comprender la historia que dio pie a las estructuras racistas sobre las cuales se han construido las sociedades, específicamente el Perú. Todo empezó observando y analizando cómo las personas afrodescendientes somos representadas en la publicidad, en los programas de televisión, en los libros y más. Luego, me aproximé a las diferentes expresiones de racismo, desde los insultos cotidianos hasta el vínculo del racismo con el clasismo, y las injusticias que, hasta el día de hoy, no se revierten ni se reparan. Más adelante, pasé a aprender sobre la presencia afrodescendiente en la historia, cómo a pesar de que no seamos tomados como protagonistas por la historia oficial, la población afro es indispensable para pensar el Perú y el mundo.

Es con mi entrada a la universidad que pude comprender todas estas aproximaciones no sólo como intereses, sino desde otra óptica. Mi acceso a la educación superior en una universidad privada es el reflejo de la situación de excepcionalidad en la que he crecido. He tenido siempre un techo, alimentación, servicios básicos y gran parte de mis derechos siempre han sido asegurados, no solo

por mis padres, sino por las estructuras sociales de poder que me han situado en una posición de gran privilegio. Ser consciente de esta situación me llevó a tomar “la temática afrodescendiente” no solo como un interés, sino como un compromiso. Es desde esa posición en la que inicié procesos investigativos de distinto tipo, grandes y pequeños, académicos y personales, y es desde ahí donde empecé la presente investigación.

Para esta oportunidad aposté en hacer esta tarea fuera de mi contexto cercano y urbano, lo cual me llevó a conocer Yapatera. Esta decisión también fue parte de mis objetivos de ir más allá de lo que se suele conocer sobre la afrodescendencia, específicamente en espacios tan cerrados y centralizados como son los limeños y los universitarios. Hasta cierto momento solo había conocido, a través de la experiencia o la lectura, poblaciones afrodescendientes limeñas y urbanas, y rurales pero de la costa central y sur del país. Chincha y, más específicamente, El Carmen, denominado como cuna del folclor afroperuano, son popular e intelectualmente vistos con mayor atención. Esto genera una visión particular y limitada de lo que es la afrodescendencia en el país y cómo se construye, por lo cual veía y, hasta hoy, veo necesaria una descentralización de esta, ya sea para iniciativas investigativas o para proyectos políticos representativos.

En este sentido, me propuse ir a Yapatera a conocer y explorar la identidad de otras mujeres afrodescendientes. De esta manera, establecí como objetivo de la investigación dar cuenta el proceso de construcción de la identidad étnico-racial de las mujeres jóvenes yapateranas. Sus identidades, al igual que la mía, están en estrecha relación con nuestras experiencias de vida, con nuestras familias y el contexto en el que vivimos. Estas, además, son dinámicas, por lo cual se expresan de diferente manera dependiendo del lugar, el momento y las personas que nos rodean.

Para cumplir con el objetivo propuesto, organice la tesis en 4 capítulos. En el primero, inicio planteando el tema de investigación y la problemática a la cual responde. Además, especifico los objetivos y las preguntas que guían la tesis. Luego, me centro en la revisión de la literatura vinculada a la temática, la cual gira en torno a cuatro ejes: los estudios sobre las condiciones de vida de la población afrodescendiente en América Latina, Perú y Yapatera; las investigaciones que parten de una temática y enfoque interseccional en América Latina; las exploraciones sobre la construcción identitaria afrodescendiente en el Perú; y, finalmente, los estudios sobre los procesos identitarios en la localidad de Yapatera. En respuesta a lo ya

elaborado y a los objetivos propuestos, presento los tres conjuntos conceptuales que guían el análisis. Estos son el género, la raza y la etnicidad, y las aproximaciones que unen ambos conceptos: la sexualización de la raza, racialización del sexo y enfoque interseccional. Para finalizar el capítulo se presenta la metodología utilizada para la investigación, así como reflexiones sobre su aplicación durante el trabajo de campo.

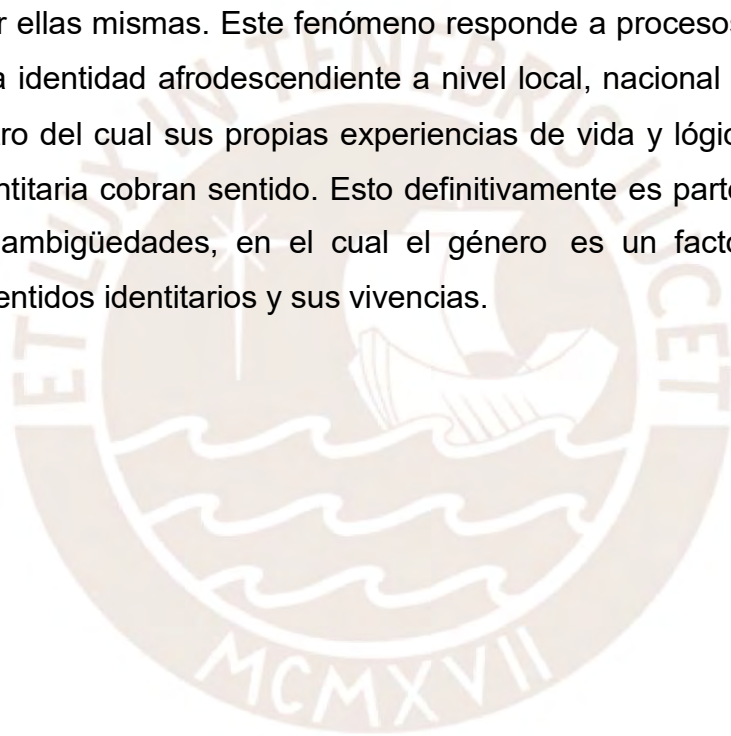
En el segundo capítulo abordo a Yapatera en relación a su afrodescendencia para comprender la construcción y transmisión identitaria a nivel local. Para esto presento su historia local, sus manifestaciones culturales y los procesos que se han gestado para construir la localidad como pueblo afrodescendiente. Analizo la manera en la que estos procesos han sido formalmente instituidos, pero también se han dado en las interacciones informales y cotidianas, principalmente en su relación con otras localidades. Para cerrar el capítulo escribo sobre los procesos de transmisión identitaria de la afrodescendencia; primero, a través de procesos educativos y la institución escolar; y, luego, en relación al movimiento social, las organizaciones no gubernamentales y los proyectos de cooperación internacional; y, finalmente, realizo un balance sobre transmisión identitaria en la actualidad y en las nuevas generaciones yapateranas.

En el tercer capítulo me aproximo a los sentidos de identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas. Para esto, primero nombro y describo los términos utilizados por las jóvenes para enunciar sus identidades étnico-raciales; así como analizo las circunstancias en las cuales los usan. Luego, describo y analizo los elementos en los que las jóvenes yapateranas se basan para definir sus identidades; entre estos se encuentran su propio pueblo como lugar de origen y crianza, la historia local de su pueblo, sus vínculos familiares, y su fenotipo. Para finalizar el capítulo analizo las vivencias y espacios que moldean sus sentidos identitarios, entre ellas sus experiencias en la escuela, vivencias de movilidad y migración, el ámbito familiar, y las trayectorias vinculadas a la representación política.

En el cuarto capítulo exploro el entrecruce entre el género de las jóvenes y sus identidades étnico-raciales. Para esto, primero analizo la presencia del discurso de la “mejora de la raza” en las experiencias de las jóvenes y sus historias familiares. Luego, abordo la relación de las jóvenes yapateranas con la belleza y sus propios cuerpos. Para esto, examino las valoraciones y experiencias vinculadas a su cabello, su color de piel, y con el tamaño y textura de sus cuerpos. Más adelante, para analizar la problemática de la belleza de manera situada, abordo los reinados de belleza como

espacios donde se reproducen y negocian los estándares de belleza y su vínculo con la feminidad. Como última temática vinculada a la belleza, trato la temática de la atracción de las jóvenes hacia los varones, para comprender sus definiciones de hombre ideal y sus definiciones de belleza vinculadas a la masculinidad. Para finalizar el capítulo, indago sobre la vulnerabilidad de las jóvenes yapateranas frente a la hipersexualización. Para tal tarea discuto la problemática de acoso callejero vivido por ellas y su exposición frente a otras dinámicas sociales violentas vinculadas a la mirada masculina externa al pueblo.

La tesis cierra con una sección de conclusiones, las cuales apuntan a que las jóvenes yapateranas son las protagonistas de un proceso de transformación donde sus identidades como mujeres afrodescendientes están siendo afirmadas y revalorizadas por ellas mismas. Este fenómeno responde a procesos de afirmación y transmisión de la identidad afrodescendiente a nivel local, nacional y global. En este contexto es dentro del cual sus propias experiencias de vida y lógicas detrás de su construcción identitaria cobran sentido. Esto definitivamente es parte de un proceso con desafíos y ambigüedades, en el cual el género es un factor que atraviesa totalmente sus sentidos identitarios y sus vivencias.



Capítulo 1. La construcción de la identidad étnico-racial de las mujeres yapateranas: Planteamiento de la investigación, enfoques teóricos y metodológicos

1.1. Planteamiento del tema de investigación

Los procesos de construcción identitaria en el contexto actual son cada vez más protagónicos debido a la centralidad sobre los discursos sobre diversidad sociocultural, tanto desde los Estados, como desde los movimientos sociales y la cooperación internacional. Es la identidad étnico-racial uno de los fenómenos más presentes en estos discursos, ya que es central en la construcción de las identidades nacionales y en la elaboración de las agendas de movimientos sociales por la justicia social, con especial énfasis en América Latina. En el caso peruano, las identidades étnico-raciales son fundamentales para comprender la construcción de la nación, las relaciones de dominación y las dinámicas de desigualdad socioeconómica.

Con respecto a las identidades afrodescendientes en el Perú, estas han sido históricamente invisibilizadas: en la época colonial, eran reducidas a ser mano de obra esclavizada; en el inicio de la república, fueron estigmatizadas al relacionarlas a estereotipos negativos, como la criminalidad y la lujuria, y marginalizadas al dejar de lado a las personas afrodescendientes del acceso a condiciones de vida dignas como ciudadanos de la nación; en la actualidad, a pesar de diversos esfuerzos por la mayor visibilización, tanto las acciones de representación como las propias políticas diferenciadas para la población afrodescendientes son insuficientes, ya que no han logrado asegurar el bienestar de esta población. Toda esta historia parte de procesos profundos de empobrecimiento y exclusión del acceso a bienes materiales y simbólicos basados en el racismo, los cuales han limitado el ejercicio de derechos y desarrollo integral de las personas afrodescendientes.

Es en este marco en el cual han surgido diversos procesos para generar sentidos de identidad “desde adentro”, desde los propios agentes afrodescendientes. Estos procesos han partido desde las organizaciones sociales, pero también desde la cotidianidad de las personas afrodescendientes, desde sus esferas y cotidianidades, pueblos y barrios, hogares y escuelas. Una de las localidades donde se ha ido gestando este proceso con mayor énfasis es el pueblo de Yapatera, en la región de Piura, debido a su tardío, pero intenso proceso de (auto)reconocimiento como pueblo afrodescendiente por iniciativas locales.

Autores como Hale (2015), Valdivia (2013) y León Zamora (2014) se han aproximado a las construcciones identitarias yapateranas desde enfoques particulares; Hale (2015) realiza una exploración desde las lógicas del mestizaje, Valdivia (2013) desde la centralidad de la raza en los discursos identitarios locales en contraposición con los discursos de los movimientos sociales, y León Zamora desde la formación educativa en el nivel inicial. Los tres autores coinciden en señalar la importancia de los discursos nacionales y estatales, institucionales como el de la escuela, o de las organizaciones sociales para construir los sentidos de identidad étnico-racial en el pueblo. Es por ello que tomo sus hallazgos como puntos de partida para abordar de qué manera los diversos discursos que mencionan los autores y otros que identifiqué en el trabajo de campo influyen en la construcción identitaria particularmente de las mujeres jóvenes yapateranas.

Las mujeres jóvenes de Yapatera son quienes, además de recibir la transmisión discursiva de sus identidades étnico-raciales a través de procesos formales y procesos cotidianos informales, han ido construyendo sus identidades en relación a sus identidades como mujeres. Ellas, a través de experiencias de vida, han ido seleccionando mediante procesos conscientes o inconscientes términos, elementos y valoraciones que construyen un sentido de identidad particular. Este sentido de identidad étnico-racial les permite reconocerse a sí mismas, las vincula con sus familias, su pueblo, con la afrodescendencia y con el país de maneras particulares. En un contexto donde las mujeres jóvenes yapateranas continúan viviendo situaciones de vulnerabilidad dentro y fuera de su pueblo, donde su bienestar aun no es asegurado, y siguen viviendo situaciones de racismo y violencia de género, es fundamental reflexionar sobre las experiencias que ellas toman para definir sus identidades. Es la identidad propia y colectiva la cual les permite defender sus derechos y los de las personas de su entorno, organizarse frente a la injusticia y precariedad, y posicionarse como agentes de cambio dentro de las esferas en las cuales actúan.

1.2. Objetivos y preguntas de investigación

En este sentido, el objetivo principal de esta investigación se enfoca en dar cuenta el proceso de construcción de la identidad étnico-racial de las mujeres jóvenes yapateranas. Esta problemática se enmarca dentro de un contexto en el cual los procesos de construcción y transmisión identitaria afrodescendientes son centrales

para el desarrollo de la localidad. A partir de lo mencionado, planteo los objetivos secundarios de la investigación. En primer lugar, procuro describir el proceso de (auto)reconocimiento y transmisión identitaria de Yapatera como pueblo afrodescendiente, para comprender sus efectos en la población en la actualidad. En segundo lugar, propongo analizar el proceso en el cual las mujeres jóvenes yapateranas definen y valoran su identidad étnico-racial. Como parte de este objetivo, planteo considerar qué términos utilizan para nombrar sus identidades, qué elementos toman en cuenta para construir su identidad étnico-racial, y de qué manera sus experiencias de vida moldean la definición y valoración de sus identidades. En tercer lugar y último lugar, analizo la manera en la cual la identidad étnico-racial de las jóvenes se entrecruza con sus identidades como mujeres. Para abordar el problema de investigación y los objetivos planteados, he formulado las siguientes preguntas:

Pregunta principal:

¿De qué manera las mujeres jóvenes yapateranas construyen su identidad étnico-racial en un pueblo (auto)reconocido como afrodescendiente?

Preguntas secundarias:

- ¿Cómo se ha dado el proceso de (auto)reconocimiento y transmisión identitaria de Yapatera como pueblo afrodescendiente?
- ¿En base a qué términos, elementos y vivencias las mujeres jóvenes yapateranas definen su identidad étnico-racial?
- ¿Cómo se da el entrecruce de la identidad étnico-racial y el sexo/género en las experiencias de las mujeres jóvenes yapateranas?

1.3. Experiencias afrodescendientes en América Latina, Perú y Yapatera: Una revisión literaria sobre las condiciones de vida y las construcciones identitarias afrodescendientes

Para comprender la construcción de las identidades étnico-raciales de las jóvenes yapateranas, se debe explorar los estudios sobre las condiciones y experiencias de vida de las personas afrodescendientes en la región, en el país y en su pueblo, Yapatera. Al ser una temática tan amplia he organizado una revisión de la literatura existente en cuatro líneas de investigación. En primer lugar, se encuentran los estudios sobre las condiciones de vida de la población afrodescendiente en América Latina y en Perú. Estos son de gran utilidad para contextualizar cómo se ha iniciado el posicionamiento de los estudios afrodescendientes en la agenda global y regional.

Asimismo, permiten la comprensión de los efectos del racismo estructural en las condiciones de vida de las poblaciones afrodescendientes en la región. En segundo lugar, presento los estudios afrodescendientes interseccionales en América Latina y el Perú, los cuales permiten comprender la heterogeneidad en las identidades y experiencias de vida dentro de este grupo poblacional. En tercer lugar, hago un recuento sobre los estudios enfocados en la construcción identitaria afrodescendiente en el Perú; estos son aquellos que exploran los procesos discursivos de transmisión identitaria y de autoidentificación étnico-racial. En cuarto y último lugar, abarco los estudios sobre la identidad de Yapatera; estos incluyen tanto obras sobre aspectos históricos del pueblo, los fenómenos de reconocimiento de la afrodescendencia local y aspectos más específicos como su presencia en el turismo. Al final, presento un breve balance sobre la revisión literaria y su utilidad para la presente investigación.

1.3.1. Estudios sobre las condiciones de vida de la población afrodescendiente en América Latina

Una primera línea de investigación relevante para comprender las identidades de las mujeres jóvenes en Yapatera son los estudios sobre condiciones de vida de poblaciones afrodescendientes en América Latina. Es sumamente relevante tener un panorama general sobre estas, en primer lugar, para comprender los efectos del racismo estructural en las poblaciones afrodescendientes en la actualidad, y así, contextualizar la situación de desigualdad y vulnerabilidad que las atañen. En segundo lugar, y en relación a la actual investigación, el acceso a recursos materiales y condiciones que aseguren bienestar son aspectos que entran en juego en la formación de la identidad étnico-racial. En esta sección sitúo el foco en los estudios sobre las condiciones de vida de las poblaciones afrodescendientes, los cuales son cada vez más actualizados por organismos multilaterales, siendo la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) uno de los más presentes. Estas publicaciones han sido producto de estudios comparativos de resultados generados a nivel nacional o, por otro lado, modelos a seguir para la elaboración de este tipo de informes para los países latinoamericanos.

Estos estudios han sido iniciados a partir de la identificación de la necesidad de generar acciones afirmativas, como políticas públicas diferenciadas, para la protección y garantía de derechos de las poblaciones afrodescendientes e indígenas. Algunos hitos importantes para generarlos sucedieron en la segunda mitad del siglo

XX, como lo fue el establecimiento de instrumentos internacionales de Derechos Humanos en relación a la discriminación y a las poblaciones afrodescendientes e indígenas. Estudios como los de la Cepal, “Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos” (Antón et al., 2009) y “Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos” (Cepal, 2017), hacen un recuento de todos aquellos instrumentos y mencionan la relevancia de hitos históricos para la agenda y los estudios sobre las condiciones de vida de la población afrodescendiente. Entre ellos se encuentra la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, realizada en Durban, Sudáfrica en 2001 (Antón et al., 2009; Cepal, 2017). A partir de esta se produjo el Programa de Acción de Durban, el cual ordenó y concretó medidas específicas para la resolución de estas problemáticas a nivel mundial y reconoció a las poblaciones afrodescendientes como uno de los protagonistas a los cuales dirigir las políticas (ONU, 2002).

Estudios previos indican que uno de los retos para evaluar las condiciones de vida de la población afrodescendiente, particularmente en el caso latinoamericano, es la invisibilidad estadística (Cepal, 2017; Freire et al., 2018). Este problema tiene diversas causas, como la clasificación racista de las poblaciones latinoamericanas desde épocas coloniales, las definiciones laxas sobre la afrodescendencia, los bajos niveles de autoidentificación y la falta de la inclusión de la variable étnica en los censos nacionales. Esto último ha ido cambiando en los últimos años, de hecho, el estudio “Afrodescendientes en Latinoamérica” del Banco Mundial señala que entre el 2000 y el 2010, la mitad de países latinoamericanos incluyeron variables étnico-raciales en sus censos (Freire et al., 2018).

El recojo de información sobre la identificación étnico-racial de la población latinoamericana ha permitido la realización de estudios más específicos sobre sus condiciones de vida. Respecto a la concentración demográfica afrodescendiente en América Latina, por ejemplo, resaltan Brasil y Venezuela con más del 50% de población afro. Sin embargo, en los demás países de la región, este grupo suele ser minoritario (Freire et al., 2018). Otro hallazgo relevante de estos estudios es que las poblaciones afrolatinoamericanas suelen habitar en zonas urbanas: “Uno de los resultados positivos de su alta concentración urbana es que las disparidades en el acceso a los servicios básicos no son muy pronunciadas, si se las compara con los

hogares indígenas o rurales en general” (Cepal, 2017, p. 57). Sin embargo, la falta de acceso a estos servicios continúa siendo un problema, así como el hacinamiento, tanto en zonas urbanas como rurales (UNFPA y Cepal, 2021).

La pobreza en América Latina ha decrecido de manera constante desde inicios del siglo XXI; no obstante, uno de los grandes desafíos predominantes que se identifican son las brechas étnicas que incluyen a poblaciones afrodescendientes (UNFPA y Cepal, 2021). Estas reflejan la falta de movilidad social y la exclusión estructural generadas por el racismo institucional y las expresiones discriminatorias cotidianas. Tal problemática se expresa en la mayor vulnerabilidad frente a la pobreza y condiciones de vida precarias. Por ejemplo, en el ámbito laboral, las poblaciones afrolatinas suelen ser sujetos de mayor desempleo y empleo en ocupaciones poco calificadas y en situación de precariedad y/o informalidad (Cepal, 2017). Esto último se intensifica en el caso de las personas afro con piel más oscura; tal como lo concluyó el “Proyecto sobre Etnicidad y Raza en Latino América” (PERLA). Tal indica que, independientemente de la preparación educativa, las personas con piel más oscura suelen ocupar puestos en trabajos poco calificados y poco remunerados (Telles y Flores, 2014).

Al igual que en el campo laboral, a pesar de que en la educación los niveles básicos en la región se han expandido en los últimos años, sigue habiendo brechas para su culminación, especialmente en la secundaria; y el reto de acceso a niveles de educación superior es aún más agudo (Cepal, 2017). Algunos estudios importantes en relación a la educación de las personas afrolatinas discuten la incorporación de políticas diferenciadas. Por ejemplo, un estudio del Banco Mundial menciona el caso brasilero, el cual ha incluido “oportunidades de financiamiento para la educación terciaria, becas y subvenciones institucionales para afrodescendientes de bajos recursos y la inclusión de la cultura e historia afrobrasileña en los planes de estudios” (Freire et al., 2018, p. 94).

En el campo de la salud, los estudios sobre la población afrolatinoamericana señalan que, en cuestión de acceso y afiliación a los servicios de salud, no hay brechas significativas en comparación a poblaciones no afrodescendientes. Los principales problemas sobre la salud se encuentran en la atención médica, debido a la baja calidad y los tratos discriminatorios en tales servicios. Los casos más investigados son los relacionados con la violencia obstétrica, expresada en el abuso y la discriminación hacia gestantes afrodescendientes (OPS, 2021). Además, se han

identificado brechas importantes en otras cuestiones de salud sexual y reproductiva. Las brechas étnicas están presentes en la mortalidad materna, infantil, el embarazo adolescente y las infecciones de transmisión sexual (Cepal, 2017; Rangel y Del Popolo, 2011). Estas problemáticas se han analizado como causas y como consecuencias de inequidades, las cuales tienen relación con el acceso al agua potable y saneamiento, a la educación, el empleo, entre otras esferas de la vida. Y el grupo más afectado por estas son las mujeres jóvenes afrolatinas (Cepal, 2018; Rangel y Del Popolo, 2011).

El contexto peruano replica de manera muy clara el latinoamericano en relación a las condiciones de vida de las personas afrodescendientes; sin embargo, es importante precisar ciertos aspectos. Para empezar, en el Perú, las experiencias de vida particulares de la población afroperuana han sido históricamente invisibilizadas debido a factores como, por ejemplo, la predominancia de una mirada mestiza o indígena en la composición étnica nacional (Sulmont y Callirgos, 2014). En este último siglo sí se han generado mayores esfuerzos para darle atención a las problemáticas en relación a la exclusión de este grupo. Un informe que narra este proceso es “Los afrodescendientes en el Perú: Una aproximación a su realidad”, publicado por la Defensoría del Pueblo (2011).

Otros esfuerzos para la visibilización de las problemáticas son el “Estudio especializado sobre población afroperuana” (Benavides et al., 2015) y el “Proyecto sobre Etnicidad y Raza en Latino América” con especificaciones en el caso peruano (Sulmont y Callirgos, 2014). Sumado a estos, se han publicado instrumentos y políticas que no sólo sitúan como objetivo la mejora de la calidad de vida de esta población, sino que también reúnen información valiosa respecto a sus condiciones actuales. Entre estos se encuentran el “Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana 2016 - 2020” (Ministerio de Cultura, 2016) y la “Política Nacional del Pueblo Afroperuano al 2030” (PNPA) (Ministerio de Cultura, 2022a). Un gran hito en relación a la producción de estudios sobre las condiciones de vida de la población afroperuana fue la inclusión de la pregunta de autoidentificación étnica en el Censo Nacional del 2017. Los resultados permitieron el cruce de datos de las condiciones socioeconómicas con la autoidentificación étnica de la población.

Es importante mencionar que la calidad de vida de las personas afrodescendientes en Perú se diferencia por varios factores, siendo el género uno de los más relevantes. Según el PNPA (Ministerio de Cultura, 2022a), gran parte de las

mujeres afroperuanas viven las problemáticas anteriormente mencionadas como dificultades económicas, educativas y laborales con un matiz específico, el cual las posiciona en una situación de mayor vulnerabilidad. Además, respecto a la salud sexual y reproductiva, el embarazo adolescente, la falta de acceso a métodos anticonceptivos y la mayor prevalencia de infecciones de transmisión sexual son algunas de las preocupaciones pendientes. Asimismo, viven una alta vulnerabilidad frente a violencia física, psicológica y sexual, que se relaciona a la condición de ser mujeres afroperuanas (Ministerio de Cultura, 2022a).

Otro reto, también expresión del racismo estructural, es la discriminación étnico racial hacia las y los afroperuanos. Esta se reporta en mayor medida en zonas urbanas del país, especialmente en la capital limeña. Según el EEPA, “la mayor incidencia se registró en Lima (54,6%) y, en menor medida, en la Costa Norte (27,6%). Asimismo, es más elevada en zonas urbanas (48,3%) en comparación con ámbitos rurales (28,5%)” (Benavides et al., 2015, p. 60). Esta problemática se manifiesta de manera cotidiana en espacios varios como instituciones educativas, de la salud, en las calles, en centros laborales, en los medios de comunicación, pero también en relaciones más íntimas entre pares, familiares y parejas. En relación a la discriminación, el estudio PERLA ya mencionado anteriormente, comprueba la existencia de una “pigmentocracia” en países de la región, con especial énfasis en el Perú. Es decir, no solo se pueden hallar brechas étnicas con respecto a la autoidentificación de las y los sujetos, sino también con respecto a su color de piel. En el caso de la discriminación, a más oscuro el color de piel, mayor índice de casos de discriminación reportados (Sulmont, D., y Callirgos, J., 2014). Es por esto último que el fenotipo y el aspecto racial de la etnicidad sigue siendo un factor fundamental para aproximarnos a las problemáticas de las poblaciones afrodescendientes.

En relación a Yapatera específicamente, el Centro de Desarrollo Étnico - CEDET (2004) realizó un informe que reúne los “Resultados de la Encuesta de Hogares en las Comunidades Afroperuanas de El Carmen, Yapatera y San José de los Molinos de 1998-1999”. En ese entonces, la mayoría de las viviendas yapateranas eran de adobe o tapia (más del 80%), de piso de tierra (60%), techos de un material local similar a la torta de barro; es decir, predominaba el uso de materiales locales y económicos (CEDET, 2004). Como lo observé durante el trabajo de campo, las casas de adobe se han ido reconstruyendo y ahora gran parte de ellas son de ladrillos y cemento. En cuanto al abastecimiento de agua, en la actualidad, el acceso al agua es

limitado ya que la conexión llega cada dos o tres días, por tres horas, lo cual genera la necesidad de almacenamiento de agua en todos los hogares.

El acceso y la calidad del acceso a servicios educativos y de la salud fueron problemáticas identificadas en el estudio de CEDET. Esto se ve reflejado en la baja atención de control natal y prenatal, y en las características de los nacimientos: casi la totalidad de estos se realizaban en casa y con la presencia de parteras, mas no de médicos (CEDET, 2004). En sí, estos no son problemas, pero reflejan la atención de la salud reproductiva por fuera del sistema de salud oficial. Esto ha ido cambiando a lo largo del tiempo, pero la violencia obstétrica es un problema común en las experiencias de gestantes. Sumado a esto, es alarmante que más de la mitad de las familias contaban con por lo menos un hijo fallecido. Respecto a la educación, Yapatera contaba con bajos niveles educativos alcanzados en el sistema oficial; con un índice de deserción de casi el 50% (CEDET, 2004). Probablemente estas cifras han ido mejorando a lo largo de los años; sin embargo, la deserción escolar es aún una problemática presente, especialmente en estudiantes con embarazos durante su adolescencia.

La actividad económica central en Yapatera con respecto a este informe es la agricultura (25%). Otras ocupaciones con altos índices son el estudio (29%) y el trabajo en tareas domésticas (24%). En la actualidad, a estas ocupaciones se le suman el trabajo en las agroindustrias cercanas al pueblo, principalmente en las productoras de uva. Con respecto a la propiedad de la tierra local, estas suelen ser unidades pequeñas, antes estaban mayormente dirigidas a la producción de arroz (30%) y maíz (40%) para el autoconsumo y el comercio (CEDET, 2004), y en la actualidad a estos productos se le suman el mango, la yuca, el plátano, el limón, entre otros.

En relación a la identidad étnica registrada a fines de los 90, un 80% de la población yapaterana se autoidentificaba como “negra”. Y lo que es sumamente interesante es cómo este porcentaje se distribuye por grupo de edad:

En la comunidad de Yapatera el resultado nos da un orden inverso al que encontramos en El Carmen y San José de los Molinos. Entre 15 y 64 años hay una mayor proporción de personas consideradas negras que entre 0 a 14 años y de 65 años o más. Es posible que signifique que la migración hacia Yapatera ha disminuido con el tiempo, es decir que en la primera mitad del siglo pasado había personas que se trasladaban a Yapatera y que este proceso ha ido disminuyendo. (CEDET, 2004, p. 34)

No obstante, la migración a las afueras de Yapatera es una práctica que ha ido aumentando. Hasta ese momento, casi el 58% de los hogares tenía por lo menos un miembro de la familia que había migrado, de los cuales el 63% lo había hecho por trabajo (CEDET, 2004). Esto ha ido multiplicándose, debido a que cada vez más jóvenes salen del pueblo para estudiar y trabajar, tanto a localidades cercanas como Chulucanas o Piura, como hacia la capital del país o a nivel internacional. Dos de los países a los cuales ha habido bastante migración yapaterana son Ecuador e Italia, debido a la alta demanda de cuidadoras y trabajadoras del hogar.

Respecto a la formalización de las parejas y la formación de las familias yapateranas, había gran proporción de convivientes (29%). Respecto a los matrimonios, el 27% de yapateranos cuentan con una unión formalizada, y se dan mayormente en el grupo etario de jóvenes entre 17 a 25 años, en un 74%, pero aun así se identificó un porcentaje alto de matrimonios infantiles y adolescentes (15%). En relación a los hijos, el 80% tuvo su primer hijo entre los 17 y 20 años de edad (CEDET, 2004). A pesar de que no se cuentan con índices actualizados para Yapatera, las uniones y embarazos en jóvenes y adolescentes continúan siendo problemáticas a enfrentar en el pueblo. Las prácticas abortivas tampoco han sido sistematizadas, pero son de conocimiento popular, lo cual indica una situación de clandestinidad y riesgo. Con respecto a las separaciones y divorcios, hace 25 años estos se daban en el 2% de las parejas (CEDET, 2004); sin embargo, estos han aumentado significativamente en los últimos años debido a su normalización, a la mayor autonomía social y económica de las mujeres, y otros factores que pueden aún ser explorados.

En líneas generales, la calidad de vida y el acceso a derechos de las poblaciones afrodescendientes en América Latina, Perú y Yapatera suelen estar por debajo de los promedios. La falta de acceso y culminación de la educación superior, por ejemplo, suele truncar el acceso a trabajos bien remunerados y valorados socialmente. En relación a esto, los indicadores de pobreza siguen mostrando brechas, específicamente en el país. En Yapatera, la situación es aún más compleja ya que la identidad étnico-racial no es la única característica que sitúa a la población en situación desventajosa, sino que se le suma que es una zona rural, sin acceso a diversos bienes y servicios.

1.3.2. Estudios afrodescendientes interseccionales en América Latina

Una segunda línea de investigación relevante para la temática de la actual investigación son los estudios afrodescendientes interseccionales en América Latina. Principalmente desde las Ciencias Sociales, y específicamente desde la Antropología, la aproximación interseccional a las vivencias afrodescendientes ha incluido las variables como el nivel socioeconómico, el género, la sexualidad y la edad, y aborda de qué manera el racismo estructural se manifiesta en vivencias concretas y particulares de distintos sujetos. Los estudios interseccionales se han desarrollado principalmente en Colombia, siendo una de sus principales exponentes la antropóloga afrocolombiana Mara Viveros Vigoya.

Antes de abordar los estudios de Viveros, presentaré algunos estudios que toman como variables principales únicamente a la afrodescendencia y la identidad de mujer. Un primer estudio se titula “La Comunicación, herramienta de construcción de liderazgos en organizaciones sociales de mujeres afrodescendientes del Caribe colombiano” (Nieto, 2015). Este se sitúa en el campo de estudios de organizaciones sociales y liderazgos de mujeres desde el caso de la Red de Mujeres Afrocaribes (REMA) y resalta la importancia del fortalecimiento identitario afrodescendiente para la efectividad de los liderazgos de las mujeres participantes (Nieto, 2015). El aporte de este estudio se centra en la importancia de, no solo tomar en cuenta las historias propias de las y los sujetos participantes de la investigación, sino estas en relación con historias compartidas relacionadas a una identidad colectiva -como mujeres y como afrodescendientes. Asimismo, resalta el poder y la influencia de los discursos mayores sobre las dinámicas sociales concretas.

También hay estudios que interseccionan las identidades étnicas afrodescendientes y la edad o etapa de vida de las y los sujetos. Estos se centran, principalmente, en las experiencias de vida de la adolescencia y la juventud afrolatina. Dos estudios antropológicos, realizados en Perú, específicamente en El Carmen, abordan esta temática, tanto desde la experiencia de mujeres como de hombres. Uno de ellos es “Cultura y salud sexual: una aproximación a la sexualidad adolescente del distrito de El Carmen-Chincha” (Cribilleros, 2016). Este es de gran aporte debido a que toma en cuenta la relación entre procesos socioeconómicos identitarios afroperuanos y carmelitanos más generales, y la experiencia de la sexualidad femenina de las adolescentes de El Carmen. La segunda investigación es de Reyes (2015) sobre los estereotipos sexuales de varones afroperuanos, principalmente

jóvenes de El Carmen. Ambos exploran la relación entre los agentes de socialización y discursos externos para el desarrollo identitario y sexual de los y las jóvenes, en relación a la violencia racista y sexista -y a la resistencia frente a esta- por parte de los y las participantes del estudio. De esta manera, encuentran que las y los sujetos afrodescendientes en ambas localidades interactúan, aceptan, rechazan y utilizan ciertos estereotipos relacionados a su sexualidad y su identidad afrodescendiente en diferentes situaciones. Algunas veces estos estereotipos los expone a situaciones de violencia, como el acoso sexual vivido por las mujeres, y en otros escenarios son utilizados para generar un capital distintivo, como las dinámicas de afirmación de la masculinidad en los varones o el acceso a relaciones sexo-afectivas que dan acceso al ascenso social.

Tanto Cribilleros (2016) como Reyes (2015) citan los aportes de Viveros a partir de sus aportes sobre interseccionalidad, género y sexualidad en poblaciones afrodescendientes en contextos similares. Dentro de los estudios sobre identidades juveniles afrodescendientes y la sexualidad, los aportes de Mara Viveros son fundamentales. Especialmente la investigación sobre los estereotipos sexuales de varones afroperuanos (Reyes, 2015), sigue la misma línea temática de estudios como el de “Dionisios negros: Estereotipos sexuales y orden racial en Colombia” de Viveros (2006a). Tanto Viveros (2006a), como una de las pioneras, como Reyes (2015) exploran de qué manera la sexualización de la raza afecta a la construcción identitaria de los varones, y se preguntan por las posibilidades de generar identidades que no impliquen la reproducción de la dominación masculina y la hipersexualización de sus cuerpos. Viveros tiene otros estudios que analizan las políticas de educación y salud sexual juvenil como “Políticas de sexualidad juvenil y diferencias étnico-raciales en Colombia: reflexiones a partir de un estudio de caso” (2006b). Este último incorpora una crítica a las acciones estatales frente a sus estereotipos racistas y sexistas de las y los jóvenes afrocolombianos.

Para terminar el barrido sobre los estudios afrodescendientes interseccionales realizados desde la Antropología en localidades latinoamericanas, presento dos investigaciones con temáticas singulares, que parten de campos de estudios aún poco explorados. En primer lugar, se encuentra el estudio etnográfico de un grupo afrodescendiente, LGBT y de las favelas de Brasil (Mascarenhas Neto y Zanolli, 2019). Este explora las *performances* efectuadas por una asociación afro-LGBT como procesos de desidentificación en el cual los significados de las favelas, la clase social,

y las identidades étnico-raciales, de género y sexualidades son transformados. En segundo lugar, está el estudio de Ocampo: “La discapacidad visual desde la cosmovisión de la mujer afrodescendiente” (2020), el cual, a partir de las experiencias de mujeres afrocolombianas, aborda un eje poco explorado en los estudios interseccionales, estudios sobre salud y en la Antropología en general. Ambas aproximaciones son importantes para la comprensión de las experiencias de poblaciones yapateranas LGBTQ+ y/o con discapacidad. A pesar de que estas temáticas no serán abordadas en la presente investigación, considero importante mencionar que ambas son pendientes fundamentales a atender en el pueblo de Yapatera.

En definitiva, los estudios interseccionales sobre la afrodescendencia en América Latina son fundamentales para comprender procesos identitarios. Estos sitúan a la sexualidad como un eje importante en estos fenómenos debido a que es en este fenómeno donde se expresan relaciones de poder, estereotipos, situaciones de violencia y otras problemáticas. Asimismo, la juventud es un grupo poblacional importante debido a que es una etapa etaria en la cual la identidad construye sus bases y, al mismo tiempo, es una generación que suele expresar en sus discursos las transformaciones sociales que han sucedido en los últimos años.

1.3.3. Estudios sobre la construcción identitaria afroperuana

Una tercera línea de investigación que tomo en cuenta son los estudios sobre la construcción identitaria afrodescendiente en el Perú, los cuales han cobrado protagonismo en la última década. Estos exploran las dinámicas detrás de la construcción de la identidad de las personas afroperuanas, factores relevantes para esta construcción y las demandas por su reconocimiento identitario a nivel nacional.

Uno de los investigadores que predominan en este ámbito de estudio es el sociólogo Néstor Valdivia. “Las organizaciones de la población afrodescendiente en el Perú. Discursos de identidad y demandas de reconocimiento” (Valdivia, 2013), publicado por GRADE, concentra gran parte de sus hallazgos en este campo de investigación. En esta publicación, como en otras de sus investigaciones (Valdivia, 2014), reflexiona sobre las relaciones entre la raza, la etnicidad afrodescendiente y la formación identitaria de la población afroperuana. En el caso del primer estudio, sobre las organizaciones afroperuanas, analiza también los discursos identitarios que surgen de la sociedad civil, movimientos sociales u ONGs, su confluencia y los puntos

variables. Estas dinámicas han tenido efectos sobre la propia formación del movimiento afroperuano y las demandas efectuadas, específicamente en temas de reconocimiento identitario.

Un aporte relevante de Valdivia es la exploración de la relación entre raza y etnicidad en el caso de la identidad afroperuana. Por ejemplo, su artículo «Negra soy, color bonito»: el papel de la «raza» en la identidad de los afrodescendientes en el Perú» (Valdivia, 2014) fue producto del trabajo de campo en 7 localidades con alta concentración de población afrodescendiente, entre las cuales se incluyó a Yapatera. Una de sus conclusiones centrales fue el reconocimiento de la variable racial (construida por discursos sociohistóricos sobre las diferencias fenotípicas) para la construcción identitaria de la población civil afroperuana, así como su relación con las categorías identitarias utilizadas para su autoidentificación (por ejemplo, el uso de la categoría de “negro/a”, o el concepto de “raza negra”), y su nexos con la definición de la ancestralidad afro (Valdivia, 2014).

Temáticas similares son expuestas por Verástegui, en su artículo “De la negritud a la etnización afroperuana: La racialización de las identidades políticas” (s.f.). Desde la “Conferencia Mundial Contra el Racismo, Discriminación, Xenofobia y otras formas de Intolerancia” en Durban se llegó al acuerdo de utilizar la denominación de “afrodescendiente” y, en consecuencia, “afroperuano” para referirse a las personas pertenecientes a la diáspora africana en el mundo y en el Perú respectivamente. Sin embargo, estas denominaciones no son actualmente utilizadas por todas las personas afrodescendientes en el país, lo cual puede generar un proceso de exclusión dentro del mismo grupo étnico-racial. Ante esta problemática, Verástegui resalta el dinamismo que existe en las identidades étnico-raciales, especialmente si se mueven en el campo de lo político: “[Son] identidades dinámicas donde los sujetos pueden moverse de una frontera étnica entre peruano/ afrodescendiente/ negro/ afro mestizo/ afroindígena según el contexto situacional” (s.f., p. 18).

Los estudios sobre la construcción de identidades afroperuanas también han abordado espacios como la educación. Por ejemplo, se encuentra el libro “Un jardín en una comunidad afroperuana: El Carmen” (León Zamora, 2016). Los temas de socialización racial y los discursos sobre la identidad afrodescendiente en las aulas están presentes en el estudio, así como su influencia en el desarrollo identitario de la niñez afroperuana. Un segundo estudio relacionado al ámbito educativo es “Educación intercultural para la construcción de la identidad en jóvenes afrodescendientes”

(Campos y Ramírez, 2019). Este se enfoca en las demandas por una educación intercultural para el caso afroperuano y se basa en las experiencias de jóvenes afrodescendientes de la Escuela de Formación de Jóvenes Líderes Afrodescendientes en Lima y Chincha. Una de las conclusiones de esta investigación es que existe una necesidad por parte de las y los jóvenes afrodescendientes de estas regiones en torno a la educación intercultural para la formación de sus identidades étnico-raciales, necesidad que suele ser cubierta por programas no escolarizados (Campos y Ramírez, 2019).

Un último tipo de estudios relacionados a la construcción identitaria afroperuana son los estudios sobre autopercepciones sobre sus identidades y la relación de estas con las condiciones de vida de las y los sujetos. Por ejemplo, se encuentra la investigación publicada por la PNUD, "Autopercepciones de la población afroperuana: identidad y desarrollo" (Miranda et al., 2013). Como gran hallazgo, la publicación menciona que la identidad afrodescendiente se construye en relación a conceptos como la raza, pero también se enlaza con sus situaciones socioeconómicas, la discriminación cotidiana y estructural que experimentan, su vínculo con el Estado y su participación ciudadana. Esto puede generar, por un lado, sentimiento de autorreconocimiento y orgullo identitario, pero, por otro lado, negación de su identidad y búsqueda de estrategias hacia la asimilación (o "blanqueamiento") (Miranda et al., 2013).

En síntesis, los estudios sobre la construcción identitaria afrodescendiente en Perú identifican al movimiento social a nivel internacional, nacional y local como aquellos que moldean, junto los Estados, los discursos identitarios "oficiales". No obstante, son los discursos cotidianos y locales de la población de a pie los cuales no siempre están alineados con tales. Es más, instituciones como la escuela, a pesar de que reproduzcan de cierta manera el discurso "oficial" estatal e incorpore las demandas de los movimientos sociales en su currícula, siguen siendo espacios donde se transmiten sentidos de identidad cambiantes. Por este motivo, las instituciones como la escuela, la familia, entre otros espacios, deben ser tomados como constructores y transmisores de sentidos de identidad étnico-racial complejos y hasta contradictorios. Estos terminan influyendo a la construcción identitaria de las y los sujetos, proceso el cual debe ser analizado siempre en relación con las historias personales.

1.3.4. Estudios identitarios en Yapatera, Piura

La última línea que se relaciona a la presente investigación son los estudios sobre las identidades en Yapatera, principalmente la identidad afrodescendiente en el pueblo. Como ya se ha podido comprobar a lo largo del estado de la cuestión, la localidad peruana con mayor cantidad de estudios afrodescendientes es El Carmen. Sin embargo, Yapatera también es parte de las localidades con mayor concentración de población afroperuana (Ministerio de Cultura, 2022b) y con gran presencia de organizaciones sociales afrodescendientes y proyectos de desarrollo (Risco, 2012).

Por un lado, se han podido hallar algunas publicaciones que permiten tener un contexto histórico y socioeconómico del lugar, las cuales sitúan al pueblo como afrodescendiente y campesino. Tres aportes importantes en este ámbito son el libro “El pueblo Negro de Yapatera. Tradición, fe, esperanza”, de Orlando Velásquez (2003), “Historia de Yapatera”, escrito por Fernando Barranzuela (2007), y “Yapatera - Piura: Esclavitud, feudalismo, resistencia y aporte cultural afrodescendiente” (Alzamora, 2023). Estas investigaciones, realizadas gracias a las y los habitantes yapateranos, sus conocimientos y memorias, recogen un amplio panorama sobre la localidad. Dan a conocer el contexto socioeconómico de Yapatera, teniendo en cuenta los procesos coloniales de explotación, la cooperativización de las antiguas haciendas y la lucha por la distritalización de la localidad. Asimismo, abordan el plano económico y sus cambios a lo largo del tiempo, ya que la zona ha sido históricamente un cañaveral, pero actualmente cuenta con la producción de mango y chicha como sustentos característicos. Un tercer aspecto importante son las fiestas y, principalmente la relevancia religiosa que estas tienen para el pueblo (Velásquez, 2003; Barranzuela, 2007; Alzamora, 2023). Por último, Alzamora (2023) le da un especial énfasis al proceso de reconocimiento de Yapatera como población afrodescendiente y los proyectos ligados a la transmisión de tal identidad.

Además de las aproximaciones históricas, hay un conjunto importante de publicaciones que recopilan la cultura oral yapaterana. Todas estas obras han sido escritas por Abelardo Alzamora Arévalo, líder comunal, educador, escritor y campesino afroyapaterano (La Hoz y Román, 2021). En primer lugar, se encuentra “Al pie de Cerro Puntudo. Relatos Yapateranos” (Alzamora, 2008), publicación que recopila narraciones sobre situaciones cotidianas de los campesinos de la localidad. En segundo lugar, en “Cuentan los antiguos. Añoranzas y tradiciones ancestrales” (Alzamora, 2009) presenta cuentos populares y leyendas fantásticas yapateranas. Y

en “Voces ancestrales. Poesía y cánticos” (Alzamora, 2018) recoge la literatura oral y musical afroperuana, y particularmente yapaterana, la cual incluye las cumananas, el golpe de tierra, las décimas, salves, loas, ensalces y arrullos. Esta última publicación en particular está dirigida para que instituciones educativas de la localidad y del país incorporen los aportes culturales afroperuanos en su currícula.

Otro tipo de estudios realizados sobre la afrodescendencia en Yapatera tienen un enfoque más antropológico. El primero de ellos es “Construcción de identidad y organización a través del Movimiento Negro Francisco Congo en Yapatera (Piura)”, una tesis realizada por Lesly Risco (2012). Esta publicación aborda el tema identitario en relación al movimiento social mencionado; sin embargo, aún no se ha podido tener acceso a la publicación.

La temática de las organizaciones afroperuanas también es abordada en el estudio de Valdivia (2013) citado anteriormente, ya que aborda los discursos de identidad de estos grupos y sus demandas relacionadas al reconocimiento identitario. En este se presentan brevemente las particularidades en los discursos identitarios populares en Yapatera. Por un lado, se encuentra la identidad yapaterana elaborada desde lo “campesino”, la cual se fortaleció con el Gobierno de Velasco Alvarado, el cual promovió el uso de esta categoría como reemplazo a las identidades étnico-raciales, como sucedió algunas zonas agrícolas del norte (Valdivia, 2013, p. 31). Por otro lado, se puede identificar una postura inclinada hacia la predominancia de una identidad afrodescendiente, en el cual se reconoce al pueblo como “territorio ancestral afroperuano”. En este campo, predomina un activismo explícitamente afrodescendiente, liderado por activistas como Abelardo Alzamora (UNFPA, 2021).

Otro estudio centrado en la localidad es “Yapatera: Afirmación afroperuana, educación inicial y horizonte posible”, de León Zamora (2014). Este se aproxima a “los encuentros y desencuentros entre la educación formal de las niñas y niños más pequeños de Yapatera y el movimiento de afirmación cultural que se desarrolla en el seno de la sociedad local” (León Zamora, 2014, p. 12). Es decir, a partir de la afirmación de Yapatera como territorio y pueblo afroperuano, se generan dinámicas particulares en los centros de educación inicial. Esta temática permite comprender uno de los primeros encuentros de estos sujetos en relación a su identidad étnico-racial y la institucionalidad.

Otro estudio es el de la antropóloga Tamara Hale (2015). Ella realizó una aproximación innovadora a la localidad, debido a que se centró en el fenómeno de

mestizaje que identifican las y los yapateranos. Hale argumenta que la percepción de la raza y la etnicidad en Yapatera no es esencialista; es más, la estudia desde una mirada afro-indígena y la utiliza para comprender las miradas de las y los sujetos frente a dinámicas e historias parentales y locales (2015). Este estudio permite ir más allá de la clasificación oficial de las identidades étnico-raciales y comprenderlas como construcciones dinámicas y relacionales, una aproximación que será abordada y discutida en la presente investigación.

Por último, se ha revisado la tesis de Calle Ruiz (2017) sobre el potencial del ecoturismo y su vínculo con la cultura afroperuana en el contexto yapaterano. Este estudio, además de caracterizar al pueblo, realiza una sistematización de los elementos culturales que lo representan y los vincula con las dinámicas turísticas actuales y potenciales. Asimismo, realiza un mapeo significativo de los actores más influyentes en el pueblo.

En suma, existe un trabajo que se ha ido desarrollando en las últimas décadas en Yapatera para sistematizar su historia, sus manifestaciones culturales, dinámicas de identidad y generar propuestas en relación a la educación y al turismo. Estos son importantes antecedentes a tomar en cuenta para abordar permanencias y transformaciones identitarias, así como referentes para saber problemáticas específicas de la localidad.

1.3.5. Balance

La revisión literaria que presento permite comprender de manera general tanto las experiencias de vida como las construcciones identitarias de las poblaciones afrodescendientes en la región latinoamericana, en el Perú y en el pueblo de Yapatera. Estos estudios abordan, por un lado, las condiciones socioeconómicas en las que se suelen desarrollar las poblaciones e individuos afrodescendientes, y se suele explorar la complejidad detrás de estas condiciones de vida, como el análisis hacia la problemática del racismo estructural con un enfoque interseccional. Los procesos identitarios como la construcción de la afrodescendencia, la autoidentificación étnico-racial y el dinamismo en estos fenómenos son aspectos que suelen abordarse en la bibliografía citada.

En cuanto a las condiciones de vida, se ha demostrado la existencia de un escenario estructural desventajoso para las poblaciones afrolatinoamericanas, afroperuanas, y específicamente yapateranas. Es importante mencionar que esta

situación de mayor exclusión y vulnerabilidad puede influir en la construcción identitaria de un pueblo, de un grupo, como lo son las mujeres jóvenes, y de una persona en su individualidad. En el caso de Yapatera, la situación de vulnerabilidad y precariedad es clara; el empobrecimiento en el que viven muchos de sus habitantes, sumado a la falta de acceso a oportunidades laborales y la deficiencia de servicios como al agua potable, al desagüe, al recojo de residuos sólidos y a la salud de calidad son problemáticas que se observan a simple vista en el pueblo. A esto se le suma un sentimiento de hartazgo hacia la corrupción y la falta representación política, y un sentido de falta de progreso en la situación económica.

Esta situación de mayor vulnerabilidad puede generar, por un lado, un desarrollo identitario basado en prejuicios y situaciones de violencia y exclusión. Asimismo, esto está ligado al desarrollo de respuestas tanto a nivel colectivo como individual para hacerle frente a los prejuicios y violencias, como son la construcción de un sentido de identidad en relación a la resistencia o al orgullo. Las condiciones de vida, además, se relacionan con otras dinámicas sociales como lo son los roles de género, las expectativas particulares hacia las mujeres jóvenes yapateranas y diferentes experiencias de vida que involucran contextos variables como la familia, la escuela, el trabajo, el activismo, entre otros. Por estos aspectos, tener en cuenta los estudios sobre las condiciones de vida de la población afrodescendiente permite tener un marco general para la realización de una aproximación a las identidades étnico-raciales de mujeres jóvenes en un pueblo particular como lo es Yapatera.

Los estudios interseccionales en relación a la afrodescendencia en América Latina no son una novedad. Estos se han desarrollado desde diferentes países y localidades, y han abordado temáticas variadas. No obstante, puede afirmar que existe un énfasis en los temas identitarios, específicamente respecto al género y a la sexualidad, y una atención especial a la situación de las juventudes afrodescendientes. Pero, al mismo tiempo, existen nuevas líneas de investigación que incorporan nuevos ejes diferenciadores, como la diversidad de género y la discapacidad. En la presente investigación incorporaré la mirada interseccional para comprender las experiencias de las jóvenes yapateranas, para abordar tanto sus identidades como mujeres, como jóvenes, como afrodescendientes y particularmente como yapateranas. Estudios como los de Viveros (2006a; 2006b) son un punto de partida para comprender la agencia de las jóvenes en el proceso de su construcción identitaria, sin dejar de lado los discursos transmitidos y aprendidos desde diferentes

fuentes e instituciones, como la escuela, las organizaciones del pueblo, proyectos externos a este, sus dinámicas familiares, sus relaciones entre pares y de pareja, entre otros.

En relación a los estudios sobre la construcción identitaria afrodescendiente en Perú, estos reflejan la variedad y multiplicidad de factores que intervienen en este fenómeno, como son los discursos sobre la raza, los propios movimientos sociales, los acuerdos internacionales, los procesos educativos, entre otros. A pesar de que este barrido bibliográfico refuerza la idea del dinamismo y flexibilidad en la construcción y delimitación de la identidad étnico-racial de los individuos y grupos sociales, hacen falta estudios que la aborden desde tal punto. Asimismo, hacer un análisis particular para el caso yapaterano, enfocado en las mujeres jóvenes, es necesario para comprender cómo las iniciativas de transmisión identitaria se han materializado en la actualidad y de qué manera han influido en las experiencias de las jóvenes.

Finalmente, en relación a los estudios identitarios en Ypatera, la exploración bibliográfica presentada muestra la persistente curiosidad sobre la localidad en la última década, sobre las memorias del lugar y las dinámicas sociales en relación a su identidad afrodescendiente. Después de esta revisión bibliográfica sobre Ypatera, se puede comprobar que hace falta profundizar en los procesos de cambio respecto a la identidad afroyapaterana, más allá de los resultados institucionales. Esta tarea ha sido iniciada por Tamara Hale (2015) y León Zamora (2014), por ejemplo; sin embargo, aún falta la aproximación a dinámicas identitarias en planos más personales y particulares, tomando en cuenta otros fenómenos como las problemáticas relacionadas a las desigualdades de género y los cambios generacionales en el pueblo. Por este motivo, un estudio con perspectiva de género y enfoque interseccional, centrado en juventudes y mujeres cubre un vacío en estas investigaciones. Asimismo, la aproximación por una investigadora mujer, joven y afrodescendiente aporta una visión particular a la problemática que puede ser tomada para los procesos de cambio y mejora en la calidad de vida de las mujeres en el pueblo.

1.4. Marco teórico: La raza, etnicidad, género e interseccionalidad en las experiencias de las mujeres afrodescendientes

En la presente sección hago una exploración teórica de los principales conceptos que guían la temática y la lógica detrás de la exploración de las identidades y experiencias de las mujeres yapateranas. Asimismo, presento los enfoques que serán utilizados para el análisis de los datos obtenidos durante el trabajo de campo y las teorías que serán discutidas en base a los conocimientos obtenidos en este.

Por un lado, presento la noción del género, la cual será utilizada como concepto analítico y como enfoque. Se expondrán propuestas teóricas feministas que cuestionan la naturalización de ciertas características sociales sobre los cuerpos. Entre ellas se presentarán autoras que analizan, por un lado, las maneras en las cuales las mujeres son encasilladas dentro de roles de cuidado como madres y esposas únicamente, ignorando, a su vez, sus identidades como individuos. Asimismo, se explorarán propuestas que leen a las relaciones entre hombres y mujeres, específicamente las relaciones románticas, sexuales y reproductivas como parte de la dominación y subordinación de las mujeres. Sumado a esto, se tomarán en cuenta perspectivas que definen al género como un eje sobre el cual se ejerce el poder en las relaciones sociales. Y, finalmente, maneras de comprender el género no solo desde la reproducción de normas, sino también desde la posibilidad de modificarlas y desafiarlas.

Posteriormente, expongo una propuesta teórica de lo étnico y lo racial como conceptos y categorías inseparables. Para tal conceptualización será de utilidad una mirada histórica y antropológica, para comprender el caso particular latinoamericano y, principalmente, peruano. Para tal objetivo será fundamental la propuesta de Peter Wade, junto con los trabajos realizados desde el Perú, para abordar las relaciones interétnicas y el racismo en el país.

Luego, vinculo los conceptos de raza y etnicidad, y género con la propuesta de la sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad, de Mara Viveros. De esta manera, se añadirá una mirada a las dinámicas sexuales y de género para comprender las jerarquías sociales establecidas a lo largo de la historia, para comprender cómo se expresan específicamente en el caso afrodescendiente. Junto a esta propuesta, presento la interseccionalidad como aquel enfoque analítico transversal a la investigación; es aquel que ha sido una guía desde la construcción del proyecto de investigación, las metodologías propuestas y realizadas en el trabajo de

campo y el análisis de los hallazgos obtenidos. Por un lado, como propuesta principal del enfoque, este será aplicado para comprender a la identidad étnico-racial como construida en diálogo con el género y la sexualidad, y viceversa. Por otro lado, el enfoque interseccional también es fundamental para comprender las diferencias etarias y entre generaciones. Este es de suma importancia para comprender cambios, permanencias, confluencias y conflictos entre los discursos producidos desde diferentes grupos sociales y para especificar el caso de las mujeres jóvenes yapateranas.

1.4.1. Género

El género es un concepto que en las últimas décadas se ha posicionado como fundamental para las Ciencias Sociales. Este ha guiado, en sus antecedentes, las investigaciones “sobre mujeres”, “desde mujeres”, pero, con el tiempo, esto se ha ampliado hacia la investigación sobre el género en sí. Este campo incluye el entendimiento de las divisiones entre los roles definidos como “masculinos” y “femeninos”, comprender las diferentes expresiones de feminidades y masculinidades en diferentes contextos históricos y espaciales, y las implicancias sociales, culturales, económicas y políticas de estas divisiones y jerarquizaciones. Actualmente, el género funciona más como un enfoque fundamental para todas las investigaciones en las Humanidades y las Ciencias Sociales. Este ha colocado como central el reconocimiento de la identidad de quien investiga y sobre quien se investiga, para pasar de un sujeto supuestamente “universal”, construido desde la masculinidad - además de la blanquitud, la heterosexualidad y con su centro en Europa-, a un sujeto generizado -además de racializado, sexualizado y, en general, contextualizado. Me parece importante mencionar que en esta sección me centro en los estudios del género que surgen desde una perspectiva occidental y, principalmente, eurocentrada. Sin embargo, en las siguientes secciones complejizo tal aproximación para localizar el género en identidades étnico-raciales

Como antecedente para los estudios sobre el género, se encuentra la obra “El segundo sexo”, por Simone De Beauvoir (1949). La autora establece un precedente fundamental para los estudios de género y, en general, para el feminismo. Ella teoriza la manera en la que las mujeres somos construidas social y culturalmente. A través de sus reflexiones cuestiona la naturaleza de “ser mujer”, y la manera en la que la que el “sexo”, incluyendo la corporalidad y la genitalidad específicamente, es tomado como

determinante para definir la feminidad. Su frase célebre “No se nace mujer: se llega a serlo” (De Beauvoir, 1949, p. 109), resume que la feminidad en las mujeres se va construyendo a lo largo de sus vidas:

La mujer no es definida ni por sus hormonas ni por misteriosos instintos, sino por el modo en que, a través de conciencias extrañas, recupera su cuerpo y sus relaciones con el mundo; el abismo que separa al adolescente de la adolescente ha sido abierto de manera concertada desde los primeros tiempos de su infancia; más tarde no se podrá impedir que la mujer no sea lo que ha sido hecha, y siempre arrastrará ese pasado en pos de sí; si se mide bien el peso de todo ello, se comprende claramente que su destino no está fijado en la eternidad (De Beauvoir, 1949, p. 413-414).

La autora les da gran importancia a las etapas de vida para comprender de qué manera se va construyendo “la mujer” como ser femenino. Esto será sumamente importante en la presente investigación ya que exploro no solo el presente de las jóvenes, sino que incorporo sus vivencias en su infancia y adolescencia para la comprensión de su construcción identitaria como mujeres. De Beauvoir (1949) también le da especial importancia a la subordinación de las mujeres en las sociedades patriarcales a través de su construcción como objetos hechos para la mirada de los varones. La objetivación erótica de las mujeres se ve expresada, entonces, en los actos sexuales y en los ideales de belleza.

En los 60s, las feministas liberales toman protagonismo y con ellas el análisis de la situación de igualdad/desigualdad de género. Entre sus principales exponentes se encuentra la estadounidense Betty Friedan (2016), con su conocida obra “La mística de la feminidad” publicada en 1963. Esta obra realiza un análisis de las mujeres estadounidenses de clase media y media-alta que han regresado a su papel de esposas y madres en sus hogares después de la Segunda Guerra Mundial, época en la cual muchas habían salido a estudiar y trabajar. Este regreso a su rol como cuidadoras fue producto de lo que Friedan denomina como “mística”, aquel conjunto de elementos discursivos que encasilla a las mujeres dentro de sus roles tradicionales. Estos eran convenientes para el modelo de unidad familiar de consumo que se estaba consolidando en ese contexto. Esta mística conllevaba a las mujeres a definir sus metas en relación con sus esposos y sus hijos, a sentirse que cumplían con las expectativas como mujeres femeninas, pero que, al mismo tiempo, se sientan insuficientes consigo mismas. A esto se le suman los cada vez más sofisticados estándares de belleza, estrechamente relacionados a patrones y productos para su consumo (Friedan, 2016). A pesar de que no nos encontremos en el mismo contexto,

ni mucho menos esta investigación gire en torno a las mujeres estadounidenses blancas de los 60s, esta “mística”, con sus matices, sigue presente en los diferentes contextos.

Estos aportes conversan de manera estrecha con la propuesta de Shulamith Firestone, una de las fundadoras del feminismo radical en Estados Unidos. En su libro “La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista” propone diversas tesis vinculadas al división sexual y biológica del trabajo, principalmente en relación a la reproducción (Firestone, 1976). Es en esta discusión en la cual analiza las relaciones románticas, sexuales y reproductivas entre hombres y mujeres como parte de un sistema de dominación hacia las mujeres. Es en ese marco en el cual explica la manera en la cual la mujer se encuentra en una búsqueda de amor y aprobación masculina. Entiende, por un lado, al amor romántico como un dispositivo cultural que asegura el poder masculino, en el cual las mujeres aman a cambio de su propia seguridad emocional, identitaria y económica. Y, por otro lado, a la revolución sexual como parte de dominación masculina, en la cual las mujeres se consideran a sí mismas como objetos eróticos estereotipados que deben seguir ideales estéticos impuestos (Firestone, 1976). Los aportes de Firestone (1976) son sumamente importantes en qué marco se pueden analizar las relaciones amorosas y sexuales, vinculadas, además, con la construcción de las identidades de las mujeres y sus corporalidades.

Un aporte fundamental para la discusión sobre el género es el de Joan Scott, expuesto especialmente en su obra “El género: una categoría útil en el análisis histórico” (1996). La autora sistematiza las maneras en las que se ha utilizado el concepto del género, principalmente desde el feminismo, para desnaturalizar las diferencias sociales entre hombres y mujeres. Es a partir de esto en la que Scott presenta su definición: “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (1996, p. 23). Para la autora, el género se halla en los símbolos culturales, en las normas, en las instituciones sociales, y en las identidades subjetivas. Y, al mismo tiempo, funciona como un campo en el cual se expresa el poder (Scott, 1996). Estos aportes conceptuales son fundamentales para esta investigación, ya que sitúa al género en el campo de las representaciones y los discursos, en las normas sociales e instituciones de un contexto determinado, en las subjetividades y en las relaciones de poder. Todos estos aspectos serán tomados en

cuenta al momento de comprender las identidades de las mujeres yapateranas, ya que es a través de sus experiencias y su socialización, como sujetas subordinadas, en la que se definen a sí mismas.

Una última aproximación teórica a considerar es la de Judith Butler (2007), una de las fundadoras de la teoría queer, aproximación posestructuralista al género. Su propuesta parte de la agencia de los sujetos, quienes construyen, a través de su acción propia, su sexo/género. En su propuesta, tanto el sexo como el género son construcciones sociales; es más, el sexo es una expresión de cómo el género naturaliza el binarismo sexual. Butler trabaja la idea de que el género se naturaliza a través de prácticas que se dan bajo la disciplina y regulación. Estas prácticas, actos y comportamientos se realizan de manera reiterada, por lo cual se naturalizan desde los propios sujetos y desde los ojos que los ven (Butler, 2007). Por ejemplo, la manera de caminar, de hablar, de interactuar con los demás, entre otras acciones, son consideradas “femeninas” o “masculinas” según las categorías de género que utilizamos si es que se realizan de uno u otra manera. Esto refleja, por un lado, que el género es “performativo”, es actuado mediante la repetición de acciones que se vinculan a un sistema de normas. Sin embargo, esta propuesta abre la posibilidad de subversión del orden a través de la performance de identidades no heterosexuales ni binarias (Butler, 2007). La aproximación teórica de Butler (2007) es fundamental para comprender al género como producto creativo de las sujetas, sin dejar de lado las normas sociales, la regulación y la disciplina que se ejerce sobre ellas.

1.4.2. Raza y etnicidad

Tanto la raza como la etnicidad son conceptos clásicos estudiados y definidos desde las Ciencias Sociales. Esto ha generado que ambos, y su relación, hayan sido conceptualizados de múltiples maneras y desde diferentes perspectivas; esto ha incluido su definición por separado y juntos como conceptos necesariamente vinculados.

Por un lado, está la etnicidad: “La palabra ‘etnicidad’ es a la vez más fácil y más difícil: tiene menos historia y carga moral, pero también se la utiliza más vagamente (a veces como un término menos emotivo) que el de raza” (Wade, 2000, p. 23). Esta palabra viene de lo étnico, de *ethnos*, que significa pueblo o comunidad definida por una ascendencia o por rasgos culturales, lingüísticos, religiosos en común. Los estudios étnicos y las conceptualizaciones de la etnicidad han sido objeto de las

Ciencias Sociales desde mediados del siglo XX. Frederick Barth (1969) es el antropólogo pionero que propone pensar a la etnicidad bajo una lógica relacional y poco rígida. Es decir, las identidades étnicas dependen de la existencia de las relaciones interétnicas y la construcción de fronteras entre grupos que resultan; estas fronteras no suponen un aislamiento, sino una constante relación y resultante diferenciación (Barth, 1969). En respuesta a las propuestas más rígidas sobre la etnicidad, Barth (1969) plantea que existe posibilidad de movilidad de personas o grupos de un grupo étnico a otro. Esta conceptualización propuesta es fundamental para siempre partir del relacionamiento; es decir, para entender la etnicidad, hay que comprender las relaciones en distintos niveles de interacción. La propuesta de la teoría étnica, incluyendo la de Barth, indica la posibilidad de flexibilidad en las identidades y sus categorías étnicas, el uso de ciertas categorías en contextos específicos y el cambio de este uso en otros, el énfasis de algunas identidades sobre otras en ciertos espacios, y demás variaciones.

Para la presente investigación es fundamental considerar el papel de la raza para la construcción y otras dinámicas relacionadas a la etnicidad. Según Peter Wade (2000), la raza es una categoría social basada en rasgos fenotípicos marcados como relevantes para la constitución de grupos diferenciados. Esta, al igual que la etnicidad, es contextual, situacional y multívoca (Wade, 2000, p. 27). Sin embargo, la raza, a diferencia de la etnicidad, tiene antecedentes como el racismo científico, e involucra los procesos de la colonialidad, la esclavitud, la discriminación, y la resistencia ante estos (Wade, 2000, p. 29).

Las construcciones sobre las jerarquías humanas y la definición de “los otros”, tal como la raza y la etnicidad, tienen una larga historia. Según la propuesta de Hall (1992), este fenómeno surge o se acentúa cuando Europa se construye discursivamente como conjunto. Es decir, en el siglo XV, Europa se define en relación a la Cristiandad y excluye a todo aquello que está fuera del territorio europeo como de la fe cristiana. Estas diferenciaciones se van acentuando aún más con las dinámicas coloniales, el desarrollo del capitalismo y la Revolución Industrial. Entre estas se encuentra la raza como fenómeno formativo para el “Occidente” en contraposición a “los Otros” (Hall, 1992). En el siglo XV, la “otredad” construida a partir de Europa fue complementada con las dinámicas de exploración y explotación en África. Es en esta época donde se intensificó en gran medida el tráfico de personas esclavizadas del continente africano hacia el europeo, fenómeno basado en la lógica de intercambio de

oro por personas, y en empleo de mano de obra esclavizada en plantaciones de caña de azúcar en el mismo África (Klein y Vinson, 2008 [1987]). En la Península Ibérica, las personas africanas esclavizadas, además de ser despojadas de sus territorios, lo fueron de su cultura, principalmente a través de la cristianización. Asimismo, fueron explotadas como mano de obra doméstica. Durante el siglo XVI, tales personas fueron importadas a América por españoles y portugueses, quienes necesitaban de mano de obra para suplir la falta de población indígena, la cual había sido golpeada por matanzas y enfermedades producto de la colonización y la imposibilidad de brindar salarios a mano de obra europea.

Específicamente en el Virreinato del Perú, las poblaciones afrodescendientes se concentraron en las costas, tanto en haciendas, como esclavizados agrícolas, como en las urbes, como esclavizados domésticos. Durante la época de la colonia, entonces, la esclavización estuvo sustentada en aspectos económicos (Williams, 1994). Es así como los diferentes roles que asumieron los grupos humanos les asignó derechos y deberes completamente distintos. Esto se vio reflejado en las llamadas “sociedades de castas”, las cuales construían tales diferencias en roles y derechos a partir de las distintas relaciones que tenía el grupo con respecto al rey del Imperio, en este caso, español. Las categorías de castas eran utilizadas en los aspectos administrativos y legales, y era un sistema individualizador de la identidad para administrar, calificar y, finalmente, para controlar a la población. La diferenciación legal de las castas coincidía con las diferencias en la apariencia física de los grupos, por lo cual naturalizaban las diferencias en cuestión de derechos a través del aspecto físico, color de piel, entre otros aspectos (Arrelucea y Cosamalón, 2015).

No fue hasta finales del siglo XVII y más fuertemente en XVIII que tales grupos humanos fueron clasificados como “razas”. Previamente, la “raza”, como concepto categorizador de los seres humanos, era definida como “linaje”, grupo que desciende de un mismo origen. Recién entre fines del siglo XVII y XVIII, con la búsqueda de métodos de clasificación de la naturaleza de la Ilustración, se empezó a usar el concepto de “raza” para definir “tipos” de seres humanos. Dentro de este escenario, se generó un debate en relación a si los seres humanos tenían un mismo origen ancestral o si descendíamos de distintos orígenes, el debate entre monogenistas y poligenistas. Entre los primeros, se encontraban los científicos Blumenbach y Buffon, quienes argumentaban a favor del origen “blanco” y caucásico de la humanidad; ambos teorizaron sobre la degeneración de los seres humanos, expresada en los

cambios físicos, y supuestamente generada “naturalmente” y por condiciones ambientales. Según Blumenbach, esta “degeneración” no solo se expresaba en las diferencias entre “razas”, sino también entre hombres y mujeres, entre personas de distintas ocupaciones, y entre clases sociales. Entre los monogenistas también hubo otras teorías, como la de James Cowles Prichard, quien argumentó que el ancestro inicial era “negro” y que el blanqueamiento de la piel era un reflejo del proceso de civilización de las sociedades. Por otro lado, se encontraban los poligenistas, quienes argumentaban que las diferencias físicas, mentales y morales de los seres humanos habían surgido desde un inicio, ya que supuestamente descendíamos de diferentes orígenes (Wade, 2000; Yudell, 2014).

El número y tipos existentes de “razas” solían variar de científico en científico. Una de las clasificaciones más reconocidas fue la de Carl Linnaeus, conocido como “el padre de la taxonomía moderna” y autor de la obra “Sistema naturae” (1735-1770). Él clasificó a los seres humanos en cuatro razas principales: *europaeus albus* (europeo blanco), *americanus rubescens* (americano rojizo), *asiaticus luridus* (asiático amarillento pálido) y *afer niger* (africano negro). Además del color de la piel de cada una de estas clasificaciones, Linnaeus caracterizó la mentalidad y moralidad de cada una de estas. En primer lugar, describió a los europeos blancos como ingeniosos, con temperamento enérgico y gobernado por leyes. En segundo lugar, los americanos fueron descritos como felices, irascibles y gobernados por las costumbres. En tercer lugar, según su descripción los asiáticos eran orgullosos, melancólicos y gobernados por la opinión. Y, en cuarto lugar, los africanos supuestamente eran astutos, ociosos, apáticos y gobernados por el capricho (Yudell, 2014).

Es a partir de estas teorías desde las cuales surge el racismo científico, el cual justificó la existencia de razas más aptas que deben dominar a las menos aptas, las cuales están condenadas a la desaparición (Gould, 1996). La supuesta científicidad del racismo se basaba en diferenciaciones del tamaño del cráneo u otras pseudociencias que se sustentaban en incongruencias tendenciosas, errores de cálculo y omisiones convenientes para situar a las razas negras e indígenas como inferiores a la blanca (Gould, 1996). Tal biologización de la diferencia generó la supuesta existencia de la inferioridad intrínseca e irreparable en las razas consideradas inferiores, y reforzó las jerarquías socioeconómicas ya existentes.

Es paradójico, -pero no contradictorio-, que el ascenso del racismo científico en el siglo XIX y los movimientos por la abolición de la esclavitud, tanto en Europa como

en América, hayan coincidido. La abolición no se dio por una creencia en la igualdad entre seres humanos, sino que fue lograda porque la esclavitud era vista como anacrónica en términos morales y económicos en la época del capitalismo industrial, la Ilustración y el humanismo. Y el racismo científico, en respuesta a tal “liberación”, surge para “justificar el continuo dominio sobre los negros (para no mencionar a los nativos americanos, asiáticos y orientales) ...” (Wade, 2000), por lo que el abolicionismo no supuso ni resultó en igualdad de estas poblaciones. Fue a lo largo del siglo XIX, cuando se dieron los procesos de abolición, tanto en Europa como en América. En Perú, tal abolición se fue dando de manera gradual hasta que en 1854 se declara la abolición total. Sin embargo, la exclusión de las personas afrodescendientes, muchas ex-esclavizadas, terminó perpetuándose. Ante la falta de políticas de integración desde la independización del país, estas fueron abandonadas a su suerte, siendo, además, sujetos de prejuicios racistas, reforzados por el racismo científico de la época. La presencia de “el negro” fue percibida como un problema nacional al pensar en una identidad integradora. De esta manera, “la raza negra” fue vinculada con el salvajismo, el crimen, la inferioridad intelectual, y no fue tomado como parte del desarrollo del país (Aguirre, 2004). Esta exclusión, que surge desde la independencia y se refuerza con la falta de acciones integradoras luego de la abolición de la esclavitud, tiene claros efectos a largo plazo hasta el día de hoy, desde la situación de pobreza hasta la discriminación cotidiana que vive gran parte de la población afroperuana.

Fue con el desmantelamiento del racismo científico que “se empezó a utilizar la expresión “grupo étnico”, (...) para referirse a grupos que todavía se consideraban agrupaciones biológicas, sin ser razas biológicas” (Wade, 2000, p. 23) y, con el paso del tiempo, los grupos étnicos eran aquellos que calificaban como “minorías dentro de sus naciones estado” (Wade, 2000, p. 23). Es decir, en la mayoría de sus casos, debido a la carga moral de la “raza”, la palabra “etnicidad” fue utilizada como su sustituta. Es así que, hasta el día de hoy, muchas aproximaciones se dan desde esta lógica, para evitar el uso de una categoría “biológica” no existente, generando una aproximación “cultural” hacia las diferencias de los grupos poblacionales. Otra aproximación actual para la raza y la etnicidad en la actualidad, dividen la primera para abordar problemáticas como el racismo, y la etnicidad abordar el sentido de pertenencia a una comunidad con una historia común.

Siguiendo esta última lógica, en esta investigación me aproximo al caso afrodescendiente a partir de lo étnico-racial; es decir, la etnicidad y la raza como conceptos diferentes, pero inseparables. Esto incluye, entonces, el sentido de pertenencia a una historia común, tanto en cuestiones de ancestralidad afrodescendiente, como en relación a la historia de migración forzada, despojo, esclavización y racismo, particularmente en el continente latinoamericano. La propuesta de Peter Wade se sitúa por este lado:

... las identificaciones raciales y étnicas sí se superponen tanto analítica como prácticamente. En un nivel abstracto, tanto la raza como la etnicidad contienen un discurso sobre los orígenes, sobre la transmisión de las esencias a través de generaciones (...) Asimismo, es posible construir las identificaciones étnicas dentro de una categoría racial, y viceversa, de manera que cualquier persona puede tener tanto una identidad racial como una étnica. (Wade, 2000, pp. 29-30)

La propuesta de Wade ha sido tomada por otros autores, como es el caso del sociólogo peruano Néstor Valdivia (2014). Él menciona que, a pesar de que la raza es una construcción social, es importante tener en cuenta de que tiene implicancias concretas en las jerarquías sociales. Eliminar el concepto de raza al análisis de la etnicidad, grupos e identidad étnica en el Perú significa ignorar una gran dimensión del fenómeno. Este actúa en dos niveles: la raza estructura relaciones jerárquicas en nuestro contexto social y, al mismo tiempo, ingresa al campo de la subjetividad y lo simbólico de la identidad étnica (Valdivia, 2014). De hecho, como lo menciona Rodolfo Stavenhagen, “las distinciones étnicas tienden a ser más fuertes y más duraderas en la medida en que incluyen criterios raciales” (1992, en Valdivia, 2014, p. 80). Es decir, las diferencias socioeconómicas y étnicas, como aspectos culturales y geográficos, encuentran en características observables, como lo son las diferencias fenotípicas, un espacio para legitimarse.

La racialización de la etnicidad se puede ver reflejada directamente, por ejemplo, en las categorías utilizadas dentro y fuera de las poblaciones afrodescendientes para su denominación: “negros”, “raza negra”, entre otras. Esto indica que para el caso afroperuano en particular la identidad étnica es construida fuertemente por aspectos relacionados a lo racial, ya sea por las mismas personas negras y afrodescendientes como por otros grupos étnicos:

Si bien en el discurso de los afrodescendientes el concepto de “raza” no solo alude al fenotipo sino también a los “ancestros” y la “cultura” —por lo que, en cierto sentido, hablar de una persona “negra” es hablar de alguien con costumbres y

rasgos culturales particulares—, la identificación grupal o colectiva de esta población se define sobre todo por el color de la piel... (Valdivia, 2013, p. 28)

Una mirada simultánea desde la etnicidad y la raza para el caso afroperuano es fundamental. De esta manera, se entenderá a la etnicidad no como una categoría que deja atrás las divisiones raciales construidas a lo largo de la historia, sino como aquella que es construida, en la práctica misma, de la mano con la raza.

Las ideas sobre la etnicidad y la raza se expresan en la historia, como ha sido descrito anteriormente, pero también en las estructuras sociales actuales. El racismo estructural está basado en ideas sobre lo étnico-racial y expresado en conjunto de dinámicas sociales institucionalizadas (Callirgos y Oboler, 2015). El racismo moldea las condiciones de vida de todas las personas, ya sea limitando posibilidades y accesos a recursos materiales y simbólicos a ciertas poblaciones, como también otorgándole privilegios a otras. No obstante, el racismo cala también en la construcción de las identidades étnico-raciales. La legitimidad del racismo, y el orden social resultante, depende de instituciones como la Iglesia, la escuela, la familia, los medios de comunicación, el Estado, entre otras. Estas funcionan como (re)productoras de discursos legitimadores de la existencia de divisiones raciales (o étnicas) y moldean, de esa manera, a través de la práctica, las jerarquías sociales.

Desde la construcción de la nación peruana hasta el día de hoy, discursos sobre el mestizaje, el multiculturalismo y la interculturalidad han legitimado la exclusión o inclusión en términos específicos de las personas afrodescendientes e indígenas en el Perú. A inicios del siglo XX, la ideología del mestizaje empieza a cobrar fuerza en América Latina. El mestizaje, tanto como ideal de nación como destino final, generó discusiones sobre la raza y la etnicidad en el país y, de igual manera impactó en las miradas sobre la afroperuanidad, excluyéndola de la identidad nacional (Sulmont y Callirgos, 2014). Asimismo, propuestas como el multiculturalismo y la pluriculturalidad han transformado la percepción de las miradas étnicas en el país desde el Estado, por un lado, resaltando lo étnico con fines relacionados al auge neoliberal y reproduciendo estereotipos con fines utilitaristas como el turismo (Huber, 2021). Sin embargo, propuestas interculturales han pretendido reconocer los múltiples grupos étnicos-raciales en su diferencia y resolver demandas particulares para mayor bienestar, pero con limitaciones ya que han terminado siendo estrategias superficiales. Ninguna de las corrientes discursivas relacionadas a la raza y etnicidad en el Perú han revertido las estructuras sociales desiguales y reproductoras del

racismo. Es por esto mismo que las relaciones jerárquicas entre grupos étnico-raciales son evidentes en la desigualdad de condiciones de vida y en los estereotipos aún existentes sobre estos.

En relación a los estereotipos, se ha comprobado la vigencia de ideas sobre el intelecto, la moralidad y las habilidades que, supuestamente, caracterizan a las personas afrodescendientes. Tanto los hombres como las mujeres son vistos como sujetos ideales para desempeñarse en labores de servicio; se ha recopilado especialmente el estereotipo de las mujeres, las cuales idealmente deberían desempeñarse como empleadas domésticas y lavanderas (Muñoz, 2014; PNUD, 2013; Benavides et al., 2015). Esto se relaciona, además, con el menor intelecto atribuido, el cual se relaciona con los estereotipos de criminalidad. Por otro lado, los estereotipos más predominantes son los que hipersexualizan, tanto a hombres como a mujeres afrodescendientes; estos últimos los abordaré con mayor profundidad en la siguiente sección del marco teórico.

Es importante mencionar que las jerarquías étnico-raciales no solo se ven expresadas a un nivel macrosocial, sino que al nivel de las interacciones interpersonales estas están igual de presentes y son igual de importantes para comprender diferentes fenómenos. Estas jerarquías y divisiones se convierten en normas sociales y sentidos comunes para interrelacionarnos; esto, a su vez, genera encuentros y desencuentros guiados por jerarquizaciones étnico-raciales dentro de nuestras comunidades, familias, pares y parejas. Asimismo, son las jerarquías las cuales guían la construcción de las identidades a nivel colectivo e individual, lo cual genera sentimientos de orgullo o vergüenza, prácticas de afirmación o negación identitaria, entre otras dinámicas que expresan el (auto)concepto y (auto)valoración de la identidad.

Para fines de la presente investigación, una conceptualización interconectada de raza y etnicidad es fundamental porque ambos fenómenos no se expresan de manera aislada en la realidad de las relaciones sociales. La raza y la etnicidad, como fenómenos construidos histórica y socialmente, definen identidades colectivas e individuales. A pesar de que la etnicidad muchas veces haga referencia a marcadores o elementos “culturales”, como costumbres y tradiciones, y la pertenencia al colectivo que las practican, estos grupos humanos son muchas veces auto y exo-definidos, simultáneamente, por aspectos “raciales” (fenotipo, estereotipos sobre el comportamiento y la moralidad “natural”). De la misma manera, a partir de

características fenotípicas, se genera una relación casi automática con ciertos rasgos “culturales”. Es más, muchas veces la inferiorización y discriminación de ciertos rasgos culturales se sustenta por el racismo. Tener una mirada donde la raza y la etnicidad son inseparables es especialmente pertinente para el contexto yapaterano debido al tipo de construcción identitaria de la localidad. Yapatera tiene una historia propia de esclavización y resistencia territorial campesina; asimismo, la autoidentificación como “negros”, “campesinos”, y en los últimos años, como “afroperuanos” está bastante generalizada; además, tiene una tradición muy rica de literatura oral, así como gran continuidad de celebraciones locales. Todos estos elementos, tanto étnicos como raciales, se intersectan para conformar la identidad afroyapaterana, y esto merece ser conceptualizado desde su integridad.

1.4.3. Sexualización de la raza, racialización del sexo y enfoque interseccional

Así como la etnicidad y la raza no pueden ser conceptualizados de manera aislada, la raza/etnicidad y el sexo también están enlazados, tanto en lo conceptual como en los sistemas sociales a lo largo de la historia. Para comprender esta relación, parto de la propuesta de Mara Viveros (2008): “la sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad”. Esta propuesta nombra y condensa las múltiples aproximaciones, propuestas teóricas y estudios que vinculan las identidades raciales y el sexo/género.

Tanto la raza como el sexo surgen como categorías producidas por un poder que clasifica, norma y divide a los seres humanos. Esto conversa directamente con la propuesta del biopoder de Foucault (2005), el cual es un proceso para normalizar jerarquías sociales, establecer un orden moral y político. Especialmente a fines del siglo XVII, en un contexto de construcción de la modernidad, la agenda de la burguesía europea tenía “una preocupación por la regulación de la reproducción social del cuerpo nacional y por ende de los cuerpos de las ciudadanas y los ciudadanos” (Wade, Urrea y Viveros, 2008, p. 17). Asimismo, el auge del capitalismo industrial entre el siglo XVIII y XIX supuso mayor énfasis en el control de la fuerza productiva de la ciudadanía y, en consecuencia, el control sobre sus vidas, reproducción y sexualidad. En paralelo a ambos procesos, se buscaba que el orden racial de las naciones modernas no se vea modificados, por lo cual, la búsqueda de la pureza racial se da a través de la normalización de las relaciones sexuales y la reproducción. Los procesos políticos y económicos de la modernidad y del capitalismo dependieron, entonces, de

ficciones raciales y sexuales/de género, que clasificaban y normaban -hasta la actualidad- los cuerpos.

A pesar del periodo histórico particular que describo, la historia de la dominación a través del sexo y el control de la sexualidad tiene mucho más tiempo. Para abordar tal historia haré referencia a los procesos de colonización y los proyectos imperiales de Europa en América. Tal como lo trabaja McClintock (1995), las dinámicas de sexo/género son fundamentales para mantener el proyecto colonizador; es a través de estas dinámicas que se controlan los cuerpos de las mujeres colonizadas, su poder reproductivo y, en consecuencia, la fuerza de trabajo de la colonia:

Desde los primeros años de la sociedad colonial, la Iglesia y las autoridades civiles mostraron una preocupación constante sobre la sexualidad y el matrimonio pues deseaban consolidar una sociedad ordenada en naciones “puras”. En ese contexto, el matrimonio fue considerado de vital importancia para mantener el equilibrio social. (Arrelucea y Cosamalón, 2015, p. 70)

De hecho, en 1778, en las colonias americanas de España, se prohibió el matrimonio entre personas de clases sociales, económicas y grupos étnicos desiguales (Arrelucea y Cosamalón, 2015, p. 70). Esta prohibición estaba dirigida a mantener el orden en las relaciones formales y reconocidas por la Iglesia.

Sin embargo, en la cotidianidad las relaciones entre amos blancos y esclavizadas negras eran comunes. Las relaciones entre blancos estaban restringidas, debido a los mandatos de pureza y virginidad que se imponían sobre las mujeres blancas. En este marco, los hombres blancos acudían a los cuerpos de mujeres colonizadas y esclavizadas -a quienes no veían como mujeres, sino como objetos de placer (Cuche, 1975)- no sólo para su satisfacción sexual, sino para dominarlas y reprimirlas. Por tal motivo, las violaciones a estas mujeres eran sumamente comunes, especialmente a las mujeres negras, quienes se encontraban próximas a los espacios familiares y domésticos de las familias blancas (Stolcke, 1992). A través de este “acceso”, los hombres blancos se construían como “dominadores” de las mujeres negras y les “quitaban” este acceso a los hombres negros:

Sería un error considerar el patrón institucionalizado de la violación durante la esclavitud como una expresión de los impulsos sexuales de los hombres blancos que, bajo otras circunstancias, estarían reprimidos por el espectro de la castidad de la femineidad blanca. Dicha explicación sería demasiado simplista. La violación era un arma de dominación y de represión cuyo objetivo encubierto era ahogar el

deseo de resistir en las mujeres negras y, de paso, desmoralizar a sus hombres (Davis, 1981, p. 32)

Estas prácticas, además, reforzaron estereotipos dirigidos a las mujeres negras, a quienes se las asociaban a la hipersexualidad, la sensualidad y la lujuria. A pesar de esta clara relación de dominación, las mujeres esclavizadas jugaron un papel activo en esta, haciendo uso de estas relaciones de poder, de los estereotipos sobre ellas y sus cuerpos a su favor: “Las relaciones sexuales entre amos y esclavas se produjeron bajo diferentes matices, con violencia, con la complicidad de las esclavas, algunas a plena luz del día y otras muy ocultas” (Arrelucea y Cosamalón, 2015, p. 44). Muchas de ellas, como lo señalan estos autores, utilizaron a la seducción y a la prostitución como técnicas para tener acceso a algunos bienes materiales y, en algunos casos, para acceder a su liberación y la de sus hijos a través del uso de mecanismos de denuncia en el sistema de justicia (Arrelucea y Cosamalón, 2015). Como lo manifiesta María de Fátima Valdivia, “las mujeres afroperuanas esclavas buscan su libertad y la de sus familias apelando a discursos y normas del orden colonial que las excluye... ellas saben cómo darle vuelta al sistema” (2008, p. 217).

Por otro lado, tal como lo menciona bell hooks (1991), “la sexualidad proporciona metáforas generadas para la colonización” (como se cita en Wade, 2008, p. 43). Es decir, la colonización ha sido discursivamente construida como un evento en el cual el “hombre blanco” se relaciona sexualmente con las mujeres indígenas y afrodescendiente. Esta imagen de la colonización simboliza la dominación a través del sexo, así como las lógicas de mestizaje que se subrayan para la construcción de una identidad nacional de los Estados que habían alcanzado su independencia como nuevos países americanos. Fue en la primera mitad del siglo XX en la cual la idea de mestizaje empezó a cobrar popularidad y legitimidad, junto con la imagen del hombre blanco colonizador que se relaciona sexualmente con mujeres indígenas y conforman una nación “mestiza”, blanqueada, homogénea en su composición final, como la peruana. Es en este contexto donde las personas afrodescendientes no aparecían en la imagen e idea de nación; a lo mucho eran integradas como problemas a resolver. Es en este momento donde se popularizó, mediante el debate público y la prensa, el estereotipo del afrodescendiente como ladrón y sujeto del crimen (Aguirre, 2004). Asimismo, se reforzaban estereotipos relacionados a otras supuestas características “raciales”, como la inferioridad intelectual, el salvajismo, la lujuria, la hipersexualización, entre otros (Cuche, 1975).

Para el caso de las mujeres afrodescendientes, y negras en particular, la relación que tiene con la noción de honor es clave. El honor significó la salvaguardia del prestigio social de los hombres en relación a la “virginidad”, “pureza” y “castidad” de las mujeres. Este mandato social era fundamental para la construcción de la feminidad desde la religión católica, dirigido al modelo de mujer blanca de clase alta. De las mujeres negras, por otro lado, consideradas lejos de esta feminidad, no se esperaba el seguimiento de este mandato a cabalidad. Es más, como ya fue mencionado, ellas habían jugado en los márgenes de las relaciones de poder y las normas sociales desde la época colonial. En este contexto las mujeres afrodescendientes ponen en duda a la feminidad, a las normas reproductivas y, en consecuencia, a la construcción de una nación con identidad blanco-mestiza, “ponen en duda la construcción de un modelo hegemónico de nación” (Valdivia, 2008, p. 218). Sus cuerpos son la representación de “una nación que quiere ir construyéndose a partir de sus diferencias y de su heterogeneidad, una nación viva que busca poner en jaque un proyecto de nación más bien homogéneo” (Valdivia, 2008, p. 218).

La sexualización de la raza y la racialización del sexo no solo son parte de la historia; este es un fenómeno que mantiene vigencia hasta el día de hoy. Tal como fue analizado anteriormente y como lo resume Mara Viveros, la antropóloga colombiana que nombra esta relación teórica,

[Los] estereotipos que imbrican estrechamente raza y sexualidad se consolidaron a través de la dinámica suscitada por el régimen esclavista en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX y, posteriormente, el surgimiento de las doctrinas racialistas que se consolidaron en los siglos XIX y comienzos del XX. La visión de la gente “negra” (...) como particularmente sexuales ha permanecido y se ha seguido reproduciendo por su constante difusión y renovación en distintos escenarios sociales (...) Para el imaginario occidental el sexo se ha convertido en uno de los rasgos que definen el ser negro. (2008, p. 181)

Actualmente las ideas racistas y sexistas hacia los hombres y mujeres afrodescendientes continúan reproduciéndose en diferentes ámbitos. En el mundo occidental, y particularmente hablando sobre el caso latinoamericano, los estereotipos sexuales son muy comunes entre las representaciones sociales. La hipersexualidad, señalada como mayor sensualidad, mayor predisposición sexual y mejores “habilidades sexuales” ha sido identificada tanto en el caso femenino como masculino. Esto, además, incluye ideales sobre los cuerpos; por un lado, se espera que las mujeres negras sean voluptuosas, con caderas, traseros y senos más grandes. Estas ideas se encuentran presentes, también, entre las mismas mujeres afro, tal como se

refleja en el siguiente testimonio: “Las negras son más quebraditas, o potonas. Quizás porque es más grande, hay más carne que las blancas y de repente la mayoría de gente negra somos así, con ese tipo de cuerpo” (Muñoz, 2014, p. 19). Por otro lado, se cree y espera que los hombres negros sean musculosos y viriles, es decir, con miembros genitales más grandes que el promedio y con mayor “potencia sexual” que otros hombres (Reyes, 2015).

Estos estereotipos influyen en las relaciones sexo-afectivas que mantienen tanto hombres como mujeres afrodescendientes, ya que puede reducir sus identidades a la de una pareja sexual más que una romántica o afectiva (Urrea y Posso, 2015; Reyes, 2015). Otro ámbito en el cual estas ideas se ven volcadas en otros estereotipos es el del baile. La sensualidad y el baile son ámbitos que usualmente se ven relacionados cuando se trata de estereotipos sexuales hacia hombres y mujeres afrodescendientes. Además de habilidades como el movimiento y la flexibilidad, se suele mencionar un ritmo casi natural, el “ritmo” o “sabor” que se lleva “en la sangre” (Muñoz, 2014; Viveros, 2006a).

Los estereotipos sexuales son valorados como positivos y negativos por diferentes motivos y en distintas circunstancias. En el caso de los hombres afrodescendientes, el ser visto con mejores atributos y habilidades sexuales los posiciona sobre los hombres no afro en cuestiones de masculinidad, “visto desde la perspectiva de un modelo de masculinidad hegemónica, que se fortalece en la dominación o conquista del sexo opuesto” (Reyes, 2017, p. 102). No obstante, estos estereotipos los sitúan entre lo atractivo y lo grotesco, por lo cual el relacionamiento con hombres negros suele mantenerse dentro de los encuentros sexuales y fortuitos. Justamente, como resultado de esto, se cree que existe una dificultad en mantener relaciones afectivas y de largo plazo (Reyes, 2015).

En el caso de las mujeres afrodescendientes, la problemática es distinta, ya que se ve marcada por una subordinación de género racializada. En estos casos, la violencia física, sexual y psicológica son problemas que se vinculan con los imaginarios sexuales que tienen sobre ellas. Según Eshe Lewis (2017), hay dos estereotipos que generan que la violencia hacia las mujeres afroperuanas no sea vista como legítima o un problema real. Por un lado, se cree que las mujeres afrodescendientes son agresivas, por lo cual esto, además de descalificarlas como mujeres, dificulta que sean vistas como personas que son agredidas. Y, por otro lado, la hipersexualidad genera que la violencia sexual sea percibida como improbable, ya

que los cuerpos de las mujeres afrodescendientes son considerados como “inviolables porque siempre están preparadas para actividades sexuales” (Lewis, 2017, p. 92).

Estas violencias, además, generan efectos en las identidades personales de las mujeres involucradas:

Debo confesar que yo antes no miraba mi cuerpo, porque mi poto, mis piernas, mis tetas eran lo que causaba que me dijeran tantas cosas por la calle, eran los causantes de mi desgracia; yo usaba polos y ropas anchas, para disimular mi cuerpo y que no me digan tantos insultos. Las mujeres negras llaman la atención, por su cuerpo y por su color de piel” (Muñoz, 2014, p. 17).

Es decir, la conciencia de las mujeres sobre estos estereotipos, genera efectos en la manera de presentar sus cuerpos y sus identidades.

La violencia hacia las mujeres afrodescendientes no solo se vincula directamente con estos estereotipos hipersexualizantes, sino que su naturaleza se encuentra en la posición de subordinación frente a los hombres y el papel de la raza en esta. Por tal motivo, la violencia verbal y psicológica a las mujeres afrodescendientes identificada dentro de sus relaciones de pareja y sus relaciones familiares incluye insultos raciales hacia ellas, sus familiares o sus parejas (Lewis, 2020). Un tipo de violencia intrafamiliar que sucede se basa en la falta de aceptación de sus parejas, usualmente hombres, afrodescendientes. Esto sucede debido al mandato de “mejorar la raza”, el cual está presente en ciertas dinámicas familiares y es un fenómeno bastante extendido en el Perú. Esta “mejora” supone el emparejamiento y reproducción con personas de piel más clara, con el objetivo de tener descendencia que sea socialmente mejor valorada, lo cual representa un tipo de ascenso social (Muñoz, 2014). Tal como lo interpreta Barrig en su análisis de la literatura peruana, las *marocas*, las mujeres de clases bajas representadas como “objetos de deseo”, utilizaban su agencia sexual para relacionarse con hombres “pitucos” y así acceder al ascenso social (Barrig, 1996).

Es importante mencionar que la propuesta de la sexualización de la raza y la racialización del sexo de Mara Viveros (2008) toma la agencia de las y los sujetos como fundamental para comprender el fenómeno, debido a que se trata de relaciones sociales en las cuales tienen un papel activo. Es en el marco de estas relaciones de poder donde reproducen, utilizan, rechazan y negocian con la sexualización y racialización de sus identidades. Tanto la búsqueda de ascenso social, como la expresión del orgullo identitario son maneras de actuar sobre las representaciones sociales que se tienen sobre uno o una misma.

Generar una conceptualización sobre la sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad para el análisis de las identidades de las jóvenes yapateranas es pertinente debido a la continuidad de los estereotipos y representaciones sociales hipersexualizadas de las personas afrodescendientes. Asimismo, es importante vincular esta propuesta teórica con las dinámicas de poder que se encuentran en espacios como los grupos de pares, las parejas, los entornos familiares, entre otros. Es en estas dinámicas donde tanto la raza como el género son aspectos que, no solo se entrecruzan, sino que se construyen mutuamente. Esto genera que las jerarquías sociales, por un lado, sean utilizadas como fundamento; y, por otro lado, que se establezcan prácticas estratégicas para hacerle frente a estas relaciones de poder.

Además de conceptualizar la relación específica entre sexo y raza, es necesario un enfoque que permita analizar esta relación, así como su interacción con otras variables como la edad, la condición socioeconómica y el acceso a recursos materiales y simbólicos. La interseccionalidad es aquel enfoque que integra desigualdades múltiples en el análisis de las experiencias de la opresión. Esta ha sido pensada desde diferentes ángulos, principalmente ha tenido gran popularidad desde los 90s, con la tercera ola de los feminismos. Sin embargo, es fundamental reconocer que el origen de esta se da en la participación de las mujeres negras, tanto en el movimiento abolicionista como en el movimiento de las mujeres en Estados Unidos. Es en estos contextos donde surge la propuesta de la inseparabilidad del género y la raza para comprender las experiencias y demandas políticas de las mujeres negras. Esto se reflejó claramente en, por ejemplo, el conocido discurso *¿Acaso no soy una mujer?* (traducción de *Ain't I a Woman?*), de la activista negra Sojourner Truth en la Convención de los derechos de la mujer de Ohio en 1851 (Davis, 1981). Este discurso cuestiona la universalidad de la idea de “mujer”, contrastando las historias y vivencias de las mujeres blancas en relación a las mujeres negras. Estas últimas tenían una historia de esclavización, trabajaban, vivían la opresión racista y clasista, sin dejar de vivir la opresión sexista. Sojourner Truth fue la representación de las mujeres negras dentro del feminismo.

La participación política de las mujeres negras representó resistencia al racismo del movimiento sufragista de las mujeres blancas en EE.UU. Más adelante, a mediados del siglo XX, con el movimiento por los derechos civiles y con la mayor organización y reconocimiento de las mujeres negras, sus aportes influyeron en el

campo político y académico. Activistas, escritoras y estudiosas como Angela Davis, bell hooks, Alice Walker, Audre Lorde y Patricia Hill Collins han analizado y sistematizado a profundidad las experiencias de las mujeres negras, teorizando y explicitando el entrecruzamiento entre raza, clase y género. De hecho, este entrecruzamiento fue explicitado como “simultaneidad” en el manifiesto del colectivo de mujeres Combahee River (1977), una organización feminista negra y lésbica situada en Boston. Actualmente, el término utilizado para el análisis de este fenómeno es “interseccionalidad”, acuñado por la abogada Kimberlé Crenshaw en 1989. Crenshaw se centró en la aplicación de la interseccionalidad en las políticas educativas y laborales que tomen en cuenta la yuxtaposición de desigualdades en las experiencias de las mujeres afroamericanas (1989).

En América Latina, se han desarrollado críticas y/o especificaciones para el uso de la interseccionalidad como concepto y como enfoque. Marfil Francke, socióloga y activista peruana, por su parte, conceptualiza el concepto de “trenza de la dominación” para comprender las configuraciones particulares que tienen la dominación de género, etnia y clase en las vivencias latinoamericanas, específicamente de las mujeres peruanas:

Etnia, clase y género son formas de dominación vinculadas pero no idénticas, y sin embargo, en conjunto, integran una sola y única estructura que vertebra todas las relaciones sociales, institucionales y personales, públicas y privadas, de producción y reproducción, en el devenir cotidiano de la vida y en el devenir histórico de los pueblos latinoamericanos (Francke, 1990, p. 85)

La propuesta de Francke sitúa una forma de interseccionalidad en la realidad latinoamericana y peruana, donde la desigualdad está construida sobre las relaciones de poder basadas en una historia colonial donde la etnicidad y el género fueron factores para dominar económicamente a poblaciones indígenas y afrodescendientes, subordinando principalmente a las mujeres. La autora conceptualiza y, principalmente, ilustra a través de la imagen de la trenza de qué manera las dominaciones actúan en la cotidianidad, en los sentidos comunes y en la generación de conocimiento popular.

Por otro lado, Mara Viveros, antropóloga colombiana, es una de las exponentes más importantes en estudios latinoamericanos. En su texto balance sobre la interseccionalidad, expresa la importancia de la contextualización para su aplicación, tanto como concepto, herramienta o enfoque:

... si bien hasta ahora la interseccionalidad ha mostrado ser una teoría y una perspectiva política feminista fructífera, no debemos adoptar frente a ella una actitud prescriptiva... [N]o basta con preguntar si se trata de una teoría, de un método, de una

perspectiva, de una categoría analítica o simplemente jurídica; se requiere formular interrogantes en función de los objetos de estudio. (Viveros, 2016, p.15)

Esta última reflexión ha guiado el uso del enfoque interseccional en el estudio en su totalidad. A pesar de que sea una herramienta sumamente utilizada en la investigación social, es importante no tomarla como un molde a aplicar de igual manera en cualquier contexto. Para el caso yapaterano, entonces, ha sido aplicada para las particularidades que pueden generar tanto el racismo, la identidad afrodescendiente y el género en grupos sociales e individuos particulares; esto sin dejar de tener en cuenta que estas particularidades también son construidas de manera estructural y contextual. En el caso del género, la interseccionalidad no es exclusiva para el análisis de las experiencias de las mujeres, en este caso, afrodescendientes. Sino que, como lo resalta Viveros, el estudio desde las experiencias masculinas también debe partir de este enfoque (Pontón, 2017). La violencia racista es vivida de diferente manera en torno a las identidades de género, la sexualidad, las corporalidades, por ende, se necesita un lente para reconocer y analizar las imbricaciones de diferentes manifestaciones de la dominación (Pontón, 2017). Para el caso específico de la presente investigación, tomo la dominación como aquella expresión de las relaciones de poder, tanto a nivel macroestructural como en las relaciones cotidianas y en las construcciones identitarias locales y personales.

La interseccionalidad, al ser un enfoque de gran amplitud, también puede incorporar otras características como lo son la edad como eje de diferencia. Para esta investigación, la edad por sí misma no tendrá mayor protagonismo, mas las diferencias generacionales sí. A pesar de que la edad sí es mencionada como una de las variables que genera experiencias diferenciadas de la dominación; esta, o las diferencias generacionales, no han sido tomadas como ejes centrales en la implementación del enfoque interseccional en las reflexiones teóricas ni en los estudios empíricos. No obstante, será de gran utilidad el aporte de los estudios sobre juventudes indígenas para comprender de qué manera se entrelaza la identidad étnica con el grupo etario. Según Maidana y sus colegas, la juventud va más allá del periodo definido biológicamente como un rango etario, o más allá de este “periodo de moratoria social que la modernidad instituyó para las clases medias urbanas” (2013, p. 134). Por ende, desde esta perspectiva se habla de “juventudes” para entender la heterogeneidad de la juventud que se genera por aspectos étnicos, por diferencias de género, entre otras variables. A esto se le suma la propuesta de Cortázar, quien resalta las tensiones

entre expectativas y posibilidades en la etapa juvenil (2001). Es decir, surge un conflicto entre las metas y proyecciones a futuro que tienen los sujetos sociales durante la juventud y las condiciones estructurales reales que les permite, o no, lograr sus objetivos. Esto se problematiza aún más al tener en consideración las interacciones que tienen las juventudes con sus padres, abuelos y otros adultos de generaciones mayores, quienes comparten otros valores, otras prioridades y, principalmente, tienen diferentes formas de entender sus identidades de género y étnico-raciales.

En cuanto lo abordado anteriormente, se evidencia la necesidad de la incorporación del enfoque interseccional desde una perspectiva flexible para la realidad afrolatinoamericana. Esta permitirá incluir no sólo el género como eje diferenciador de las experiencias en torno a la identidad de las mujeres yapateranas, sino al contexto local y generacional como factores igual de relevantes para el análisis. Para el caso yapaterano, el estudio de CEDET (2004), a pesar de tener 20 años, es la sistematización más completa que hay sobre las condiciones de vida en la localidad. En este se expresa el nivel educativo, la ocupación, la propiedad de tierras y la posibilidad de un empleo o ingresos estables como aspectos que pueden ser importantes para el análisis. Asimismo, se incluye la situación de maternidad como factor diferenciador en las experiencias de las jóvenes yapateranas y en sus construcciones de sus identidades étnico-raciales.

1.4.4. Balance

Pues bien, la aproximación teórica en la presente investigación está guiada por el género, la raza y la etnicidad. Estas categorías serán comprendidas desde su conceptualización entrelazada, por lo cual las propuestas de las identidades étnico-raciales, de la sexualización de la raza, racialización de la sexualidad y de la interseccionalidad serán fundamentales. Este entrelace es, finalmente, cómo funcionan los procesos de construcción identitaria que, por temas analíticos pueden ser fraccionados para comprender la parte étnico-racial por un lado, y la parte del sexo/género por otro. Sin embargo, este fraccionamiento no puede darse de manera excluyente, de tal manera que la primera parte siempre tomará en cuenta a la segunda, y viceversa.

Para el caso de las mujeres jóvenes yapateranas, comprenderé a sus identidades como mujeres desde el género como una construcción social que define

roles y estándares específicos. Asimismo, sitúa a las mujeres y a la feminidad dentro de un orden social jerárquico, en el cual su subordinación las sitúa como vulnerables frente a mandatos y situaciones de violencia por sus propios cuerpos y las ideas que se generan sobre ellas como seres subjetivos. Esto genera efectos en las formas en la que se entienden y construyen a sí mismas, así como las maneras en las que se relacionan entre ellas y con los varones.

Sus identidades étnico-raciales, por otro lado, serán vistas como resultado de relaciones históricamente establecidas, a través de procesos de colonización, esclavización y racismo, procesos que, a pesar del tiempo, no son tan lejanos por las consecuencias que deja hasta el día de hoy. Por un lado, esta historia ha generado condiciones de vida específicas para ciertos grupos sociales. En el caso de los pueblos afrodescendientes, como Yapatera, ha generado que el desarrollo socioeconómico de su población se mantenga bajo condiciones precarias, y que el cumplimiento de derechos y acceso a oportunidades sea menor que el promedio nacional. Por otro lado, la historia ha cristalizado discursos sobre las identidades afrodescendientes, las cuales son objeto de estereotipos. Estos son, por un lado, reproducidos por los mismos sujetos, pero también enfrentados por ellos; estos fenómenos generan tanto identidades construidas tanto desde la negación como desde el orgullo, lo cual a simple vista podría parecer inconciliable. No obstante es esta ambigüedad y contradicción en la cual se sitúan los procesos de construcción identitaria.

Para comprender al sexo/género y a la raza/etnicidad como parte de un mismo fenómeno, se considera, por un lado, la propuesta de la sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad (Viveros, 2008). Esta sitúa a la sexualidad y lo erótico dentro de un plano de poder, donde las mujeres negras y/o afrodescendientes han sido históricamente hipersexualizadas y subordinadas. Esto, hasta el día de hoy, genera vulnerabilidad frente a violencia de género, específicamente frente a la violencia sexual. Asimismo, produce condiciones específicas en las cuales se dan las relaciones románticas y sexuales con los hombres, ya sean hombres afrodescendientes o no. Por otro lado, una segunda herramienta teórica para comprender la relación sexo/género-raza/etnicidad es el enfoque interseccional. Tal entiende a las identidades como un todo, que no solo incluye las ya mencionadas, sino también las edades de las sujetas y su situación específica como yapateranas (como parte de la ruralidad, con dinámicas sociales, económicas, políticas, históricas

y económicas determinadas). De esta manera, y para terminar, comprendo a las identidades de las mujeres jóvenes yapateranas como parte de procesos subjetivos y, al mismo tiempo, como parte de estructuras sociales; sin dejar de lado el dinamismo y las situaciones de transformación social en las que se desenvuelven.

1.5. Desarrollo del tema de investigación en Yapatera (Piura): Metodología y reflexiones de la autora

La presente investigación es de carácter cualitativo con un enfoque etnográfico. Parto de trabajo de campo de 9 semanas, realizado entre los meses de enero, febrero y marzo del 2024, en el pueblo de Yapatera, Piura. La investigación tiene como foco la perspectiva de jóvenes yapateranas, con las cuales conversé, entrevisté y compartí en múltiples oportunidades. Los datos obtenidos son producto de 24 entrevistas, semiestructuradas y no estructuradas, numerosas observaciones participantes y conversaciones informales. Asimismo, he utilizado fuentes bibliográficas locales para la reconstrucción de la historia del pueblo, y he acudido a la interacción y observación vía redes sociales, principalmente Facebook.

Las personas que participaron de la investigación fueron, por un lado, las jóvenes yapateranas; entre ellas se encuentran 5 interlocutoras principales, quienes son jóvenes yapateranas de 17 a 26 años de edad, y 5 jóvenes a quienes se entrevistó más brevemente, ellas tienen entre 15 y 24 años de edad. Asimismo, se encuentran 4 madres y una suegra de las interlocutoras principales como parte de un grupo secundario, pero fundamental en el trabajo realizado. Además, incluí conversaciones y entrevistas con líderes, maestros/as y educadores del pueblo, con personal de salud, y con un especialista y activista vinculado a Yapatera y a temas de afrodescendencia en el Perú.

Mi primer contacto con Yapatera fue realizado de manera virtual a través de Facebook, el cual me facilitó llegar a Abelardo Alzamora, un líder yapaterano quien posibilitó amablemente la logística del trabajo de campo con el apoyo de su familia. Ya estando en Yapatera, me aproximé a las interlocutoras principales y secundarias a través de la técnica de bola de nieve. A continuación profundizaré en lo presentado y presentaré reflexiones sobre el trabajo de campo.

1.5.1. Delimitación del campo, ámbitos de estudio y muestra

El campo

El pueblo de Yapatera se ubica en el noroeste de la provincia piurana de Morropón, y pertenece al distrito de Chulucanas. Este se ubica a 126 m.s.n.m., en la zona del Alto Piura.

Figura 1

Mapa de Yapatera, Chulucanas, Morropón, Piura.



Fuente: IGN Perú (2018). Elaboración propia.

En Yapatera habitan 2 898 personas y hay 855 viviendas ocupadas (Inei, 2017). Este pueblo cuenta con 6 centros educativos, 3 iniciales, 2 primarios y 1 secundario (I.E. "José Pintado Berrú"). Asimismo, hay una posta médica y una municipalidad local. Actualmente Yapatera tiene una avenida central pavimentada (Avenida Mc. Donald Checa) que conecta la carretera Tambogrande-Chulucanas con la Avenida Luis Puestas Secas ubicada en el mismo pueblo.

Con respecto a la población y su identidad étnica, según el mapa geoétnico de la población afroperuana (Ministerio de Cultura, 2016), Piura es una de las regiones con mayor concentración afrodescendiente en el país; de hecho, es la tercera región con autoidentificación étnica afrodescendiente. Piura como región cuenta con un 8,9% de la población que se autoidentifica como afrodescendiente, y Chulucanas como distrito cuenta con un 17% de población que reconoce esta misma autoidentificación

(INEI, 2017). A pesar de que las cifras específicas para el caso yapaterano no se precisan en el informe, Yapatera sí es reconocido como de los centros poblados con mayor concentración de población afrodescendiente en el Perú (Ministerio de Cultura, 2016, p. 79). A pesar de que el lugar principal de investigación fue Yapatera, fue importante tomar en consideración su conexión constante con el centro de Chulucanas y tomar en cuenta las posibilidades de migración a Piura o Lima, principalmente.

Asimismo, la provincia de Morropón ha sido identificada como un centro poblado importante para la actividad de asociaciones civiles del movimiento afroperuano como Asonedh, Cedet y el Indepa (Ministerio de Cultura, 2016). En Yapatera, organizaciones civiles, de cooperación internacional y estatales han realizado diversos proyectos relacionados, con mayor presencia desde la década de los 90. Por un lado, respecto a las tradiciones, como es el caso de las cumananas, importantes tradiciones orales en Yapatera, “organizaciones y personalidades como Fernando Barranzuela han desplegado esfuerzos notables que buscan no solo preservar este tipo de tradiciones sino difundirlas y promoverlas en distintos espacios de socialización de niños, niñas y jóvenes yapateranos (entre ellos, la escuela)” (Valdivia, 2013, p. 40). Parte de estas iniciativas han sido, también, la Casa de la Cultura de Yapatera y otras organizaciones sociales locales. Por otro lado, otro tipo de presencia se ha establecido desde iniciativas para mejorar las condiciones de vida de la comunidad, por ejemplo, en la década de los 90, se realizó un proyecto de “cocinas solares” junto con el Movimiento Negro Francisco Congo en Yapatera (Valdivia, 2013, p. 97). Asimismo, se han realizado proyectos para lograr mejoras en la calidad de vida de la población, junto con un trabajo identitario afroperuano; es así como, por ejemplo, el Centro de Desarrollo Étnico (CEDET) ha trabajado en diversos proyectos, por ejemplo hubo uno enfocado en el desarrollo agrícola pero que incluyó dentro de sus objetivos el fortalecimiento identitario de “agricultores negros” en Yapatera (Valdivia, 2013, p. 122); asimismo se ha realizado un proyecto de cerámica e identidad, y, actualmente, se está desarrollando un proyecto de fortalecimiento de las organizaciones sociales yapateranas (entrevista con Oswaldo Bilbao, 14 de mayo de 2024).

La muestra

La unidad de análisis principal en esta investigación son las mujeres jóvenes yapateranas, las cuales han sido divididas como interlocutoras protagonistas e interlocutoras secundarias. Para las mujeres jóvenes se partió de una división etaria de 18 a 25 años de edad, sin embargo, se amplió el rango desde los 15 hasta los 26 años de edad para tomar en cuenta especialmente a las interlocutoras secundarias.

A continuación, presentaré a las jóvenes con las cuales se contó como interlocutoras principales. Sus nombres han sido modificados para mantener la confidencialidad de sus historias personales.

Marina. Tiene 26 años y nació en Yapatera. Vive sola en Piura y va a visitar a su familia en Yapatera cada vez que puede durante los fines de semana. Tiene una hermana y dos hermanos de parte de mamá y papá, y tres otros hermanos de parte de su papá. Ha estudiado inicial y primaria en Yapatera, y la secundaria en Chulucanas, en el Colegio Isolina Baca - Instituto Nacional Industrial Femenino. Además, ha estudiado Administración en la Universidad Nacional de Piura. Ella es yapaterana, y se autoidentifica como afroperuana, negra, zamba y afrodescendiente.

Valentina. Tiene 23 años y nació en Yapatera. Vive en Yapatera con su mamá. Su papá, quien también era yapaterano, falleció cuando ella era bebé en un accidente. Tiene una hermana y un hermano mayor, quienes viven de manera independiente, pero también en el pueblo. Ha estudiado primaria en Yapatera y secundaria en Chulucanas. Ha estudiado la carrera técnica en Administración de Empresas en Chulucanas, y actualmente ejerce en un grifo en la misma ciudad. Ella es yapaterana, y se autoidentifica como morena, zamba y afrodescendiente.

Diana. Tiene 20 años y nació en Yapatera. Vive en Yapatera con su pareja, su hija de 4 años y sus suegros. Su madre falleció hace 7 años por enfermedad. Su papá vive en el pueblo. Tiene un hermano de ambos de sus padres, y dos hermanas y un hermano menor de parte de su papá. Ha estudiado casi toda su escolaridad en Yapatera, con la excepción de tercero, cuarto y quinto de secundaria. Estudió tercero en un colegio en Lima, y sus dos últimos años de secundaria los llevó en modalidad virtual durante la pandemia del Covid-19, después de tener a su hija. Salió embarazada a los 15 años, y, desde que su hija nació, vive con su pareja en casa de sus suegros. Ella es yapaterana, y se autoidentifica como afrodescendiente.

Actualmente apoya a su suegra en su negocio de venta de comida los fines de semana.

Elisa. Tiene 20 años y nació en Yapatera, pero se fue a Lima desde muy pequeña. Durante su niñez iba a Yapatera mayormente de visita, y ya se mudó al pueblo al entrar a la secundaria, la cual estudió ahí mismo. Luego, estudió enfermería, pero no culminó; más adelante, estudió y se certificó como Auxiliar de educación inicial, y estuvo trabajando un tiempo en ese campo. Cuando realicé el trabajo de campo, vivía en Yapatera con su mamá, su hermano y su hermana, pero justo al finalizarlo se mudó a Lima para buscar oportunidades laborales y de estudio. Actualmente vive en Lima con su papá.

Sara. Tiene 17 años y nació en Piura, sin embargo, se mudó a Yapatera a los 2 años de edad. Vive en Yapatera con su mamá, su tío y su abuela. Ambos de sus padres son yapateranos y están separados. Tiene una hermana de parte de su papá, quien no vive en Yapatera. Ha estudiado primaria y secundaria principalmente en Yapatera, pero ha vivido y estudiado en Lima por una temporada en su adolescencia, cuando estaba en sexto de primaria. Ella es yapaterana, y se autoidentifica como negra, morena, zamba y afrodescendiente. Actualmente se encuentra preparándose en una academia para poder acceder a educación superior, principalmente a través de la Beca 18 - modalidad afroperuana.

Sumado a las mujeres jóvenes, tanto 5 principales como 5 secundarias, al grupo de informantes secundarios se le suman 4 madres de las protagonistas y una suegra. Asimismo, se le suman 4 maestros y activistas yapateranos, 3 proveedoras de salud de la localidad, y un especialista y activista afrodescendiente externo a la localidad. En total, durante el trabajo de campo se obtuvieron 24 entrevistas, semiestructuradas y no estructuradas, numerosas observaciones participantes y conversaciones informales.

Tabla 1

Relación de informantes principales y secundarios

Tipo	Seudónimo	Especificación
Principal	Marina	Jóvenes yapateranas
	Valentina	
	Elisa	
	Diana	
	Sara	
Secundario	Rosa	Madres y suegra de las jóvenes
	Luciana	
	Flor	
	Renata	
	Emilia	
	Milagros	Maestros y/o activistas yapateranos (Informantes clave)
	Cielo	
	Carla	
	Viviana	
	Sonia	Proveedoras de salud
	Abelardo Alzamora	
	Leonidas Gómez	
	Edadii Barranzuela	
	Shessira Barranzuela ¹	Director del Centro de Desarrollo Étnico (CEDET), activista externo. (Informante clave)
	Psicóloga 1 de la posta	
	Psicóloga 2 de la posta	
Obstetra de la posta		
Oswaldo Bilbao		

Fuente: Elaboración propia.

¹ Shessira Barranzuela participó como una importante informante clave; sin embargo, también como una de las jóvenes interlocutoras principales. Cuando su rol como informante clave y activista sea referenciado, su nombre real "Shessira" será utilizado. No obstante, cuando sus aportes no estén vinculados con este rol, el tratamiento de su información pasará por el mismo procedimiento que el de las demás jóvenes y se utilizará un seudónimo.

1.5.2. Diseño e implementación de la metodología de investigación

Las técnicas que apliqué durante el trabajo de campo fueron, en su mayoría, poco estructuradas y flexibles. En el caso de las entrevistas, fueron semi-estructuradas y, en su mayoría, no estructuradas. Las primeras fueron principalmente aplicadas a especialistas o informantes clave, como a las obstetras y psicólogas de la posta, algunos activistas y maestros/as. La información obtenida de estas entrevistas fue particularmente importante para conocer Yapatera y su historia, contextualizar sobre las identidades étnico-raciales en el pueblo, las iniciativas y actividades relacionadas al trabajo de organizaciones afroyapateranas, y su vínculo con organizaciones externas al pueblo.

En el caso de las entrevistas no estructuradas se aplicaron mayormente con las mujeres jóvenes y sus madres, para conocer aspectos de su vida en torno a su familia, sus experiencias de socialización en la escuela y otras instituciones educativas, así como sus vivencias y percepciones en relación a su identidad étnico-racial. Estas fueron aplicadas con las mujeres jóvenes, ya sea el grupo catalogado como “protagonistas”, como al grupo “secundario”. He realizado esta diferencia debido a la diferencia en el nivel de profundización logrado; el acercamiento con las 5 protagonistas incluyó de dos a más entrevistas, entrevistas a sus madres (o suegra en el caso de una de ellas) y numerosos espacios de socialización compartidos. En cambio, el segundo grupo estuvo compuesto por 3 jóvenes y abordado con una sola entrevista a cada una. La intención inicial fue el acercamiento a todas las jóvenes como protagonistas pero por diferentes factores como imprevistos, falta de tiempo y, en consecuencia, falta de confianza para continuar las entrevistas a ellas y a sus madres, no se pudieron profundizar varios aspectos de sus vidas. Sin embargo, sus aportes son importantes para complementar y conversar con las experiencias de las protagonistas.

La poca estructura en la técnica me permitió mantener las relaciones de horizontalidad que pretendía construir con las compañeras yapateranas. Este tipo de entrevistas permitió incluir aspectos tan variados y personales, haciendo uso desde el humor hasta los relatos de dolor, en un espacio de mayor confianza. Es más, antes de iniciar la entrevista les comentaba a las participantes que se sientan libres de hacerme preguntas a mí, lo cual fue bastante común. Los temas que más se repitieron en las preguntas que me realizaban eran sobre mi familia, sobre mi identidad, mi apellido y mi pareja, lo cual afianzó la relación de confianza entre nosotras.

A estas técnicas se le suman las conversaciones informales y las observaciones participantes, las cuales fueron fundamentales. La primera brindó información verbal de los y las participantes en diferentes momentos de la investigación: al inicio, para conocernos y generar espacios para generar mayor confianza; y, ya cuando se habían generado estos lazos, para compartir información diversa de carácter más personal. Las observaciones participantes, por otro lado, fueron importantes para las interacciones sociales cotidianas, dentro y fuera de los hogares. En relación a este punto, el festival estuvo lleno de oportunidades para participar y observar, tanto reuniones de preparación del mismo, como números culturales, ceremonias de reconocimientos, el reinado y sus ensayos, discursos, espacios de celebración, bailes, entre otros. Sin embargo, al término del festival estas oportunidades continuaron, entre los cuales estuvieron varios cumpleaños, salidas y paseos con pares, y talleres.

Es en las conversaciones informales y en las observaciones donde se encuentra la gran potencialidad antropológica de la etnografía. Esta da la posibilidad de compartir cotidianidad, de reconocer cómo lo dicho y lo hecho a veces entran en conflicto, de generar lazos que abran puertas a la confianza, a lo afectivo y a los espacios de intimidad amical y familiar, y de generar siempre una posición de respeto, cuidado y agradecimiento a quienes brindan sus tiempos, palabras e historias al participar de la presente investigación. Esto último quiero resaltarlo nuevamente, ya que esta investigación no hubiese sido posible sin la participación de las personas que me compartieron sus conocimientos, experiencias y sentimientos, quienes me confiaron la oportunidad de contar sus historias a través de sus y mis palabras. Tuve la dicha de tener un trabajo de campo fructífero pero, lo más importante, es que estuvo lleno de la calidez de quienes me acompañaron día a día, quienes siempre me abrieron las puertas a sus hogares y me dieron parte de sus tiempos.

1.5.3. Reflexiones sobre ser mujer negra en el campo: la violencia, el involucramiento y el cuidado

Es imposible ignorar cómo surgió el interés por el tema de investigación y de qué manera mis identidades personales son relevantes para la realización del estudio. El interés por trabajar sobre la raza y etnicidad parte de mi trayectoria y experiencia personal; la exploración sobre mi identidad étnico-racial y mi participación en espacios antirracistas, la cual supone un nivel de compromiso diferente que el académico y, por

ende, una posicionalidad distinta. Desde hace varios años que estoy en un camino de exploración identitaria que me involucra como mujer negra, afrodescendiente y nikkei. Son las primeras dos identidades étnico-raciales las cuales han marcado con mayor fuerza mis experiencias de vida durante mi niñez, adolescencia y juventud, y mis intereses en la antropología. Por eso mismo, y otros factores que serán mencionados, mi identidad como mujer negra y afrodescendiente ha marcado mi experiencia investigativa, tanto antes, como durante y después del trabajo de campo.

Llegar a Yapatera siendo una mujer negra y afrodescendiente generó un universo de situaciones que, a pesar de que reflexioné sobre ellas antes de ir al campo, superaron lo esperado. Desde el inicio lo noté: las preguntas sobre mi parentesco con Yapatera, los comentarios sobre mi parecido con otras personas yapateranas, y el cuestionamiento de mi origen limeño serían constantes durante el campo... y así fueron. De hecho, los primeros días y semanas de mi llegada sucedió que varias personas me propusieron y animaron a participar como concursante para el reinado del Festival del Mango en Yapatera. Mis respuestas ante las propuestas siempre fueron negativas, y una de las razones que di para no participar fue que yo no era del pueblo: "Sí, pero así no seas de acá, tienes los rasgos yapateranos", me dijeron en diferentes oportunidades. Estas situaciones, por un lado, me comprometían, pero por otro lado me hacían sentir bienvenida y parte del pueblo desde los inicios de mi estadía.

Considero, además, que ser mujer y afrodescendiente me permitió construir lazos de mayor confianza, principalmente con otras mujeres. En el caso de las historias y vivencias de las yapateranas, jóvenes y adultas, me permitió no solo escucharlas, sino abrir un espacio para compartir y reflexionar sobre nuestras experiencias particulares o comunes en relación a la violencia, a las relaciones de pareja, a los estándares de belleza y nuestra relación con nuestras identidades. La misma identidad como mujer que me abrió a algunos espacios, generó que tenga otra entrada y mayor cuidado a otros. Previamente al trabajo de campo, mi proyecto de investigación implicaba trabajar también con varones. No obstante, durante mis primeras semanas en Yapatera decidí acotarlo a las mujeres; por un lado, por seguridad personal y cuidado; y, por otro lado, por mi posibilidad de generar relaciones de confianza en tiempos limitados con los varones, a quienes considero que conforman un grupo más lejano a mí.

También es fundamental considerar que parto como investigadora, como antropóloga, como agente externo a la localidad yapaterana y a las dinámicas sociales existentes en esta. Esta posición de antropóloga obliga una reflexividad especial con respecto al poder de representar a otras personas; sobre, finalmente, hablar sobre ellas y contar sus historias —a pesar de que busque incorporar sus voces y experiencias como las centrales. Este fenómeno sitúa el peligro de, por un lado, romantizar la situación y las experiencias de las sujetas; y, por otro, de acentuar prejuicios hacia la población afrodescendiente, un grupo que actualmente ya es estigmatizado. Como estudiante investigadora también parto de una posición de privilegio al haber tenido acceso a educación superior y de haber nacido y radicar en la capital del país. A pesar de compartir ciertos aspectos étnico-raciales, es importante considerar las distancias y diferencias entre mi rol y mi identidad, con respecto a las de los sujetos participantes. Tal como lo menciona Reyes (2016) en su tesis sobre masculinidades afrocarmelitanas, su identidad como hombre afroperuano no aseguró su cercanía a la población, debido a su rol como antropólogo y su identidad como estudiante universitario y limeño (p. 8). De esta manera, mi posición de antropóloga, limeña, de clase media-alta y estudiante, de por sí, ya genera distancias relacionadas a las estructuras de poder y acceso a recursos materiales y simbólicos diferenciados con las y los sujetos participantes.

Asimismo, el acercamiento a la cuestión de la raza y etnicidad trae retos: mi cercanía y compromiso personal con el tema puede que genere cuestionamientos sobre mi propio posicionamiento como investigadora. Como no aspiro que esta sea una autoetnografía, ha sido fundamental aproximarme al campo y a la investigación desde una perspectiva antropológica. Asimismo, es importante mencionar que se estudiarán las identidades de mujeres yapateranas, por lo cual el sentido no es igualar las reflexiones y sentidos identitarios a los míos, sino situarlos en el contexto particular en el que se desarrollan, un contexto rural y piurano. Esto último es lo que Restrepo (2016) llama como comprensiones situadas; situadas en un grupo, espacio y tiempo específico, pero que eso no impide la posibilidad de hacer generalizaciones o teorizaciones. Sin embargo, tampoco sitúo a las experiencias e identidades de las mujeres yapateranas como completamente distintas a las mías, por lo cual mi identidad y mi vivencia serán aspectos que acompañarán la investigación de manera explícita.

Corporalidad y acoso

A las reflexiones previas sobre hacer trabajo de campo siendo mujer y siendo negra se le suman vivencias que, tanto yo, como algunas compañeras yapateranas viven al ser vulnerables frente al racismo y la violencia de género. No pretendo que mis experiencias reflejen exactamente lo vivido por otras mujeres afrodescendientes ya sea dentro como fuera del territorio de Yapatera; sin embargo, sí considero que son hechos innegables y pertinentes para reflexionar en esta y otras secciones de la investigación.

Dos de estas situaciones sucedieron al recibir a visitantes que iban a la Casa de la Cultura de Yapatera a conocer y hacer el recorrido. En una de esas oportunidades yo hice la parte final del recorrido y en la otra fui a saludar a quienes iban; en ambas oportunidades eran visitantes foráneos, el primer grupo de Frías y el segundo de Trujillo. Curiosamente, ambos pertenecían e iban en representación de alguna institución, el primero de una municipalidad y el segundo de una universidad. Ambas situaciones iniciaron con la pregunta común sobre si yo pertenecía al pueblo por alguno de los varones del grupo, a pesar de haber sido presentada como una visitante de Lima. A continuación narraré brevemente lo sucedido en una de las oportunidades.

El 17 de enero, a pocos días de haber llegado a Yapatera, recibimos en la Casa de la Cultura a un grupo de seis personas, cinco hombres y una joven. Acompañé el recorrido del museo hasta un punto y, como era de costumbre, lideré otra parte del recorrido. Esto último era parte de mi cotidianidad, especialmente durante los primeros días en el pueblo. De repente, ya casi al terminar el recorrido, después de que me preguntaran de dónde era yo y que me dijeran que parecía de Yapatera, uno de los hombres les dijo a sus compañeros: “¡Ven! Me tienen que agradecer. No solo los he traído a ver al museo, sino a una chica muy linda”. “¡Sí, eso sí!”, le respondió uno de los hombres que venían con él. Yo incómoda, me empecé a alejar, a irme del espacio, pero seguí escuchando comentarios: “Uy, si estuviera soltero, qué no haría...”. En ese momento ya estaba lejos, revisé que nadie estuviera viendo a dónde me iba y me fui al cuarto donde yo me quedaba. Sentí incomodidad y miedo. A los 10 días de esta situación, se repitió algo similar, pero con un docente universitario.

A los pocos días de haber llegado, comprobé que mi corporalidad iba a ser un factor determinante, tanto para sentirme parte de Yapatera y me incluyan en sus espacios (como pasó para el reinado), como para enfrentar situaciones en las que

podiera estar expuesta a la incomodidad y la violencia de distinto tipo. Cuando iba a Chulucanas, la ciudad más cercana a Yapatera, por diferentes motivos, era fácil identificar que llamaba la atención. Esto, sin embargo, y lamentablemente, no quedaba ahí, ya que el acoso callejero también se presentó. Estas situaciones conllevaron, por un lado, a seguir reflexionando sobre la violencia ejercida hacia las mujeres afrodescendientes, con especial énfasis si se dirigía a mujeres negras; y, por otro lado, a cuestionarme la situación que viven las mujeres yapateranas en espacios externos o con personas ajenas al pueblo. Asimismo, me llevaron a actuar aún más conscientemente sobre mi cuidado personal y el de mis compañeras yapateranas durante el trabajo de campo.

Involucramiento y cuidado

Uno de los grandes debates en la antropología es si involucrarse o no en situaciones o conflictos que suceden durante el trabajo de campo, en qué circunstancias, hasta qué punto, bajo qué condiciones, entre otros factores. En un salón de clases estas preguntas pueden ser respondidas después de un ejercicio reflexivo pausado, pensando en aspectos positivos o elementos que nos podrían jugar en contra. En el campo, estos dilemas, en muchas ocasiones, deben ser resueltos casi automáticamente, utilizando las herramientas aprendidas previamente, y confiando en nuestras capacidades e instintos.

Viví dos experiencias particulares en las que intervine. La primera de estas involucró a una adolescente en situación de vulnerabilidad, ya que había dejado su hogar y se encontraba sola en la madrugada y, según lo que me comentó, sin rumbo. Ante esto, le di estancia por esa noche y, el día siguiente, con el apoyo de los dueños de la casa en la cual me estaba quedando, resolvimos el tema legalmente y volvió a su hogar. La segunda fue una situación de violencia de pareja. En esta ocasión intervine con un compañero que se encontraba también haciendo su trabajo de campo en el pueblo. Una madrugada que regresábamos de un cumpleaños y caminando por la avenida central vimos el conflicto. Decidimos intervenir de manera pasiva, hacer que nuestras presencias y miradas comunicaran lo necesario, y fue así. La joven acudió a nosotros para salir de la situación de violencia.

En ambas situaciones, mi intervención no solo fue necesaria, sino urgente, debido a la inseguridad y peligro al cual ambas estaban expuestas. Intervenir en el momento, sin embargo, no fue lo único indispensable, sino que el acompañamiento

emocional en estos momentos complicados fue fundamental para sobrellevar ambos sucesos. A pesar de que navegar las circunstancias fue difícil, sabía que en ese momento debía estar a disposición de las jóvenes, y posteriormente me tomé el tiempo y el espacio para procesar emocionalmente lo sucedido. En ambas ocasiones hice los esfuerzos que consideré pertinentes para continuar tal acompañamiento, incluso indirecto, después de mi estadía en Yapatera. Sin embargo, creo que fue aún más importante dejarles información necesaria para que puedan afrontar estas situaciones con acompañamiento profesional y sostenido si es que lo deseaban así.

Hasta el día de hoy el campo con sus complejidades ha marcado mis vivencias como antropóloga, pero aún más como persona. Este fue un proceso que puso de manifiesto las numerosas dificultades y hasta violencias a las cuales yo y otras jóvenes debemos, lamentablemente, hacerle frente día a día. Y me enfrentó a mi propia capacidad de toma de decisiones, acción y cuidado en situaciones de urgencia.

1.5.4. Balance del trabajo de campo

Llegué a Yapatera durante la segunda semana del mes de enero del 2024. Hasta ese entonces ya había conversado con tres personas del pueblo: Shessira Barranzuela, una compañera activista, y Abelardo Alzamora y Meche Zapata, quienes me dieron alojamiento durante todo el trabajo de campo.

A Shessira la contacté por Facebook en el mes de octubre del 2023, cuando me encontraba realizando la propuesta de la presente investigación. Acudí a ella ya que en el 2021 vi su participación en un conversatorio sobre el terrible accidente fatal que sufrió su compañero Alonso Cienfuegos durante su jornada laboral en la empresa agrícola Saturno S.A., ubicada en el caserío Sol Sol. Este suceso evidenció, una vez más, el nivel de negligencia que tanto esta empresa como otras similares tienen hacia sus trabajadores. Este lamentable caso fue difundido por redes sociales y diversos medios de comunicación, y Shessira fue invitada a conversar sobre este. De ahí la recordaba, por lo cual decidí escribirle. Al contactarme con ella, le presenté mi proyecto de investigación y nos reunimos virtualmente. En esa oportunidad ella estuvo a total disposición de apoyarme y acompañarme en el proceso de investigación, compañía que se mantuvo y afianzó durante mi estadía en Yapatera, y de la cual estoy infinitamente agradecida. Shessira me pasó el contacto de Abelardo Alzamora, conocido maestro, campesino y escritor de Yapatera, ya que, además de ser una figura importante en el pueblo, podría brindarme alojamiento. En el mes de diciembre

del 2023, contacté vía telefónica por primera vez al señor Abelardo. Él es parte fundamental del equipo de la Casa de la Cultura de Yapatera. A él también le comenté sobre mi investigación y se mostró muy receptivo a mi propuesta. Además, le pregunté sobre el alojamiento y me recomendó hablar con su esposa, la señora Mercedes Zapata, más conocida como Meche, para las coordinaciones logísticas. En esa misma llamada conversé con ella y me dio la posibilidad de quedarme ahí por el tiempo que necesitara.

Como Shessira y el señor Abelardo me recomendaron, llegué a Yapatera antes del Festival del Mango, en los días de la organización. Como me estaba quedando con el señor Abelardo y la señora Meche, en la Casa de la Cultura, pude conocer e integrarme rápidamente con las personas que lo organizaban, quienes integraban el comité directivo de la Red de Organizaciones Afroperuanas de Yapatera. Ante el panorama organizativo a puertas del festival, también me integré a algunas actividades, las cuales me permitieron participar y conocer a más personas del pueblo. Por un lado, a raíz de las propuestas de participar en el reinado y no aceptarlas, igualmente decidí acompañar el proceso, para lo cual asistí a varios ensayos de las candidatas y fue un espacio de observación muy enriquecedor para las reflexiones que serán presentadas en la presente investigación. Y, por otro lado, le propuse a Abelardo encargarme del registro fotográfico durante el festival, lo cual me agradeció mucho y yo a él.

En relación a este último punto, un aspecto fundamental a mencionar es el rol de la cámara durante el trabajo de campo. Para empezar, me permitió participar y apoyar en el festival durante los primeros días de mi estadía, así como integrarme y formar parte del equipo. Asimismo, en el mismo festival, me dio la oportunidad de observar desde más cerca lo que sucedía durante las actividades, y la posibilidad de conversar con muchos de los y las participantes. Más adelante, durante las últimas semanas y días en Yapatera, la cámara fue muy importante para realizar una actividad de agradecimiento con las familias y personas con las que trabajé, ya que hicimos sesiones fotográficas. Además es claro que la cámara fue un marcador, ya que su sola presencia indicaba no solo que muy probablemente yo venía de fuera, sino que iba con las intenciones de realizar una investigación.

Un aspecto que me sorprendió y del cual estaré siempre agradecida fue el establecimiento de una red de confianza y apoyo constante que tuve en mi estadía. Por un lado, en la casa que me acogieron, no fue solo una relación de inquilina-

propietarios, sino que supuso compartir momentos que día a día fueron afianzando la relación con Meche, Abelardo y sus familiares. Los almuerzos, por ejemplo, fueron espacios de compartir sumamente valiosos. Además, el apoyo que obtuve y las numerosas conversaciones compartidas han nutrido significativamente mi investigación, la cual tampoco hubiera sido posible sin los cuidados y la confianza dada en el hogar, en momentos de urgencias, días de malestar físico y en el día a día en general. Por esto, es profundo mi agradecimiento hacia los cuidados de la señora Meche y el acompañamiento del señor Abelardo. Sumado a esto, los pares que me animaron y acompañaron los días en Yapatera, mayormente miembros de MAJADY (Movimiento Afro Juvenil Al Desarrollo De Yapatera), fueron quienes me permitieron conocer el pueblo desde su perspectiva, salir del pueblo a tomar descansos y conocer a la juventud yapaterana desde más cerca. Fueron ellos quienes me dieron la bienvenida a sus hogares en todo momento y quienes me brindaron su amistad desde un inicio.

En relación a las temáticas y las técnicas metodológicas de la investigación, fue fundamental ir al campo con un proyecto de investigación claro, pero al mismo tiempo flexible. Sobre el tema, este fue ampliado debido a la posibilidad de ahondar en aspectos muy específicos de las vivencias de las jóvenes, pero el grupo de participantes fue reducido. Anteriormente pretendía trabajar con hombres y mujeres de diferentes generaciones, pero por temas de accesibilidad y practicidad se dio el trabajo con las jóvenes ya mencionadas. En relación a las técnicas iniciales no aplicadas, los grupos focales y las entrevistas grupales no fueron realizadas debido a las dinámicas y los tiempos de las participantes. Sin embargo, se le dio mayor énfasis a los espacios y las conversaciones informales que pude generar o de las cuales pude participar.

En relación al fin del trabajo de campo, a pesar de que me fui durante la segunda semana de marzo, este se prolongó hasta después de mi regreso a Lima. Por un lado, participé como aliada del proyecto FloreSer sobre habilidades socioemocionales e identidad dirigido a chicas adolescentes, desarrollado por Kaykuna. Esta alianza supuso el apoyo en la generación de contactos de las y los organizadores con actores clave de Yapatera y recomendaciones en relación a los talleres que se desarrollarían entre los meses de abril y mayo del presente año. Asimismo, entrevisté a un especialista mediante una modalidad virtual. Y, por último, continué pendiente de las redes sociales y el contenido digital vinculado con la

población e instituciones yapateranas. Esta prolongación, además, consistió de comunicaciones periódicas con las personas que me acompañaron durante mi estadía y aun lo siguen haciendo a la distancia.



Capítulo 2: Yapatera como pueblo afrodescendiente

La noche anterior a mi llegada a Chulucanas fue una noche de lluvia, las calles estaban mojadas y el agua, en algunos desniveles de las pistas, había quedado empozada. El camino a Chulucanas fue de 15 minutos en mototaxi; mientras más nos alejábamos del centro, noté cómo el paisaje iba cambiando, las viviendas y negocios se iban mostrando a mayor distancia y las chacras a los lados de la carretera se podían apreciar mejor desde la moto. Justo antes de entrar a Yapatera, el pueblo nos recibió con un arco “Bienvenidos a Yapatera. Territorio Ancestral Afroperuano” y unos minutos después ya habíamos llegado a la casa de Abelardo y Meche, la Casa de la Cultura. El mototaxista me ayudó a bajar mi maleta y le pagué la carrera. Me acerqué a la puerta y toqué. Meche me recibió con mucha emoción, me presentó rápidamente a las perritas que vivían en su casa y me comentó que Abelardo había salido en ese momento. Apenas vi la casa, me gustó muchísimo. En la fachada estaba pintada la frase “Museo Intercultural. Yapatera”, y apenas crucé la puerta sabía que había entrado a una sala que era parte del museo. Había muchos libros, fotografías antiguas del pueblo, instrumentos musicales, artesanías, máquinas de escribir y más objetos; en la pared de esa sala había un mural de Nelson Mandela. Este mural armonizaba la imagen de Nelson Mandela con elementos yapateranos, como las chimeneas de la Ex Fábrica de Azúcar del pueblo y el Cerro Puntudo², y además mostraba la frase “Los verdaderos líderes deben estar dispuestos a sacrificarlo todo por la libertad de su pueblo”.

² Antes de conocer Yapatera, había leído sobre el Cerro Puntudo, en el libro “Al pie del cerro puntudo: relatos yapateranos” de Abelardo Alzamora. El cerro se podía ver desde la Casa de la Cultura y desde varios puntos del pueblo, ya que justamente Yapatera se encontraba “al pie” de este.

Figura 2

Mural de Nelson Mandela en la Casa de la Cultura



Fuente: Archivo de campo.

Mientras iba viendo todo lo que había en esa primera sala, la señora Meche se disculpaba porque los pisos estaban mojados, debido a la lluvia de la noche anterior, y, mientras limpiaba, rápidamente me guiaba al cuarto donde me estaría alojando por las próximas semanas. Se aseguró de que todo esté en orden en el cuarto y me dijo que después de dejar mis cosas podía desayunar en el patio. Dejé mis cosas y me senté en una de las mesas del patio para comer. Ese patio también tenía vitrinas con objetos que, según lo que indicaba un cartel, pertenecían a la cultura Vicús.

Mi llegada a Yapatera me dejó como primera impresión de la gran revaloración de la cultura local y de la identidad afrodescendiente, tanto para la población yapaterana como para las y los turistas que visitaban el pueblo. Esta impresión coincidió con lo que había leído antes de viajar y con el tiempo en Yapatera me di cuenta de los esfuerzos detrás para construir la imagen y, más profundamente, la identidad del pueblo como "territorio ancestral afroperuano". En este capítulo se realizará la caracterización del pueblo en relación a su afrodescendencia. Para esto, se realizará un breve recorrido y reconstrucción de la historia local de Yapatera y su vínculo con la afrodescendencia desde la llegada de los primeros pobladores

afrodescendientes, tomando en cuenta tanto fuentes bibliográficas locales y externas, como también la historia oral del pueblo. Sumado a esto, se analizará la manera en la que Yapatera ha sido construido discursivamente como “pueblo de negros” en contraposición a otras localidades. Asimismo, se presentarán las principales manifestaciones culturales del pueblo que, hasta el día de hoy, conforman la identidad yapaterana. Se reflexionará, además, sobre la afirmación de Yapatera como pueblo afrodescendiente, para luego analizar de qué manera se ha transmitido y construido la identidad étnico-racial desde y hacia la propia población, tomando en cuenta los procesos educativos, el movimiento social y los proyectos de desarrollo. Este capítulo cuenta con importantes fuentes orales de información, conformadas principalmente por informantes clave que ya fueron presentados en la sección metodológica, pero que serán constantemente mencionados en el desarrollo del capítulo. Esta particularidad es fundamental para comprender que la historia, la cultura y la identidad son procesos de reconstrucción histórica y discursiva, que se dan de manera participativa y dinámica.

2.1. Historia de Yapatera

La historia de Yapatera es usualmente recordada en la cotidianidad como muchas de las historias en el territorio peruano: desde la colonización, debido a la fundación de la hacienda en el territorio por parte de españoles. Sin embargo, son notables los esfuerzos de, por ejemplo, Abelardo Alzamora de tener en cuenta la historia prehispánica del territorio: “Este territorio se remonta a la época preinca y la influencia de la cultura Vicús” (Alzamora, 2023, p.23). Los inicios de esta cultura se datan hacia 500 a.C. por algunas fuentes, pero otras han trabajado su periodización desde los años 100 a.C (Vadillo Vila, 30 de agosto de 2022). Esta se desarrolló en la sierra de Piura, en lo que ahora son las provincias de Morropón, Ayabaca y Huancabamba, incluyendo lo que ahora es territorio yapaterano. Se desconoce la desaparición de la cultura Vicús, pero lo que sí se conoce con amplitud son los restos arqueológicos principalmente elementos de cerámica y metalurgia que se encontraron en excavaciones realizadas en los años 60 del siglo pasado (Vadillo Vila, 30 de agosto de 2022).

Luego de los Vicús, aparecen en la historia del territorio los Tallanes y Guayacundos, etnias que se desarrollaron en la costa norte peruana. Los Tallanes se desarrollaron entre el periodo del Horizonte Temprano y el Horizonte Tardío entre Piura y Tumbes, hasta que fueron dominados por los incas. Los Guayacundo formaron

lo que Espinoza Soriano denomina una macroetnia, en territorios piuranos, alrededor de Ayabaca y Huancabamba, entre el periodo Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío. Y al igual que los Tallanes, fueron conquistados por los Incas en los años 70s del siglo XV: “los guayacundos pasaron a formar parte del Tahuantinsuyo en calidad de leales servidores de los incas, los que les confiaron cargos de responsabilidad a favor del Estado” (Espinoza Soriano, 2004, p. 133).

Poco tiempo después de la dominación Inca en el territorio, llegan los colonizadores españoles. Las primeras exploraciones se dieron en 1524 y es en 1527 cuando llega el primer esclavizado afrodescendiente con el conquistador Alonso de Molina a Tumbes. En 1532, el territorio actual de Yapatera fue tomado por los españoles y se organizó como una estancia que funcionaba económicamente mediante la explotación de mano de obra indígena para la producción agrícola. En el documento de las “Ordenanzas de Tambos” de 1543, aparece el tambo de “Zapatera”, y en los archivos de la Sociedad de la Beneficencia Pública de Piura aparece el valle de “Diapatera”. En 1572, con el establecimiento de los corregimientos, Yapatera pasa a ser una reducción del corregimiento de Piura; y en 1595, se registra la hacienda de Yapatera como hacienda Chapica-Yapatera, como propiedad de Diego Benites (Alzamora, 2023).

Como sucedió en múltiples localidades de América, la población indígena no fue suficiente para que los españoles pudieran continuar con la explotación de territorios y recursos de las colonias. Por ello, en el siglo XVI se inició el comercio de mano de obra afrodescendiente esclavizada. Sin embargo, en el Virreinato del Perú, el mayor dinamismo comercial de compra y venta de mano de obra esclavizada se dio en el siglo XVIII (Arrelucea, 2015). El comercio esclavista vinculado a Yapatera se vincula al puerto de Paita, donde llegaban personas esclavizadas que eran traídas desde Panamá, y el primer mercado de personas esclavizadas se ubicó en la ciudad de San Miguel de Piura (Lara Ródenas, 2021; Alzamora, 2023). Sin embargo, según manuscritos del Archivo de Piura, se sabe que existía tráfico ilícito esclavista por la zona noreste de Piura; es decir, por Ecuador. A inicios del siglo XVII, en Yapatera había un aproximado de una docena de personas esclavizadas trabajando en la producción de caña de azúcar. Para el año 1630, solo se contabilizaron 5 personas esclavizadas, pero 20 años después se reportaron casi 50. Alrededor del año 1792 se declararon 60 personas esclavizadas, un número mayor que otras haciendas de Piura (Rocca, 2010 en Alzamora, 2023, p.28), y para 1833, en la hacienda de Yapatera,

vivían 33. Es importante mencionar que además de población esclavizada, trabajaban los yanaconas. Su mano de obra era explotada a cambio de una parcela para ellos y sus familias, en la cual se cultivaban bienes para la subsistencia.

La memoria de la esclavitud en Yapatera está aún presente hasta la actualidad. Un elemento bastante recordado entre la población yapaterana, especialmente entre los y las jóvenes con las cuales pude compartir, es el cepo. Este es un instrumento de castigo hecho con el objetivo de inmovilizar a las personas esclavizadas, asegurando su cuello o piernas en los agujeros. En la Casa de la Cultura se expone uno de los únicos cepos originales que existen en el Perú:

Figura 3

Fotografía de la presentación del cepo en Chulucanas en 1984



Fuente: Alzamora, 2023.

Tanto el cepo, como la marimba y los grilletes son instrumentos que representan la memoria de tortura y explotación a la que fue sometida la población afrodescendiente esclavizada en haciendas como la de Yapatera.

Otra de las memorias más presentes en la población yapaterana es la producción de azúcar, representada actualmente por la Ex Fábrica de Azúcar ubicada a 10 minutos a pie de la entrada del pueblo. En la hacienda de Yapatera se produjo azúcar desde el siglo XVII y el ingenio azucarero estuvo activo hasta el año 1957 (Alzamora, 2023).

Figura 4

Chimeneas de la Ex Fábrica de azúcar en Yapatera



Fuente: Archivo de campo.

Figura 5

Ruinas del ingenio azucarero de Yapatera



Fuente: Archivo de campo.

A pesar de que en el recuerdo se mantengan las historias de tortura en los campos y las fábricas, la resistencia también es parte de la historia yapaterana. En el caso de las personas esclavizadas, el cimarronaje y el bandolerismo fueron expresiones de resistencia que se han recogido como parte de la memoria local (Alzamora, 2023). Sumado a ello, los peones y los yanacónas se organizaron múltiples veces para hacerle frente a la injusticia, e incluso para acabar con el sistema de hacienda. Por ejemplo, entre 1820 y 1825, se generó un movimiento con campesinos negros, tanto de Morropón como de Yapatera, dirigido por Isidoro Palomino. Luego, durante el siglo XX, se dio la lucha protagonizada por el campesino Sinforoso Benites

Algalobos, en la cual los yapateranos también estuvieron involucrados (Alzamora, 2023).

Se recuerda que en 1966, previo a la Reforma Agraria de 1969, los sucesores de los dueños Checa Eguiguren vendieron la mitad de sus tierras a los que trabajaban como yanacunas. Con la Reforma, se conformó la Cooperativa Agraria de Producción “Sinforoso Benites”. La formación de la CAP no resolvió todos los descontentos, debido a que generó una división entre los campesinos que se convirtieron en cooperativistas, y los trabajadores eventuales, los campesinos sin tierras. Esta división resultó en la organización de los campesinos sin tierra del Alto Piura a finales de los años 70; en el año 77 para el caso específico de Yapatera (Alzamora, 2023). Las reuniones de estos campesinos generaron desconfianza, por lo cual hubo represión hacia el movimiento.

Actualmente Yapatera sigue siendo un pueblo de campesinos. Con el tiempo se ha dado un proceso de parcelación, lo cual ha generado que gran parte de las familias cuente con minifundios para la pequeña producción. La producción de limón, arroz, plátano, yuca, son importantes para el autoconsumo y la venta a pequeña escala. En el caso de la producción del mango, esta se dirige a la venta a externos, quienes se dedican a la transformación del producto para la elaboración de deshidratados o conservas.

Una tarea pendiente para algunos pobladores yapateranos es la distritalización de Yapatera. De hecho, el pueblo tiene una historia política de lucha y reconocimiento territorial. Cuando en 1837 Piura fue reconocida como provincia autónoma, no dependiente del departamento de Trujillo del que había sido parte, se reconoció a Yapatera como distrito (Velásquez, 2003). En 1857 se crea la municipalidad de Yapatera y, en 1861, esta localidad fue nuevamente reconocida como distrito cuando Piura fue titulada como departamento. Sin embargo, en 1936, con la creación de la Provincia de Morropón, se elige a Chulucanas como su capital, por su crecimiento como localidad; es así como Yapatera pasó a segundo plano y su estatus como distrito fue eliminado (Alzamora, 2023). De hecho, según la historia popular, se dice que Yapatera fue castigado por el racismo y el desprecio a los campesinos, por lo cual no llegó a mantener su categoría de distrito: “Este golpe traicionero asestado a su orgullo negro, aún lo mantienen como herida, pues a pesar de la lucha sostenida en las décadas venideras, la postergación continuó, como hasta ahora se mantiene”

(Velásquez, 2003, p. 38). En la actualidad, la distritalización no es una lucha homogénea ni exenta de controversias; sin embargo, continúa estando en agenda.

2.2. (Auto)reconocimiento de Yapatera como pueblo afrodescendiente

La afrodescendencia yapaterana puede ser identificada hoy en día con tan solo hacer un recuento de su propia historia. Sin embargo, Yapatera y sus pobladores no se identificaron como afrodescendientes y mucho menos con los movimientos sociales relacionados hasta los años 80s. Un hito para comprender este cambio sucedió en 1986 cuando José “Cheche” Campos, escritor e importante referente para la reivindicación negra y afrodescendiente en el país, llega a Yapatera como investigador del recién fundado Instituto de Estudios Afroperuanos (INAPE). Jorge Arévalo, quien encabezó el INAPE región Piura, se unió con un grupo de jóvenes que había formado parte del Club Cultural “Juventud en Marcha”, que desde los años 70 se había organizado por el desarrollo del pueblo yapaterano. Con el INAPE, los jóvenes yapateranos empezaron a participar en iniciativas de investigación histórica y cultural. Fue en esa época, por ejemplo, en la cual un grupo de campesinos encuentran el cepo en la Hacienda Charanal (Domingo Seminario Urrutia), y se difunde su significado y valor mediante charlas y conferencias organizadas por el INAPE (Alzamora, 2023).

Fue alrededor de esos años en los cuales surge el Movimiento Negro Francisco Congo (1986), primera organización que tuvo el objetivo de generar un movimiento político negro de izquierda con injerencia en diversas localidades de la costa peruana. La expansión del MNFC se materializó en los Encuentros de Comunidades Negras del Perú; el primero se dio en Lima en 1992 (Quevedo, 2020). Este encuentro incluyó la participación de Yapatera, lo cual simboliza su afirmación política como pueblo negro. Es en esta época, en la cual se generó un siguiente encuentro entre las comunidades negras del norte, en el cual tuvo gran participación los representantes de Zaña, Morropón y Yapatera (entrevista a Oswaldo Bilbao).

Con el crecimiento mismo del movimiento y las divisiones políticas dentro de este, especialmente frente al fujimorismo (Quevedo, 2020), el MNFC y el movimiento negro en general se fue debilitando y atomizando en diversas organizaciones. Sin embargo, Yapatera en sí y, particularmente, “los activistas afroyapateranos iniciaron la construcción de una agenda local” (Alzamora, 2023, p. 95). Esta agenda local se caracterizó y hasta la actualidad se caracteriza por una educación enfocada en la afrodescendencia del pueblo, punto que será abordado más adelante. Asimismo, un aspecto relevante ha sido el reconocimiento de Yapatera como pueblo o comunidad

afrodescendiente. La primera resolución que formaliza este punto fue la Resolución de Alcaldía N°2005-M-C-P-CP-Y. que declaró como procedente el pedido del MNFC y de la Asociación Cultural Afroyapaterana, a nombrar a Yapatera como “comunidad afroperuana” (30 de noviembre de 2005). Esto se reafirmó en el 2016 con la Resolución de Alcaldía N°22-2016-M-C-P-CP-Y (16 de marzo de 2016). De hecho, durante mi estadía en Yapatera, el 22 de enero, como parte de las actividades del Festival del Mango, se hizo pública la Resolución de Alcaldía N.° 043-2024-MPM-CH-A, en la cual la Municipalidad Provincial de Morropón Chulucanas reconoció a Yapatera como “comunidad afroperuana” (19 de enero de 2024).

Figura 6

Izamiento de bandera de Yapatera en ceremonia en la cual la Municipalidad Provincial de Morropón Chulucanas reconoció a Yapatera como “comunidad afroperuana”, el día 22 de enero del 2024 como parte de las actividades del Festival del Mango. En la fotografía aparecen el señor Carlos Chuica y el señor Abelardo Alzamora



Fuente: Archivo de campo.

Otro aspecto importante para el reconocimiento de Yapatera como pueblo afrodescendiente fue el Censo Nacional del 2017. En este censo, se incluyó por primera vez la pregunta de autoidentificación étnica, por lo cual pudo contabilizar a la población con respecto a su identidad étnico-racial. Como será detallado más adelante, la campaña educativa y comunicacional previa al censo estuvo presente en Yapatera. Sin embargo, más allá de esto, los resultados posicionaron, una vez más, al pueblo como afrodescendiente, con altos niveles de autoidentificación.

Una institución que ha tenido gran impacto en la construcción del pueblo como afrodescendiente es la Casa de la Cultura de Yapatera. Esta se crea y formaliza recién en el año 2010, pero sus orígenes se remontan al Club Cultural “Juventud en Marcha” y las iniciativas de recuperación y difusión de la identidad afrodescendiente y cultura yapaterana (León Zamora, 2014). Es a través de la Casa de la Cultura y sus proyectos en conjunto con otras organizaciones que se continúa apostando por la conservación del patrimonio material e inmaterial yapaterano; esto será detallado más adelante. El presidente de la Casa de la Cultura, Abelardo Alzamora es un representante fundamental para comprender el proceso que se está describiendo. El señor Abelardo fue parte del grupo Juventud en Marcha y se ha dedicado a la construcción de Yapatera como pueblo afrodescendiente desde sus inicios. De hecho fue él quien me comentó sobre la relevancia de “Cheche” Campos para la comprensión de su propia identidad étnico-racial y la del pueblo en general. Abelardo ha estado involucrado en diversas luchas sociales, como la lucha por establecimiento del colegio secundario de Yapatera, el movimiento de campesinos sin tierras a finales de los 70s, y en la representación de los pueblos afrodescendientes frente al Estado y diferentes instancias en el país. En los últimos años Abelardo ha participado de diversos espacios de representación para defender las demandas de su pueblo, en ámbitos de la preservación de la cultura y de la promoción de la educación. El señor Abelardo Alzamora junto a la señora Mercedes “Meche” Zapata, su esposa, fueron quienes me dieron alojamiento durante mi trabajo de campo, por lo cual sus experiencias y conocimientos han moldeado, inevitablemente, gran parte de mi investigación y mi experiencia en Yapatera. En el caso de la señora Meche, su rol es fundamental para todas las acciones reconocidas de Abelardo. Sin su presencia, el trabajo en la esfera pública de Abelardo no sería posible, ya que es un pilar importante para la familia Alzamora Zapata, así como un soporte emocional y de cuidados elementales. Mis agradecimientos y mi admiración son profundos hacia ambos.

La afrodescendencia yapaterana, a pesar de haber estado presente históricamente, ha sido reconocida recientemente. Se podría decir que recién hace 40 años esta se ha problematizado y se ha comprendido como parte de una identidad más allá del pueblo. Este proceso ha iniciado por un autorreconocimiento impulsado por activistas y organizaciones afrodescendientes externas al pueblo pero, en el proceso, se ha convertido en una tarea y logro local, con sus propios protagonistas y agendas. Que sea una tarea local no significa que este proceso esté desligado de

otras instituciones o localidades; es más, estos vínculos y esfuerzos en conjunto siguen siendo parte del desarrollo identitario local hasta el día de hoy. En la siguiente sección se describe de qué manera este sentido de negritud y afrodescendencia se vincula con las relaciones de otredad y racialización entre Yapatera con otras localidades.

2.3. “Los negros de Yapatera”: La identificación externa y la geografía racializada

Yapatera ha tenido una historia importante relacionada a su autorreconocimiento como pueblo afrodescendiente. Esto, sin embargo, no significa que la afrodescendencia o, más bien, la negritud no haya sido un aspecto identitario importante, especialmente al momento de salir del pueblo y relacionarse con gente externa a este. Como lo cuenta Abelardo Alzamora durante la época de la hacienda y hasta de la Cooperativa, el movimiento de yapateranos a otras localidades no era la norma, por lo cual, estar rodeados por la misma gente de siempre, usualmente gente negra, era lo usual. “Solo sentíamos el racismo cuando íbamos a otros contextos, y la discriminación también. Y era una discriminación por ser negros, por ser pobres y por ser campesinos”, explicó Abelardo. En su experiencia, él empezó a salir más a menudo de Yapatera cuando empezó a estudiar la secundaria en los años 70s. Como no había un secundario en el pueblo, él y sus compañeros iban a estudiar a Chulucanas: “Para ir a estudiar iba con la cabeza a gachas, como escondiéndome. Porque los de Chulucanas eran terribles...”. Recuerda él que escuchaba frases como “¡Ahí vienen los de Yapatera!”, “¡ahí vienen los negros”, tanto dentro como fuera del colegio.

Al conversar con una señora que se encuentra en sus 60s años de edad, me cuenta algo similar:

Lilia: Y ahí pues que a veces discriminan, osea “los negros de Yapatera”, dicen. “Los negros de Yapatera”, en Chulucanas. Ahí también hay morenos, allá de todo hay.

Ana Sofía: ¿Pero apenas alguien te ve moreno ya creen que es de Yapatera?

L: Sí, “los negros de Yapatera”, por ser morena. Pero o sea que Yapatera y Chulucanas ya casi se van a unir. Está cerca pues, un cuarto de hora. Pero antes se sentía más lejos. Porque ahorita esas casas están viniendo, viniendo, por la carretera están comprando, están viniendo, se van a unir.

AS: Antes sí era como un viaje más largo.

L: Más largo. No había carretera. No había carretera. Antes dicen que se iban, a los tiempos de antes no había motos, se iban ahí, en burro a Chulucanas, a caballo. Pero ahorita ya todo cambia. Todo va cambiando.

(Fragmento de entrevista)

En su relato se mezclan experiencias del pasado y del presente. Antes, la frase “los negros en Yapatera” se daba en un contexto donde, al igual que como cuenta el señor Abelardo, Yapatera y Chulucanas no tenían tanto contacto como hoy en día. La movilidad era limitada, mayormente se daba caminando o en animales. Además, la necesidad de ir a la ciudad no era tanta como en la actualidad.

Sin embargo, lo que aún se mantiene, es que “los de Yapatera” siguen siendo identificados fácilmente como “los negros” fuera del pueblo. Esto tal vez no se da con la magnitud de hace 40 o 50 años, pero continúa siendo parte de los relatos de los y las yapateranas de diferentes generaciones. Por ejemplo, una compañera estuvo trabajando en “Churritos felices”, un programa del distrito de Chulucanas para promover prácticas de cuidado, alimentación y salud en las infancias de la localidad. Como parte del trabajo ella realizaba visitas domiciliarias tanto dentro como fuera de Yapatera. Un día, al visitar una de las casas fuera del pueblo, en Sol Sol, al tocar la puerta de la casa escuchó que alguien dijo: “vienen de Yapatera”, sin siquiera haberle preguntado de dónde venía. Ella dijo que sabía de dónde era porque vieron que era negra, y le parecía muy gracioso que ni siquiera tuvieron que preguntarle.

Este tipo de relatos les dieron sentido a experiencias en las cuales gente externa al pueblo había asumido que yo era yapaterana, experiencias que serán incluidas a lo largo de la investigación. Una persona negra en Yapatera, en el centro o en los alrededores de Chulucanas, usualmente iba a ser vista como yapaterana. Además de la identificación de las personas negras como pertenecientes a Yapatera, este fenómeno sitúa a las sitúa como “otros” que llaman la atención de las personas externas al pueblo. Este fenómeno se entremezcla con otras problemáticas como la estereotipación y la discriminación. Es decir, las personas no solo son clasificadas, sino que son caracterizadas siguiendo ciertas creencias específicas de las personas negras y campesinas. Por ejemplo, durante mi trabajo de campo se dio a conocer un caso de discriminación en la Municipalidad de Morropón Chulucanas hacia un hombre negro yapaterano, quien, según lo denunciado, no fue atendido debido a su fenotipo y por llevar la ropa de trabajo que utilizaba como campesino. Otros ejemplos ya mencionados anteriormente, y que serán trabajados con mayor profundidad en el cuarto capítulo de la investigación, son las violencias que sufren las mujeres yapateranas en Chulucanas o en Piura, como el acoso sexual callejero. Ellas son particularmente vulnerables a este tipo de violencia debido a la hipersexualización normalizada hacia las mujeres afrodescendientes. Estos discursos sitúan a Yapatera

como espacio donde varones externos encontrarán mujeres consideradas como objeto de deseo, lo cual aumenta la vulnerabilidad de las mujeres del pueblo.

Todos estos relatos expresan la lógica de la geografía racializada, concepto, trabajado por autores como Ben Orlove (1993), Shane Greene (2017) y otros. Ben Orlove analizó de qué manera la geografía es entendida social e históricamente, y se centra específicamente en los periodos de colonia y poscolonia. En este análisis menciona cómo los escritores republicanos relacionaban estrechamente a los “indios” con los Andes y como estos se convirtieron en “el lugar de los indios” (Orlove, 1993, p. 325). Sumado a esto, los indígenas amazónicos fueron ligados a la Amazonía como espacio despoblado y los mestizos a la costa y a las ciudades (Orlove, 1993). Shane Greene (2010), desde una perspectiva más contemporánea y guiada por un contexto de multiculturalismo afro-indígena institucionalizado en el Estado peruano, analiza de qué manera estas diferencias geográficas continúan siendo sentidos comunes en la población peruana, incluyendo representantes políticos. La investigadora nombra a la geografía racializada peruana como “zonificación tricultural” o “división tripartita entre la costa urbanizada, las majestuosas sierras andinas y la impenetrable selva amazónica” (Greene, 2010, p. 118). Esta división territorializa a los andinos y amazónicos como parte de pueblos heterogéneos que tienen diversas lenguas, culturas y territorios, ya sean en los Andes o en la Amazonía respectivamente. Sin embargo, los afroperuanos usualmente son considerados como una población homogénea que reside en la costa peruana (Greene, 2010). El primer análisis surge de discursos de élite y se ignora totalmente el entendimiento de las identidades y el espacio por los sujetos involucrados. El segundo, sí incorpora más las voces de las personas involucradas, desde posiciones de representación estatal; pero aspectos como la heterogeneidad entre los pueblos afroperuanos.

En el caso de la población afrodescendiente en el Perú, desde la capital se ha construido a los pueblos del sur, como la localidad de El Carmen o Cañete, como espacios netamente negros o afrodescendientes. Estos son muchas veces definidos como la “cuna de la cultura negra” debido a su incorporación en circuitos turísticos que han mercantilizado las manifestaciones culturales afroperuanas (Greene, 2010). Desde Piura, sin embargo, la concepción de los espacios de población negra o afrodescendiente incluye a localidades de la costa norte por su mayor cercanía. Y, desde Chulucanas en particular, Yapatara es uno de los pueblos negros más cercanos y conocidos, por lo cual las personas negras vistas en la ciudad o alrededores son

relacionadas con el territorio. Esta clasificación geográfica también explica una racialización del espacio, y define a ciertas localidades como el pueblo yapaterano como “localidades negras”.

Esta mirada externa es uno de los factores “informales” que de alguna manera construye una identidad del pueblo yapaterano y de la negritud, en contraposición a otras localidades como Chulucanas, Piura, Lima y otras. De hecho, son las propias personas yapateranas quienes también generan identidades “otras”, que son definidas como “cholos” o “serranos”. Tal como lo describe Golash-Boza (2005), basándose en su trabajo en Valleverde, Piura, estas identidades son definidas, en parte, por el lugar, el fenotipo y hasta la forma de ser. Por ejemplo, menciona que las personas consideradas cholas en Valleverde suelen ser de la costa, tener la costumbre de beber chicha, y físicamente tienen la piel cobriza y el cabello lacio. En cambio, los serranos son definidos como aquellas personas andinas, de piel, cabello y ojos más claros.

Estas identidades también son construidas, muchas veces, desde la estereotipación. Durante mi estadía en Yapatera era común escuchar ideas sobre los “serranos”. Por ejemplo, eran descritos como estrictos y cautelosos. En el caso de los “cholos”, un par de veces escuché que se creía que eran malvados, hasta que los conoces de verdad. Otro grupo visto como externo al pueblo es conformado por los “gringos”. Estos son usualmente extranjeros de piel, ojos y cabello claro. Por ejemplo, cuando me presentaba como antropóloga, muchos pobladores yapateranos recordaban que hace unos años habían conocido a una antropóloga: “esa gringa que estuvo aquí por como un año”, me comentaban algunos. Asimismo, clasificaban como “gringo” a la pareja italiana de una señora yapaterana, quien había estado de visita en el pueblo durante las semanas de fiesta durante enero.

Las dinámicas de geografía racializada también son vistas dentro del pueblo, entre la población yapaterana. Estas se reflejan principalmente en la división entre La Hacienda y Cruz Pampa, las dos zonas principales de Yapatera. La primera zona nace del establecimiento de personas esclavizadas que fueron trasladadas desde la hacienda Las Lomas por un hacendado (Barranzuela, 2007). Fue esta zona, la entrada del pueblo, donde se ubicaba la casa hacienda, y se estableció un vecindario. Según otras fuentes, los pobladores son llamados como los “Alitas” o los “Aliteños”, a partir de un hombre que llegó como parte de un grupo de esclavizados que los hacendados decidieron “cruzar” con la población esclavizada que ya vivía ahí (Alzamora, 2023). La segunda zona, Cruz Pampa, tiene tal nombre debido a que antiguamente se le llamaba

la “Pampa de los Burros”, por ser una gran pampa donde se llevaban a los burros para alimentarlos. Asimismo, este nombre era despectivo, ya que era un caserío de población negra, la cual era referenciada como “burros” por externos. Este nombre fue luego modificado a “Cruz Pampa” por misioneros, quienes realizaron labores de evangelización en la zona (Alzamora, 2023).

La división territorial también se guía por lógicas de geografía racializada. Es en Cruz Pampa donde vive la mayor cantidad de población con fenotipo afro, es decir, personas con color de piel más oscura y cabello más crespo. En cambio, en la hacienda, la población puede tener la piel más clara y rasgos que indican “mezcla”. Esto último se puede explicar debido a que durante la época de funcionamiento de la fábrica de azúcar, muchos trabajadores fueron foráneos y no necesariamente afrodescendientes (Alzamora, 2023). Actualmente, se tiene claro que ambos territorios forman parte de una unidad, de Yapatera. De hecho, este acuerdo se formalizó cuando se realizó una propuesta de distritalizar el territorio y tomar a ambos vecindarios como la capital distrital. Sin embargo, en el habla coloquial es común mencionar a los vecindarios y decir “vivo en Cruz Pampa”, “una carrera a La Hacienda” (a los mototaxistas, por ejemplo). Asimismo, a pesar del deseo generalizado de que se entienda al territorio como unidad, es común realizar diferenciaciones, tanto fenotípicas como de comportamiento entre los habitantes de ambas zonas. Por ejemplo, fue común escuchar cómo los de Cruz Pampa eran considerados por los de La Hacienda como más conflictivos; y los de La Hacienda como presumidos. Estos juicios funcionan también como estereotipos y se (re)producen por las diferencias fenotípicas, a veces sutiles, pero observables entre ambos grupos de vecinos. Sumado a esto, también escuché desde algunos pobladores de la zona de Cruz Pampa referirse a las y los yapateranos que viven en el vecindario de Las Barracas como “más negros”: “Allá son más negrititos, como carboncito”, me comentaba una señora mientras me comentaba sobre la identidad afrodescendiente del pueblo. Estas diferenciaciones internas, que incluyen lógicas de geografía racializada, ejemplifican la forma en la que funcionan las dinámicas de racialización, en las que siempre se construirá a “un otro”, incluso dentro de grupos aparentemente homogéneos.

Tanto la mirada externa hacia los pobladores de Yapatera, como la mirada de los y las yapateranas hacia los “otros” y hacia ellos mismos, han ido cambiando y se han ido complejizando debido a las mayores interacciones en diferentes espacios geográficos que se dan en la cotidianidad actualmente. En el caso de la movilidad

hacia Chulucanas, esta es fundamental para hacer compras, trámites, ir al banco, a estudiar, a trabajar, entre otras actividades. Y, además, es mucho más fácil que hace 50 años, debido a la popularización del medio de transporte más común en el pueblo: la moto, el mototaxi, medio de transporte que empezó a circular en el país desde mediados de los 80s. A esto se le suman dinámicas de migración hacia el mismo pueblo de Yapatera, hacia Chulucanas, Piura, Lima u otras localidades del Perú o del mundo, por estudios y trabajo. A pesar de existir un nuevo escenario, donde la movilidad cotidiana y la migración son fenómenos comunes, las lógicas de las geografías racializadas continúan generando efectos en las percepciones y construcciones sobre Yapatera como “pueblo de negros”, y los “negros yapateranos” como los habitantes del pueblo.

2.4. Manifestaciones culturales yapateranas

La cultura local yapaterana es bastante celebrada y difundida entre sus pobladores. De hecho, a partir del proceso de (auto)reconocimiento de la afrodescendencia, se han continuado difundiendo manifestaciones culturales y conocimientos locales que caracterizan a Yapatera como localidad y, en particular, como localidad afrodescendiente.

Llegué a Yapatera en el mes de enero, por lo cual pude estar presente tanto en los preparativos como en la celebración del 24° Festival del Mango. Este festival se celebra desde el año 2000, a partir del deseo de reavivar la Fiesta patronal de San Sebastián. Yudri Gonzales, un poblador yapaterano, me cuenta cómo surgió la idea de realizar el festival: en los 90s, él se encontraba viviendo en Lima, donde le preguntaban constantemente qué era lo que representaba a su pueblo. Yudri se animó a mandar mangos yapateranos a Lima, donde fueron muy bien acogidos. A partir de ello, Yudri se animó a buscar apoyo de otros yapateranos y organizaciones como el Movimiento Negro Francisco Congo para organizar el primer festival: “Fue increíble, el mejor que hemos tenido”, recuerda Yudri. El Festival es una oportunidad para que muchas personas del pueblo, que han migrado, vuelvan a Yapatera, visiten a sus familiares y celebren la fiesta patronal. Además, este ha generado gran afluencia de turistas y visitantes, de Chulucanas y Piura principalmente; especialmente para las fechas en las cuales agrupaciones musicales realizan bailes sociales y conciertos.

Fue el festival el cual me introdujo a varias manifestaciones culturales yapateranas. Para empezar, conocí la bandera y el himno del pueblo. El himno de Yapatera, creado por Raúl Cornejo, habla sobre las tierras fértiles del territorio, sobre

el sol radiante y la lucha del pueblo; este fue cantado un par de veces en ceremonias del festival. La bandera, por su lado, fue creada por Abelardo Alzamora y Octavio Céspedes. Esta está conformada por los colores verde, amarillo y negro; verde para representar el campesinado y la agricultura, amarillo para hacer alusión al sol radiante, y el negro que simboliza la identidad étnico-racial como afrodescendientes (Alzamora, 2023). Es interesante notar que los colores de la bandera coinciden con los que se han utilizado en el diseño de varias banderas africanas. La primera en utilizarlos fue Etiopía, el estado independiente con mayor antigüedad en África; su bandera, que tiene su primer registro alrededor del año 1897 tiene los colores verde, amarillo y rojo. Luego, Ghana, el primer país de África subsahariana en independizarse del colonialismo europeo, adoptó los mismos colores para su bandera en 1957. Estos simbolizaron el rojo de la sangre derramada durante la colonización, el amarillo del sol de África y sus recursos naturales, y el verde simboliza la gran riqueza vegetal del territorio (Portland Art Museum, 2023). Los colores mencionados, sumado al negro, también fueron tomados para simbolizar el Panafricanismo, movimiento que promueve la unión social y política de África y las diásporas africanas. Esto último puede estar vinculado a la elección de los colores de la bandera yapaterana, ya que como parte del significado de la bandera se incluye la identidad negra del pueblo. La africanidad no está tan presente en Yapatera de manera directa; sin embargo, es clara la referencia a esta en figuras como Abelardo Alzamora, quien utiliza camisetas con patrones africanos en ocasiones especiales o de representación.

Figura 7

Desfile previo al izamiento de la Bandera de Yapatera para la ceremonia de Juramentación de la Red de Organizaciones Afroperuanas Región Piura - Yapatera. En la fotografía aparecen algunos representantes de la Red, organizadores del Festival del Mango, la Reina del Festival del Mango, el cumananero Juan Manuel “el Gordo” Guardado, y otros



Fuente: Archivo de campo.

El festival, como lo dice su nombre, celebra el mango, fruto que se siembra y cosecha en grandes cantidades por los campesinos yapateranos. Este busca la celebración y la difusión de la calidad del mango que se produce en Yapatera y alrededores, así como el reconocimiento del trabajo de las y los campesinos que se dedican a su cultivo. Este año la producción de mango estuvo muy baja, debido a las variaciones climáticas que generaron El Niño Costero y el ciclón Yaku en el año 2023; por lo cual la búsqueda de participantes para el concurso del “Mango de Oro” fue ardua. Sin embargo, sí se pudo contar con la participación de agricultores que realizaron la inducción floral del mango y, de esa manera, anticiparon la cosecha de los frutos. Es a través del concurso donde se reconoce y premia a las y los campesinos, se reivindica la identidad campesina de la localidad y se manifiestan las dificultades y demandas que los campesinos y campesinas tienen para mejorar su producción. Por ejemplo, este año, el señor Abelardo, en representación del campesinado yapaterano solicitó que el periodo para el pago de créditos agrícolas sea más prolongado y flexible.

Una de las expresiones artísticas protagónicas en el festival fueron las danzas. Estas se presentaron principalmente en la Noche Cultural, pero estuvieron presentes en todos los días de actividades del evento. Fue interesante ver cómo la agrupación de danza de Yapatera solo bailó festejo, una danza que no es originaria de la localidad,

pero ha ganado bastante protagonismo. Tanto niños, niñas, adolescentes y jóvenes bailaban al ritmo del festejo, una danza con orígenes en la zona central y sur de la costa peruana. Sin embargo, también hubo otras agrupaciones de Capote, Chiclayo que, además del festejo, bailaron tondero, una danza de orígenes afro que sí es parte de las tradiciones norteñas. Precisamente, la danza autóctona de Yapatera, el “golpe tierra”, no fue presentada en ninguno de los días del evento. Además, esta no es practicada por la actual agrupación de danzas de jóvenes, ni usualmente es enseñada en los centros educativos del pueblo. Tampoco tuve la oportunidad de verla en ninguna reunión o celebración, a pesar de que es reconocida y mencionada por las generaciones mayores de pobladores. En los últimos años ha habido esfuerzos por recuperar el “golpe tierra”, por ejemplo, por el maestro Leonidas Gómez, integrante de la Casa de la Cultura, o por la maestra Edadil Barranzuela a través de iniciativas escolares.

Es importante recalcar que el Festival del Mango se realiza en las fechas y en el marco de la Fiesta patronal de San Sebastián, también conocido como Chabaquito. Sin embargo, en las generaciones más jóvenes, su celebración, al igual que el seguimiento de tradiciones religiosas católicas, no es tan protagónica. Esto lo pude notar claramente en los días de fiesta, debido a que la mayor asistencia se concentraba en los bailes sociales, en el reinado o en la noche cultural, mas no en las actividades relacionadas a San Sebastián, como la misa y procesión.

Una de las actividades con mayor acogida durante el festival fue el reinado. En este concursan adolescentes yapateranas por el título de Reina del festival del Mango. Ellas ensayan con anticipación bajo la guía de coreógrafos y profesores de modelaje; además, preparan sus discursos y sus vestuarios con el apoyo de familiares y auspiciadores. Todo esto es presentado en una noche, en la cual realizan una coreografía, modelan diferentes tipos de vestuarios, incluyendo un “vestuario típico”. Este último puede ser referente a Yapatera, pero también a diferentes elementos de la historia y culturas del Perú. Por ejemplo, en el reinado de este año hubo vestuarios que hacían referencia al mango, a la identidad afrodescendiente, a la esclavización y liberación de los y las ancestras, a personajes de tradiciones orales y mitos del pueblo, entre otros. Los reinados no son solo comunes en el Festival del Mango, sino que también se realizan en las escuelas de Yapatera, en los cuales participan niños, niñas, adolescentes y madres de familia. Asimismo, Yapatera lleva una concursante anual que representa al pueblo al reinado provincial.

Otra expresión cultural que representa a Yapatera hasta hoy en día es la tradición oral. El tipo de tradición oral más reconocidas tanto dentro como fuera del pueblo es la cumanana:

“Cumanana” es un género en el que los cantores establecen una relación especial de contrapunto; esta competencia es de quienes saben, de los que tienen el conocimiento literario, filosófico, poético y musical.

Es decir que la palabra Cumanana, ha guardado a través de varios cientos de años, el contenido o sentido original en Kikongo³, pues la Cumanana establece una relación recíproca entre dos que saben, que tienen el conocimiento. (Vásquez, 2007)

La cumanana es actualmente practicada y recitada, tanto en eventos como el Festival del Mango, como en otros espacios como en la escuela o en contextos más coloquiales, tanto entre adultos como en jóvenes. El exponente más reconocido de las cumananas es Fernando Barranzuela (1933-2017), quien es reconocido fuera del pueblo por sus múltiples publicaciones; sin embargo, en el pueblo también hay otros exponentes como Juan Manuel “el Gordo” Guardado, a quien conocí en mi estadía, e Isidoro “el Flaco” García y Noemí Cornejo (Calle, 2017). Otro tipo de poesías y cánticos que se practicaron en Yapatera fueron el mismo golpe tierra, las décimas, salves, loas, ensalces y arrullos (Alzamora, 2018). Además, de estos, como parte de la cultura oral yapaterana se encuentran los relatos y mitos, los refranes y dichos populares que están siendo recopilados cada vez más por iniciativas colectivas como la de la Casa de la Cultura (Alzamora, 2022). Estas tradiciones orales son importantes transmisoras identitarias, tanto relacionadas a la identidad yapaterana en general, a la identidad campesina y a la identidad afrodescendiente del pueblo.

Una última expresión cultural yapaterana importante es la cultura del fútbol, particularmente representada por el Club Deportivo Caysa. Tal como lo cuenta Fernando Barranzuela en una de sus publicaciones, el Caysa surge porque un capataz de la hacienda les propone a los trabajadores formar un equipo de fútbol. Él, como capataz, era visto como abusivo, por lo cual, con el objetivo de ganar mayor aprobación se acercó a los trabajadores con la propuesta. Ellos aceptaron, sorprendidos, y con el tiempo y cambios de nombre en el proceso, lo llamaron “Caysa”, por las iniciales de Compañía Agrícola Yapatera Sociedad Anónima. La hinchada del Caysa es bastante fuerte y el equipo en sí ha tenido logros importantes. Por ejemplo,

³ Kikongo es una lengua perteneciente a la familia bantú. Esta es hablada en los países de República Democrática del Congo, República del Congo, Angola y Gabón.

ha jugado contra el Club Universitario de Deportes, el Club Atlético Grau de Piura, entre otros; y ha llegado hasta la etapa interprovincial de la Copa Perú (Barranzuela, 2007). El fútbol en general tiene alta presencia en Yapatera; las pichangas por las noches, el campeonato entre vecindarios, y la difusión de convocatorias para equipos más grandes son comunes en el pueblo. Actualmente, la presencia de las mujeres en el fútbol no es muy grande pero sí está, lo cual puede ser visto en las pichangas locales y externas.

Las expresiones culturales yapateranas son bastante variadas; incluyen el Festival del Mango, la música y las danzas, la tradición oral descrita anteriormente, la cultura del fútbol. Sin embargo, esta no queda en lo descrito, también comprende la gastronomía, las jergas, las maneras de relacionarse entre pobladores, las formas de comprender el parentesco, las yunzas, los baños en las acequias, los paseos familiares, entre otros aspectos. Esta cuenta con una gran riqueza que es sumamente valorada por su población y a lo largo de los años ha sido revalorada y transmitida a través de la cotidianidad y diferentes proyectos. En la siguiente sección se discutirán los procesos de transmisión identitaria yapaterana, principalmente la transmisión de la identidad afrodescendiente.

2.5. Transmisión de la afrodescendencia: instituciones y proyectos

Tanto la historia de Yapatera, como el (auto)reconocimiento del pueblo mismo como afrodescendiente, y la revaloración y el mantenimiento de sus manifestaciones culturales reflejan un trabajo constante para conformar un sentido de identidad afrodescendiente. La identidad se construye a través de procesos tanto informales como formales; los primeros suponen la interacción cotidiana, no pautada, con la familia, los grupos de pares, vecinos y vecinas, pobladores de otras localidades, entre otras. Los formales, por otro lado, tienen un discurso definido y siguen intervenciones y acciones pautadas. Esta labor ha sido producto de la organización de la población y el trabajo profundo de líderes y organizaciones yapateranas y externas.

Para comprender la continuidad del proceso, en esta sección se centra principalmente en el rol de diversas instituciones en la transmisión del sentido de identidad de la afrodescendencia en los y las yapateranas mediante procesos formales. En primer lugar, se describen y examinan cómo los y las maestras han actuado en la esfera educativa y, de manera más concreta, en las escuelas, para transferir conocimientos y herramientas identitarias hacia las nuevas generaciones yapateranas. En segundo lugar, se hace una revisión sobre el rol del movimiento

social, las organizaciones no gubernamentales y la cooperación internacional en este proceso; principalmente haciendo un recuento de algunos de los proyectos de estos actores en el pueblo. Finalmente se realiza un balance sobre la transmisión de la afrodescendencia en las nuevas generaciones, tanto los logros como los retos actuales que se deben tener en cuenta para apuntar a la continuidad y sostenibilidad de un sentido de identidad afrodescendiente en Yapatera.

2.5.1. La educación, la escuela y la transmisión identitaria

El proceso de construcción y transmisión de la identidad yapaterana como una identidad afrodescendiente ha estado siempre ligada a los procesos educativos. De hecho, conversando con Abelardo Alzamora, me comentó que el trabajo de Cheche Campos siempre estuvo ligado con las escuelas. Esto puede ser visto hasta el día de hoy, ya que tanto los maestros como las escuelas son ejes fundamentales para trabajar el fortalecimiento identitario del pueblo de una manera sostenible. Abelardo Alzamora, Leonidas Gómez (el profe Leo) y Edadil Barranzuela fueron tres maestros que me permitieron comprender el rol de los maestros y las escuelas en el proceso de transmisión identitaria.

Para comprender este proceso, se debe describir cómo se abordaba la afrodescendencia antes de los esfuerzos del movimiento social y activistas afroperuanos. El profe Leo me comentó cómo había sido su educación cuando él iba a la escuela en su niñez:

Yo te digo, cuando yo era niño, yo terminé primaria y no conocía de la historia, y hablando cuando éramos los chicos acá que participábamos con las actividades de nuestra comunidad, sembrando árboles, haciendo placitas por ahí, siempre preocupados, siempre ha habido esa identificación por el pueblo; pero no teníamos mucho conocimiento de dónde habíamos venido. Esa historia poco se conocía. Porque yo la vine a conocer, ya la he venido a conocer más, con más detenimiento, cuando ya he sido de formación profesional. Por la historia misma, cuando llevas historia y estudias historia mundial, te das cuenta cómo los... Europa se encuentra con América y de repente descubres cómo nos trajeron y cuando dicen “bueno llegaron a Lima, llegaron a Paita, llegaron a Yapatera”... “Ah mira”, tú dices. Entonces... inclusive como te digo yo he venido a fortalecer mi conocimiento de eso cuando ya he sido maestro. Cuando empecé a decir, bueno, hay que averiguar más sobre Yapatera. Mi maestro de primaria nunca me habló de historia afro. Ni menos en secundaria, tampoco escuché hablar de eso... Se escuchó de repente un comentario sobre los esclavos, pero nada más (fragmento de entrevista).

Tanto la historia sobre el proceso de esclavización, como su relación con la historia del pueblo y otros aspectos de la historia local, no eran incluidos como parte

de las enseñanzas que recibían en las escuelas antes de los años 90s. De hecho, estos son recuerdos compartidos con las madres de las jóvenes con las cuales conversé. Ellas me contaban que no habían conocido la historia de su pueblo a través de la escuela, ni mucho menos les habían explicado la historia y significado de su identidad como mujeres negras.

El profesor Leonidas recuerda cómo desde los 90s en las escuelas, los maestros, incluyéndolo a él, empezaron a discutir la importancia de incluir la historia local en las clases que se impartían. De hecho, él recuerda haber realizado una separata con la información y conocimientos que quería transmitir; esta contenía bibliografía, la cual demostraba que sí existían fuentes de información de las cuales podían aprender y generar contenido para sus clases:

De ahí se fue implementando, cómo incorporar la cultura de Yapatera en las áreas, tanto en Ciencias Sociales, que es la que más se adaptaba definitivamente, pero en el arte también. Y ahí se empezó a introducir casi como obligación que los chicos empiecen a practicar música y bailes, bailes que llamamos ahora afro, como regla (...) Pero cuando nosotros iniciamos, primero se baila lo que es música negra. Y cuando vienes con huaynos, u otras cosas, se pone como secundario. Pero se pone como regla. Incluso van llegando nuevos profesores y se van acoplando ya en lo que estaba trabajado. Y llegaron dos profesoras que eran muy buenos en arte y se adaptaron a eso, venían de otro, de otra cultura, que eran más indígenas, más parte de allá de la zona de Tambogrande, pero para qué... O sea más bien fortalecieron, y nos dábamos el lujo de sacar por lo menos sacaban hasta 10 elencos de baile aquí en ese colegio (...) En el primario, nos hemos dado el lujo de sacar hasta 10 elencos de baile hermosísimos. Porque esos dos llegaron y porque les gustaba; eran docentes y uno de ellos se convirtió en profesor de baile. Y hacíamos presentaciones allá en Cruz Pampa y acá [zona conocida como "La hacienda", por la entrada de Yapatera]. Necesariamente en las dos en las plazas, en Cruz Pampa y acá... (fragmento de entrevista)

Este punto sobre la incorporación de las temáticas y artes de origen afrodescendiente en las escuelas es un aspecto sumamente valorado por los maestros yapateranos. Tanto el profe Leo, como Abelardo y la profesora Edadil me expresaron esa apreciación en las conversaciones que tuvimos.

El trabajo identitario con las escuelas ha seguido como parte de la agenda de los maestros y maestras. Un ejemplo de esta labor fue la propuesta educativa realizada por el profesor Alfredo Augusto Alzamora, en representación de la Casa de la Cultura: "La etnoeducación como alternativa para el desarrollo de los pueblos afropiuranos (modelo Yapatera)" (2013). Esta propuesta fue ganadora del Sexto Concurso de Patrimonio Cultural en el Aula del Ministerio de Educación: "Historia del

pueblo afroperuano y sus aportes a la cultura del país”, y giró en torno a la incorporación de la formación cultural yapaterana hacia la población en general, a través de la educación formal, no formal e informal. Dentro del aspecto formal, se sistematizó lo que ya se estaba realizando y se podría potenciar dentro de los conocimientos curriculares:

Tabla 2

Propuesta de etnoeducación en la educación formal de Yapatera: aprendizajes esperados por área

Área curricular	Aprendizajes esperados
Comunicación	Técnica de oralidad en cumananas y cuentos Creación de cumananas Declamación de cumananas Redacción de ensayos sobre sus tradiciones Redacción de cuentos
Ciencias Sociales	Historia del Pueblo Rutas del esclavo Lucha por la liberación Derechos humanos Racismo - discriminación
Ciencia, Tecnología y Ambiente	Recursos naturales de la localidad Uso y conservación de los recursos naturales Tecnología tradicional
Educación para el trabajo	La gastronomía tradicional Elaboración de bisutería y tejidos con motivos afroperuanos
Educación artística	Danzas y bailes afroperuanos Artesanía con motivos afroperuanos: cerámica Teatro de costumbres y tradiciones de la localidad
Matemática	Manejo de cálculos y presupuestos

Fuente: Alzamora, 2013.

Esta propuesta fue la semilla para siguientes proyectos. En el 2015, la Casa de la Cultura presentó el proyecto “Fortalecimiento de capacidades a maestros y maestras con el enfoque intercultural” a la UGEL Chulucanas, con el objetivo de poder fortalecer la etnoeducación a través de la capacitación de docentes. Este proyecto derivó en un diagnóstico sobre la presencia de alumnado afrodescendiente en la jurisdicción de la UGEL mencionada, el cual dio como resultado el mapeo de la identificación de niñez y adolescencia afrodescendiente en 13 de los centros poblados pertenecientes (Alzamora, 2023). Fue a partir de estos resultados sobre los que la UGEL Chulucanas, con la Casa de la Cultura de Yapatera, CEDET y el Ministerio de Cultura, realizaron el “Plan de atención para una educación intercultural de calidad

para niños y niñas y adolescentes afroperuanos del ámbito rural de la UGEL Chulucanas-Piura”. Este plan incluyó capacitaciones y talleres dirigidos a la comunidad educativa sobre los aportes de las poblaciones afrodescendientes a la construcción de las localidades. Este proyecto fue nuevamente premiado en el 2017 en el cuarto Concurso de “Buenas Prácticas Interculturales en la Gestión Pública: La diversidad es lo nuestro” del Ministerio de Cultura (Alzamora, 2023).

Otra importante iniciativa educativa es la modalidad afroperuana de la Beca 18 creada en el 2021. Esta es bastante importante para la población afrodescendiente en el país, y en particular para las y los yapateranos. Esta modalidad de la Beca 18 de Pronabec se dirige a integrantes de Comunidades Nativas Amazónicas o a Población Afroperuana. Por ende, sus requisitos están pensados para su beneficio; por ejemplo, la beca no tiene límite de edad y como requisito académico establece haber estado dentro del medio superior en los dos últimos años de secundaria, en lugar de requerir un mayor puesto para poder postular. Este logro fue producto de la incidencia de los miembros afrodescendientes del Consejo Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (CONEIB), quienes pertenecían a organizaciones de Yapatera (Piura), El Ingenio (Ica), Lima Metropolitana, Capote (Lambayeque) y Arequipa (LUNDU, 10 de julio de 2021). Esta beca, además de brindar oportunidades para continuar con estudios superiores, le da sentido a la autoidentificación en el plano institucional y estatal. Es decir, es una plataforma crucial para la autoidentificación, la dota de un sentido práctico y funcional. Al reconocer y apoyar las particularidades de la población afrodescendiente en el país, esta beca no solo promueve la equidad, sino que también valida y fortalece la identidad étnico-racial de quienes la reciben. Es un paso significativo hacia la inclusión y el empoderamiento, permitiendo a los beneficiarios afirmar su identidad de manera tangible a través de la educación y su desarrollo personal y profesional.

Ya desde el plano de la práctica directamente se puede observar cómo se está desarrollando los temas identitarios en Yapatera; actualmente se viven los logros pero también existen ciertas carencias. La escuela secundaria es donde se expresan la mayoría de los proyectos vinculados a la afrodescendencia. Actualmente, por ejemplo, se celebra el Mes de la Cultura Afroperuana en el mes de junio y se realiza el concurso “Yo amo y cuido mi cabello”, dirigido a la revalorización del cabello afro y el orgullo afrodescendiente en las y los estudiantes. Además, los y las alumnas con las que he conversado mencionan que han aprendido sobre su identidad afrodescendiente, sobre

la historia local y las expresiones culturales yapateranas en este espacio educativo. Sin embargo, al conversar más a profundidad con Edadil Barranzuela me fue comentando que la incorporación de un enfoque afrodescendiente en el aula y en las actividades en la escuela secundaria siguen siendo una lucha constante.

Actualmente, Edadil es la única profesora yapaterana y afrodescendiente en el colegio secundario “José Pintado Berrú” de Yapatera. Ella al conocer el colegio desde sus inicios, al conocer y ser del pueblo, y al tener el tema identitario como una de sus prioridades en su rol como docente, es quien parece cargar agenda afrodescendiente en la institución. Ella es profesora de matemática, y me contaba que sus clases las adecuaba al pueblo y a sus estudiantes:

Por ejemplo, sólidos geométricos. El cajón es un prisma recto, ¿no? Y tambores, que es un cilindro. Entonces, los confeccionamos. Primero en moldes, luego lo llevaron a cartón. Y los chicos aprenden más, porque los resultados son mejores, académicamente hablando. Entonces ya por grupos luego los confeccionan en madera hasta que ellos mismos dijeron: “Profe, no, ¿por qué no dejamos mejor tambores?, ¿por qué no compramos? Ya sabemos cómo se hacen”. Averiguamos cuánto cuesta y hemos dado unos cuantos (fragmento de entrevista).

A través de la creatividad, la maestra Edadil demuestra la posibilidad de una educación interdisciplinaria y enfocada en la cultura e identidad afrodescendiente. Asimismo, con sus propias iniciativas, anima a sus estudiantes a ir más allá, e incluso dejar material, en este caso instrumentos musicales, para ellos y ellas. Estos logros son posibles tanto por las propuestas de una profesora comprometida con la transmisión identitaria, como por sus propios recursos y recursos de los propios estudiantes. Sin embargo, la falta de materiales y medios económicos es una traba importante para sostener este tipo de actividades. Un ejemplo que refleja muy bien esta situación es la falta de una persona que les enseñe a las y los adolescentes a tocar los cajones.

Otro de los retos identificados por Edadil es la falta de identificación y compromiso de todo el conjunto de maestros, maestras y directivos. Como fue mencionado, Edadil es la única profesora yapaterana en el secundario, las y los demás son de otras localidades e identidades étnico-raciales. Esto supone, por un lado, un reto de falta de conocimiento de las particularidades del pueblo y los elementos que componen sus identidades; y, por otro lado, desde muchos de los docentes falta de compromiso con el tema afrodescendiente. Esto, sin embargo, como fue analizado por León Zamora en un estudio realizado en los centros de educación inicial, no basta que

la profesora sea yapaterana o afrodescendiente para que exista el conocimiento, la sensibilización y mucho menos el compromiso por una etnoeducación (2014). Tanto como pude constatar en conversaciones con maestros, como también se menciona en la investigación de León Zamora, continúa la existencia de actitudes prejuiciosas hacia las y los estudiantes yapateranos. Estos prejuicios van desde nombrarlos como “negrito” en lugar de utilizar el nombre del alumno, hasta creer que tienen menos capacidades intelectuales o tendencia al incumplimiento de normas.

“Los temas de identidad, a pesar de formar parte del currículo, no son desarrollados con especial atención. Y las cuestiones vinculadas a la cultura se resuelven aprendiendo a bailar “negroide”, recitando cumananas y haciendo platos típicos en las celebraciones” (León Zamora, 2014, p. 93): Esta es una de las conclusiones a las que llega León Zamora en relación a los centros de educación inicial; sin embargo, parece ser una reflexión aplicable a los otros niveles de educación en Yapatera. Si es que no hay una persona o entidad comprometida y atenta al día a día de las instituciones, es muy probable que la etnoeducación yapaterana se resuma en los elementos que menciona. Estas actividades no son negativas en sí mismas, pero dejan de lado la amplitud de aprendizajes posibles que están relacionados a los aportes afrodescendientes y yapateranos a la sociedad.

2.5.2. El movimiento social, las ONGs, la Cooperación Internacional y la identidad yapaterana

El ámbito de las escuelas no es el único en el cual se ha transmitido la afrodescendencia; el movimiento social, en conjunto con organizaciones no gubernamentales y los organismos de cooperación internacional son tres conjuntos de actores que ha influido en la construcción identitaria del pueblo. Muchas de las instituciones vinculadas a este tipo de actores han llegado con proyectos a realizar que apuntan al desarrollo de Yapatera en sus diferentes aristas. A pesar de que no todas estas iniciativas apuntan directamente a la transmisión o construcción de la identidad afrodescendiente, muy probablemente llegaron a trabajar a Yapatera debido a que es una localidad particular por su afrodescendencia.

En relación al movimiento social, se encuentra el amplio trabajo de la Casa de la Cultura que básicamente sostiene institucionalmente el trabajo identitario que se ha realizado en los últimos años en Yapatera. Esta organización ha protagonizado muchos de los proyectos educativos mencionados anteriormente, pero también ha

sido un agente importante para muchos de los proyectos que se describirán en las próximas líneas. Además de la Casa de la Cultura, se encuentra MAJADY, el Movimiento Afro Juvenil al Desarrollo de Yapatera. Esta surge como organización juvenil que surge en el 2009 con el apoyo de la Casa de la Cultura. Esta ha llevado a cabo eventos socioculturales, campañas de sensibilización, talleres, entre otras actividades, con el objetivo de promover la identidad afrodescendiente en la juventud yapaterana y realizar mejoras materiales en el pueblo.

En relación a las acciones realizadas a lo largo de estos últimos años, tanto la Casa de la Cultura como MAJADY, y organizaciones externas, estas han sido considerables en cantidad. En este contexto, la Casa de la Cultura se ha convertido en el nexo institucional entre los agentes externos y Yapatera, debido a su alto reconocimiento fuera del pueblo y sus redes dentro de este. Además, al postular a diversos concursos y proyectos, ha podido acceder a recursos para ejecutarlos. Un ejemplo de esto fue el proyecto “Palenqueando: Mujeres yapateranas moldeando nuestra identidad”, realizado entre la Casa de la Cultura y CEDET, financiado por la Unión Europea, y ejecutado por la COOPI (Cooperazione Internazionale) y la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (Alzamora, 2023, p.100). Este proyecto tuvo el objetivo de revalorizar la cerámica yapaterana y fortalecer la identidad afrodescendiente de, principalmente, las mujeres del pueblo (CEDET, 2019).

CEDET, el Centro de Desarrollo Étnico, ha tenido múltiples intervenciones en Yapatera. Además de “Palenqueando” y el plan de educación intercultural mencionado anteriormente, realizó el proyecto “Insumisas” para fortalecer la organización de mujeres en Zaña y Yapatera en el 2013 (CEDET, 2019). Y, en el mismo año, con la ONG Plan Internacional y UNICEF, se hizo el estudio “¡Aquí estamos! Niñas, niños y adolescentes afroperuanos” dentro del cual se incluyó un diagnóstico de Yapatera (CEDET, Plan Internacional y UNICEF, 2013). Uno de los proyectos más importantes también realizado por CEDET fueron las campañas de sensibilización previas a la incorporación de la variable étnica en el Censo Nacional del 2017. Con el apoyo de la Fundación Ford, se realizaron acciones en diferentes localidades del Perú con alta concentración de población afrodescendiente para sensibilizar sobre la autoidentificación étnica y la importancia de su registro en los censos (CEDET, 2019). En Yapatera específicamente, este trabajo fue realizado entre CEDET, la Casa de la

Cultura y MAJADY; y se materializó en la muralización del pueblo utilizando temáticas afines:

Figura 8

Mural “Yapatera: Territorio ancestral afroperuano. Hacia el Censo 2017”



Fuente: Pflucker, 2017.

“Cuando se hizo el censo justamente hubo organizaciones que empezaron un poco a que antes del censo empezaron a sensibilizar a informar, para poder identificar cuántos somos. Pero antes ya la gente se sentía identificada...” (entrevista a Leonidas Gómez). Esto es algo que el profe Leo, Abelardo, integrantes de MAJADY y Oswaldo Bilbao me lo comentaron. Las campañas de sensibilización fueron solo un refuerzo y recordatorio específicamente hecho para el Censo del 2017, pero no se tuvo que hacer un trabajo “desde cero”. Un aspecto que una de las integrantes de MAJADY recuerda como importante sobre el proceso censal fue la incorporación de censadores yapateranos sensibilizados en el tema, para poder explicar la pregunta de autoidentificación étnica y tener mayor confianza con la familia censada. Un aspecto que noté en las conversaciones con mujeres del pueblo fue el olvido del Censo del 2017; esto parece indicar que este no fue un hito con mucha relevancia en sus vidas y en su trayectoria identitaria⁴.

Sumado a las acciones ya descritas, en el momento del trabajo de campo CEDET se encontraba realizando un proyecto de fortalecimiento de las organizaciones yapateranas. Este incluyó la realización de una Red de

⁴ Esto marca una clara diferencia de mi experiencia y la de otros compañeros y compañeras afrodescendientes de Lima que participan en el campo del activismo, la representación o la investigación. Para muchos, incluyéndome, el Censo Nacional del 2017, y particularmente la pregunta de autoidentificación étnica significó uno de los cuestionamientos más importantes relacionados a la definición de nuestra identidad como afrodescendientes.

Organizaciones Afroperuanas Región Piura - Yapatera, en la cual participan la Casa de la Cultura, MAJADY, la Asociación de Artesanos, la Asociación de Personas con Discapacidad “Afro Soy”, entre otras organizaciones del pueblo. Asimismo, se realizaron talleres de comunicación dirigida a organizaciones sociales y se buscaba la creación de un medio de comunicación comunitario como resultado.

En relación a las iniciativas por organizaciones externas, el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) ha tenido bastante presencia en el pueblo. Por ejemplo, en el año 2021, se recopilaban historias de vida para el Proyecto para el Fortalecimiento del Registro de la Variable Étnica. Este incluyó la historia de vida y las reflexiones de Abelardo Alzamora como representante de Yapatera. Por otro lado, UNFPA ha trabajado el tema de salud sexual y reproductiva en el pueblo; el proyecto “Salvando Vidas” es un ejemplo de esto. Este se dirige a la atención de localidades afectadas por el Fenómeno del Niño en el 2023, y se enfoca en la salud sexual y reproductiva, y la prevención de la violencia de género en niñas, adolescentes y adultas (UNFPA, 2023). Otro proyecto relacionado es “Decido sin Roche”, financiado por UNFPA y ONUSIDA, y ejecutado por la ONG CARE Perú. Este giró en torno al empoderamiento de las adolescentes para el ejercicio de sus derechos sexuales y reproductivos (CARE Perú, 2022).

La ONG Plan Internacional también ha realizado proyectos vinculados a la equidad de género, y el empoderamiento y protección de la niñez y adolescencia en Yapatera. Por ejemplo, en convenio con el Gobierno Regional de Piura, implementó el consultorio para la atención integral del adolescente (Gobierno Regional Piura, 10 de marzo de 2020). Asimismo, se realizó el campeonato de fútbol mixto “Juegos por la igualdad”, con el objetivo de promover la equidad entre niños y niñas. De hecho, en la nota de prensa sobre el evento se menciona lo siguiente: “En Piura realizamos desde 1994 proyectos de desarrollo para mejorar las condiciones de la niñez y adolescencia. Su trabajo está enfocado en la prevención del embarazo adolescente, protección de la niñez, educación inclusiva, emprendimiento y empleabilidad” (Plan Internacional, 4 de febrero de 2023).

Una última iniciativa que será descrita es el proyecto “FloreSer”, realizado por la empresa social Kaykuna. Una mañana que me encontraba en la Casa de la Cultura recibí a tres jóvenes que buscaban al señor Abelardo; él se encontraba en la chacra, por lo cual yo me quedé guiando su recorrido por las diferentes salas de la Casa. Me comentaron que estaban visitando Yapatera porque iban a realizar un proyecto muy

pronto; justo habían estado coordinando con el colegio secundario y les faltaba comunicarse con alguien de la Casa de la Cultura. Les comenté qué estaba haciendo yo en Yapatera y que ya estaba cerrando mi periodo de trabajo de campo en el pueblo, de hecho volvía a Lima la siguiente semana. Me contaron que el proyecto empezaría en unas cuantas semanas y que necesitaban apoyo para generar contactos en el pueblo. Ya cuando había regresado a Lima, me convocaron a una reunión, a la cual asistieron los y las organizadoras del proyecto, Shessira Barranzuela y yo, quienes dimos nuestros puntos de vista y recomendaciones para la realización del proyecto⁵. La iniciativa constó de un conjunto de talleres dirigidos al desarrollo de habilidades socioemocionales de las adolescentes, los cuales estuvieron relacionados a su identidad como mujeres, yapateranas y afrodescendientes. Como producto final se diseñó un mural de manera colaborativa, el cual fue revelado en una ceremonia de clausura el día 8 de junio del 2024.

Todos estos proyectos han tenido objetivos relacionados a la mejora en la calidad de vida de las y los pobladores yapateranos, como el fortalecimiento de un sentido identitario afrodescendiente, la reducción y prevención de la violencia de género y embarazos en adolescentes, entre otros. Y, efectivamente, se han alcanzado mejorar estos aspectos, tanto generando conocimientos, cambiando sentidos comunes y reduciendo índices. Sin embargo, también está la percepción de que los proyectos de desarrollo, los talleres participativos, las campañas de sensibilización y otras iniciativas no generan cambios de fondo en el bienestar de la población, específicamente en la mejora de la economía del pueblo y las familias, de sus ingresos y su acceso a puestos laborales. Es más, algunos jóvenes que han participado anteriormente como beneficiarios directos de los proyectos, me mencionaron en más de una ocasión que el mayor provecho de estas actividades es adquirido por los

⁵ Esta situación fue una de las cuales me hizo reflexionar, primero, sobre la duración del trabajo de campo. A pesar de que este se planifique para que dure las semanas de estadía en el pueblo, el trabajo continúa posteriormente. Esta situación, la observación constante mediante las redes sociales y las conversaciones que se dan luego de regresar forman parte de una extensión del trabajo de campo. En segundo lugar, constaté la posibilidad de continuar mis vínculos en Yapatera, ya sea por las facilidades que la tecnología nos da para seguir la comunicación con las personas que conocí, como por la posibilidad y el deseo de volver al pueblo. Por último, surgió una reflexión sobre mi posición respecto a Yapatera luego de realizar esta investigación. Para el caso de Kaykuna, yo fui vista como una posible colaboradora por los contactos y conocimientos sobre las problemáticas que quería abordar. Este rol como antropóloga, conocedora sobre problemáticas relacionadas a temas de género e identidad étnico-racial, me da una responsabilidad con y para Yapatera. Este rol se volvió a repetir en otras circunstancias; una de ellas fue cuando un voluntario de CEDET acudió a mí para darle mi perspectiva sobre su posible tema de tesis. Otra oportunidad fue cuando una maestra me escribió para revisar una propuesta de proyecto para la escuela.

propios organizadores. Sumado a esto, las organizaciones y personalidades más ligadas a las instituciones externas a estos proyectos pueden ser hasta mal vistos o generar cierta desconfianza respecto a sus intenciones.

2.5.3. Logros y desafíos actuales: la afrodescendencia en las nuevas generaciones

Todos los esfuerzos para construir, transmitir y fortalecer la identidad afrodescendiente en la población yapaterana se refleja en la actualidad. Esto lo pude constatar en la participación de la niñez en el Festival del Mango. El primer día del festival, para cerrar la mañana de inauguración, se había organizado un concurso de dibujo para niños y niñas. Mientras yo observaba cómo se iban haciendo los preparativos para la actividad, se me acercó el señor Abelardo a comentarme que necesitaban un jurado más para poder seguir con el concurso; me propuso participar y acepté. La indicación dada a los y las niñas fue realizar un dibujo que represente a Yapatera y al festival. Al ver los dibujos notaba la variedad de elementos que los y las participantes decidieron plasmar: algunos dibujaron la fábrica de azúcar, otros la chacra, con árboles de mango, campesinos, también había dibujos de mujeres negras y otros dibujos con la bandera de Yapatera. “Yo soy afro”, escribió una de las niñas participantes.

Esta situación indica que existe conocimiento de los elementos culturales más significativos del pueblo en las generaciones más jóvenes. Asimismo, se podría hablar hasta de un orgullo yapaterano, vinculado a sus identidades como provenientes de familias campesinas y afrodescendientes. Esto lo pude constatar en las conversaciones con madres de familia, quienes indicaban que ahora les enseñaban sobre el pueblo a sus hijos e hijas, tanto sobre la historia local como sobre las manifestaciones culturales. Así como en la interacción misma con algunos niños y niñas, quienes me guiaron a la ex-fábrica de azúcar, me comentaban sobre la historia del pueblo, y me contaban que habían aprendido a recitar cumananas.

Sin embargo, también noté algunas limitaciones en las percepciones que los y las niñas tenían sobre sus identidades como afrodescendientes y en sus conocimientos sobre el tema. Noté, por un lado, la falta de autoidentificación de algunos niños y niñas, quienes no entendían qué significaba ser afroperuano o afroperuana. Además, hubo un par de niñas con las que conversé quienes me dijeron que en su colegio no aprendían sobre temas relacionados a la afrodescendencia, sino que eso lo habían aprendido en la Casa de la Cultura únicamente. Asimismo, escuché

historias de violencia escolar hacia niños y niñas que tienen la piel más oscura que sus compañeros. Y noté cómo los cánones de belleza de algunas infancias excluían los rasgos afrodescendientes, como la piel oscura o el cabello muy rizado.

Esto se alinea con lo que notó León Zamora en su estudio sobre la educación inicial hace 10 años: “se ha hecho poco por impulsar la etnoeducación en Primaria e Inicial. Las experiencias habidas son pocas, cortas y aisladas; y no han tenido mayor receptividad en las maestras de estos niveles, sobre todo en Inicial” (2014, p. 93). Asimismo, y en diálogo con lo mencionado, existen preocupaciones actuales de las y los maestros y activistas yapateranos, quienes temen que la predominancia de docentes externos al pueblo resulte en la pérdida de todo el trabajo identitario que se ha estado realizando por décadas. Tal como lo recomienda León Zamora:

Las profesoras deben conocer la historia y la cultura de las comunidades donde se inserta su institución educativa y tener conocimiento de las estrategias formativas para contribuir al desarrollo positivo de las identidades de sus estudiantes, para la promoción de su cultura y para prepararlos para desmontar el racismo y enfrentar la discriminación (2014, p. 104).

Y es hacia esa dirección hacia la cual se deben dirigir los proyectos a futuro, para que los y las niñas continúen construyendo un sentido de identidad vinculado a Yapatera y a la afrodescendencia. De esta manera, se asegurará la transmisión de todo el trabajo relacionado a la conservación y revalorización de la cultura local, así como el orgullo yapaterano afrodescendiente a las nuevas generaciones.

2.6. Balance

Yapatera se ha construido, (auto)reconocido y visibilizado como pueblo afrodescendiente hace aproximadamente 40 años. Como parte de este proceso, su historia y sus manifestaciones culturales han sido utilizadas como herramientas para comprender y transmitir un discurso que caracteriza a la identidad yapaterana como una identidad afrodescendiente. La transmisión de este discurso identitario se da por diferentes agentes y procesos, de los cuales algunos son “informales”, como las interacciones con la familia, el grupo de pares, la relación con otros yapateranos o con pobladores de otras localidades. Sumado a estos, se encuentran los procesos discursivos “formales” o “formalizados”, que a través de ciertas acciones pautadas e intencionadas buscan transmitir sentidos específicos de identidad afrodescendiente. Entre estos últimos se encuentran la escuela, los maestros y maestras, líderes de movimientos sociales, organizaciones sociales y no gubernamentales, e instituciones de la cooperación internacional.

En el caso de la historia en Yapatera, a través de su enseñanza, ya sea en las propuestas para las escuelas como en los diferentes proyectos que organizaciones como la Casa de la Cultura ha realizado, esta suele partir de la economía del pueblo. Es decir, la época de las haciendas, que incluye una primera etapa de esclavitud, y una siguiente etapa en la cual la esclavitud había sido abolida, pero el abuso de poder y los castigos continuaban. Esta etapa es bastante recordada por los estudiantes actuales, y es transmitida a través de, por ejemplo, el “Rincón de la tortura” en la Casa de la Cultura. Luego, continúa lo que fue la Reforma Agraria y la fundación de la Cooperativa “Sinforoso Benites”; esta etapa es mayormente recordada por los adultos y adultos mayores del pueblo, ya que muchos de ellos la vivieron de manera cercana. Después de la Cooperativa, continuó la parcelación de las tierras, lo cual se puede ver hasta el día de hoy reflejado en la propiedad de pequeñas porciones de tierra por los campesinos yapateranos.

Con la llegada de líderes y organizaciones afrodescendientes a Yapatera en los años 80s, y con la organización juvenil previa en el pueblo, la transmisión identitaria y el autorreconocimiento del pueblo como afrodescendiente fue una tarea con fuertes bases. Sin embargo, este trabajo de investigación, reflexión y difusión no partió sin antecedentes. La negritud ya era reconocida de alguna manera, tanto dentro como fuera del pueblo. La explicación detrás de esto son las propias interacciones entre yapateranos y yapateranas con personas externas al pueblo, ya que históricamente han marcado una relación de otredad en la cual el espacio del pueblo de Yapatera ha sido racializado como “pueblo de negros”, y sus habitantes como “los negros de Yapatera”. Estas relaciones en sí son las cuales construyen las identidades étnico-raciales; como lo analiza Frederick Barth, las identidades étnicas dependen de las relaciones interétnicas y las diferenciaciones que se van dando en procesos de interacción (Barth, 1969).

En el caso de las manifestaciones culturales del pueblo, estas suelen catalogarse como “yapateranas”. Es decir, sus orígenes están vinculados al pueblo mismo y/o a zonas cercanas, usualmente de la costa norte del país. Por ejemplo, la cumanana es reivindicada como netamente yapaterana, al igual que el golpe tierra. Igualmente se reconoce que el golpe tierra y el tondero pueden haber surgido tanto en el pueblo como en otras localidades como Zaña o Morropón. Este “yapateranismo” ha sido identificado por otros investigadores, por ejemplo, Valdivia menciona que las y los yapateranos “construyen su identidad a partir de un sentido de pertenencia de

carácter idiosincrático y localista” (2013, p. 30), a partir de su lectura del estudio de Hale (2012). Sin embargo, en contraste a este sentido localista, un aspecto que me llamó la atención fue el protagonismo del festejo en las prácticas y presentaciones de baile de la agrupación de niños, niñas y adolescentes, durante el Festival del Mango; así como su mención constante en conversaciones con jóvenes yapateranas sobre sus conocimientos y gustos en el baile, y su presencia en los cumpleaños y reuniones familiares. El festejo tiene un origen en la costa central, y son Lima, Cañete y Chincha los lugares donde históricamente se ha practicado con mayor recurrencia (Chocano y Rospigliosi, 2016). Esto se vincula a la construcción de un discurso cultural afroperuano basado en la afrodescendencia limeña y carmelitana. En el caso de Yapatera, se ha construido un vínculo con esa afrodescendencia y se ha tomado como propia en cuestiones como la danza.

De todas formas, la danza es una expresión cultural bastante común en Yapatera; de hecho, su práctica se relaciona con las habilidades aprendidas y transmitidas hacia los y las yapateranas. Algo similar sucede con el caso del fútbol, es en esta esfera donde se refuerzan las cualidades mayormente masculinas. Ambas manifestaciones son campos en los cuales las personas afrodescendientes han sobresalido. Por un lado, este protagonismo se da debido a los estereotipos hacia las personas y corporalidades negras; por ejemplo, “ser negro/a” se asocia con saber bailar bien y ser bueno en los deportes, es decir, tener habilidades para actividades corporales y artísticas. Por otro lado, la gran presencia de personas afrodescendientes en estos campos se da debido a su mayor apertura en comparación a espacios profesionales e intelectuales. La relevancia de deportistas y artistas afrodescendientes puede generar representaciones positivas, lo cual genera un sentimiento de orgullo identitario (Miranda et al., 2013). Sin embargo, también generan un discurso que encasilla las habilidades y las posibilidades de las personas afrodescendientes a actividades y tareas vinculadas al cuerpo (Miranda et al., 2013), al mismo tiempo que reproduce un discurso de biologicismo racial.

Por otro lado, en el caso de los reinados, estas no son manifestaciones culturales que únicamente se practican en poblaciones o territorios afrodescendientes, ni que son asociados solo a esta identidad. Sin embargo, en Yapatera estas son vinculadas directamente con la identidad local y la identidad afrodescendiente. En el caso particular de los reinados estos son eventos utilizados para expresar otras manifestaciones culturales, como la música y las danzas afro. Asimismo, en los

discursos de los reinados se reflexiona directamente sobre la identidad afrodescendiente de las participantes y el pueblo, así como las luchas en contra de la discriminación y el racismo. Asimismo, se resignifican estándares de belleza, en los cuales las personas yapateranas, especialmente las mujeres participantes, son valoradas como bellas, carismáticas, buenas bailarinas, y con otras cualidades.

Debido a que se ha buscado explicar, enseñar y reforzar un sentido afrodescendiente en el pueblo, esta es la identidad más transmitida a través de la educación y los proyectos de desarrollo, en comparación a las identidades campesinas, por ejemplo. Por lo cual, en el pueblo existe como conocimiento general el proceso de esclavización de personas afrodescendientes y el vínculo de los recién llegados con el continente africano. Este aspecto es importante de resaltar debido a la diferencia con otros pueblos y poblaciones afrodescendientes. Por ejemplo, Tanya Golash-Boza, al hacer un estudio en Valleverde, analizó lo que llamó la “amnesia colectiva de África” en la población afrodescendiente de ese pueblo piurano (2005). Esto fue constatado entre el 2012 y 2013 en un trabajo de campo elaborado por GRADE en 7 localidades del país con alta presencia de población afrodescendiente (Valdivia, 2014).

A pesar de que en Yapatera no se realice un trabajo relacionado a los vínculos específicos entre la cultura africana y la yapaterana, sí se ha logrado transmitir saberes generales sobre la esclavización y la migración forzada de personas afrodescendientes desde África. Esto sigue siendo una tarea que el movimiento social continúa trabajando. De hecho, es una tarea que inicia formalmente con la Conferencia Mundial contra el Racismo en Durban en el 2001, ya que ahí se establece que se hará uso de la categoría “afrodescendiente” y sus variantes (“afroperuano”, por ejemplo). Este acuerdo se dio con el objetivo de reivindicar la ancestralidad africana en las identidades negras del mundo (Valdivia, 2013). Esto volvió a ser reforzado con el Censo del 2017, un instrumento de administración poblacional que definió las identidades étnicas bajo ciertos términos. En el caso del Censo se pensó en la multiplicidad de términos ya que, a pesar de que los Estados, gran parte de las organizaciones sociales y los organismos de cooperación consideren como políticamente correcto el uso de las palabras que tengan el prefijo “afro”, se incluyeron otros términos vinculados a la racialización de las identidades (como “negro”, “moreno”, “zambo”, entre otros). Esto indica la gran presencia de procesos de normalización de la transmisión identitaria en pueblos como Yapatera, ya sea por el

Estado y el propio movimiento social (a nivel global y local). Esto se intensifica aún más en un contexto donde la escuela es una de las instituciones centrales en estos procesos, por lo cual, se ha convertido en una esfera donde el movimiento social y los líderes del pueblo continúan incidiendo.

Yapatera no es un pueblo afrodescendiente y ya, Yapatera es un pueblo que se ha reconocido como afrodescendiente a través de un proceso de construcción y transmisión discursiva. El discurso de la identidad afrodescendiente del pueblo ha tenido logros que se expresan en la autoidentificación del pueblo como colectividad y de la gran mayoría de sus pobladores. Asimismo, estos logros se manifiestan en la identificación de Yapatera como pueblo afrodescendiente por parte de diferentes entidades del Estado, como municipalidades y ministerios, y por instituciones autónomas como organizaciones sociales, ONGs y organismos de cooperación internacional. Esto ha generado que se diseñen y apliquen proyectos curriculares en las escuelas, y que se den proyectos de desarrollo con distintos objetivos, pero siempre relacionados a la identidad local afrodescendiente. En general, todos estos proyectos han seguido un discurso generalmente homogéneo, debido al establecimiento de este durante los últimos años y a la presencia de organización local que trabaja como institución que representa al pueblo para colaboraciones en las iniciativas. Sin embargo, en la práctica existen retos a los cuales se les debe prestar atención. Uno de ellos es la visión de la población hacia las organizaciones sociales y otras instituciones que generan proyectos de desarrollo, ya que algunas veces no se ven cambios significativos en la mejora de la calidad de vida de los pobladores, especialmente en el ámbito laboral a pesar de la gran presencia de las iniciativas en el pueblo. Además, se debe atender a las limitaciones en el ámbito educativo, como la falta de recursos, tanto económicos como humanos, y compromiso de los y las docentes para continuar con la transmisión identitaria desde una perspectiva integral y positiva. Estos son algunos de los retos que deben tomarse en cuenta para que las siguientes generaciones no se alejen de una construcción identitaria afrodescendiente que se base en el conocimiento y en el orgullo. Esto es cada vez más importante debido a las mayores posibilidades y necesidades de salir del pueblo y, en consecuencia, su mayor exposición a la discriminación étnico-racial en espacios externos.

Capítulo 3: Sentidos de identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas

El presente capítulo tiene como objetivo describir y analizar los sentidos de identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas. Para ello, introduzco los términos de identificación étnico-racial que utilizan las jóvenes para nombrarse y describirse a sí mismas. Como lo analizo, los términos son múltiples y cambiantes en relación al contexto en el que se utilizan, por lo cual se reflexionará los momentos y circunstancias en los que son dichos por las jóvenes. Habiendo descrito y analizado brevemente estos aspectos, abordo los elementos que las jóvenes utilizan para definir y construir sus identidades étnico-raciales. Para este objetivo, he tomado como elementos principales a Yapatera como lugar, su historia local, el parentesco de las jóvenes y sus fenotipos. Es sobre estos elementos sobre los cuales las jóvenes construyen sentidos comunes y lógicas que explican su identidad étnico-racial a sí mismas y hacia otros. Para continuar con el análisis sobre sus identidades, he identificado experiencias y trayectorias clave en las vidas de las jóvenes que han moldeado de diversas maneras la formación y afirmación de sí mismas. Estas vivencias incluyen trayectorias escolares, situaciones de movilidad y migración, la socialización familiar, y experiencias de activismo y representación. De esta manera, se analizará cómo y desde qué lógicas se construye la identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas. A lo largo del capítulo realizaré breves comparaciones con los sentidos de identidad étnico-racial con el grupo de madres con las que también se trabajó, con la finalidad de examinar de qué manera la diferencia etaria y generacional demuestra variaciones en este fenómeno.

3.1. Términos utilizados para nombrar la identidad étnico-racial de las jóvenes, sus usos y significados

Nombrar y clasificar la identidad étnico-racial de una misma es un fenómeno complejo que involucra tanto las ideas que se tienen sobre nuestra propia identidad, como los significados que se les atribuyen a las diferentes palabras utilizadas para describirla. Asimismo, este fenómeno se relaciona con la persona que autoidentifica con los términos utilizados, pero también a quienes escuchan esos términos. Por lo tanto, hacia quién se dan a conocer estos términos y en qué circunstancias son otros aspectos a tomar en cuenta en el uso de las palabras que nombran identidades étnico-raciales.

Como fue analizado anteriormente, Yapatera es un pueblo particular debido a su alta autoidentificación étnico-racial dentro de "lo afrodescendiente", por las constantes intervenciones de organizaciones sociales y proyectos de cooperación internacional relacionados a la afrodescendencia. Sin embargo, la autoidentificación tiene una historia más larga que la aplicación de los acuerdos de Durban y las campañas previas al Censo del 2017. En relación a esto, Oswaldo Bilbao cuenta sus percepciones:

Es que Yapatera es un espacio particular creo donde la negritud viene de adentro. O sea, nosotros solamente llegamos a reforzar porque la gente se sentía muy, se siente muy identificada (...) O sea, la gente se autoidentificaba como tal (...) "los negros yapateranos" (fragmento de entrevista).

La afirmación de que "la negritud viene de adentro" hace referencia a que los movimientos sociales no tuvieron que hacer un trabajo tan intenso en generar la autoidentificación como en otras localidades: "Nosotros podíamos ayudar y trabajar con los profesores, pero el tema local es mucho más fuerte", afirma Oswaldo. Estar en Yapatera significó aproximarme a ese "tema local" desde la mirada de las jóvenes, desde las palabras que utilizan para nombrarse en diversas circunstancias.

Con respecto a mi propia identidad étnica, usualmente yo era nombrada como una mujer "morena", tanto por hombres como por mujeres, por adultos/as y por jóvenes. En ciertos espacios fui nombrada como "negra", principalmente cuando había una relación con algo de confianza. Mi tercera noche en Yapatera estuve en un compartir de cumpleaños; estábamos el cumpleañosero, su esposa y unos 10 invitados sentados fuera de la Casa de la Cultura compartiendo unos piqueos y cervezas. "Negra" me dijo un invitado para ofrecirme cerveza, a lo cual voltee y la acepté. Sin embargo, enseguida mostró preocupación, asegurándose de que entendiera que usó el término "negra" con respeto, que no me vaya a molestar. En ese momento le respondí que todo estaba bien, y esperaba que comprendiera que no me incomodó lo sucedido.

En otras interacciones, las palabras "negra", "morena" y "zamba" fueron las que más se repitieron con respecto a mi identidad étnica. Una no elimina a otra; al igual que mi autoidentificación como "afrodescendiente" no excluye mi autoidentificación como "negra". Con las chicas con las cuales más interactué y entrevisté sucedía algo similar, para nombrarse a sí mismas utilizaban múltiples términos.

Tabla 3

Términos para la autoidentificación étnico-racial

Términos para la autoidentificación	Marina	Elisa	Sara	Valentina	Diana
Negra	X	X	X		X
Zamba	X	X	X		
Morena		X	X	X	
Afrodescendiente	X	X	X	X	X
Afro		X			
Afroperuana	X				

Fuente: Conversaciones informales, entrevistas a profundidad y semiestructuradas. Elaboración propia.

En la tabla presentada se han listado estos términos y sus usos por las interlocutoras para referirse a sí mismas en diferentes interacciones, ya sean conversaciones informales o entrevistas. Sin embargo, es crucial profundizar y analizar las circunstancias específicas en las que se emplean estos términos, considerando qué tipo de experiencias evocan o a qué aspectos de su identidad se refieren.

Negra

Respecto al uso de la palabra "negra" para referirse a sí mismas o a un grupo que las incluya, 4 de las 5 interlocutoras principales la utilizaron. En primer lugar, se identifica el uso para hacer referencia a una generalización sobre la familia o el pueblo de Yapatera:

[En mi familia] todos somos negritos. No hay diferencia, todos somos negritos. (Elisa, fragmento de entrevista)

Más unión, más familia, como que estás en tu propio lugar. En cambio acá si hay una persona que se podría decir gringa, todo el mundo la miran, porque acá todos somos negros. (Diana, fragmento de entrevista)

Curiosamente este uso es más común entre las jóvenes que tienen la piel más clara entre todas las participantes, lo cual hace referencia al entendimiento de la negritud como un "todo" del cual son parte todas las personas con ascendencia afro; este punto será analizado con más profundidad más adelante en el texto. En segundo lugar, la palabra "negra" se suele utilizar como respuesta a comentarios externos que, en ciertas circunstancias pueden ser violentos. "Negra" entonces es usado como término de autoidentificación como manera de expresar orgullo o una reacción más

pasiva como la resignación. Este tipo de respuesta parece en algunos relatos de las jóvenes, como el de Sara:

Como yo salía mucho al sol, caminaba mucho, porque antes me mandaban a comprar y me quemaba. Me decía decía "hija, estás muy negrita, te has quemado bastante". Entonces yo le decía, "pero si soy negra, tengo que ser negra, pues". Y ya, normal (fragmento de entrevista).

Pero también en situaciones de violencia de agentes externos, como compañeros de escuela, tal como recuerda una de las madres de estas jóvenes:

Ella sí dice "yo soy bien negra, negra". Orgullosa. Bien orgullosa. Porque ella desde niña, desde niña a veces la molestaban. Cuando empezó el colegio, le hacían bullying (...) Yo le hacía sus moñitos y le jalaban el pelo. Y así, pero ella se sabía defender (fragmento de entrevista).

Este segundo uso de la palabra "negra" también fue identificado en otros grupos etarios, tanto en niñas como en adultas, que reciben comentarios sobre su negritud. Estos suelen ser violentos especialmente por personas externas al pueblo de Yapatera, como en Chulucanas, Piura o Lima, tal como lo recuerdan 3 de las interlocutoras. Esto ha generado que jóvenes como Valentina asocien la palabra "negra" con los insultos principalmente y que no sea elegida como palabra para la autoidentificación, o que, como sucedió en la situación que narré, se utilice con cuidado con personas externas al pueblo.

Zamba

Un segundo término utilizado para mencionar su identidad étnico-racial es la palabra "zamba". La categoría de "zambo/a" fue parte del sistema de castas que regía en la época colonial para clasificar a la población dependiendo de su origen étnico-racial. Esta hacía referencia a las personas que eran hijos/as de un padre o madre clasificado como "negro", y el otro clasificado como indígena (Carrillo, 2023). Sin embargo, en la actualidad este se utiliza de manera coloquial para hacer referencia a las personas afrodescendientes y puede tomar un significado particular en ciertos contextos.

En el caso de las jóvenes yapateranas, la palabra "zamba" hace referencia principalmente a su textura de cabello afro-rizado. 4 de las interlocutoras presentadas tenían el cabello rizado, con texturas variables, y 3 de ellas se describieron como "zambas" en las entrevistas, cuando hacen referencia a la textura de su cabello. Por ejemplo, Elisa cuenta que cuando participó del concurso de Miss Afro ella fue elegida,

por ser "bien zambita", ya que, como mencionó, la mayoría de sus compañeras eran lacias.

Morena

Un tercer término identificado es "morena". El término "moreno" tiene un origen etimológico románico, y en los diccionarios latinos derivan "maurus" del griego "maurós" o "amaurós", los cuales significan "color oscuro o mate". Además de esto, maúros, en griego se traduce a "negro", y sus derivados hacen referencia a "ennegrecimiento" o "bronceado" (Liddell-Scott 1901; Moreno Hernández, 2019). Durante la colonia, se incorporó el término en América Latina para clasificar a aquellas personas tenían ascendencia mixta europea "blanca", indígena y/o africana. Y, en la actualidad, "moreno/a" se suele utilizar para hacer referencia a personas afrodescendientes y/o de piel de color marrón.

Las jóvenes yapateranas utilizan la palabra "morena" en momentos en los cuales su color de piel es mencionado o más relevante que otras características vinculadas a su identidad étnico-racial. Asimismo, se suele utilizar en relación a lo "negro" y a lo "blanco"; por ejemplo, Valentina cuenta:

No me gusta a mí "negra" (...) "Negra", "negro"... bueno también hay maneras de decirlo pero hay personas que lo dicen como insultando: "¡negra!" Bueno creo yo preferiría "morena" (...) Pero bueno, ahora lo tomo así, que el negro supuestamente es la persona más oscura, y morena la persona que menos, ¿no? (fragmento de entrevista).

Como fue mencionado anteriormente, la palabra "negra" puede ser vinculada a experiencias violentas, ya sean personales o conocidas. Como respuesta a esto, la palabra "morena" se utiliza para suavizar el término y/o reconocer que la persona proviene de orígenes étnico-raciales mixtos y que, por ende, su piel no es tan oscura como para denominarse como "negra".

Sumado a esto, ser "morena" significa ser más oscura que tener la piel más clara, o "ser blanca". En el caso de Elisa e Diana, por ejemplo, ellas tienen el color de piel clara, y describen a su tono como "no tan morena", "clarito" o "blanca". Sin embargo es importante recalcar que usualmente al mencionar "blanca", hacen referencia a que no son "gringas", o no son "totalmente blancas", es decir, que no tomarían este término para anunciar su identidad étnico-racial. Es más, a pesar de ser clara en tono de piel, y decir no ser morena, Elisa indica "sentirse morena", relacionando la palabra no solo al color de piel, sino dándole un significado vinculado a sus orígenes. Este aspecto será desarrollado a continuación.

(Afro)descendiente

Un cuarto término recogido fue el de “afrodescendiente”. Este salió en las interacciones de todas las interlocutoras presentadas, principalmente como respuesta a la pregunta directa por la autoidentificación étnico-racial, menciones a la pregunta de autoidentificación del Censo Nacional del 2017 o contextos vinculados al activismo antirracista. Es decir, se utiliza en circunstancias vinculadas a discursos políticos y/u oficiales frente al Estado o movimientos sociales.

Afroperuana

Por último, es interesante notar que el término “afroperuana” solo fue mencionado por una de las interlocutoras jóvenes y, en el caso de las madres interlocutoras, solo fue mencionado por la madre de dicha joven. No es casual que esta joven yapaterana sea activista antirracista, y que ha estado vinculada con el movimiento afrodescendiente por varios años. Es más, junto con autoidentificación como “afroperuana” menciona lo siguiente:

Es una palabra nueva, ¿no? Impuesta por lo político y adecuadamente relacionada a la descendencia; esa es la prioridad. No todas las personas están muy familiarizadas con la palabra, que es nueva todavía, y el por qué de la palabra, ¿no? Sino que dicen: “yo siempre me he sentido negra y negra soy”, y eso está genial (fragmento de entrevista).

Tal como lo menciona, es posible y común utilizar otras palabras para la autoidentificación; es más, ella misma se ha nombrado como “negra”, “zamba”, “afrodescendiente” y “afroperuana” en diferentes momentos de las conversaciones y entrevistas que tuvimos.

Reflexiones sobre los términos para la autoidentificación

Un hito en la agenda antirracista y de los movimientos sociales afrodescendientes a nivel global fue la Conferencia Mundial sobre el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, que se desarrolló en Durban, Sudáfrica, en el 2001. Esta conferencia fortaleció las articulaciones entre organizaciones sociales y activistas a nivel mundial y, como uno de los resultados más notorios fue el cambio de término identitario de “negro” a “afrodescendiente”. Este cambio tiene un trasfondo político y crítico a la historia de dominación y colonización, en el cual se tenía como objetivo transformar la manera de nombrar a la población descendiente de africanos más allá de la construcción de la “raza”; es decir, evitar la reproducción discursiva del racismo. Asimismo, y como lo

menciona Néstor Valdivia (2013) se buscó el reconocimiento y la reivindicación explícita de la ancestralidad africana a través de los términos que utilizamos para nombrarnos. A partir de este acuerdo, el prefijo "afro" se fue aplicando a las poblaciones a nivel mundial; en el Perú, el término "afroperuano" se fue utilizando, y se utiliza hasta el día de hoy, en el discurso oficial del Estado y las organizaciones sociales. A este proceso se le sumó la preparación para la aplicación de la pregunta de autoidentificación étnica para el Censo Nacional del 2017 en el Perú, que incluyó campañas educativas y comunicacionales en alianza con organizaciones sociales. Estos preparativos estuvieron dirigidos hacia marcar la afrodescendencia como grupo ("negro, zambo, mulato, moreno / pueblo afroperuano o afrodescendiente").

Actualmente continúan los debates intelectuales y políticos relacionados al uso de la palabra "afrodescendiente" y la eliminación del término "negro/a" tanto en la cotidianidad como en la oficialidad. A pesar de esto, lo que sucede en la cotidianidad con las poblaciones afrodescendientes en el país con respecto a la terminología es variable. Según estudios previos (Benavides et al., 2006), la palabra "negro/a" es la que más se utiliza para nombrar la identidad étnica entre la población afrodescendiente en el Perú, y "afroperuano" o "afrodescendiente" estaban dentro de las menos utilizadas. Esto ha ido cambiando a lo largo de los últimos años; como lo menciona Valdivia (2014), esta ha ido ganando mayor aceptación y popularidad.

En el caso de Yapatera, como ya ha sido analizado anteriormente, el término "afrodescendiente" es utilizado para nombrar al pueblo y a sus habitantes. Esto se ve claramente reflejado en la autoidentificación de la población yapaterana con este término. Previamente, en el estudio de Valdivia (2014), ya se había registrado que el 67% de los encuestados en Yapatera se adscribían al término de "afrodescendiente". Esta cifra fue sobresaliente al compararla con las de otras 6 localidades con población afro en Perú. De hecho, esta alta adscripción se refleja en el caso de las interlocutoras principales, quienes se autoidentifican como "afrodescendientes" en su totalidad. Esto lo explico, al igual que Valdivia (2014), a partir de la gran influencia de los discursos identitarios contruidos por el movimiento social, organizaciones locales y externas, la escuela y proyectos de desarrollo, los cuales han incidido en el uso de términos para la autoidentificación étnico-racial de las jóvenes. De hecho, este término no suele usarse en la cotidianidad de las jóvenes, sino cuando declaran su identidad en contextos más "oficiales", de representación, cuando hacen referencia a su vínculo con Yapatera, o al relacionarse con el Estado. No obstante, en contraste con el término

“afrodescendiente”, es interesante notar que el término “afroperuano” no haya calado en las jóvenes yapateranas. De hecho, ya se había identificado en otros estudios que este término solo era utilizado por organizaciones sociales, asociaciones civiles y el propio Estado (Miranda et al., 2013), tal como se reprodujo para el caso de la joven yapaterana involucrada en el activismo.

En el mismo estudio de Valdivia (2014), se había identificado que Yapatera era una de las localidades donde se había identificado mayores índices de población que se autoidentificaba como “muy negro/mulato/zambo”. Esto, en contraste con otras localidades como Zaña o Acarí, expresaba que había menor percepción de mestizaje o que este no había afectado definitivamente la identidad étnico-racial predominante de los habitantes yapateranos. Esto también se identificó en el caso de las jóvenes yapateranas, quienes definían su identidad étnico-racial en relación directa a la afrodescendencia y negritud, mas no a lo blanco, cholo, andino, serrano u otras identidades.

Respecto al término “negra” entre las jóvenes yapateranas, este era asumido por cuatro de las cinco interlocutoras principales, y también fue identificado como un término bastante utilizado entre otras jóvenes yapateranas. Esta tiene dos sentidos, los cuales han sido catalogados por Valdivia (2014). El primero es aquella que hace referencia a las características fenotípicas clasificadas como representativas de la “afrodescendencia”, como el color de piel oscuro y el cabello crespo: “Existe, en ese sentido, un prototipo ‘racial’ del ‘negro’ que configura una suerte de tipo ideal ‘extremo’” (Valdivia, 2014, p. 93). La segunda acepción del término “negra” se refiere al “tronco común de ascendencia” (p. 93), por lo cual es utilizado también por las jóvenes que no necesariamente comparten el fenotipo, pero sí se autoidentifican como tal por otros motivos como su ascendencia y su origen yapaterano.

El término “negra/o” no solo se limita a estas dos acepciones. Es importante mencionar que este fue fundamental para el movimiento social afrodescendiente en el Perú y en el mundo. Antes de la Conferencia en Durban, el “orgullo negro” fue aquel enfoque que guio la lucha por el reconocimiento y el cumplimiento de derechos de las poblaciones afrodescendientes. De hecho, el Movimiento Negro “Francisco Congo” en Perú realizó trabajos de sensibilización y concientización para que la población afro en el Perú se autoidentifique como “negra” (Valdivia, 2014). Este trabajo del movimiento social se realizó en respuesta a los significados negativos que aun porta la negritud. Esta, a lo largo de la historia, ha estado vinculada al salvajismo, al crimen,

a la inferioridad intelectual, a lo desagradable, entre otros significados negativos que se han estabilizado en estereotipos hasta la actualidad. Por este motivo, incluso hasta hoy, muchas personas consideran que en ciertas circunstancias, contextos y modos de uso, la palabra “negro/a” es un insulto y, por esto mismo, hay ciertas personas, como una de las jóvenes yapateranas, quienes preferían no usar este término para autoidentificarse.

Los términos “morena” y “zamba” también eran utilizados por algunas de las jóvenes yapateranas. En sus casos hacían referencia al color de su piel y la textura de sus cabellos, principalmente. El color de piel “moreno” suele, según las jóvenes, al tono oscuro; no obstante, en ciertas circunstancias el tono no suele ser tan oscuro como el color de piel “negro”. En relación al cabello, la textura de una joven que se autoidentifica como “zamba” suele ser crespo o rizado. Cuando el cabello es ondulado o con rizos más “suelos”, este no suele ser clasificado como “zambo”. Sin embargo, otras investigaciones indican que el término “moreno/a” puede funcionar también como término que se utiliza para evitar llamar a una persona “negro/a”, por poder ser interpretado como ofensivo, es decir, para “suavizar” la interacción (Valdivia, 2014). Esto, no obstante, no siempre es bien recibido por las personas afrodescendientes que reivindican la negritud. Este tipo de perspectivas sí las observé un par de veces en Yapatera en el caso de dos jóvenes varones afrodescendientes. Sumado a esta acepción, se indica que “moreno/a” hace referencia a tonalidades de piel más claras que las referidas como “negras”.

Los términos “negra”, “morena” y “zamba” y su uso constante y cotidiano reflejan la importancia de la racialización de la identidad afrodescendiente. Como ya fue mencionado, este fenómeno ha buscado ser revertido por el movimiento social y el Estado. No obstante, es de los más utilizados en diversas localidades afrodescendientes (Benavides et al., 2006; Valdivia, 2014 y 2013; Miranda et al., 2013). El fenotipo sigue definiendo, en gran medida, las identidades afrodescendientes, y la diversidad de términos expresa la diferenciación “al interior de los mismos grupos poblacionales que comparten ciertos rasgos físicos” (Antón et al., 2009, p. 18).

Un aspecto interesante que cada vez es más visible entre la población afrodescendiente en el Perú es la autoidentificación como afrodescendientes o negros a pesar de no contar con el fenotipo, el prototipo racial típico. Entre las jóvenes que entrevisté, una de ellas tenía el color de piel claro y otra tenía el cabello ondulado y el

color de piel no tan oscuro; ambas se identificaron como negras y como afrodescendientes, e incluso mencionaron que el fenotipo no era esencial para que las personas se autoidentifiquen como tales. Esto fue también señalado por la investigadora Eshe Lewis (2020), quien analizó cómo las mujeres afrodescendientes que llegaban a los Centros de Emergencia Mujer en Lima y Callao se adherían a su identidad afro a pesar de que su físico las haga “pasar” como mestizas o blancas. Para la investigadora este fenómeno supuso una sorpresa, especialmente en un contexto donde se promueve el mestizaje y la negación de las identidades afrodescendientes.

Finalmente, y en forma de diálogo con Tamara Hale, investigadora que realizó una extensa investigación en Ypatera entre el 2009 y el 2011, resalto las diferencias halladas en su aproximación y en la de la presente investigación. Hale indica que las y los pobladores ypateranos negaban los términos “negro” y “afroperuano”, ya que estos eran principalmente vinculados a organizaciones sociales lejanas al pueblo, principalmente limeñas (Hale, 2015). Esto no fue lo que yo identifiqué, especialmente, entre las jóvenes ypateranas. En el caso del término “afroperuana”, sí se podría generar un símil entre lo mencionado por Hale (2015) y mi trabajo de campo; este término solo fue utilizado por una de las interlocutoras principales que entrevisté que justamente era una joven relacionada al movimiento social y al activismo antirracista local, regional y nacional. No obstante, el término “negra” no solía ser vinculado a las organizaciones sociales limeñas; es más, era bastante utilizado en la cotidianidad de las jóvenes y, en general, de las y los ypateranos. Un aspecto que sí noté, que se relaciona con lo mencionado por Hale, fue el nombrar a los líderes de estas organizaciones externas, muchas veces vistas como lejanas al pueblo, como “los afros”.

En suma, las jóvenes utilizaron los términos: afrodescendiente, negra, morena, zamba y, en menor medida, afroperuana y afro, para nombrar sus identidades étnico-raciales. Esto las sitúa como parte de un mismo grupo étnico-racial que a lo largo de la investigación será referenciado como “afrodescendiente” por temas prácticos, pero incluye en su significado todas las denominaciones utilizadas por las jóvenes ypateranas entrevistadas. Como se ha visto, cada uno de estos términos tienen significados particulares, pero, en general, se puede identificar que lo racial continúa siendo importante para definir sus identidades como afrodescendientes. A continuación, analizaré más a profundidad qué es lo que las jóvenes entienden por

afrodescendencia, cuáles son los elementos que la definen y a través de qué experiencias de vida se ha ido moldeando su identidad como tal.

3.2. Elementos que definen la identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas

La construcción identitaria es un proceso productivo y creativo que, además de nombrar y clasificar, consiste en la construcción de una lógica. “¿Qué construye mi identidad étnico-racial?” no es precisamente una pregunta que nos realicemos en nuestra cotidianidad, pero que indirectamente la contestamos cuando pensamos o hablamos sobre nuestras identidades. La identidad étnico-racial se elabora de manera continua utilizando diferentes recursos, lógicas y conocimientos. En el caso de las jóvenes yapateranas se han identificado 4 elementos principales que definen sus identidades: Yapatera como lugar de origen, la historia del pueblo, el parentesco y el fenotipo.

3.2.1. Yapatera como lugar de origen

Yapatera es denominado, reconocido e identificado como pueblo afrodescendiente. Representa un ejemplo muy claro del concepto de geografía racializada, ya que el territorio en sí hace referencia a una historia, población y manifestaciones culturales relacionadas a la población negra y afrodescendiente, del pasado y del presente. Este fenómeno se relaciona, también, con las dinámicas de comercio, el transporte, y los patrones de movilidad y migración; a pesar de que Yapatera aparece simbólicamente como “burbuja afrodescendiente”, es clara su conexión con otros pueblos cercanos, con ciudades como Chulucanas, Piura, Lima, Tumbes, y hasta otros países como Ecuador e Italia.

Partiendo de, por un lado, Yapatera como pueblo afrodescendiente y, por otro, Yapatera en contacto e intercambio con otras localidades, es que las y los pobladores utilizan el recurso de ser yapateranos y estar vinculados con el lugar para construir y definir sus identidades étnico-raciales. En el caso específico de las mujeres jóvenes, todas mostraron tener un fuerte sentido de identidad y pertenencia a su pueblo. Se podría decir que hasta cierto punto la identidad étnico-racial no solo se entrecruzan, sino que hasta se confunden y sus límites se difuminan.

Todas las jóvenes hicieron mención a Yapatera al hablar sobre su identidad étnico-racial, específicamente al hablar sobre ellas como afrodescendientes. Elisa resumió esta idea de manera muy clara:

... ser afrodescendiente no es porque sea morena, mulata, zamba y todo, sino porque yo me siento de las raíces afrodescendientes, porque yo *nací en esta tierra*. Y aunque mi físico, mis características, mi color de piel no defina, pero yo sí me siento afrodescendiente. *Yo nací aquí, yo me crié aquí. Y mis raíces son de acá...* Es como que tú te has criado rodeada de puros morenitos. Y has sido criada aquí, te enseñaron las costumbres, todo acá, te sientes de acá, ¿verdad? Y a pesar que no seas tú morena, “te sientes que eres de acá” (fragmento de entrevista).

Según Elisa, el nacer, ser criada, tener “raíces” en el pueblo y sentirse parte, ya construyen una identidad étnico-racial afrodescendiente. Este tener “raíces” en la “tierra” yapaterana, se podría entender al nacer en el pueblo, pero también al estar vinculado a sus familiares y antepasados que viven y vivieron ahí. Es decir, el ser afrodescendiente recae, por un lado, en ser socializada en un lugar particular y, en relación a esto, generar un sentido de pertenencia con el pueblo, ya sea como lugar físico como contexto sociocultural. Y, por otro lado, la afrodescendencia se ubica también en la familia y el parentesco.

A pesar de que Elisa fue la que más recalcó esta idea, todas mencionaron a Yapatera como fuente de su afrodescendencia. Esto no quiere decir que todas lo explicaron tan explícitamente, sino que el hecho de decir que son “yapateranas” la mayoría de veces sugiere que son afrodescendientes. Por ende, al preguntarles a las jóvenes o conversar con ellas sobre la autoidentificación étnico-racial y sobre la afrodescendencia, las menciones al pueblo eran constantes, aún más cuando se relaciona a Yapatera en contraste con otras localidades.

Un ejemplo particular es el de Diana. A ella le pregunté desde cuándo se había identificado como afrodescendiente y me respondió lo siguiente:

Desde niña, por eso *acá* nos acostumbramos a eso. Y nosotros donde vamos, al toque también *nos reconocen*: “Son de Yapatera”. O sea, por la forma de hablar. Nosotros tenemos otra manera de hablar acá. O sea nos dicen: “Eres de Piura, ¿no?”. Pero sí, nos identificamos bastante.

Es decir, frente a una pregunta de autoidentificación como afrodescendiente, me contó que desde siempre ella y su entorno se habían identificado utilizando este término. Y a esto le sumó la experiencia que tiene al salir del pueblo y cómo la ven desde fuera. Movilizarse y migrar hace que las percepciones de personas externas al pueblo tomen mayor protagonismo en pensar sus identidades. Al salir del pueblo, específicamente en dos experiencias de migración a Lima, la forma de hablar pasa a ser un distintivo que llama la atención, las identifica como piuranas o yapaterana. Por ejemplo, Sara al contar cómo fue llegar a un colegio de Lima, ella recuerda lo

siguiente: “Primero me dijeron: ‘¿Eres venezolana?’. ‘No...’. Por mi acento, por yapaterana” (fragmento de entrevista).

En estos casos, las jóvenes son situadas y, al mismo tiempo, se sitúan como diferentes a comparación de las personas externas, por ser parte de un pueblo afrodescendiente y por tener ciertas características particulares como el acento al hablar. Sin embargo, ellas mismas también se situaban como semejantes, en dos oportunidades, al conversar de ellas como jóvenes afrodescendientes hicieron mención a otras localidades con numerosa población afro en el Perú, como Morropón o Chincha. Es decir, a pesar de que no exista un vínculo tan directo con estos pueblos, especialmente con Chincha, hay un reconocimiento de sus identidades y la posibilidad de compartir algunos aspectos de la afrodescendencia.

Las madres de las jóvenes también me solían expresar de manera implícita que ser de Yapatera es ser afrodescendiente. Esto cambiaba ligeramente en lo que me decía una de ellas que, de hecho, era la mayor entre todas (62 años); ella solía hacer comparaciones implícitas a cómo era el pueblo antes y cómo es ahora. Por ejemplo, hacía referencia a que siempre los y las yapateranas han sido conocidos en Chulucanas como “los negros de Yapatera”. Hoy en día, esto aún se ve, a pesar de que “Yapatera y Chulucanas ya casi se van a unir. Está cerca pues, un cuarto de hora”, dice la señora Cielo. Con esto se refiere a que Yapatera y Chulucanas se encuentren cada vez más cerca por la pavimentación de la avenida central, la carretera y los procesos de construcción de negocios y viviendas en la ruta. A pesar de estos procesos, reconoce que aún hay una diferenciación entre Chulucanas y su pueblo, tanto como espacios como por las identidades étnico-raciales de sus pobladores. Sin embargo, esto conversa con lo que ella denominaba el “cambio de la raza” en Yapatera, fenómeno generado por las migraciones y las uniones con gente de otros pueblos. Es en su discurso donde se concibe, nuevamente, a Yapatera como espacio como fuente de afrodescendencia y se reconocen las transformaciones que se están dando en la actualidad por fenómenos como la migración y la urbanización.

3.2.2. Historia local yapaterana

Además del lugar como espacio geográfico y sociocultural, la historia fue considerada como un factor que forma parte de la identidad afrodescendiente según 4 de las 5 jóvenes protagonistas. Esta historia se compone de conocimientos y recuerdos de distintas fuentes, como de las historias orales de sus propias familias y

vecinos/as, la historia aprendida en el colegio, y la historia difundida por organizaciones y figuras importantes para la cultura yapaterana. Esta se comporta como una historia conformada por memorias, discursos e imaginarios que construyen un sentido de identidad y pertenencia al grupo que protagonizó o participó de hechos y procesos históricos. Es decir, hay una relación reconocida entre los sujetos afrodescendientes que protagonizaron la historia y ellas mismas como jóvenes afrodescendientes.

En algunos casos, al preguntar sobre la autoidentificación étnica, algunas de las jóvenes me respondieron haciendo referencia a la historia del pueblo, una historia de la cual ellas mismas participan indirectamente.

... me han contado que Yapatera es un pueblo que llegaron españoles, trajeron africanos, esclavos. La primera parada fue en la plaza de Piura, después vinieron acá a Yapatera... en un barco, creo que vinieron en barco pues hasta acá a Perú. Desde África hasta acá llegaron así y creo que eran esclavos, los maltrataban mucho por nuestro color de piel, porque ellos eran como blancos y nosotros somos negros... (fragmento de entrevista).

Las palabras señaladas en este fragmento son aquellas que incluyen a la joven en su relato sobre la fundación de la hacienda en Yapatera a partir del proceso de colonización y esclavización de personas afrodescendientes. Estas indican un sentido de continuidad entre las poblaciones esclavizadas de los siglos XVI, XVII y XVIII, y la población yapaterana actual. A pesar de que esa continuidad no fue expresada tan explícitamente por las otras jóvenes, el uso de frases como "nuestra" o "mi historia" están presentes en la mayoría de los discursos de las jóvenes. La historia de Yapatera, como se describió anteriormente, cuenta con diferentes periodos, pero los más reconocidos por las jóvenes son la fundación de Yapatera y la época de la hacienda, y el contenido que más se repitió en sus relatos fue la presencia de las personas afrodescendientes durante esa época, incluidos los dolorosos procesos de esclavización y violencia ejercida hacia ellas.

Asimismo, se mencionan elementos que continúan teniendo vigencia hasta la actualidad, por ejemplo, el funcionamiento de la fábrica de azúcar de Yapatera y la división de Yapatera entre el sector La Hacienda y el sector de Cruz Pampa. En relación a la fábrica, actualmente esta es reconocida como patrimonio cultural como la ex Fábrica de Azúcar de Yapatera, y es visitada por turistas, estudiantes y los mismos pobladores. De hecho, actualmente es el lugar que se toma para la realización de sesiones fotográficas y videoclips musicales. Tanto la fábrica como la división de

sectores continúan presentes en la vida social yapaterana en la actualidad, y su historia es difundida mediante diferentes medios y fuentes.

En relación a las fuentes desde donde reciben relatos históricos sobre el pueblo, 4 de 5 de las jóvenes principales que fueron entrevistadas mencionaron que habían aprendido sobre la historia de Yapatera en sus clases durante su época escolar. Como fue mencionado anteriormente, la escuela es agente de transmisión identitaria. Esto ha sido parte de un proceso de aproximadamente 30 años, el cual se ha formalizado y aplicado en iniciativas como el plan de educación intercultural con enfoque afrodescendiente, proyecto pedagógico liderado por Abelardo Alzamora. En la actualidad, maestras como Edadil Barranzuela continúan generando iniciativas para difundir la historia local y las manifestaciones culturales afrodescendientes.

Es notable cómo la única que indicó no haber recibido esta formación fue quien estudió su secundaria en un colegio en Chulucanas, y no en Yapatera. Sin embargo, justamente ella me comentó que había buscado a algunas figuras intelectuales del pueblo para entender su historia:

Yo quería saber más. Ellos [sus padres] no me explicaban exactamente sobre mi historia, sobre cómo llegaron, sobre mis abuelos, en cuanto a cómo sucedió todo eso, el porqué. Y ahí es donde encontré a mi tío Fernando Barranzuela, que en paz descanse, que él me contaba mucho sobre la historia. Abelardo Alzamora también; desde pequeñita él me ha incluido en esto. Y yo creo que el proceso fue mucho más grande cuando concursé en esos eventos de belleza. Ahí tenía que entender bien la historia para poder defenderla (fragmento de entrevista).

Tanto Fernando Barranzuela, cumananero y difusor de la cultura yapaterana, como Abelardo Alzamora, maestro, difusor y escritor yapaterano, están presentes en los relatos que cuentan algunas de las jóvenes. Estos conocimientos, tanto los de Barranzuela como los de Alzamora, se encuentran formalmente publicados en libros⁶, y uno de ellos fue mencionado por una de las jóvenes al contarme la historia del pueblo. Fernando Barranzuela es más reconocido por sus cumananas y es, ahora, un personaje histórico para las nuevas generaciones. En cambio, Abelardo está aún presente en las cotidianidades de las jóvenes, algunas recuerdan haber visitado la Casa de la Cultura o continúan haciéndolo por diferentes actividades que realizan ahí. Esto puede haber generado que recuerdan ciertos acontecimientos de la historia que están presentes en las salas de museo de la Casa, como la sala conocida como “El

⁶ Fernando Barranzuela cuenta con el libro “Historia de Yapatera” (2007) y Abelardo Alzamora tiene como publicación “Yapatera Piura. Esclavitud, feudalismo, resistencia y aporte cultural afrodescendiente” (2023).

rincón de la tortura”, donde se exponen instrumentos utilizados para torturar a las personas esclavizadas, como un cepo⁷ de más de 250 años. Sobre esto, una de las jóvenes me contaba de forma bastante gráfica los hechos de violencia a partir de la esclavización: “los africanos estaban esclavos, los amarraban acá las piernas, los brazos todo, los maltrataban, les pegaban con una sogas así muy fuerte, feo” (fragmento de entrevista). En respuesta a los relatos de violencia y sufrimiento de la época de esclavización, las jóvenes han construido un sentimiento de fortaleza afrodescendiente.

La historia de Yapatera es la historia de las jóvenes. Además de que ellas se incluyan en los relatos y que reconstruyan la historia a partir de diversas fuentes, tres de ellas reconocieron que esta historia es fuente de orgullo identitario yapaterano y debe ser enseñada en los colegios con más énfasis. Específicamente una de las jóvenes que se dedica al activismo antirracista comentó sobre el poder de la historia frente a situaciones de racismo cotidiano:

Si una persona te racializa, simplemente te insulta, entonces no sabes qué responder, entonces te quedas así como que frío y te sientes mal, si no sabes qué responder te sientes mal. Pero qué diferente es cuando tú sabes toda tu historia y sabes cuánto vale, sabes cuánto vale tu familia, toda la lucha que han tenido y lo que escuchas te resbala y dices pobrecito no sabe lo que habla. Entonces todo es en base al conocimiento. Entonces yo creo que es muy importante que los niños estén muy identificados desde pequeños, desde el colegio, que sepan sus raíces, que sepan de dónde vienen, que sepan lo grande que ha sido esta cultura (fragmento de entrevista).

Según lo que ella menciona, hay un sentimiento no solo de resistencia en la historia del pueblo, sino de resistencia y orgullo actual que se nutre del conocimiento histórico, y que debe seguir replicándose en las nuevas generaciones yapateranas.

En el caso de las madres, para hacer una breve comparación con las jóvenes, la fuente principal desde donde ellas recuerdan y reconstruyen su historia es su propia familia. Solo una de las jóvenes me habló sobre su familia como fuente desde donde habían aprendido su historia. En cambio, todas las mujeres adultas mencionaron conocer la historia por sus propias familias, y no por otras fuentes. Al contar su historia familiar era común que la relacionen con la historia del pueblo, y al contar la historia

⁷ Según lo que me contó el señor Abelardo, el cepo es un instrumento compuesto de dos maderas que, al unirlos, forman agujeros donde se aseguraban el cuello o piernas de las personas esclavizadas, quienes quedaban inmovilizadas y expuestas al sol. Afirma que el cepo con el que cuentan en la Casa de la Cultura es uno de los únicos cepos originales en la costa del Perú y tiene más de 250 años de antigüedad.

del pueblo era frecuente que la relacionen con la historia de sus parientes. La gran mayoría de las madres relacionaban las dinámicas laborales de cierta época de la historia con la ocupación de sus madres, padres y abuelos:

Mi mamá en esos tiempos estaba niña, dice -estaba chiquilla- que a veces se venía acompañando a su mamá a dejar la comida a su papá y así. Era bonito, hermoso. Dice a veces que, en antes, el que menos trabajaba. Mi papá, mi abuelo creo que era que era caporal o capataz, como decían... mi abuela también [trabajaba]. Bueno, me ha contado mi mamá... (fragmento de entrevista).

Mis abuelitos han trabajado acá en lo que es la fábrica de azúcar. Y la abuelita, de parte de mi mamá, también era chichera. Hacía su chicha. Y a ella sí. Pero mi abuelito sí era, dice que en esos entonces, cuando mi abuelito trabajaba ahí, él era este... le metía la leña a la fogata para el azúcar. En eso trabajaba mi abuelo. Y mi otro abuelo, de parte de papá, es quien cuidaba los campos de la caña. En eso trabajaba (fragmento de entrevista).

El papá de mi esposo también. Él era bien negro. A él sí le gustaba la hacienda. Él era... era capataz de la hacienda. Él era capataz de la hacienda de los gamonales, de la hacienda de... Él era el que mandaba más. Pero mi papá no, mi papá se dedicaba a su chacra (fragmento de entrevista).

Esta relación estrecha entre historia local e historia personal en las mujeres adultas puede que se dé por la mayor proximidad generacional entre las personas que participaron directamente de esa historia. Es decir, han vivido más cerca, temporalmente hablando, de los protagonistas de la época de la hacienda. Y, sumado a esto, las fuentes de donde han reconstruido sus historias han sido más cercanas, como sus propios familiares.

3.2.3. Familia y parentesco

A pesar de que las jóvenes no hayan reconocido directamente a sus familiares como partícipes de la historia, la familia y el parentesco son aspectos que algunas utilizan para definir su identidad étnico-racial. La diferencia de este elemento con los otros mencionados es el reconocimiento de la diversidad en las identidades étnico-raciales de sus familiares. Es decir, a pesar de que hay una predominancia de parientes afrodescendientes en sus historias, consideran la presencia de parientes de otros orígenes étnico-raciales en sus relatos identitarios.

Ante la pregunta si sus familias son afrodescendientes, fue común la comparación identitaria de los familiares en relación al fenotipo. La comparación la realizaban a dos niveles, entre sus padres y madres, y entre sus abuelos. Por ejemplo, Sara como respuesta a si su familia era afrodescendiente me respondió lo siguiente:

Sí, sí. Más mi abuela, más la parte de mi papá; son bien apretados. Más. Creo que a ellos he salido. Porque de parte de mi abuela, la única rulos es mi tía y mi mamá, porque las otras son más onditas (fragmento de entrevista).

La comparación entre sus dos líneas familiares sigue la lógica de una gama que abarca desde una fuerte identidad afrodescendiente hasta una menor presencia de tal identidad, tomando como guía el fenotipo. En el caso de Sara, el elemento tomado fue el cabello, el cual puede ser ondeado, ruloso o "apretado". Dentro de estas variaciones, ella se sitúa en uno de los extremos, el "apretado", por tener cabello similar al de la familia de parte de su padre.

La respuesta de Sara no solo describe cómo ella percibe la relación entre su fenotipo e identidad étnico-racial con la de su familia, sino que detrás de esta hay una lógica similar a la que tienen todas las demás jóvenes. Esta lógica parte de la posibilidad de ser más o menos afrodescendiente, ya que las comparaciones suelen partir de qué lado de la familia es más "negro", "zambo" o "apretado", haciendo referencia al tono de piel o textura de cabello. Estas descripciones son comparadas a lo más "clarito", "ondeado", indicando la posibilidad de otro tipo de fenotipos, a veces vinculados a orígenes o identidades étnico-raciales distintas. Es así cómo se construye un sentido de dualidad de orígenes en la que predomina uno de estos lados dependiendo de las características físicas racializadas. Frente a esto, es frecuente el uso de frases como "salir a" como expresión que refiere a qué lado de la familia se parece en el sentido físico y étnico-racial. Esto no solo se aplica al momento del nacimiento, sino que se expresa a lo largo de la vida de las personas.

Las identidades étnico-raciales vinculadas a lo "menos afrodescendiente", es decir, lo más "clarito" o el cabello más ondulado o lacio suele relacionarse a orígenes "serranos". Tanto las jóvenes como en general entre la población yapaterana, lo "serrano" es el otro, pero un otro cercano, que incluso ha migrado al pueblo en ciertas oportunidades y forma parte de su linaje:

Mis abuelas, todas mis abuelas, de parte de mi papá y de mi mamá, han sido blancas, serranas, y mis abuelos han sido súper negros, o sea, de verdad, súper negros. Incluso de familiares que han trabajado en la fábrica. Y siempre ha habido este cruce (...) La sangre serrana también cruza por nuestras venas (fragmento de entrevista).

Se entiende que esta "sangre serrana" también se ve en los fenotipos de algunos de sus familiares de manera más predominante, por ejemplo en quienes tienen la piel más clara o el cabello más liso. De hecho, una de las jóvenes a quienes

entrevisté me comentaban que la molestaban en el colegio por ser de tez clara: “Me molestaban porque yo era blanca. Porque era serrana, decían que era serrana, que venía de la sierra (...) Y que no era, pues, de Yapatera” (fragmento de entrevistas). En su caso, a ella la molestaban por parecer “serrana” por su color de piel. Sin embargo, ella misma me dijo que ella era predominantemente afrodescendiente. A pesar de que su color de piel era claro ella lo creía así porque la gran mayoría de sus parientes son afrodescendientes, porque nació y ha sido criada mayormente en Yapatera. Entonces, de manera simultánea se puede dar un reconocimiento de las poblaciones “serranas” en el pueblo, y al mismo tiempo la seguridad de que las raíces históricas, ancestrales y el fenotipo sobresaliente de la población yapaterana son afrodescendientes. Esto último, a pesar de aparecer en las discusiones directamente sobre el fenotipo de las jóvenes entrevistadas, se manifiesta en los relatos sobre sus parientes y ancestros.

En el caso de las madres de las jóvenes, también hay un reconocimiento de orígenes tanto afrodescendientes como “serranos” en sus linajes. En algunos de los casos, se menciona a Ayabaca como una de las localidades “fuente” de esta última identidad. A pesar de este reconocimiento en algunos familiares o antepasados, todas las madres entrevistadas también indican que “la raíz” es “negra”. Una de las particularidades de las madres es la identificación de ciertas familias como más negras que otras. Barranzuela es un apellido común en Yapatera y la familia es sumamente extensa, tal como lo pude comprobar en varias de mis interacciones en el pueblo. “Soy primo de”, “sobrino de”, “mi papá era hermano de”, “yo también soy Barranzuela”, me comentaban muchas de las personas que conocía. Y, de hecho, esta familia es considerada como una familia “bien negra”, y estas frases a veces eran utilizadas para explicar su negritud. De hecho, a veces se comentaba con curiosidad y humor cómo algunas personas que apellidaban así “no habían salido como Barranzuela”, es decir, tenían el apellido y el parentesco pero no el fenotipo.

3.2.4. Fenotipo como reflejo identitario

Como se expuso anteriormente, en el discurso coloquial predominan los términos que hacen referencia a la identidad étnico-racial que se centran principalmente en el fenotipo de las personas, especialmente en el color de piel y, en menor medida, en el tipo de cabello. Esto también se expresa en la definición misma de la identidad étnico-racial, específicamente de la afrodescendiente. Algunas respuestas dadas en las entrevistas lo reflejan:

AS: ¿Y tu familia es afrodescendiente?

M: Sí, mi mamá es morena, el resto no, son blancos.

(fragmento de entrevista)

AS: Y para ti, ¿qué es ser afrodescendiente?

R: [Piensa un buen rato] El ser moreno.

(fragmento de entrevista)

Frente a las preguntas sobre la identificación o la definición de la afrodescendencia, se dieron respuestas sobre el color de piel de las personas. Es decir, una persona "morena" ya es clasificada como afrodescendiente bajo esta lógica. Sin embargo, es importante que este elemento converse con los otros presentados, como el lugar de origen, la historia familiar o del lugar, y la ancestralidad y parentesco de la persona referenciada.

Asimismo, según lo expresado por las jóvenes entrevistadas, se puede ser más o menos negro: con cabello más apretado, más zambos, en comparación a tener el cabello ondeado o lacio; con piel más oscura o ser "negro/a", en comparación a ser más "clarito/a", "canela" o "moreno/a".

Figura 9

Diagrama de clasificación de afrodescendientes por tonalidad de piel según jóvenes yapateranas



Fuente: Entrevistas y conversaciones informales. Elaboración propia.

Como se presenta en el diagrama, estos términos están ordenados entre los dos extremos, de "blanco/a" hasta "negro/a". Este orden ha coincidido en todas las entrevistas, conversaciones y observaciones en las que participé durante el trabajo de campo. Sin embargo, esto no quiere decir que el orden pueda ser debatido en el contexto de Yapatera, principalmente porque el diagrama fue elaborado posteriormente al trabajo de campo.

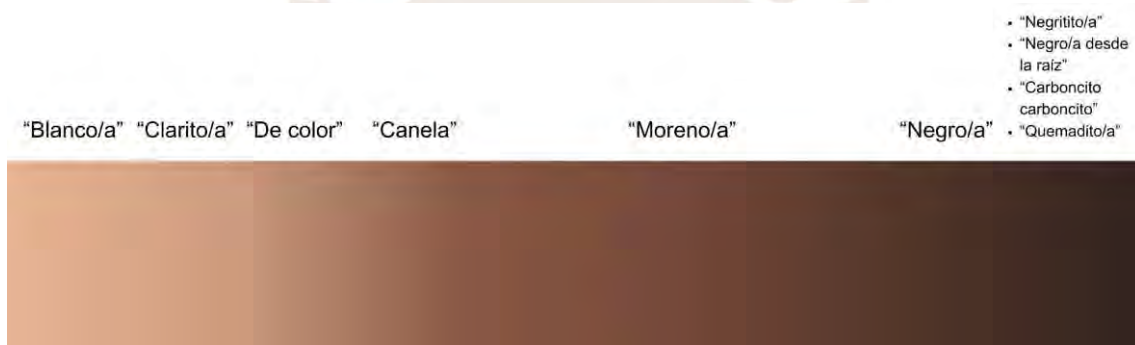
Lo interesante es que este diagrama no funciona de manera excluyente por dos razones principales. Primero, todas las personas clasificadas en el diagrama pueden ser consideradas afrodescendientes; es decir, a pesar de que el tono de piel oscuro es un elemento utilizado para definir o describir tal identidad étnico-racial, este no es totalmente indispensable para ser considerada o autoidentificarse como

afrodescendiente. Probablemente, las personas con piel "blanca" estén ligadas a lo "serrano", sin embargo, según las jóvenes este no suele ser un origen que "supere" el origen afrodescendiente en sus casos. En segundo lugar, como ya fue mencionado en la sección anterior, identificarse con uno u otro término no es excluyente de la identificación y uso de otro. Por ejemplo, Marina se autoidentifica como "negra", pero también como "morena"; Elisa es "blanca" o "clarita", pero se "siente negra".

Para el caso de las madres yapateranas, el fenotipo también es un elemento importante para definir la afrodescendencia, pero tal como sucede con las jóvenes, este no es un fenotipo único y excluyente. Como se presenta en el siguiente diagrama, las madres también expresan que existe un orden entre los términos que expresan un tono de piel más claro a uno más oscuro.

Figura 10

Diagrama de clasificación de afrodescendientes por tonalidad de piel según madres jóvenes yapateranas



Fuente: Entrevistas y conversaciones informales. Elaboración propia.

En comparación a la clasificación de las jóvenes, esta mantiene los términos anteriores y su orden, pero, como diferencia incluye más términos: "de color" o términos relacionados a lo "más negro". Es interesante notar que, a pesar que todos los términos aparezcan en los relatos sobre el pasado, los que refieren a lo "más negro" son mayormente mencionados en historias sobre el pasado o para hacer mención a familiares ya fallecidos (padres, madres, abuelos/as, tíos/as). Esta relación puede estar vinculada a la idea en generaciones mayores de que "la raza se está perdiendo": "Ya la raza casi se está perdiendo ya. Hoy se está cambiando ya, pues. Ya están falleciendo" (fragmento de entrevista). Esta idea no será desarrollada a profundidad ya que solo fue mencionada por la madre mayor. Sin embargo, indica una diferencia generacional importante por explorar en otra oportunidad.

3.2.5. La definición de la identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas

La construcción identitaria es un proceso creativo que produce sentidos de identidad a partir de diferentes elementos. En el caso de las jóvenes yapateranas, ellas utilizaron 4 elementos fundamentales para definir sus identidades étnico-raciales como afrodescendientes: el lugar de origen, la historia local, la familia y el fenotipo. Estos elementos utilizan lógicas tanto “étnicas” como “raciales” para generar lógicas identitarias. En estudios previos como “«Negra soy, color bonito»: el papel de la «raza» en la identidad de los afrodescendientes en el Perú” (Valdivia, 2014) también se realizó una tipología de los elementos que se utilizaban en otras localidades para definir sus identidades. En ese caso, se reconocieron al fenotipo, la familia, la ascendencia/ancestralidad, el colectivo social/comunidad, y la historia local como aquellos motivos mediante los cuales las personas afrodescendientes en Perú se identifican como tal. A diferencia de esta tipología, no he dividido el tema de la familia y la ascendencia ya que no considero que la lógica detrás de esta relación sea muy distinta, en el caso de las jóvenes yapateranas. Por otro lado, el tema de la ancestralidad no estuvo presente en los discursos de las jóvenes. Sumado a esto, otra distinción es el uso de la categoría de lugar de origen, en vez de colectivo social o comunidad. En el caso yapaterano existe una conexión entre la identidad étnico-racial y el territorio de origen, por lo cual lo categoricé de tal manera. Estas distinciones también serán objeto de análisis más adelante.

En primer lugar, el lugar de origen es fundamental para la construcción de la identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas. Como ya fue mencionado, ellas tienen un fuerte sentido de pertenencia al pueblo de Yapatera definido como pueblo afrodescendiente. En este sentido, ser yapaterana y afrodescendiente son identidades que se relacionan de manera estrecha y hasta se confunden sus significados. Este fenómeno fue analizado por Valdivia (2013) quien menciona que existe una “identificación cultural sustentada en la idea de un ‘nosotros’ de raíces ‘negras’ o afrodescendientes cuyos límites se definen a partir de una pertenencia comunitaria local. La dimensión ‘comunitaria’ refiere a la residencia en un mismo pueblo o localidad” (p. 31). Así como sucede en otras localidades donde la población mayoritaria es afrodescendiente y donde se ha construido un sentido identitario comunitario afrodescendiente, Yapatera como pueblo y territorio es la explicación de la identidad étnico-racial de las jóvenes.

Este fenómeno puede ser comprendido desde el concepto de etnicidad de Wade (2000); este “tiende a utilizar un lenguaje de lugar (...) La diferencia cultural se extiende por el espacio geográfico debido al hecho de que las relaciones sociales se vuelven concretas mediante una forma espacializada” (p.25-26). En este caso, Wade ve a la etnicidad como una expresión de la geografía cultural. En el caso yapaterano, y afrodescendiente, considero que esto se cumple, pero que, de igual manera, se confunde con la geografía racializada. Yapatera es definida por sus pobladores, las autoridades y externos como “pueblo afrodescendiente”, de manera oficial, y/o “pueblo de negros”, de manera coloquial. Esto genera dinámicas estrechamente vinculadas a la idea de una “raza” que habita el pueblo, por lo cual, el análisis de este fenómeno se debe dar desde la etnicidad y la raza de manera simultánea. Tener una mirada geográfica a las identidades étnico-raciales ha sido fundamental, especialmente a partir del auge del nacionalismo y las migraciones poscoloniales del siglo XVIII, y las consecuentes redefiniciones de fronteras geográficas (Wade, 2000). No obstante, en el siglo XXI, nos encontramos en un momento de mayor movilidad y migración; lo cual, en el contexto yapaterano debe ser tomado en cuenta para comprender las dinámicas étnico-raciales y sus vínculos con las identidades de los sujetos. En el caso específico de las jóvenes yapateranas, como lo exploro a lo largo de esta investigación, la movilidad y la migración por estudios y trabajo son cada vez más constantes, por lo cual sus identidades, por un lado, se fundan con especial importancia en su lugar de origen y, al mismo tiempo, son variables fundamentales a considerar al analizar sus relaciones en otros contextos geográficos y sociales.

En segundo lugar, se encuentra la historia local como elemento utilizado para construir un sentido de identidad afrodescendiente en las jóvenes yapateranas. La historia del pueblo es muchas veces definida desde la época esclavista, sobre la cual se fue construyendo la base económica y social de la hacienda y, en consecuencia, de la localidad. La historia común está bastante relacionada al entendimiento geográfico de Yapatera; y, sumado a este, implica comprender procesos históricos racializados:

... las razas, las categorías raciales y las ideologías raciales no son sólo las que elaboran construcciones sociales en base a una variación fenotípica (o ideas sobre la diferencia innata), sino las que lo hacen mediante los aspectos particulares de la variación fenotípica convertidos en significadores vitales de diferencia durante los enfrentamientos coloniales de los europeos con otros pueblos (...) el estudio de la raza es parte de esa historia. (Wade, 2000, p. 22-23)

Tal como se menciona en la cita, las identidades “raciales” están sumamente ligadas a la historia, especialmente al colonialismo europeo. En el caso yapaterano esto se reproduce claramente ya que el periodo histórico que más recuerdan y mencionan las jóvenes para definir sus identidades afrodescendientes es el cual involucra a los españoles, fundadores de las haciendas, y las personas esclavizadas afrodescendientes.

El tercer elemento que fue utilizado por las jóvenes yapateranas para definir sus identidades étnico-raciales fue su familia. El hecho de que gran parte de sus familiares sean clasificados, mayormente por su fenotipo, como afrodescendientes, genera que ellas mismas asuman la misma identidad étnico-racial. Esto también fue registrado por Valdivia (2014) en diferentes localidades afrodescendientes del Perú. De hecho, hasta 1800 la definición del concepto de raza giraba en torno al linaje. El linaje hacía referencia a los vínculos parentales que se dan a partir de ser descendientes de un mismo ancestro (Hale, 2000), por lo tanto, bajo las definiciones de familia compartida por las jóvenes, implicaría la herencia familiar y los elementos genéticos compartidos, entre los cuales se encuentra la identidad étnico-racial.

En relación a la familia, Hale (2015) se centra en la comprensión de las identidades étnico-raciales en Yapatera partiendo de la “mezcla”. Como lo observó en su trabajo de campo, la “mezcla” definía en gran medida las identidades étnico-raciales yapateranas, las cuales, según la autora, no podían ser definidas como únicamente afrodescendientes. La investigadora apuesta por una comprensión afroindígena de estas identidades. Según Hale (2015):

Las razas, dentro de la sangre, se heredan o “arrastran” directamente de los antepasados y progenitores inmediatos: en la primera línea, de los dos padres y, en la segunda, de los abuelos maternos y paternos. Se cree que los dos padres están hechos de sangres inherentemente diferentes y, por extensión, están hechos de razas diferentes. En el momento de la concepción, denominado cruce de las sangres de la madre y el padre, las razas se unen en partes iguales, sin embargo, una puede ser más fuerte o más débil a la hora de determinar en última instancia la composición racial de la descendencia (p. 138) (traducción propia).

En los relatos de las jóvenes era claro que identificaban diferentes fenotipos e incluso identidades en sus familias; no obstante, esta “mezcla” no era primordial para la definición de sus propias identidades étnico-raciales. En sus casos, es muy probable que las sangres no se unieran en partes iguales, sino que el lado más “negro” o afrodescendiente predominaba en ellas. Esto no solo se relacionaba al fenotipo de las

jóvenes, sino que sucedía en todos los casos, incluso en el caso de las interlocutoras con piel más clara y/o cabello ondulado.

El cuarto y último elemento que utilizaron las jóvenes para definir su identidad étnico-racial fue el fenotipo. Como ya fue mencionado anteriormente, la “raza” es un elemento fundamental para la definición y comprensión de los sentidos identitarios afrodescendientes. Esto ha sido analizado por distintas investigaciones en localidades afrodescendientes en Perú (Benavides et al., 2006; Valdivia, 2014 y 2013; Miranda et al., 2013). La idea de la “raza” se basa en composiciones delimitadas del color de la piel, textura de cabello, entre otros rasgos (Wade, 2000). Estas composiciones delimitadas son claramente identificables por las jóvenes yapateranas en ellas mismas, sus familiares y sus pares. Sumado a esto, entre ellas se comparte la idea de que existen “grados” de afrodescendencia o negritud: hay personas “más negras” o “menos negras”, a partir de los rasgos que portan. Entre estos se encuentra la oscuridad de su piel, sobre todo, pero también la textura de cabello como rasgos que las jóvenes yapateranas mencionan como relevantes. Este tipo de clasificación ha sido investigada a profundidad en el estudio de Valdivia (2014).

A pesar de que este elemento es importante, en el caso de las jóvenes yapateranas, el fenotipo fue uno de los elementos que, en diálogo con los otros, resultaba en su identidad afrodescendiente: “la autoidentificación no solo se trata del reconocimiento fenotípico o racial sino también del reconocimiento de otros marcadores de tipo cultural y social que definen aún más la fortaleza de la autoidentificación como negro/ afro-descendiente” (Valdivia, 2014, p.100). Esto es especialmente importante para comprender los casos de las jóvenes con tonos de piel más claros y cabello menos rizado, ya que ellas explicitaron la idea de que no es necesario tener el fenotipo para ser afrodescendiente. Estos casos de autoidentificación son comunes en Yapatera; a pesar de que físicamente sus cuerpos no “expresen” la afrodescendencia de su familia, de su pueblo y de su historia, muchos de los habitantes, como las jóvenes, tienen claro que esto no debe modificar su autoidentificación.

Es posible que esto último sea resultado de la transmisión de discursos del movimiento social que, desde los 90s y con mayor fuerza desde los 2000, se han basado en los niveles subjetivos y políticos de la autoidentificación étnica, más allá de la racialización de las identidades (Valdivia, 2013). No obstante, el discurso no ha sido transmitido en su totalidad a las jóvenes yapateranas. En la Conferencia de Durban

se acordó utilizar la denominación “afrodescendientes” en lugar de “negros”, y uno de sus objetivos era posicionarse políticamente y reivindicar la ancestralidad y diáspora africana (Valdivia, 2013). Este posicionamiento, no obstante, no está muy presente en la población yapaterana que no es parte del movimiento social y tiene vínculos con organizaciones antirracistas a nivel nacional. A pesar de que sí hay un conocimiento común de que las personas esclavizadas fueron traídas de África, este sentido identitario con el continente no fue expresado por las jóvenes. Golash-Boza (2005) hace referencia a una “amnesia colectiva de África” entre las y los afroperuanos; no obstante, no considero que sea una “amnesia”, olvido o negación, sino simplemente la inexistencia de un reconocimiento de tal “vínculo ancestral”.

En suma, las identidades étnico-raciales de las jóvenes yapateranas se definen como afrodescendientes y son entendidas desde: Yapatera como su lugar de origen, la historia local del pueblo, las identidades étnico-raciales en sus familias y su fenotipo. El análisis de cada uno de estos elementos conlleva a que las identidades se comprendan desde lo étnico y desde lo racial, teniéndolos en cuenta de manera independiente, pero, fundamentalmente, de manera simultánea. Ambas identidades, las étnicas y las raciales, son “contextuales, situacionales y multívocas” (Wade, 2000), por lo tanto, además de considerar los elementos que las componen según las lógicas de las jóvenes, deben comprenderse a partir de las experiencias de vida de las sujetas. En la siguiente sección analizo las vivencias que han moldeado la identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas.

3.3. Vivencias que moldean la identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas

Como se ha rescatado en las secciones anteriores, las identidades étnico-raciales no se definen y clasifican de manera estática ni individual. Es más, se construyen por diferentes elementos, son constantemente discutidas y son moldeadas por diferentes grupos y espacios de socialización. Para el caso de la presente investigación se han organizado a las vivencias identitarias de las jóvenes en cuatro grupos, definidos por el espacio físico y/o social en las que se desarrollan: las vivencias escolares, las experiencias en relación a su familia, las situaciones de movilidad y migración, y el activismo.

3.3.1. Vivencias escolares en Yapatera

Uno de los espacios donde se dan las experiencias más significativas en las vidas de las jóvenes es la escuela. En este caso me referiré a sus experiencias en las

escuelas dentro de Yapatera, tanto en inicial como en secundaria. Estas incluyen aspectos de socialización con pares y maestros, y lo que han aprendido como estudiantes en relación a su identidad étnico-racial.

Al recordar su época escolar, las 5 jóvenes recuerdan haber sido “fastidiadas”, “molestadas” y algunas recuerdan el “bullying”. Estos tres términos, a pesar de que pueda referirse a diferentes niveles de intensidad, tienen en común el hecho de que implican haber experimentado incomodidad, malestar, o daño físico o emocional por otra persona. En sus casos estas acciones venían de pares, compañeros y compañeras de la escuela. Ellas cuentan cómo estas situaciones de fastidio solían surgir de comentarios hacia sus texturas de cabello o tonos de piel. En relación a la primera característica, Marina y Valentina me comentaron haber sido punto de comentarios y acciones en contra de ellas por tener cabello rizado, sus madres también lo recordaban. A ambas les hacían moñitos para ir al colegio y según los relatos de Valentina y de la mamá de Marina, les habían no solo realizado comentarios sobre lo crespo que era su cabello, con connotaciones negativas, sino que les habían jalado el cabello en alguna oportunidad. Tanto Marina como Valentina cuentan con texturas de cabello que se podrían clasificar como “apretado” o crespo, por lo cual este era punto de diferenciación y jerarquización frente a otras compañeras de escuela. Sara también cuenta con esta textura de cabello, pero a diferencia de Marina y Valentina, esto fue algo que más afectó su socialización cuando estuvo estudiando en Lima, por lo cual será descrito en la siguiente sección.

Otro aspecto a partir del cual las jóvenes cuentan que las han molestado en el colegio es el color de piel. Existe un consenso entre todas las jóvenes que esto es algo que fue común en sus experiencias escolares, hacia ellas o hacia sus compañeros y compañeras. Por ejemplo, Diana menciona que ella nunca recibió comentarios sobre su color de piel, pero cuando nació su medio hermano hubo gente quien la fastidió. “¿Qué?, ¿no has ido a ver a tu hermano? Es bien blancazo”, le decían. “Fui y dije, bueno, voy a conocerlo. Y me doy por la sorpresa que era bien moreno. Moreno, moreno y zambo”. Ella me cuenta que ella no hizo caso a los comentarios y que no se tomaba a mal que su hermano sea moreno; pero sí sabía que le decían eso con intención de burla: “como quien dice, por sacarnos pica”.

El caso de Elisa también parte de este fastidio generado a partir de comentarios sobre su color de piel. Elisa es la joven entrevistada con piel más clara entre todas las jóvenes protagonistas de la presente investigación. Ella es clasificada como “clarita” o

con “piel blanca”, tanto por gente externa como por ella misma, y en el colegio este era un tema entre sus pares y hasta entre docentes:

[En primaria] sacaban a bailar y todo y a mí siempre me decían que no, porque no era morena. Y yo, pues, a veces le decía a mi mamá, mamá yo quiero ser negrita. Me quemaba en el sol todo. De verdad. En mi inocencia, me ponía en el sol para ponerme morena. Y en una parte fue discriminación. Me molestaban porque yo era blanca. Porque era serrana, decían que era serrana, que venía de la sierra. Y yo salía en el sol y me ponía bien colorada. Y todo eso me molestaba. Y que no era, pues, de Yapatera. Que era serrana. Que vendía queso, se burlaban así. En la secundaria fue como que... Sí me decían pero yo ya no quería. Porque después de que me dijeran que no porque era negra y todo. Y también veía muchas preferencias, incluían a todos pero a la vez los excluían. Era como que me incluían a mí pero no me tomaban mucha preferencia. Porque siempre van a dar preferencia en eso a los morenos. Como no era de [tez] morena, tampoco me considero que sea la gringa, no; sino porque era más clara. Su tono era más oscuro (fragmento de entrevista).

Los comentarios sobre su color de piel los identificó más desde sus compañeros y compañeras, y las dinámicas de exclusión las notó más desde sus docentes. Esta exclusión la identificó en las actividades relacionadas con la danza y en los concursos de belleza. En la secundaria de Yapatera hay un concurso popularmente conocido como Miss Afro, el cual es “Yo amo y cuido mi cabello”, sobre el cual se discutirá más adelante también. Tanto en este concurso como en las danzas, Elisa comentaba que la dejaban de lado al no ser tan morena como sus compañeras, y que eso había generado que en su niñez quisiera tener la piel más oscura.

A los casos de Elisa e Diana se le suma el de Sara quien me cuenta que un chico “blanquito”, de Cajamarca, le “hacía bullying” durante la primaria, y al mismo tiempo a ella le gustaba el chico. Esto se repitió nuevamente en su experiencia en Lima, por lo cual será mencionado más adelante. Sobre su experiencia en general en el colegio en Yapatera, decía que como todos eran morenos o tenían el cabello rizado, era “más normal” que en Lima. Esta misma percepción la compartían las otra jóvenes. Es interesante notar que existe, por un lado, la percepción de que como la mayor parte de sus compañeros son yapateranos, es “normal” ser una más entre sus pares. No obstante, esta percepción convive con experiencias en las que han sido diferenciadas, “fastidiadas” y hasta violentadas por sus pares. Esto indica cómo se desarrollan los procesos de racialización dentro de un contexto aparentemente homogéneo: cómo a pesar de la aparente homogeneidad étnica y racial se continúa señalando la diferencia

para construir jerarquías. Es importante mencionar que esta jerarquización se da de manera explícita, pero también implícita, camuflada de humor, por ejemplo.

3.3.2. Experiencias de movilidad y migración

Y en la siguiente sección se analizarán las vivencias sobre movilidad y migración, es decir, acontecimientos relacionados a su identidad étnico-racial que han sucedido fuera del pueblo. Serán referidas como experiencias de movilidad a las situaciones que se viven fuera del pueblo por realizar alguna actividad (por ejemplo, salir por las calles de Piura pero seguir viviendo en Yapatera) y migración a situaciones que se viven fuera por trayectorias de mudanza. Los lugares involucrados en estas experiencias son Chulucanas, la ciudad de Piura y la capital peruana de Lima. Estas incluyen visitas esporádicas a la ciudad, o vivencias más permanentes en centros educativos o laborales fuera de Yapatera. Las experiencias fuera de Yapatera suelen ser comunes debido a la constante movilidad los y las pobladoras hacia otras localidades. A pesar de esta frecuencia de conexión entre Yapatera y otros lugares, la presencia de los y las yapateranas parece generar llamadas de atención fuera del pueblo.

Es interesante notar que todas las chicas entrevistadas han estado en colegios externos a Yapatera en algún momento de sus vidas. Dos de ellas estudiaron toda la secundaria en Chulucanas, una de ellas estudió su primaria y una parte de su secundaria en Lima, y las otras dos estudiaron en periodos cortos en Lima (una de ellas estudió un año de su primaria y la otra un año de su secundaria). Una de ellas no tuvo problemas en adaptarse a la secundaria en Chulucanas, mencionó que coincidió con varias compañeras yapateranas en su colegio. Esto también fue contado por otra joven entrevistada que no fue parte del grupo de protagonistas de la investigación, pero comentó que cuando estudió en un instituto en Chulucanas, había varias chicas yapateranas estudiando con ella. Esta, sin embargo, no es el único tipo de experiencia:

Era negra porque estudiaba en un colegio del pueblo, primaria, entonces todo era cómodo hasta que salí de Yapatera, a Chulucanas, y estudié la secundaria allá. Entonces ahí tenía 11, 12 años y ahí como que choqué a otra realidad y de verdad tuve que mirar mi color de piel y decir: “Pucha, no soy igual que todos, ¿no?” Porque me insultaban, porque me racializaban, desde los alumnos hasta los profesores. Entonces, entendí que era diferente y empecé a cuestionarme, ¿no? (fragmento de entrevista).

En el caso de Marina, la duda sobre sus capacidades intelectuales empezó en la secundaria en Chulucanas, pero siguió cuando continuó sus estudios en una universidad en Piura. Ella me contó que cuando entró a la universidad, una chica hablaba a sus espaldas: “¿qué hace una negra estudiando acá?”, decía, “a mí no me caen las negras”, y pedía que la cambiaran de grupo de trabajo. Marina quería denunciarla, ya había sufrido mucho en el colegio para que en la universidad sea lo mismo. Pero un profesor que admiraba mucho la animó para que, en lugar de denunciarla, que le demuestre a la gente que es la mejor con su propio esfuerzo. Ahora Marina entiende que el profesor se lo dijo para apoyarla, pero que en realidad debió haber denunciado lo sucedido. Marina era muy aplicada, le iba muy bien en sus cursos y les enseñaba matemáticas a sus amistades y compañeros/as. Ya con el tiempo ella se ha dado cuenta de que la sobreexigencia académica que ella siempre se ha puesto sobre sí misma era para demostrar que era capaz, a pesar de que la gente crea lo contrario, para que la respeten y no sea víctima de racismo en la secundaria y en la universidad. La búsqueda de respeto⁸ a través de logros académicos era algo que sentimos que en lo que coincidimos en nuestras experiencias como mujeres negras en espacios no negros.

Sobre la experiencia de estudiar en Lima, las experiencias son variadas, las cuales varían en relación al fenotipo de las jóvenes. En el caso de Diana, por ejemplo, menciona que no tuvo problemas pero reconoce que a otras personas sí las pueden discriminar. De hecho algunas de sus amistades tenían miedo de estudiar en otros lugares, en Lima, Piura o el mismo Chulucanas.

[La preocupación está] en que si te van a mirar, en cómo te van a tratar. La mayoría de mis amigos sí decían eso. Incluso yo tengo amigos ya que están estudiando, otros en Lima, otros en Piura, otros acá mismo en Chulucanas. Y a veces yo les pregunto cómo van. Algunos sí me dicen, pues, bien, hemos congeniado con unos, con algunos no. Pero siempre donde vamos, nuestra frente bien en alto (fragmento de entrevista).

Esta preocupación por no saber cómo será el trato en otros lugares no es infundada, sino que se genera por haber vivido experiencias de violencia a partir de su origen étnico-racial. Por ejemplo, Sara cuenta que su experiencia en secundaria en

⁸ “En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem” es una etnografía hecha por Philippe Bourgois (2010) a partir de un trabajo de campo realizado a mediados de los 80s. Esta etnografía gira en torno a las vivencias de vendedores de crack de origen puertorriqueño y explora cómo se buscan por sí mismos el respeto en sus entornos, como hombres, como ciudadanos, como migrantes, en entornos de violencia. En el caso de la presente investigación utilizo el concepto de “búsqueda de respeto” al aplicarlo en las vidas de las mujeres negras, en este caso, en contextos educativos y académicos.

Lima fue difícil, hasta el punto que quería volver a Yapatera: “En 2018 lloré, porque me hacían bullying por mi color de piel, mi cabello. Me decían ‘negra’. Pero a la vez sí me gustaba porque me tocaban mi cabello, me decían: ‘qué lindo’, ‘qué bonita’. Bien y mal” (fragmento de entrevista).

Esto que comenta refleja la complejidad de las experiencias que tienen las jóvenes. Por un lado han tenido malas experiencias, como el bullying racista, pero, al mismo tiempo, y muchas veces por las mismas características por las cuales son violentadas, son valoradas por sus pares. En su caso, el maltrato era usualmente recibido por compañeras y compañeros de tez clara, “blancos”. Elisa, en cambio, me contó que ella en su colegio en Lima no llamaba mucho la atención porque no es morena, entonces dice que por eso no sintió la discriminación. Pero, sí me comenta cómo su identidad étnico-racial es negada fuera de Yapatera por su color de piel más claro: “Y aunque si tú vas a otro lugar y dices ‘yo soy esto’ [afrodescendiente, negra], dicen: ‘No, porque tú no eres morena’. De frente te dicen: ‘No, no eres morena”” (fragmento de entrevista).

Al conversar con las madres de las jóvenes, también señalan haber vivido experiencias particulares fuera del pueblo vinculadas a su identidad étnico-racial. Una experiencia que aparecía tanto en sus relatos como en los de sus hijas fue el cuestionamiento que recibían de gente externa sobre el vínculo de ellas como madres con sus hijos o hijas cuando sus tonalidades de piel no coincidían. En los tres casos que escuché de las madres y jóvenes con las cuales conversé, las madres tenían la piel más oscura que la de alguno de sus hijos. En esos casos, gente externa había asumido o comentado que las madres eran las niñeras de las que en realidad eran sus hijas. Este tipo de comentarios eran constantes en las calles y en centros de salud externos al pueblo, como en Chulucanas, Piura o el mismo Lima:

“Yo me acuerdo que su papá trabajaba en Miraflores. Ella era chiquita, blanca, crespita. “Ay”, dijo una señora, “qué bonita niña cuidas”, o “bonito cuidas a la bebida”, “qué bonita es la bebida que cuida”. Yo le dije: “no, ella es mi hija”... Como me veía morena, y ella blanca... ¿no puede salir algo mío? [risas] Salió a su papá (fragmento de entrevista).

La migración y la movilidad son fenómenos fundamentales para comprender de qué manera “los otros” son agentes centrales tanto en la construcción como en la valoración de las identidades étnico-raciales. Como se ha expuesto las otras personas valoran de manera positiva o negativa ciertos rasgos relacionados a la identidad, tienen el poder de afirmar o negar la identidad de los demás, y como respuesta, las

jóvenes han generado conceptos sobre sus identidades y estrategias para hacerle frente a estos tratos. Situar la atención en estos fenómenos es cada vez más importante debido a la creciente movilidad y migración en la población yapaterana, principalmente en jóvenes. El mayor acceso a la educación y la falta de empleo dentro del pueblo está generando que las nuevas generaciones busquen cada vez más moverse fuera, en Chulucanas, Piura, Lima u otras localidades.

3.3.3. El ámbito familiar

Un tercer ámbito en el que se desarrollan experiencias vinculadas a la identidad étnico-racial mencionado por las jóvenes yapateranas es el círculo familiar. Este espacio actúa de diversas maneras en la construcción de sus identidades, tanto de manera positiva, como neutro, o perjudicial. No se puede afirmar de manera definitiva que la familia de alguna joven sea inherentemente buena o mala para la construcción de la identidad. Esta influencia varía según el escenario, la situación, la época y el miembro familiar en cuestión, ya que el círculo familiar no es homogéneo ni estático.

En algunos casos y circunstancias, la familia de las jóvenes ha actuado como espacio seguro en relación a sus identidades étnico-raciales. Por ejemplo, cuatro de las jóvenes entrevistadas, tanto protagonistas como secundarias, han acudido a sus familiares para buscar apoyo en situaciones de discriminación y buscar referentes para fortalecer su identidad, principalmente cuando eran aún más jóvenes. Ante estos casos, las familias, usualmente madres y padres, han respondido dando apoyo moral, animando al orgullo identitario de las jóvenes, pero también dando explicaciones sobre la historia familiar, explicaciones sobre por qué son negras y dando consejos sobre cómo afrontar lo que están viviendo. El caso de la relación de Marina y Sara es bastante ilustrativo; ellas son primas, Marina tiene 26 y Sara 17 años. Ambas mencionan que Marina es un referente para Sara, ya que la apoya a resolver y la acompaña en distintas situaciones relacionadas a la educación, a la familia, a la relación y el cuidado con su cabello, al reconocimiento de su identidad afrodescendiente, entre otros. En el caso de Valentina, la familia no fue un espacio al cual se acudió en situaciones de discriminación o violencia, ya que, a pesar de ser niñas, buscaban resolver el tema en el colegio o con el apoyo de sus amistades.

Sin embargo, la familia también aparece como espacio en el que la identidad étnico-racial de las jóvenes no es celebrada, tanto de manera explícita como indirecta. Sobre las maneras explícitas, una de las entrevistadas secundarias cuenta sobre

cómo su hermana menor recibe comentarios sobre su color de piel de su familia extendida; al tener la piel oscura, a diferencia de sus hermanos y su padre, y al parecerse más a su mamá, escuchar frases como “eres el lunar de la familia” ha estado presente en toda su niñez. Tratos similares no fueron mencionados por las otras jóvenes, pero sí otro tipo de expresiones o tratos menos notorios.

Por ejemplo, un aspecto que fue mencionado por una de las jóvenes fue notar que una familiar suya era tratada de manera distinta que su hermana, y creía que este trato distinto por su padre era por el color de piel de la primera. Ella no recibía un buen trato por su padre, ni contaba con un apoyo económico ni emocional constante de parte de él; en cambio, notaba que la hermana era mucho más valorada, tomada en cuenta y sustentada por el padre. Cuando conversé con la joven en cuestión me mencionó que sí existía una diferencia en el trato, pero no llegaba a comprender muy bien esta disparidad. En otro espacio con jóvenes, tanto varones como mujeres, un joven contó cómo su abuela tenía sobrinos preferidos cuando eran pequeños. Dijo que ella era racista, los más claritos eran sus preferidos, y los más oscuros los “peores para ella”. Ante su comentario su prima se mostró en desacuerdo, y dijo que no había sido racista, sino que sus nietos preferidos lo eran porque la acompañaban más en casa. Como respuesta el joven dijo que sí había hecho comentarios directamente sobre que eran negros, pero no siguió más al notar el desacuerdo de su prima.

Además de estos casos, la familia es el espacio central en el cual se reproduce el discurso de la “mejora de la raza”. Las jóvenes entrevistadas indicaron haberlo escuchado, tanto hacia ellas como hacia otros familiares. Este mandato, muchas veces oculto en el humor, es transmitido con la intención de que las jóvenes, por un lado, busquen una pareja de tez más clara para que sus hijas e hijos futuros tengan rasgos menos negros. Esta idea será desarrollada más adelante en el texto.

3.3.4. Trayectorias en el activismo y espacios de representación

Un cuarto y último ámbito en el cual las jóvenes viven experiencias relacionadas a su identidad étnico-racial es el activismo y los espacios de representación. De las jóvenes protagonistas, una de ellas, Shessira Barranzuela se desenvuelve en estos espacios y se denomina como activista antirracista afroperuana. Desde niña, Shessira me cuenta que ha sido acogida por figuras como Abelardo Alzamora y Fernando Barranzuela. Ellos, ya sea por parentesco o por ver su interés en el activismo y en las artes, la han incluido en espacios y la han animado en toda su trayectoria. Me comentó

que ya tiene alrededor de 10 años en el activismo y que actualmente Shessira sigue siendo parte de MAJADY - Movimiento Afro Juvenil al Desarrollo de Yapatera, una organización de jóvenes que organiza y asiste a actividades sociales y culturales para representar a la juventud del pueblo. Últimamente, MAJADY no se encuentra en su periodo más activo, pero sus miembros continúan en el pueblo y al momento del trabajo de campo se encontraban continuando procesos de formalización de la organización y asistiendo a talleres para organizaciones yapateranas dirigidos por CEDET, el Centro de Desarrollo Étnico. Shessira, además, apoya en las iniciativas de la Casa de la Cultura de Yapatera; actualmente apoya a tal organización con los procesos de postulación y convocatoria de postulantes y becarios de la Beca 18, modalidad afroperuana. Asimismo, Shessira asiste a espacios de representación ya sea como parte de las organizaciones mencionadas anteriormente o como activista independiente, y es reconocida dentro de los espacios activistas afrodescendientes a nivel nacional.

Shessira empezó directamente en los espacios de representación con los reinados. Ella ha participado y ganado en estos concursos durante su adolescencia, tanto en el Festival del Mango dentro del pueblo, como en los reinados a nivel provincial. Shessira me comenta que ella siempre fue muy segura de sí misma, le gustaba exponer, por lo que responder las preguntas en el concurso era su fuerte y bailar siempre le ha encantado, por lo que siempre era la primera en apuntarse a la coreografía. El modelaje y la pasarela fueron cosas que ella fue aprendiendo en el camino. Participar en reinados le dio varias oportunidades, de hecho, ganó una laptop en dos oportunidades, laptops que sostuvieron la educación secundaria y superior de ella y sus hermanos. Asimismo, desenvolverse en estos espacios significaba tener una responsabilidad para la representación de su pueblo y, especialmente, de las mujeres jóvenes yapateranas. De hecho, ella fue la primera reina negra en ganar el concurso en Chulucanas, en el cual representaba a todo Yapatera. Este tipo de participación, además, le abrió las puertas a conocer a mucha gente con cargos políticos y del activismo y de las artes afrodescendientes en el Perú.

Toda su trayectoria no solo se ve reflejada en los conocimientos con los que ella cuenta, sino también en su posición crítica frente al racismo hacia las personas afrodescendientes, principalmente yapateranas. Shessira me comenta que en Yapatera el racismo se traduce en pobreza, en falta de servicios básicos de calidad, en los problemas en la salud y en la educación. Asimismo hace hincapié en la

presencia del racismo cotidiano y normalizado en relaciones cercanas, tanto familiares como de pareja. Sumado a esto, su trayectoria activista se refleja en el desarrollo de su identidad étnico-racial. Ella se autoidentifica con orgullo como mujer afroperuana y reconoce que el camino para comprender su identidad no ha sido fácil, tanto por los malos tratos que ha recibido y continúa recibiendo de gente externa (en el colegio, en la universidad, en las calles), como por la relación compleja que ha tenido con ella misma (por ejemplo, con su cabello).

Shessira me comentó que actualmente siente que tiene una responsabilidad de ser un modelo a seguir para las niñas, adolescentes y jóvenes yapateranas. En relación a este objetivo, justamente después de que culminé el trabajo de campo en Yapatera, Shessira abrió su perfil de Instagram llamado “La Yapaterana”⁹, en el cual promueve el orgullo afrodescendiente de las mujeres yapateranas a través de fotografías y material audiovisual.

La experiencia de Shessira es particular y es por eso mismo que su experiencia fue incluida dentro de la presente investigación de manera transversal. Además de ser una figura que cumplió el papel de informante y contacto clave dentro del pueblo, fue una de las protagonistas que permitió, junto a las demás jóvenes, llegar a los hallazgos que están siendo presentados en la presente investigación.

3.3.5. La identidad étnico-racial a través de las experiencias de vida de las jóvenes yapateranas

La afrodescendencia de las jóvenes yapateranas es vivida, discutida y moldeada en diversos espacios de socialización. Las situaciones más presentes en sus discursos fueron la escuela, sus diversas experiencias de movilidad y migración fuera del pueblo, el ámbito familiar y las experiencias relacionadas al activismo. Todos estos espacios y tipos de vivencias han sido fundamentales para que las jóvenes comprendan lo que significa ser afrodescendiente en sus relaciones. Son estas las cuales (re)producen o discuten discursos legitimadores de la existencia de divisiones étnico-raciales y moldean, de esa manera, a través de la práctica, las jerarquías sociales. Es a través de las relaciones sociales que las jóvenes viven encuentros y desencuentros generados por normas sociales y sentidos comunes en relación a la identidad afrodescendiente. Son las experiencias de vida y las interrelaciones las cuales construyen ciertos sentidos identitarios desde la subjetividad.

⁹ Enlace a “La Yapaterana” en Instagram: <https://www.instagram.com/la.yapaterana/>

En primer lugar, se encuentran las vivencias escolares que las jóvenes han tenido en Yapatera. En estos contextos, las jóvenes recuerdan haber estado rodeadas de pares que compartían con ellas sus identidades étnico-raciales como afrodescendientes. No obstante, esto coexiste con experiencias donde algunas jóvenes, principalmente las de piel más oscura o más clara, y cabello más crespo, han sido señaladas y hasta violentadas por sus fenotipos. Este tipo de actitudes discriminatorias eran ejercidas, por un lado, por actores no afrodescendientes, como docentes o alumnos de otras localidades. Esto coincide con otros estudios que indican que la discriminación étnico-racial suele suceder por personas con otras identidades (Miranda et al., 2013). Sin embargo, las actitudes discriminatorias también eran ejercidas por pares afrodescendientes, lo cual es una expresión de endorracismo en el ámbito escolar (Carrillo et al., 2011). Este fenómeno se generaba a partir de las valoraciones diferenciadas de los pares a los fenotipos distintos a los suyos. Por ejemplo, quienes tenían la piel más oscura o el cabello más crespo, tenían menor aceptación social. Y en el caso de la joven que tenía la piel “blanca” era definida como “serrana” y negada como afrodescendiente, tanto por sus pares como por sus docentes en algunas circunstancias. Esto es una situación de negación identitaria, la cual también es una expresión de discriminación y exclusión.

En segundo lugar, están las experiencias de movilidad y migración hacia lugares externos al pueblo de Yapatera. Estas son bastante constantes en las vidas de las jóvenes, quienes han estudiado, trabajado o visitado localidades cercanas como Chulucanas y Piura, pero también más lejanas como Lima. Estas experiencias las sitúa en el foco de las miradas externas, por lo cual son especialmente vulnerables a situaciones de discriminación. Las miradas externas son las cuales estereotipan, de manera más constante, a las identidades afrodescendientes. Sumado a esto, la incidencia de la discriminación suele ser mayor fuera del pueblo de Yapatera y en zonas urbanas, es decir, a donde las jóvenes suelen movilizarse o migrar:

Lima es la región con mayor incidencia de espacios de discriminación (...) En cambio, la incidencia de la discriminación sería menor en la Costa Norte (...) Finalmente, si observamos los porcentajes de discriminación en zonas urbanas, podemos identificar que estos son casi el doble de los porcentajes observados en las zonas rurales. (Benavides, 2015, p.80)

En tercer lugar, se encuentra el ámbito familiar de las jóvenes yapateranas, el cual es influyente en la construcción identitaria afrodescendiente de manera variable. Por un lado, la familia puede reproducir situaciones discriminatorias, al valorar de

manera diferenciada a miembros con rasgos “más” o “menos” afrodescendientes (Callirgos y Oboler, 2015); esto fue identificado por algunas de las jóvenes yapateranas. Sumado a esto, es en este ámbito donde se reproduce con mayor frecuencia la demanda de la “mejora de la raza”, lo cual también es una expresión de endorracismo. Por otro lado, la familia, o ciertos miembros de esta, actúan como agentes de apoyo para las jóvenes, quienes las acompañan y aconsejan al vivir situaciones discriminatorias. De hecho, en otras investigaciones se ha identificado que las madres de las y los niños afrodescendientes en diferentes localidades del país suelen enseñarles maneras de responder ante la discriminación étnico-racial (Miranda et al., 2013). Además de este apoyo, a veces los miembros de la familia han tomado el rol de referentes para las jóvenes, lo cual también ha sido fundamental para construir sentidos de identidad positivos entorno a la afrodescendencia.

Finalmente, se encuentran las experiencias vinculadas a la representación política y al activismo, las cuales estuvieron presentes en la vida de solo una de las interlocutoras principales. No obstante, a pesar de la poca recurrencia en el grupo de las jóvenes entrevistadas, este tipo de experiencias han sido sumamente influyentes en la construcción identitaria afrodescendiente de la joven. Según Ferreira (2000), el desarrollo identitario de las personas afrodescendientes, especialmente de las cuales se involucran en el activismo, tienen cuatro etapas: la sumisión, el impacto, la militancia y la autoafirmación. En el caso de Shessira, a lo largo de su trayectoria ha vivido todas estas etapas. Las etapas de impacto y militancia son las más centrales en su relato, las cuales se caracterizaron por relacionarse con referentes afrodescendientes y por convertirse en un referente para otras personas afrodescendientes a partir de la apropiación de discursos de orgullo identitario.

En suma, hay experiencias diversas que transmiten sentidos identitarios tanto positivos como negativos a lo largo de la vida de las jóvenes. Ante las situaciones de discriminación, ellas han asumido diferentes estrategias para enfrentarlas: el reconocimiento de lo sucedido, la minimización de lo sucedido como expresión de superación o la afirmación de sus identidades afrodescendientes desde el orgullo. Estas estrategias son tres de las cuatro que se identifican en estudios previos (Benavides et al., 2006), la cuarta, la cual no ha sido identificada entre las jóvenes yapateranas es la negación abierta de la situación de discriminación. No obstante, durante el trabajo de campo sí pude observar esta actitud de otras jóvenes. Además de estas estrategias, se generan otras más indirectas. Por ejemplo, la decisión de

sobresalir en espacios académicos o laborales es una estrategia que responde a la violencia racista que se sufre en estos espacios, y responde a los estereotipos que sitúan a las jóvenes como ignorantes o incapaces intelectualmente. En general, entre las jóvenes yapateranas el sentido identitario es ambiguo; predomina un sentido basado en el orgullo por ser yapateranas y afrodescendientes, el cual las conlleva a identificar que hay ciertas experiencias racistas que han vivido y continúan viviendo hasta la actualidad, y a responder a estas. No obstante, este sentido de orgullo convive con conceptos negativos que aún no han sido revertidos del todo, los cuales afectan sus subjetividades y su autoestima.

3.4. Balance

En el presente capítulo analicé los sentidos de identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas. Para empezar, identifiqué los términos que ellas utilizan para nombrar sus identidades étnico-raciales y examiné sus formas y contextos de uso. En esta sección analicé los términos: “afrodescendiente”, “negra”, “morena”, “zamba” y “afroperuana”. Luego, describí los elementos que las jóvenes yapateranas utilizan para definir sus identidades; estos eran: su lugar de origen, su historia local, su familia y su fenotipo. Todos estos elementos, en conjunto, delimitaban las identidades étnico-raciales de las jóvenes yapateranas. Finalmente, para comprender de qué manera sus identidades habían sido vividas a lo largo de sus vidas, clasifiqué en cuatro tipos las vivencias que habían influido en ellas.

La primera certeza a la cual llegué después de conversar con las jóvenes fue que ellas se autoidentifican como afrodescendientes. Esta identidad es nombrada de distintas maneras por ellas mismas: “negra”, “morena”, “zamba” y “afrodescendiente” son los términos más utilizados por las jóvenes, y podría decir que también son de los más escuchados en el pueblo yapaterano. Estos diferentes términos sitúan el énfasis identitario en distintas características de sí mismas, como el color de su piel, su cabello, su vínculo con su pueblo, entre otros. No obstante, todos hacen referencia a una misma identidad étnico-racial, la cual es referenciada como “afrodescendiente” a lo largo de la investigación.

Esta afrodescendencia es comprendida a partir de elementos personales, familiares o locales. El primero de ellos es el Yapatera como territorio, tierra y pueblo donde nacieron, fueron criadas y/o habitan. Como se vio en el segundo capítulo de la investigación, el pueblo ha sido construido como afrodescendiente a través de un

proceso discursivo, el cual influye de manera directa en la autoidentificación de sus pobladores. Las jóvenes yapateranas parecen haber asumido tal discurso como propios, a través de procesos de transmisión identitaria vividas en sus escuelas u organizaciones sociales, tanto locales como externas. Un segundo elemento tomado por las jóvenes para conceptualizar sus identidades como afrodescendientes es la historia local yapaterana, principalmente la historia relacionada a los procesos de esclavización y trabajo en la hacienda de Yapatera. Este periodo histórico es el cual, en el caso de las jóvenes, caracteriza de manera clara la presencia afrodescendiente en el pasado de su pueblo. Por lo tanto, ellas mismas se perciben como vinculadas a tales historias, desde las cuales comprenden que sus identidades provienen.

Un tercer elemento sobre el cual las jóvenes construyen sus identidades son sus relaciones de parentesco. Ellas, al identificar fenotípicamente a sus familiares como afrodescendientes, se asumen a ellas como receptoras de una herencia familiar y genética que las define, también, como afrodescendientes. En el caso de la familia, las jóvenes reconocen “mezclas” étnico-raciales; no obstante, la predominancia afrodescendiente es tan clara en sus concepciones que termina por opacar las otras identidades. Esto no coincide con los hallazgos de Hale (2014; 2015), quien afirma que existe una comprensión de las identidades étnico-raciales en la cual destaca la “mezcla”, el “mestizaje” y la ambigüedad. Esta diferencia puede que se explique a partir de las diferencias en los enfoques mismos de las investigaciones, particularmente en la delimitación de mi población a las jóvenes. Ellas han sido claras receptoras de los diferentes procesos de transmisión identitaria afrodescendientes, por lo cual es clara su autoidentificación como tal. Un último elemento sobre el cual las jóvenes yapateranas se basan para comprender sus identidades como afrodescendientes es el fenotipo, principalmente el color de piel. Es a partir de este elemento sobre el cual se entiende a la afrodescendencia como una identidad que abarca un conjunto de características físicas. Estas, no obstante, no son fundamentales para delimitar la afrodescendencia ya que, en algunas circunstancias, a pesar de tener el color de piel “clarito” y el cabello lacio, la identidad étnico-racial está aun presente por los elementos ya mencionados anteriormente.

Por último, las vivencias moldean los sentidos de identidad de las jóvenes de manera positiva y negativa. Entre las primeras, se encuentran las experiencias de compartir de escolaridad con pares afrodescendientes, el apoyo y los referentes que pueden encontrar en sus familias, y las posibles trayectorias de activismo de las cuales

pueden ser parte. Entre las vivencias que pueden afectar de manera perjudicial a sus sentidos de identidad se encuentran las experiencias de discriminación en sus escuelas dentro y fuera del pueblo, las miradas externas que las estereotipan y el racismo en el ámbito familiar. Frente a estas vivencias negativas, las jóvenes generan estrategias donde se posicionan en contra, ya sea de manera pasiva o activa.

En suma, puedo afirmar que las identidades de las jóvenes yapateranas están bastante definidas y delimitadas, a través del uso del lenguaje y la comprensión de diferentes elementos como compuestos de la afrodescendencia. En cambio, sus sentidos identitarios son ambiguos. Estos involucran, en todas las jóvenes, un sentido de orgullo afrodescendiente, el cual ha sido producto del trabajo identitario que han realizado diferentes organizaciones y líderes afrodescendientes, y sus escuelas. No obstante, estos sentidos identitarios adquiridos continúan en constante disputa contra los conceptos negativos sobre la afrodescendencia. Estos últimos han sido transmitidos en sus vivencias escolares, experiencias migratorias y en su propio ámbito familiar, de manera que deben estar en constante redefinición de los comentarios y tratos que reciben de agentes externos, los cuales pueden afectar su autoconcepto y autoestima. Este fenómeno de ambigüedad puede ser resumido por una frase del sociólogo Gonzalo Portocarrero: “Siempre donde hay dominación, hay resistencia; por lo cual el odio a uno mismo y el orgullo se entremezclan” (2015, p. 48).

Capítulo 4. Siendo mujeres jóvenes yapateranas: El entrecruce sexo/género e identidad étnico-racial

Para comprender la construcción de la identidad étnico-racial de un grupo en particular, también se deben tomar en consideración otras dimensiones identitarias. En el caso de las mujeres jóvenes yapateranas, los aspectos a considerar son: su identidad como yapateranas, como jóvenes y como mujeres. A lo largo de la investigación, ya se han ido analizando aspectos específicos sobre cómo la identidad local es parte de la identidad étnico-racial; asimismo, se han ido realizando comparaciones generacionales entre las concepciones identitarias de las jóvenes en comparación con las de las mujeres adultas; y, además, se han incluido experiencias que solo son entendidas a partir de la comprensión de lo que implica ser mujer dentro y fuera de Yapatera. Sin embargo, este último punto queda aún como aspecto pendiente a seguir explorando. Por ello, en el presente capítulo abordo específicamente el entrecruce entre el “ser mujer” y el “ser afrodescendiente, morena, negra” desde las experiencias de las jóvenes yapateranas.

Para empezar el capítulo e introducir este fenómeno, exploro la cuestión de “la mejora de la raza” como idea presente en la historia familiar de las jóvenes y como demanda aún vigente hacia ellas como reproductoras del linaje. Luego, se abordan las experiencias de las jóvenes relacionadas a la belleza; en primer lugar, se tomará en cuenta la relación de las jóvenes con sus cuerpos y su belleza propia; en segundo lugar, se analizará a los reinados como espacio donde se define y performa la feminidad ideal yapaterana a través de la reproducción y negociación de estándares de belleza; en tercer lugar, se abordarán los estándares de belleza que las jóvenes aplican para los varones para definir su atracción hacia ellos. Para terminar el capítulo, se discutirá sobre la exposición de las jóvenes yapateranas frente a la hipersexualización. Para abordar este punto, primero se discutirá sobre la problemática del acoso callejero que viven estas mujeres. Luego, la situación de las mujeres jóvenes yapateranas frente a la visita de varones externos al pueblo, especialmente en épocas de fiesta.

No quiero dejar de mencionar que las mujeres jóvenes yapateranas viven otro tipo de problemáticas como el embarazo y las uniones a temprana edad, y las situaciones de violencia de pareja. No obstante, estas no fueron desarrolladas debido a que no identifiqué que tales problemáticas estén vinculadas con la construcción de sus identidades étnico-raciales como mujeres afrodescendientes. Aun así estos retos

deben ser tomados en cuenta al generar acciones que respondan a las cuestiones como la hipersexualización de las jóvenes yapateranas.

4.1. La cuestión de la mejora de la raza: la identidad étnico-racial en la historia familiar

La idea de la “mejora de la raza” conforma parte de los discursos de identidad étnico-racial dentro de las familias de las jóvenes yapateranas. A medida que exploré las historias y dinámicas familiares, tanto en sus entrevistas como en las de sus madres, surgieron relatos sobre cómo la idea de la “mejora de la raza” ha estado y continúa estando presente en la configuración de las identidades étnico-raciales. Esta cuestión aparece tanto implícita como explícitamente en los discursos de las entrevistadas. Para abordarlo por orden cronológico, primero presento las ideas de “mejora de la raza” en las historias familiares, principalmente mencionadas por las madres de las jóvenes. Después, abordo esta misma idea en las experiencias de las jóvenes yapateranas, para luego analizar sus posicionamientos frente a las demandas de “mejorar la raza” y sus ideas sobre elección de pareja y la identidad étnico-racial de sus futuros hijos. Finalmente realizo un análisis sobre la cuestión de la “mejora de la raza” en relación a hallazgos obtenidos en otras localidades del país.

“La mejora de la raza” desde las madres yapateranas

La “mejora de la raza”, en primer lugar, es parte de los relatos de todas las madres entrevistadas al hablar de sus familias, en el pasado y en la actualidad. Por un lado, en la mayoría de las madres de las jóvenes se encontraba la idea de que “antes”, mayormente los hombres, debían buscar a mujeres más claras de piel para “mezclar” la raza:

El papá de mi esposo también. Él era bien negro (...) Y mi suegra era de color. No era negra negra. Creo que allí antes se buscaba una blanquita para que salgan así los hijos mezcladitos. Y así salían. Por eso nosotros [ella y su esposo] no somos tan quemaditos (fragmento de entrevista).

Este tipo de dinámicas, como lo menciona una de las madres, tiene repercusiones visibles en los fenotipos que tienen algunas y algunos de los yapateranos en la actualidad, quienes son más “mezcladitos”, “no tan quemaditos” que los negros de antes. No obstante, este discurso convive con la idea de que antes “se casaban moreno con moreno” (fragmento de entrevista), a diferencia de la actualidad, donde las “mezclas” son más comunes por la migración y la movilidad entre localidades.

Sin embargo, continuando con la idea de la “mejora de la raza”, esta no solo estaba dirigida a evitar las relaciones con personas negras, sino que también con otras personas con rasgos “no blancos”. Esto, incluso, hasta el día de hoy, se sigue identificando como una idea que se comparte, especialmente entre familiares:

Esa frase que tienes que mejorar la raza de la familia, sí, uy, “con el serrano”, “con ese cholo”. No, eso sí, todo el mundo, todo el mundo decía. Porque yo te digo que hasta ahora (...) igualito sigue la tonada (fragmento de entrevista).

Una de las madres también mencionó que la “mejora de la raza” y las ideas sobre el emparejamiento no solo estaban relacionadas a las identidades étnico-raciales, sino también al poder adquisitivo de la familia:

Milagros: “Mejor búscate de tu raza”. Acá no era que no te puedes casar con un negro, no tanto. Más o menos eso decía, por decir, uno que tenía plata: “¿qué te va a querer ese muchacho que tiene plata y tú que eres bien pobre?” O en algunos casos, si tú eres negra y él es blanco, “¿qué te va a querer?”, “¿qué se va a ser responsable de ti?”

Ana Sofía: ¿Y en su familia hubo ese tipo de conflicto?

M: Gracias a... Bueno, mi mamá a veces contaba... Mi mamá contaba que... Porque en ese tiempo la familia de mi papá sí tenía plata. Y así decía: “¿Qué te va a querer?”. Bueno, según mi mamá decía que decía su mamá. “¿Qué te van a querer esos negros? Esos negros tienen plata. No te van a querer a ti, a ti te van a tener de empleada, a pesar de que tú eres de color, ‘te vas a caer en la leche’, ‘la mosca cae en la leche’”, y tantas cosas. Sí, era un refrán que tenían, sí. Pero dice que mi papá la cernía por donde sea; quería casarse con ella, quería casarse con ella. Pero mi abuela casi no quería porque ellos tenían sus, toda la parte de las chacras eran de mis abuelos, ellos tenían. En ese tiempo, tener una sirvienta y una muchacha que los atiende era pues el don de los señores... y tenían. Ellos tenían. (...) Y vacas, un montón de vacas. “¿Qué te van a querer?, que te van a tener así. Pero, sin embargo, mi papá sí se metió con mi mamá, se metió con mi mamá. (...) Pero sí, sí ha existido el racismo. El racismo, “¿qué te vas a meter con él?”. Pero más que nada por el tema de la plata. Por el tema de la plata.

Las palabras de la señora Milagros reflejan que la idea de la “mejora de la raza” se expresaba tanto en las diferencias en identidades étnico-raciales, pero también en las diferencias socioeconómicas. De hecho, en el caso de su historia familiar, fue este último aspecto el que influyó en las reacciones de las familias cuando su padre y su madre querían emparejarse. Ella cuenta cómo la familia de su madre, sobre todo, mostraba una preocupación por el trato que iba a recibir ella por la familia de su pretendiente, al ser ella de menos recursos. Además, la señora Milagros menciona la existencia del racismo “por el tema de la plata”, lo cual expresa nuevamente una relación entre la “mejora de la raza” y la búsqueda del mantenimiento o mejora de la situación socioeconómica. En su caso, esta idea estaría siendo aplicada por la familia

de su padre, quienes supuestamente estarían buscando a alguien con igual poder adquisitivo o más que el que tenían.

En los relatos de las madres de las jóvenes yapateranas, la cuestión de la “mejora de la raza” moldeaba explícitamente las dinámicas de emparejamiento y/o las reacciones familiares ante estas. Esto no quiere decir que en todas las parejas se “lograba mejorar la raza”, sino que se mantenía como un ideal a cumplir a nombre del ascenso social de sus familias. Con el reconocimiento y la valoración de las identidades afrodescendientes esto ha ido cambiando. De hecho, a pesar de que las madres reconocen tales dinámicas en sus familias, no necesariamente se sitúan como aquellas que animan a sus descendientes a continuar con estas. Sumado a esto, los cambios se ven reflejados aún más en sus hijas, quienes le restan importancia a la demanda de “mejorar la raza” y hasta algunas se posicionan en contra de esta.

“La mejora de la raza” desde las jóvenes yapateranas

Al preguntarle a las jóvenes si habían escuchado la frase “hay que mejorar la raza”, todas me mencionaron que era una frase que habían escuchado varias veces también. Esta, usualmente, la habían escuchado en reuniones familiares, por familiares que eran, principalmente, de generaciones mayores, como de tíos, tías, padres y abuelos; pero también era una frase que algunas la habían recibido de sus hermanos y primos. Las jóvenes mencionaron que esta frase se refería principalmente a la búsqueda de una pareja “más blanca”:

Mi mamá me dice: “Tienes que buscarte un blanquito, vayan a salir así como trigueñitos, así que salgan... Y no vayas a buscarte un negro, así como tu papá...” (fragmento de entrevista).

Yo escuchaba que mi abuelita decía, pero a mis tíos, porque mis tíos son morenos (...) “Ustedes tienen que mejorar la raza”. Y si pues se trata en que no se van a meter, pues, con un igual que, por decir, moreno. Moreno, zambo, los dos. Sino alguien más claro. No blanco, sino un poco más claro (fragmento de entrevista).

Una de las entrevistadas, a pesar de que no se la han mencionado directamente a ella, la ha escuchado a lo largo de su vida. De hecho, recuerda que, en el colegio, algunos de sus amistades se lamentaban: “Incluso a veces algunos lloraban: ‘¿Por qué mi mamá no se acompañó con otra persona que sea de otra color, de color blanca para que mezclen’, me decían” (fragmento de entrevista).

Además de que la cuestión de “mejorar la raza” esté principalmente relacionada a la identidad étnico-racial de la pareja, algunas jóvenes, al igual que la señora

Milagros, mencionaron al estatus socioeconómico como uno de las características a tomar en cuenta en esta idea:

Mi abuelita paterna, la mamá de mi papá, siempre me dice eso. Me dice: “Tú te tienes que casar con un doctor. Tienes que mejorar la raza, hija”, me dice así. Sí, sí influye. Porque mi familia siempre me lo dice. Pero de parte de papá. De parte de mamá, no (fragmento de entrevista).

Hace poco también he escuchado: “tienes que mejorar la raza. Y no meterte con alguien igual”. O salir. Algunos te dicen: “No de acá de tu pueblo. Sal a otro sitio, conoce. Tal vez por allá tienes a otra familia. Por allá haz tu vida. No acá. No con los mismos de tu pueblo”. Se menciona también eso. Son cosas que aprendimos a escuchar (fragmento de entrevista).

En estas citas se puede ver cómo la “mejora de la raza” es entendida en general como un discurso aspiracional que no solo apunta a la blanquitud, o a la mezcla, sino que involucra aspectos socioeconómicos. Por ejemplo, el buscar a un doctor de pareja, lo cual se basa en la idea de que tener una carrera profesional y particularmente ser doctor está relacionado a mayor estabilidad económica y mayor estatus social. Además, entre estas ideas también se incluyen la búsqueda de una pareja que se encuentra fuera del pueblo, lo cual estaría igualmente ligado al ascenso socioeconómico que podría generar tal dinámica.

Las jóvenes mencionaron que detrás de la idea de “mejorar la raza” hay un sentido sobre el cual ninguna está de acuerdo. Algunas me contaron sentir indiferencia cuando reciben este tipo de comentarios, ya que dicen que ese discurso no hará que otras personas elijan con quién se emparejarán, y que ellas no hacen diferencias raciales al escoger a las personas que quieren. Otras sí mencionaron sentir incomodidad y/o confusión al recibir este tipo de demandas:

Mi mamá... a mí no me gusta cuando dice eso, que tienes que mejorar la raza por... Uno elige con quién estar. No va ser que él es blanco y tiene que ser mío. Porque si ahora con la persona que estoy es porque me ha gustado su forma de ser y como es. No solo su físico. A mí no me gusta así cuando dicen que tienes que mejorar la raza. No sé. Es incómodo. Yo no voy, como te digo, no voy a elegir a las personas y decir: “Ay es negro, entonces no”... o sea, tampoco, ¿no? (fragmento de entrevista)

Este tipo de frases no solo genera incomodidades, sino que genera temores reales. Diana, que actualmente convive con su pareja, con la cual tiene una hija, me contó cómo fue cuando la familia de su pareja conocería por primera vez a la suya. La familia de su pareja sentía temor, ya que el padre de Diana y varios de sus familiares son blancos y conforman una de las familias de renombre en Yapaterra, por la situación

socioeconómica que tienen. Fue a partir de esto que los papás de su pareja tenían temor de que no los acepten en la familia de Diana:

Lo bueno es que en mi familia no hubo discriminación tampoco. Al principio cuando yo me acompañé, ellos [la familia de su pareja] pensaban que eso pasaría. Porque ellos [su familia] en un principio se daban el don de que eran los blancos aquí. Se daban el don de que su familia no se cruzaba con cualquier persona. Y hasta hace poco todavía era eso, pues que se daban así. Entonces ellos [la familia de su pareja] tenían miedo, como vergüenza en realidad, porque pensaban que los rechazarían (...) ellos fueron a arreglar, pero con vergüenza. Por eso, cada vez que venían mis tíos, ellos tenían vergüenza ahí. Y yo digo: “No, vamos, porque tenemos que aprender a convivir. Y si tú vas con respeto, pues ellos te tienen que tratar bien”. ¿Y para qué? Se llevan muy bien con mi suegra, le han dado su cariño (...) Yo también con un poquito de temor lo llevaba. Yo decía: “Bueno, si me dicen algo más, pues me retiro amablemente y me voy. Porque tampoco voy a estar en un ambiente que sé que no me van a respetar ni a mí, ni a mi familia (fragmento de entrevista).

Diana me comentó que ella siempre tuvo una postura muy clara frente a cualquier tipo de situación discriminatoria que podría haber surgido: ella siempre estaría en contra y defendería a su pareja y a los padres de él.

Una de las jóvenes, Shessira, quien se involucra en el activismo antirracista, al hablar sobre la idea de la “mejora de la raza” me contó cuál era la lógica detrás de los familiares que reproducen este tipo de discursos en relación al racismo estructural, a la discriminación y a los estereotipos:

Me parece muy absurdo eso, si nosotros somos de la raza, ¿cómo vamos a decir que tenemos que mejorar la raza? Ellos lo ven así, ¿por qué? Porque ser negro no tiene ningún beneficio, más bien tiene prejuicios y eso. Entonces, la familia lo ve como que los hijos van a ser negros y van a sufrir lo mismo que sufrimos nosotros, ¿no? Si fueran blancos no sucedería lo mismo. Entonces, es ahí donde el Estado debería dar más oportunidades para la población afroperuana para no seguir sintiendo que tema de ser negro está mal. El negro es sinónimo de cochino, es sinónimo de esclavitud, es sinónimo de cosas malas (fragmento de entrevista).

Shessira llega a la conclusión de que la idea de la “mejora de la raza” se sostiene en la protección de la familia y la descendencia frente a la discriminación que los padres y abuelos han vivido. Como saben qué violencias implica ser negro o afrodescendiente, prefieren evitarlas.

La idea de la “mejora de la raza” funciona como una demanda legítima hacia las jóvenes yapateranas. Debido a que ellas son consideradas portadoras del linaje en sus respectivas familias, se percibe que tienen el poder de influir en la identidad étnico-racial de su linaje mediante la elección de pareja y la descendencia que generen. Por ende, depende de ellas si la identidad étnico-racial de sus familias se

“mantiene” o “mejora”. No obstante, esta demanda no es reproducida de manera absoluta, ni por las jóvenes ni por algunos de sus familiares. Por un lado, estos se reproducen entre los jóvenes y adultos con comentarios como “negro con negro no van” (fragmento de entrevista). De hecho, algunas adolescentes que conocí en el pueblo me cuentan que siguen escuchando este tipo de frases en su escuela en Yapatera. No obstante, de manera simultánea existe en ciertos yapateranos y yapateranas, especialmente en las nuevas generaciones, el ideal de tener una pareja afrodescendiente. Esto es expresado en los estándares de belleza de las jóvenes hacia lo que consideran atractivo en los varones, sus imaginarios sobre cómo quieren que se vean fenotípicamente sus hijos o hijas, y las representaciones sociales que construyen la idea de amor entre personas afrodescendientes. Las ideas sobre la atracción física hacia los varones serán desarrolladas más adelante en el capítulo; las otras dos ideas las presento a continuación.

Dos de las jóvenes entrevistadas me expresaron en distintas oportunidades cómo quisieran que sean sus hijos o hijas. Marina me mencionó que le gustaría que tenga su textura de cabello o que este sea rizado. Ella es crespa y se encontraba en proceso de querer su cabello como fuente de orgullo identitario. Marina me cuenta que no siempre tuvo la ilusión de tener una hija con cabello rizado: “Antes yo no creía en eso, ¿no? Y decía: ‘No, ojalá que no, porque estoy harta yo de recibir todo esto y, pucha, no quisiera que ellos también pasen lo mismo’. Y ese es el mejorar la raza, ¿no?”. Sin embargo, luego de comprender que su cabello era bello y expresaba su identidad, cambió de parecer. Actualmente tiene una sobrina de 4 años, a quien escuchaba que le conversaba sobre la belleza de su cabello rizado. Su sobrina siendo tan pequeña decía que su cabello se parecía al de Marina, a pesar de que sus texturas eran bastante distintas; no obstante, veía en su tía un referente.

El tema de los hijos también fue mencionado por Elisa. Un día, ella se encontraba en Instagram cuando de repente le dijo a su tía: “Mira, mi hijito. Yo quiero un hijito así”, mientras señalaba la imagen de un niño pequeño con piel morena y cabello rizado. Su tía le respondió que tendría que juntarse con alguien más moreno si es que quisiera que su hijo salga así. “Este sería el hijo de la Sofía”, dijo Elisa, haciendo referencia a mí, mientras veía la imagen de un niño con piel más oscura y cabello más crespo. “Si su enamorado es moreno, entonces sí”, indicó su tía, mientras me miraba. En este caso noté que existía una aspiración de Elisa a tener hijos o hijas con un fenotipo distinguido como afrodescendiente: que tenga piel morena y/o cabello

rizado. De hecho, esto lo vi reflejado también en sus gustos en varones, ya que me mencionó que le atraía un artista moreno por su cabello rizado.

Además de esto, a través de las interacciones en redes sociales con las jóvenes entrevistadas, pude identificar una tendencia de compartir imágenes o videos de varones o parejas afrodescendientes en sus perfiles de WhatsApp o Instagram. Esto lo identifiqué en las chicas más jóvenes, dos de las interlocutoras principales, dos de las secundarias y otras más a quienes conocí durante mi estadía en Yapatera. Las publicaciones que compartían eran de *influencers* y/o modelos que posaban en sus fotos o bailaban en sus videos, o parejas donde ambas personas eran personas afrodescendientes. Estas eran compartidas por las jóvenes sin ninguna descripción escrita por ellas, y a veces con emoticones de corazones o caras enamoradas. Este tipo de interacciones por redes sociales expresan tanto la atracción a varones afrodescendientes como la admiración a relaciones de pareja entre personas afrodescendientes.

Sumado a esto, semanas después de volver del trabajo de campo, Elisa me dio la noticia de que había salido un video musical que había sido grabado en su mayoría en Yapatera, en el cual aparecían dos adolescentes yapateranos. Este es el video de una nueva versión de la canción “Mis cenizas”, esta vez en versión salsa e interpretada por un cantante colombiano-peruano¹⁰ (Oscar de Colombia, 2024). El video representa una historia de amor y tragedia contextualizada en Yapatera, donde ambos protagonistas portan con el fenotipo característico afrodescendiente y yapaterano. Los jóvenes tienen tonos de piel oscuros y cabello crespo; de hecho, el joven protagonista actúa como campesino y en casi todo el video se muestran espacios y momentos representativos del pueblo de Yapatera: la ex fábrica de azúcar, las tardes en la plaza y las salidas a la chacra. En curioso cómo al inicio de mi trabajo de campo justamente se estrenó un video musical de la Orquesta Players de Chulucanas¹¹ (2024), el cual algunas partes en el cual habían participado jóvenes y adolescentes bailarines de Yapatera. Ambos videos musicales son ejemplos de las representaciones sociales que están emergiendo cada vez más de Yapatera y de sus habitantes a través de la industria musical local, nacional e internacional. De hecho, en conversaciones

¹⁰ Video musical de “Mis cenizas” por Oscar de Colombia (2024): https://www.youtube.com/watch?v=VCV2ojxy4VQ&ab_channel=OscardeColombia

¹¹ Video musical de “No sufriré por nadie” por los Players de Chulucanas (2024): https://www.youtube.com/watch?v=qdvN2p0hyVg&ab_channel=PlayersdeChulucanasOrquesta

informales con otros y otras jóvenes, en algún momento de sus vidas habían tenido la experiencia de aparecer en comerciales publicitarios. Estas situaciones reflejan que las juventudes, además de tener acceso a representación mediática afrodescendencia, son agentes de su propia representación.

Reflexiones en torno a la cuestión de la “mejora de la raza”

La cuestión de la “mejora de la raza” parte de la teoría de la existencia de razas ordenadas jerárquicamente. Esta implica que a pesar de que se nace como parte de una raza, existe una forma de modificarla a través de la reproducción biológica, por lo cual los resultados de estas modificaciones podrían ser vistas en las nuevas generaciones. Esta lógica se sostiene en la ideología del mestizaje, la cual ha estado sumamente presente en la construcción de las naciones latinoamericanas incluyendo a Perú. A comienzos del siglo XX, algunos intelectuales definieron al mestizaje como degenerativo (Callirgos y Oboler, 2015). Es decir, toda mezcla racial era negativa ya que acercaba lo blanco a lo no blanco, lo indígena o lo negro, a las razas consideradas inferiores. No obstante, la élite intelectual asumió la posición de que el mestizaje era, por el contrario, un proceso que conllevaría al blanqueamiento y, en consecuencia, a la “mejora racial” a nivel nacional (Callirgos y Oboler, 2015). Esta posición se basó en ideas eugenésicas que argumentaban la fortaleza de la “sangre” blanca (Wade, 2000), y era conveniente para las élites ya que generaba un escenario donde el blanqueamiento era una posibilidad para el país. A partir de la idea de que la mezcla “blanquea”, se promovió, por un lado, la inmigración europea (Wade, 2000), estrategia que en Perú no funcionó. Pero, además, se generó un ideal en la población a buscar la “mejora racial” a través de decisiones individuales.

A partir de la idea de la “mejora de la raza” a través del mestizaje con personas cercanas a la blanquitud, se reforzaron las nociones negativas de la identidad negra (Viveros, 2006b). Esto ha generado que históricamente hasta la actualidad se gesten estrategias para eliminar “lo negro” y acercarlo lo más posible a “lo blanco”. Esto funciona como un tipo de ascenso social vinculado al aclaramiento del color de piel por el estatus que esto le daría a la descendencia. Es importante mencionar que en Yapatera lo “blanco” tiene sus propios significados. Como lo analiza Hale (2014), el blanqueamiento en Yapatera involucra el relacionamiento con identidades indígenas, lo cual ella categoriza como “zambaje”. En la presente tesis no uso este término, ya que entiendo a la identidad “zamba” como parte de la afrodescendencia y, principalmente, relacionada a la textura del cabello rizado o crespo, mas no

íntimamente relacionada a lo indígena. No obstante, utilizo la propuesta de Hale (2014) para indicar que la blanquitud puede estar definida de distintas maneras; podría ser no necesariamente “blanquearse”, sino “desnegronizarse”, alejarse de “lo negro”. Este alejamiento, como ya fue indicado, significa acceder a mayor estatus, pero también, como se mencionó en los hallazgos, también puede estar relacionada a evitar que los hijos sufran del racismo que los padres y abuelos vivieron (Miranda et al., 2013). Este tipo de acciones son estrategias de “solución” frente al racismo que “no se entienden en términos sociales ni políticos (...) sino más bien en términos individuales” (Callirgos y Oboler, 2015, p. 66-67), tal como también lo analizó Cuche, quien mencionaba que el ascenso siempre se buscaba desde lo individual, mas no desde lo colectivo (1975).

El ascenso social buscado por medio del mestizaje no es una cuestión netamente “racial”. De hecho, como lo trabaja Marisol de la Cadena (2004), el mestizaje tiene lógicas socioeconómicas y geográficas que se funden con las lógicas raciales. Este, entonces, sitúa a la migración a la urbanidad, al acceso a la educación, la ocupación y al éxito económico como fenómenos que conducen al ascenso social y a la supuesta “mejora de la raza”¹². Como lo analizan Arrelucea y Cosamalón desde una perspectiva histórica, “los colores de piel se convertían en razas por medio de factores como la educación o la riqueza, que permitían el blanqueamiento de colores de piel que no serían percibidos como blancos en otro contexto” (2015, p.125). Es decir, el “blanqueamiento” no es solo racial, sino que se entremezcla con cuestiones de clase. Esto se pudo ver claramente en los relatos de Milagros, una de las madres, y algunas de las jóvenes yapateranas. Para ellas, la “mejora de la raza” involucraba aspectos como buscar una pareja que fuese profesional o que provenga fuera del pueblo. Estos ideales no están aislados totalmente de la cuestión “racial”, debido a que se espera que un profesional o alguien externo sea “más blanco” que una persona afrodescendiente. No obstante, es importante mencionar que el “blanqueamiento” socioeconómico no funciona sin la reproducción biológica entre las y los afrodescendientes, como sí puede suceder entre las y los indígenas (De la Cadena, 2004); es decir, una persona afrodescendiente o “negra” con dinero o estatus no será considerada “mestiza” (Golash-Boza, 2010).

¹² Marisol de la Cadena (2004) hace referencia al fenómeno de desindianización para el caso de las identidades étnico-raciales indígenas y mestizas en Cuzco. Este se centra en la “mejora de la raza” dirigido a alejarse de “lo indio” a través de procesos culturales y socioeconómicos.

La demanda de la “mejora de la raza” se expresa tanto hacia los hombres como hacia las mujeres; no obstante, tiene tintes específicos para el caso de las mujeres. Esta es una exigencia hacia ellas como reproductoras de linaje, como “transmisoras de herencia”, tal como lo menciona Valdivia Del Río (2008):

[Somos] la pieza clave en la reproducción de un orden social determinado (...) El cuerpo de la mujer es el locus de poder, es el espacio en donde se manifiestan las relaciones de dominación, subordinación y jerarquización que se dan al interior de una sociedad (p. 216-218)

El cuerpo de la mujer como cuerpo reproductor y la madre como figura de crianza son tomados como elementos que definen a las mujeres como transmisoras principales de la identidad. Además, a lo largo de la historia, sus cuerpos e identidades han sido vigilados e intervenidos por el poder, para modificar sus prácticas sexuales y reproductivas. Es bajo estas circunstancias en las cuales la “mejora de la raza” se sitúa como parte de estas demandas. Son las mujeres quienes utilizan sus cuerpos y sus relaciones estratégicamente para modificar su situación social. Por ejemplo, en la época esclavista, las mujeres negras se relacionaban con hombres blancos para obtener su libertad o acceso a bienes materiales (Arrelucea y Cosamalón, 2015; Valdivia Del Río, 2008). En estas situaciones algunas mujeres utilizaban los estereotipos que las hipersexualizaban a su favor; se construían como “objetos de deseo” y utilizaban su “erotismo” a su favor para acceder al ascenso social (Barrig, 1996; Cucho, 1975). En el caso de las jóvenes yapateranas no existe una reproducción total de la idea de la “mejora de la raza” de manera explícita; sin embargo, siguen siendo vistas por sus familiares como el medio por el cual la identidad étnico-racial familiar debe ser modificada.

Las jóvenes yapateranas, por el contrario, se encuentran en un proceso de resignificación de sus identidades étnico-raciales, la cual no es vista siempre y necesariamente como algo a negar o eliminar. Este proceso está acompañado por procesos globales de revaloración de la identidad y estética afrodescendiente, donde aspectos como la belleza y los ideales en la búsqueda de pareja son modificados. De hecho, en medios de comunicación y redes sociales se ha popularizado el “black love” (traducido literalmente como amor negro), es decir, el amor entre personas negras (Jones, 2020). Este fenómeno está generando mayor visibilidad de representaciones positivas del emparejamiento de personas afrodescendientes, lo cual hace frente a la idea de la “mejora de la raza”. De hecho, el video musical de “Mis cenizas” (Oscar de Colombia, 2024) puede ser interpretado como una representación local de amor entre

personas yapateranas y afrodescendientes. De esta manera, para las jóvenes yapateranas, los sujetos afrodescendientes pueden ser vistos como posibles parejas para vivir el amor y formar una familia. Por lo cual, a diferencia de las generaciones donde la “mejora de la raza” guiaba el ideal predominante, el ser afrodescendiente, estar en una relación con alguien afrodescendiente y formar una familia afrodescendiente es aceptado y, en algunas circunstancias, anhelado por ellas mismas.

4.2. Definiendo y viviendo la belleza

Uno de los aspectos que me llamó la atención al llegar a Yapatera fueron los comentarios sobre la belleza, sobre mi belleza. Mi llegada durante la organización para el reinado que se daría a cabo en el Festival del Mango y mis rasgos físicos me posicionaron como una posible candidata para el concurso para muchas personas del pueblo. Ante las propuestas yo respondía que no era de Yapatera y que, por esa razón, no podría participar. Sin embargo, recibí respuestas como “así no seas de acá tienes rasgos yapateranos muy bellos”. No importaba mucho mi lugar de origen o que no tenga familia en el pueblo, sino que mi físico hablaba por todo eso. Mi color de piel, mi cabello, las características de mi rostro, la forma de mi cuerpo, todo formaba una unidad para que sea leída como una posible candidata. También recibía cumplidos menos relacionados a estas características: “tienes todo el porte y el carisma”, me dijeron una vez las organizadoras del concurso, lo cual me indicó que no solo hacía falta el físico, sino buscaban un tipo de cualidades vinculadas al comportamiento y la forma en la que se presenta la corporalidad. En todo caso, se hablaba de mí como persona con corporalidad negra o afrodescendiente, y de mí como mujer, específicamente como mujer joven. Esta situación me llevó a adentrarme en espacios de organización y ensayos para el reinado, pero también me llevó a conversaciones relacionadas a la belleza, al cuerpo y a la atracción. En esta sección, se analizará de qué manera las mujeres jóvenes yapateranas viven la relación con sus cuerpos y a la belleza. Asimismo, se explorará la manera en la que los reinados definen la belleza y la feminidad. Y, finalmente, se abordarán los estándares de belleza que las mujeres tienen para los varones.

4.2.1. La relación de las jóvenes yapateranas con la belleza y sus cuerpos

Alisarlo o esconderlo: el cabello de las jóvenes yapateranas

Como es de esperarse, antes de ir a Yapatera yo contaba con ciertas expectativas, algunas vinculadas a mi tema de investigación y otras más relacionadas a cómo me incorporaría socialmente en el pueblo. Una de ellas estaba asociada a cómo mi cabello sería visto en Yapatera. Anteriormente había realizado trabajos de campo en otras localidades, en las cuales este tema no había sido tan fácil, y me había decidido por amarrar mi cabello y tratar de que este no llamara la atención, por cómo había sido recibido en alguna oportunidad y por temor a que esto se repita. En el caso de Yapatera, al ser un pueblo afrodescendiente, asumí que iba a ser uno de los espacios donde lo llevaría con mayor comodidad. Apenas llegué me di cuenta de que no había mujeres quienes solían llevar su cabello como yo lo suelo hacer: suelto, en un “afro” corto y voluminoso; sino que gran parte de las mujeres quienes tenían la textura de mi cabello lo llevaban en peinados recogidos. Me di cuenta que por comodidad y calor yo también empecé a peinarlo así, pero sentí que, a pesar de que era una decisión práctica, esto sucedía al mismo tiempo de que tenía temor a usar mi cabello como usualmente lo llevaba en casa. Varias veces recibí el pedido de María, sobrina de 7 años de la señora Meche y Abelardo, de soltarme mi cabello, ya que tenía curiosidad por cómo se vería. Semanas después de mi llegada, llegó el día en el que lo peiné para llevarlo suelto. A pesar de que me atreví a llevarlo sin atarlo, me aseguré de usar la cantidad perfecta de crema de peinar y gel para que esté definido y sin tanto volumen. Cuando María lo vio, se sorprendió y se animó mucho por ver mi cabello, me dijo que le gustaba mucho. Luego, me vio su hermana Lupe, de 10 años, quien se unió a la conversación y me preguntó por qué no lo alisaba. Mis ideas previas, las decisiones sobre cómo llevar mi cabello, y mis interacciones con María y con Lupe me llevaron a pensar que el cabello sería, definitivamente, un tema importante a conversar con las jóvenes yapateranas.

Tal como lo había pensado, el cabello fue uno de los aspectos físicos más destacados por las jóvenes entrevistadas que define su relación con su propia corporalidad. Como ya fue analizado anteriormente, el cabello es una de las características físicas que son racializadas como parte de la identidad afrodescendiente. De las cinco interlocutoras principales que fueron entrevistadas, cuatro de ellas tienen el cabello rizado y/o crespo; solo una de ellas tenía el cabello ondulado. Y para las cuatro con el cabello rizado y/o crespo, el cabello había sido,

tanto de manera positiva o negativa, un aspecto que las ha caracterizado a lo largo de sus vidas. Las cuatro chicas recuerdan que desde que son pequeñas fueron sus madres quienes cuidaron y peinaron sus cabellos; les hacían colitas o moñitos para ir al colegio. Algunas recuerdan haber recibido comentarios positivos durante la infancia de parte de sus compañeros, compañeras y profesores, tanto en sus colegios en Yapatera, como fuera del pueblo, lo cual hacía que a ellas mismas les gustase su cabello. Sin embargo, tres de ellas explican que este gusto por el cabello de una misma se fue debilitando debido a las vivencias negativas en las que sintieron que este había sido un problema. Como fue analizado en el capítulo anterior, las tres jóvenes me comentaron que en algún momento habían sufrido de experiencias de violencia vinculadas a la textura de su cabello, como comentarios y hasta expresiones físicas de esta violencia, como jalones.

A partir de estas expresiones de violencia vividas en espacios escolares, las tres interlocutoras mencionadas pasaron a una etapa en la cual no les gustaba su cabello y trataban de ocultarlo o modificarlo de diferentes maneras. De hecho, esto parecía iniciar como juegos entre hermanas o primas, donde la plancha de cabello era utilizada por familiares mayores para ver cómo les quedaría. Esta curiosidad aumentaba al haber crecido rodeadas por familiares que se alisaban o planchaban el cabello con regularidad. Por lo cual, al ver que mujeres mayores de la familia lo hacían, empezaron a ver al cabello liso como el ideal que querían también para ellas. Sara me cuenta que cuando estudiaba en Lima, empezó a amarrar su cabello en un “moñete” y, además, utilizaba una vincha para ocultar la textura de su cabello; sumado a esto, se alisaba el cabello con plancha cada vez que tenía la oportunidad, especialmente para “ocasiones especiales”. Valentina me cuenta que nunca lo llevaba suelto, y es más, en la secundaria empezó a utilizar cremas alisadoras que le compraba su madre, al igual que Marina.

Las conversaciones sobre su relación con sus cabellos durante la infancia y la adolescencia fueron sumamente emotivas. De hecho este fue uno de los temas en los cuales más coincidimos en relación a nuestras vivencias. A todas las chicas les conté que a mí tampoco me gustaba mi cabello, que también crecí con familiares cercanas que se lo alisaban y que para mí, durante mi infancia y adolescencia, la definición de belleza implicaba el cabello lacio, largo y sedoso. Les conté cómo a los 10 años fui a una peluquería para que me hagan un laceado permanente por primera vez, y cómo

no iba a ninguna “ocasión especial” sin plancharlo previamente. Con Valentina conversamos más sobre este tema:

Ana Sofía: Mi ideal era el cabello lacio.

Valentina: ¿Tú también?

AS: Sí, claro.

V: ¿Siempre te lo has laceado?

AS: Ajá, me lo lacié por como seis años.

V: Yo también así, pero con cremas para que no se me caiga. Con cremas, bueno ahora se me ha caído porque antes tenía más pelo...

AS: ¿Igual sigues utilizando las cremas?

V: Sí, la uso por decir al año dos veces, cada seis meses. Porque seguido también se cae.

AS: Claro.

V: ¿Con cuál tú te has hecho?

AS: No, yo me hacía el químico, el japonés.

V: Ah, ya sé. Yo alguna vez me hice japonés, pero yo usaba la... Lanosterín. La Lanosterín y la Wellastrate. Que solamente me la aplicaban media hora, me echaban un enjuague para que me dure.

AS: ¿Y tu mamá te las compraba o tú solita?

V: Mi mamá. Bueno ahora yo [risas] Pero antes sí mi mamá. No recuerdo bien si desde que empecé en la secundaria o estando en primaria me echaron. Porque mi pelo era chiquito, pero grande. Me bañaba, se me secaba, ¡y se me hacía acá la cabeza! [señalando el tamaño que su cabello alcanzaba] Y una vez que ya me echaba, ya me bajó.

(Fragmento de entrevista)

Valentina también recuerda haberse realizado un alisado japonés en algún momento, pero más acostumbraba hacerse alisados con cremas. Cree que la primera vez en alisarse fue finalizando su primaria o iniciando su secundaria; es decir, alrededor de los 11 ó 12 años, al igual que yo y las demás jóvenes. Es decir, los alisados suelen realizarse por primera vez al inicio de la adolescencia. Ella los hace hasta la actualidad, porque no le gusta el volumen de su cabello, el tamaño que tiene especialmente cuando se seca. Es por esa misma razón por la cual no lleva su cabello suelto, sino que suele recogerlo en moños u otros peinados. La experiencia de Valentina se repite en el caso de las demás chicas que mencioné, incluyendo el mío. La edad de inicio con los alisados, la relación con la textura y, especialmente, con el volumen del cabello, las estrategias para esconder ese volumen, son aspectos que tenemos en común.

En el caso particular de Sara, ella recuerda que empezó a soltarse y a cuidar más su cabello cuando regresó a Yapatera, luego de haber estudiado un tiempo en Lima. Al volver, justo se organizó por primera vez el concurso “Yo amo y cuido mi

cabello” en la secundaria de Yapatera. Ella, por los ánimos de sus compañeros y compañeras, y con el apoyo de su prima mayor, participó en el concurso. Era pandemia, por lo cual este se dio a través de fotografías y videos que subían a redes sociales. Ella mandó una fotografía que le tomó su prima en la plaza, en la cual mostraba su cabello suelto y usaba una pequeña vincha delgada. Además, mandó un video donde explicaba lo que significaba para ella su cabello. El discurso lo había preparado con su prima, quien participaba de espacios de activismo antirracista, por lo cual había incluido palabras como la racialización, estereotipación e hipersexualización de las mujeres afrodescendientes, palabras de las cuales Sara no recordaba su significado. Aun así me contó que a partir de ese concurso había empezado a utilizar más peinados y a llevar su cabello fuera del moño, hasta el día de hoy. Esta experiencia de reconciliación con el cabello de una misma, también la había vivido Marina, quien hasta el día de hoy utilizaba su cabello en diferentes tipos de peinados, incluyéndolo suelto.

Conversando más con Sara, Marina y Valentina, me di cuenta y recordé desde mi propia experiencia personal, cuáles eran los estándares a los que apuntábamos, o seguimos apuntando, en relación a nuestros cabellos. A simple vista, el gran deseo es el cabello lacio, liso, sedoso que vemos en las imágenes de los diferentes empaques de shampoo y acondicionador en las tiendas, en los comerciales de televisión, en las películas y novelas, y más. De hecho, se lo dije a Valentina: “Mi ideal era el cabello lacio”. Pero mientras más conversábamos, tanto con ella como con las demás jóvenes, fuimos llegando a la conclusión de que se desea algo más: tener rulos largos y definidos.

Ana Sofía: ¿Te hubiera gustado ser lacia o tener los rulos distintos?

Valentina: Distintos. No sé si has visto algunas que tienen que son más sueltas.

AS: ¿Como más formaditos?

V: Claro, exactamente. Tengo primas que son zambas, pero sus rulos son...

[hace la forma de bucles con su dedo].

AS: Claro, sí, sí.

V: Tengo así unas que se los hacen o así como yo. Lacia, lacia tampoco, ¿no?

Pero sí me hubiera gustado tener rulos. En unos se le ve bien bonito. Porque también está una amiguita acá atrás, que su pelo creo que es hasta acá [señala la longitud del cabello señalando su cintura]. Es zamba zamba pero rulos rulos rulos. Y bonito.

(Fragmento de entrevista)

El deseo de cambiar o modificar la textura del cabello se inclina más hacia tener un tipo de rulos que no sean crespos ni voluminosos; sino, al contrario, definidos y con

poco volumen. A esto se le suma la longitud deseada, que suele ser debajo de los hombros o más largo. Nuevamente, esto no se suele cumplir en nuestras texturas de cabello debido al encogimiento natural que tiene el cabello crespo y su consecuente voluminosidad. En cambio, los rulos más “suelos” tienen mayor caída y suelen tener mayor longitud. Cuando yo les contaba a las chicas que hubo un momento en el que me corté todo mi cabello, todas se sorprendieron y muchas de ellas me comentaron que nunca podrían llevarlo tan corto. Valentina recordó cómo quería ser policía, pero al enterarse que le cortarían el cabello “como varón” la desanimó por completo. La longitud del cabello parecía ser una prioridad.

Sara: Mi prima también tenía su cabello súper apretado y ahorita lo tiene hasta acá [señala su cintura], parece fideitos. Y ella se echaba un montón de mascarillas. También mi otra prima, que usaba mucha plancha, se le quemó, entonces se lo cortó chiquitito, como tú. Y ya empezó a tratar solo de echarse mascarilla también. Y ya, ahora su cabello también está súper largo.

Ana Sofía: ¿Y a ti te gustaría tenerlo más largo?

S: Sí. Mi sueño es tenerlo más largo.

(Fragmento de entrevista)

Llegar a una longitud en particular y “soltar” la textura del cabello aparecen como deseos propios y logros de mujeres que nos rodean, incluso después de pasar por un proceso de reconciliación con el cabello de una misma. Estos deseos son vistos como posibles, a través de diferentes estrategias, como usar mascarillas y otros tratamientos, incluso cremas alisantes. Para el caso de Sara, el deseo era alimentado por consejos que recibía de sus primas o su mamá, quienes la animaban a “cuidar su cabello” bajo estrategias particulares para que esté “más bonito”, se suelte y se vea más largo. Conversando con la mamá de Sara ella recuerda que animaba a su hija a buscar en internet qué ponerse en el cabello para que se vea como el de su sobrina. Además, recuerda que Sara le pedía dinero para comprarse mascarillas o shampoos que sus primas le recomendaban.

Estos deseos coexisten con sentimientos de aceptación del cabello tanto en Sara como en Marina, quienes indican que su cabello les genera orgullo identitario. Además, conversé con una adolescente que participó del reinado del presente año y me indicó la misma idea: “Pues yo me siento orgullosa. Y también agradecida por Diosito que me dio este cabello (...) Porque es un legado que nos dejaron nuestros antiguos, afrodescendientes y orgullosa de que aún estén presentes en la sociedad”, me comenta la adolescente de 15 años. Asimismo, Sara me cuenta que las redes

sociales la ayudan, ya que puede encontrar información sobre cómo cuidar su cabello y peinados para realizarse.

A diferencia de Valentina, Marina y Sara, Elisa, la cuarta interlocutora principal que tiene cabello rizado, no me contó haber experimentado todo el proceso que sus compañeras y yo habíamos vivido en relación a la no aceptación de nuestro cabello. A simple vista, podía notar la diferencia en la textura de su cabello, ya que era bastante más largo y sus rulos se formaban con mayor facilidad. Elisa no me había contado ninguna mala experiencia en relación a su cabello; al contrario, este solía ser objeto de cumplidos. Esto demuestra, una vez más, la existencia de estándares de belleza para las mujeres con cabello crespo y rizado, los cuales indican que la belleza se encuentra en la longitud, en la definición y en “la soltura” de los rizos; en contraposición a la textura crespa y el encogimiento del cabello afro.

Muy oscura, muy clara: el color de piel de las jóvenes yapateranas

Además del cabello, el color de la piel es una de las características más importantes para comprender la relación de las jóvenes con sus cuerpos. Marina, Sara y Valentina son quienes, además de tener el cabello crespo, tienen el color de piel más oscuro entre las cinco interlocutoras principales. Son ellas, nuevamente, las que cuentan haber vivido experiencias donde las han molestado o les han hecho “bullying” en el colegio por tener el color de piel más oscuro que sus pares. Estas experiencias conllevaban a que algunas de las jóvenes, cuando eran niñas, se preguntaran a sí mismas o a sus madres por qué su tono de piel era más oscuro que el de sus compañeros y compañeras.

Uno de los aspectos que se repitió en cuanto al color de piel de las jóvenes y su relación con su belleza fue la posibilidad de usar ciertos colores de ropa al vestirse. Tanto Marina como Sara recuerdan haber escuchado comentarios, hacia ellas o hacia otras personas, sobre qué colores no deben usar las mujeres con piel oscura. El rojo, u otros colores llamativos como el fucsia, son colores que ellas mismas terminaron creyendo que no les quedaban bien en la ropa, por supuestamente hacer que su piel se vea más oscura, o como color de labial, por creer que se verían “más bembonas”. Sin embargo, ambas me indicaron que ya no creían que estas ideas deben guiar sus preferencias al vestirse. Es más, ambas estaban intentando incorporar estos colores porque les gustaban cómo les quedaba a ellas y/o a otras mujeres con piel oscura. De hecho, al estar en Yapatera me di cuenta de que muchas mujeres utilizaban labiales

rojos o fucsias como parte de su maquillaje. Además, algunas de las candidatas al reinado utilizaron fucsia, rojo u otros colores vibrantes como parte de sus vestuarios para la sesión de fotos previa al reinado y para la noche de la ceremonia. No obstante, en los preparativos para el reinado sí hubo una situación relacionada a este punto:

Después del ensayo, se juntaron las chicas, el coreógrafo y la comisión organizadora para coordinar temas del vestuario. Para la apertura y la coreografía debían llevar un vestuario coordinado, a lo cual quedaron en comprar vestidos iguales para todas; debían quedar si todas llevarían vestidos del mismo color o este podría variar. La comisión y el coreógrafo estaban de acuerdo en que lleven vestidos de colores negro, amarillo y verde, para representar a la bandera yapaterana. Las participantes no parecían estar de acuerdo. De hecho, una de ellas dijo: “Pero a las morenas no nos va a quedar bien el amarillo”. Ante el comentario, las de la comisión y otras mujeres que andábamos sentadas, incluída yo, dijimos, “Nooo, al contrario”; “les va a resaltar bonito”. (Nota de campo)

La noche del reinado, el vestuario de apertura y para la coreografía terminó siendo un vestido corto de color verde limón, y no escuché ningún comentario de parte de los y las asistentes sobre cómo este color le favorecía más ni menos a ninguna de las chicas participantes.

Por otro lado, en el caso de Elisa, ella me contó que, en contraste a las otras jóvenes, a ella la fastidiaban en el colegio por tener la piel muy clara. Como fue mencionado en el capítulo anterior, su piel clara significaba que ella era “serrana” según sus compañeros de colegio. De hecho, tanto Elisa como su mamá recordaron que, cuando ella era pequeña, ella quería tener la piel más oscura. Su mamá me contó lo siguiente:

Desde chiquita era más blanquita... Ahora que la ves se quemó un poco porque hasta las venas se le veían. Ahorita está negrita, está más quemada. Ahí había en su colegio una niña que era más negrita que nosotros, bien negrita... Y me decía “yo quiero ser como ella” (...) Ahora ya se quemó un poco por el sol que andamos 7, 8 años acá. “Rata pelada”, yo le decía antes (fragmento de entrevista).

En el caso de Elisa, su camino fue al revés: de tener la piel clara, de niña la quería tener oscura. Ahora ya tiene la piel más bronceada. Actualmente Elisa no me mencionó querer tener otro color de piel ni tener algún problema con su tono de piel actual.

Esta actitud de aceptación por el color de piel de una misma es la actitud que demostraron tener las cinco interlocutoras principales con las que conversé. Algunas me contaron que los comentarios negativos sobre su color de piel, a pesar de que ya no los recibían con la frecuencia de antes, los respondían con facilidad. A diferencia del cabello, el color de la piel es percibido como una característica que no puede ser

modificada con la facilidad con la que el cabello sí puede serlo. Por lo cual, además de la aceptación, existe una actitud de resignación hacia este. Esta actitud se repitió muy claramente en el grupo de las madres de estas jóvenes. Una de ellas recordó qué respondía cuando en el colegio la molestaban por su color de piel: “Sí, la gente molestaba. Y yo decía: ‘Soy negra sí, ¿qué voy a hacer?’, ‘no me van a pintar para blanquear’”.

El cuerpo en la mira: otras características corporales de las jóvenes yapateranas

La contextura y la altura del cuerpo son otros aspectos sobre los cuales se define la belleza de las mujeres jóvenes yapateranas según sus relatos. Estos aspectos fueron mencionados cuando les pregunté sobre su relación con su propia belleza, pero usualmente hacían referencia a la situación de sus amistades o pares, y a los comentarios que habían escuchado en estos grupos. Es decir, las jóvenes no solían animarse a hablar de sus propios cuerpos con tanta facilidad, sino lo que otras mujeres pensaban y decían sobre ellas mismas. De hecho cuatro de las cinco interlocutoras principales indicaron la presencia de comentarios sobre la contextura de sus cuerpos en sus grupos de pares, especialmente haciendo referencia a que no cumplen con la “contextura ideal”:

Yo he tenido amigas que, por ejemplo, se comparaban: “Ay ella tiene una cinturita”, “ay ella tiene el cuerpo así y asá”. Y sí veía, pues, que uno se acomplejaba, se bajan solitas el autoestima, no se aceptaban. Unas dejaban de comer, porque decían que estaban gordas. En cambio yo no, yo solo digo que soy cachetona, pero es por herencia, qué voy a hacer (fragmento de entrevista).

Nuevamente, el colegio se repitió como espacio en el cual se compartían este tipo de comentarios con mayor regularidad. Sin embargo, hasta la actualidad los comentarios sobre bajar de peso y el deseo de estar más delgadas suelen compartirse en grupos de pares entre mujeres. A pesar de que, como se muestra en la cita, algunas muestran tener una visión crítica hacia estos estándares de belleza, solo una de las jóvenes me contó que una vez intervino directamente en contra de estos comentarios. Marina me contó que una vez una compañera de su universidad comentó sobre el cuerpo de su amiga mientras jugaban fútbol. Este comentario lo hizo de forma pública, frente a todas las chicas que estaban presentes: “Ella ha sido bien gordita, pero como ahora bajó de peso se cree lo máximo y hace sentir mal a los demás. Ese día sí no se lo dejé pasar, y la confronté”, me comentó. Marina recuerda que su compañera, en lugar de arrepentirse y disculparse, también comentó sobre su cuerpo y le pellizcó el abdomen. Ante esto, Marina reaccionó con mucha molestia y le dijo que por lo menos

ellas podían cambiar su peso, en cambio, ella nunca podría cambiar su estatura, por lo que era bien pequeña. “Le dije eso porque ya era el colmo, estaba muy molesta”, me comenta.

Esta situación demuestra, una vez más, que los estándares de belleza en las mujeres son utilizados para ejercer violencia, no solo de manera indirecta, sino directamente hacia las jóvenes, y por sus propios pares. De hecho, Sara me comentó que una vez “se le salió” un comentario ofensivo hacia una amiga cercana, y que desde ese momento su amiga no le dirigía la palabra: “Ella es gordita. Entonces, creo que eso se me salió. Porque ella decía que tenía que hacer ejercicios y después bajar; pero primero tienes que bajar para después hacer ejercicios, para tener el cuerpo”. En este caso también hizo referencia a que la joven debía cambiar su contextura física, ser más delgada.

La misma que me comenta haber hecho este comentario sobre su amiga, Sara, me cuenta que aún está trabajando su relación con su cuerpo:

Mira, no me gustan mis piernas, mis brazos. Estoy muy flaca. Es como que aún no tengo, como que no tengo poto, no tengo tetas, no tengo nada. O sea, me gusta mi cintura, pero no me gusta esto, mi busto. Y yo como que tengo que llevarlo así, o sea, veo más flaquitas que se quieren más. Mis amigas, mis amigos me dicen, “no, pero tú estás bien”, “tú estás bonita”, “tienes bonito cuerpo”, y como que me sube más la autoestima también. Esto lo estoy llevando con mi cuerpo también (...) Hasta ahorita me dicen: “Ay, mamita, estás bien flaca. Te va a llevar el aire”. Y yo digo, “sí, quiero engordar”, pero no sé cómo hacerlo. O sea, hago ejercicios, pero a la vez me da flojera un día sí, un día no. O sea, como que me pongo a pensar y veo ahí las fotos del gimnasio, un cuerpazo, ¿no? Sí quiero hacer ejercicio. También me gusta correr (...) Pero me han dicho: “Pero si vas a hacer ejercicio te vas a ver más flaca”, y eso me la baja más... (fragmento de entrevista).

La relación de Sara con su cuerpo también es sumamente compleja, ya que, además de que ella misma critica a los cuerpos gordos, como el de su amiga, no le gusta su cuerpo delgado. Esta situación demuestra que en la mayoría de los casos, el cuerpo no cumplirá con los estándares y que siempre habrá algún tipo de presión para buscar la modificación en sus cuerpos. En su caso, coexiste el discurso de que su cuerpo “está bien” por ser delgado con el discurso de que está demasiado delgada. Frente a esto, a ella misma le gustan ciertas partes de su cuerpo como su cintura, pero no le gusta que le “falte” contextura en las piernas, el trasero y los senos.

Sumado a los estándares sobre la contextura de sus cuerpos, dos de las jóvenes indican que la altura también es una demanda para cumplir con el cuerpo ideal:

A mí siempre me criticaban por mi tamaño, que siempre era muy chiquita, que no crecía, que no desarrollaba, que iba a quedar enana. Y en un momento sí como que me afectó eso, porque yo siempre era la que marcaba en la fila del colegio, en la primera fila del orden. Y era por mi tamaño. Y eso llegó a afectarme (fragmento de entrevista).

Ambas indicaron que actualmente no les afecta ser más bajas que las demás chicas de su edad, pero en sus relatos, la altura era relacionada a la salud, a la actividad física y al desarrollo corporal.

Solo una de las jóvenes me habló sobre el uso de la ropa como uno de los aspectos sobre el cual la habían molestado o hecho comentarios. Elisa me contó que a ella le gusta usar ropa suelta, que se siente más cómoda así, ya que no le gusta andar descubierta ni apretada. Sin embargo, por sus gustos la habían tildado de “marimacha” en varias ocasiones:

Acá cuando te dicen: “Ah, usas polos anchos”, como yo los uso -yo uso los polos anchos, ¿no? - “le gustan las mujeres”, “marimacha”, te dicen. (...) No me gusta mujeriarme, no me gusta andar muy femenina. Pero eso no quiere decir que yo sea (fragmento de entrevista).

En este caso, los comentarios no iban directamente dirigidos hacia su cuerpo, pero sí hacia la ropa que utiliza para vestirse. Debido a que estas prendas no son ceñidas a su cuerpo, ni lo dejan al descubierto, ella es clasificada como “poco femenina”. Esta “poca feminidad” está vinculada con la masculinidad, la cual, a su vez, es relacionada con el lesbianismo.

Con las experiencias de todas las chicas se puede comprender que el cuerpo bello ideal que se exige de las jóvenes yapateranas es un cuerpo alto y delgado pero, al mismo tiempo, curvilíneo. Es decir, que se note la diferencia entre la cintura y la cadera, que los senos y el trasero sean notorios, pero que a la vez se vean como cuerpos “atléticos”. No solo se trata de la gordofobia eurocentrista, donde se exige mantener la figura de una modelo de los años 90s, es decir, el cuerpo delgado y pequeño. Sino que esta gordofobia se combina con la exigencia de mostrar que el cuerpo le pertenece a una “mujer desarrollada”, quien ha crecido de altura, a quien le han crecido los senos y se le han redondeado las caderas. Este estándar de belleza conversa con los estereotipos que se tienen sobre los cuerpos de mujeres afrodescendientes, los cuales se esperan que sean voluminosos y sobredimensionados en los rasgos sexualizados, es decir, en los senos y el trasero. Asimismo, se espera que estas características sean mostradas a través de la vestimenta, como parte de la sensualidad que deben tener las mujeres femeninas. Si

la corporalidad “se esconde” bajo vestimentas anchas, esto será leído como falta de feminidad, por ende la mujer será clasificada como masculina y como fuera de la heterosexualidad esperada.

Reflexiones sobre la belleza y la identidad de las jóvenes yapateranas

Como se ha podido expresar a través de las experiencias y reflexiones de las jóvenes yapateranas, la belleza es un factor fundamental para construir sus identidades como mujeres afrodescendientes. Esta define en gran medida la relación que tienen con sus corporalidades y la manera en la que las presentan. En esta sección vinculo los estándares de belleza de las jóvenes, las actitudes que toman frente a estos y sus cuerpos, con sus identidades como mujeres afrodescendientes, y las ideas de género e identidad étnico-racial que se superponen.

El cabello es una de las características que más influye en las percepciones y valoraciones de las jóvenes sobre sus cuerpos. De hecho, la relación con este ha sido un proceso complejo en el caso de tres de las interlocutoras principales. Ellas me comentaron que durante gran parte de su niñez y adolescencia no les gustaba la textura de su cabello crespo, además que recibían comentarios o tratos violentos en relación a esta. Ante esta situación, las jóvenes anhelaban modificarla a través de distintos procesos. Fue en sus adolescencias cuando realizaron cambios en la textura de su cabello, a través de planchados y alisados químicos, procesos que sus familiares y pares también solían realizar. Con el tiempo, dos de estas jóvenes dejaron de lacearse el cabello y, en general, todas empezaron a aceptar más la textura de su cabello. Aun así, indican que su ideal en relación al cabello son rizados definidos y largos. Ante esto, respondieron con estrategias para cambiar sus rizados, definirlos más, y lograr su crecimiento, como el uso de mascarillas hidratantes.

La relación de las jóvenes con su tono de piel también estuvo, en sus inicios, definida por los comentarios negativos que recibían, especialmente en su escolaridad. Este tipo de experiencias estuvo presente en las vivencias de cuatro de las cinco interlocutoras principales y, a diferencia del cabello, fueron vividas por chicas de piel oscura y una joven de piel clara. Esto indica que ser parte de los “extremos” las situaba en la mira para ser sujetas de comentarios y tratos injustos. No obstante, con el crecimiento de las jóvenes, su relación fue definiéndose entre la aceptación y la resignación. Este tipo de actitudes frente a su tez, a diferencia con el cabello, se explican a través de la imposibilidad de modificarla significativamente.

La textura de cabello y el tono de la piel son características que históricamente y hasta el día de hoy son tomadas como indicadores para definir la identidad étnico-racial de las personas. Estas fueron tomadas para definir la “raza” durante el racismo científico, y hasta el día de hoy son valoradas según jerarquías que se han mantenido con el tiempo. Los discursos racistas siempre estuvieron claramente generizados y situaban a las mujeres “negras” fuera de la feminidad ideal. Esto explica por qué el cabello lacio y claro suele ser más valorado como bello y femenino entre los estándares de belleza eurocéntricos que han tenido gran impacto en las sociedades latinoamericanas. Como respuesta a este fenómeno, el mercado de los alisados tuvo y tiene aún gran acogida, especialmente por mujeres de cabello ondulado, rizado y crespo. No obstante, con el paso del tiempo, el reconocimiento político de las poblaciones afrodescendientes y sus diferentes luchas, las cuales incluyen el reconocimiento de la belleza física de rasgos categorizados como “afro”, los estándares han ido cambiando. Ahora no es poco común encontrar actrices o modelos afrodescendientes en los medios de comunicación. Asimismo, con la valoración del cabello rizado, se ha ampliado el mercado de productos diseñados para este tipo de textura. Estos cambios son alentadores y responden a una necesidad de mayor representación positiva de la afrodescendencia y la posibilidad de comprender a las feminidades más allá de lo blanco. No obstante, no eliminan los cánones de belleza, los cuales siguen definiendo qué tipos de cabello o tonos de piel son los ideales.

En el caso del tipo de cabello, el más valorado por las jóvenes yapateranas, y por muchas mujeres afrodescendientes a nivel mundial, son los rizos, bien definidos y largos. Este fenómeno ha sido resultado de continuar respondiendo a las demandas estéticas del cabello “sedoso”, suave, hidratado y largo para las mujeres, y reproduciendo las ideas negativas sobre el cabello crespo, el cual muchas veces es catalogado como seco, sucio, desordenado y no suele alcanzar el largo establecido por los estándares. Estas normas de belleza claramente responden a modelos en los cuales el cabello largo, la limpieza y la salud son claves para definir la feminidad. En contraposición a los estándares se encuentran las mujeres negras con cabello crespo, corto, voluminoso y poco definido, quienes son categorizadas desde el desorden, la suciedad y la masculinidad.

Diversas teóricas sobre el género problematizaron la definición de las mujeres, usualmente mujeres blancas, en base a su belleza. Es decir, el cumplimiento de los estándares las acercaba a la feminidad ideal y deseada por las masculinidades

(Beauvoir, 1949). Es clara la reproducción de ideas racistas en estos estándares ya que, en el caso de las mujeres afrodescendientes con rasgos como el cabello crespo, son alejadas de la belleza y, en consecuencia, alejadas de la feminidad. Como respuesta a esto, mujeres como las jóvenes entrevistadas buscan estrategias para cumplir con ciertos cánones, las cuales están estrechamente relacionadas a patrones y productos de consumo (como productos para el cabello), tal como lo analizó Friedan en los años 60s para el caso de las mujeres blancas estadounidenses de clase media (2016).

En el caso de la contextura y la altura de los cuerpos sus cuerpos, las jóvenes yapateranas también cuentan con estándares que se expresan en la relación con sus propios cuerpos y los discursos que se comparten entre sus grupos de pares. Según lo hallado, las jóvenes yapateranas reconocen que el cuerpo ideal, que muchas veces las ha afectado de manera personal e interpersonal, es un cuerpo generalmente delgado y alto. Este responde a estándares femeninos occidentales que continúan definiendo el valor de los cuerpos en relación a la belleza y, supuestamente, en nombre de la salud. Un cuerpo delgado, tonificado y alto es usualmente vinculado discursivamente a la salud, si es que este no se acerca a la delgadez extrema (Gamboa, 2018). No obstante, el estándar no queda ahí, sino que es más complejo. Este conversa con el anhelo de tener un cuerpo “desarrollado”, que ha pasado por cambios físicos que se esperan en la adolescencia; y, que al mismo tiempo, cumpliría con los estándares que se esperan de las mujeres afrodescendientes: cuerpos curvilíneos, voluptuosos e hipersexualizados.

Sobre este último punto, es importante resumir la historia para comprender el por qué detrás de este estándar. Los cuerpos de las personas africanas que fueron esclavizadas eran usualmente valorados en relación a sus capacidades físicas y sexuales. Por ende, los cuerpos que se esperaban eran saludables, con buena musculatura y volumen; y, en el caso de las mujeres, era valorada su capacidad reproductiva y el tamaño de rasgos sexualizados, como sus senos y su trasero. El caso de Saartjie Baartman fue bastante conocido y hasta el día de hoy expresa el nivel de hipersexualización y cosificación del cual eran víctimas las personas afrodescendientes. Saartjie Baartman fue una mujer del sur de África que fue esclavizada a finales del siglo XIX. Su cuerpo llamaba la atención de los mercaderes, especialmente por contar con un trasero voluminoso; fueron ellos quienes decidieron exponer su cuerpo en diferentes lugares de Europa como un cuerpo exótico (CIPDH,

2024). Como si fuera poco, el negocio no solo consistió en exponerla, sino en pagar a cambio de poder tocarla y hasta tener relaciones sexuales con ella (Avendaño, 22 de agosto de 2023). En general, Saartjie Baartman fue sometida, exotizada y violada como si de un objeto se tratara. Con su muerte, la cual se dio mientras se encontraba en situación de confinamiento en París, conllevó a que su cuerpo continúe siendo estudiado y exhibido como tal (CIPDH, 2024).

Hasta el día de hoy se espera que los cuerpos de las mujeres afrodescendientes sean curvilíneos, con senos y traseros voluminosos. Y, al mismo tiempo, que cumplan con el estándar de cuerpo delgado y atlético. Este tipo de cuerpo, delgado y curvilíneo, a pesar de que últimamente es parte de un estándar de belleza más generalizado hacia las mujeres de occidente, está histórica y socialmente racializado. Estos estándares sobre sus cuerpos responden a dinámicas donde conviven la aceptación de la feminidad afrodescendiente con dinámicas de hipersexualización, donde, finalmente, las mujeres afrodescendientes son exotizadas.

En suma, la belleza es un requisito para que las jóvenes yapateranas sean consideradas, por ellas mismas y los demás, como mujeres femeninas. Esta belleza es definida socialmente y con el tiempo ha incluido ciertas características como el cabello rizado, bajo ciertas condiciones: que esté definido, “ordenado”, que sea largo, entre otras características. Esto expresa, por un lado, la diversificación de estándares de belleza impulsados por movimientos sociales y cada vez más incorporados en los medios de comunicación y la publicidad. Y, por otro lado, manifiesta el continuo control sobre los cuerpos de las mujeres, los cuales son valorados como femeninos únicamente cuando son considerados bellos y atractivos, especialmente para la mirada masculina. En el caso de las mujeres afrodescendientes esto se complejiza, ya que, por un lado, las ideas racistas excluyen ciertas características como el cabello crespo y las tonalidades oscuras de piel de la definición de belleza. Y, sumado a esto, son hipersexualizadas como resultado de una larga historia de violencia y deshumanización.

4.2.2. Reinados

Como lo mencioné anteriormente, los reinados son sumamente importantes para comprender la belleza en Yapatera. En el trabajo de campo, estos tuvieron especial protagonismo debido a la organización, los ensayos y la ceremonia del Reinado del Festival del Mango. Además, fueron constantemente mencionados en las

historias de las jóvenes entrevistadas. En esta sección, describo y analizo ambos aspectos sobre el reinado, tanto mis observaciones durante el trabajo de campo, como los relatos que las jóvenes tenían sobre los reinados en sus experiencias de vida, especialmente su relación con sus definiciones de belleza.

Los reinados en Yapatera se desarrollan en distintas oportunidades. El más importante dentro del pueblo es el reinado del Festival del Mango que se realiza durante el mes de enero. También se dan otros reinados más pequeños por el aniversario de los colegios o por la fiesta de Santa Rosa en agosto. Asimismo, hay otros concursos como el Miss Afro, que se da por el concurso “Yo amo y cuido mi cabello” en el colegio. En el reinado del Festival solo participan mujeres jóvenes entre los 15 y 20 años aproximadamente, pero en general los reinados son prácticas que se han extendido a otros grupos como niños, niñas, adolescentes varones y mujeres, y madres de familia. Estos son de los concursos más populares en Yapatera y en sus alrededores. De hecho, a nivel provincial destaca el Miss Morropón - Chulucanas, concurso anual en el cual también suelen participar candidatas yapateranas. La presente sección girará en torno a lo observado en el reinado del Festival del Mango, pero también se incorporarán las experiencias de las interlocutoras en otros reinados, los cuales serán especificados al mencionarlos.

Los preparativos

El primer acercamiento directo que tuve con el reinado, además de conocer a la comisión organizadora del concurso, fue cuando fui a ver el primer ensayo de las participantes.

Llegué a la municipalidad, donde ensayarían las chicas. Eran siete participantes que tienen entre 14 y 16 años, solo una tiene 21 o 22 años, según lo que dicen las organizadoras. La mayoría de las chicas son visiblemente afrodescendientes, con cabello y piel oscura, algunas con cabello rizado, pero no todas. Este es su primer ensayo, pero solo les queda una semana para el concurso. Las chicas modelaban bajo la dirección de un coreógrafo quien es bailarín y dictará las clases para prepararlas para el concurso. Era un joven de Chulucanas, quien les indicaba cómo caminar, posar, sonreír. De hecho, muchas ya sabían cómo moverse, llevaban una postura erguida al caminar, usaban sus brazos y sus manos para acompañar el movimiento de sus cuerpos, daban vueltas y sonreían. Modelaban con música pop de Jennifer López, Madonna o Rihanna. Algunas caminaban tímidas, otras más serias, y otras muy seguras y sonrientes. “Qué guapas”, “qué bien modela”, “qué cuerpo” escuchaba lo que comentaban las del comité organizador, con quienes me senté a observar. Todas éramos mujeres en la sala, con la excepción de un niño que acompañaba a una concursante, el profesor, y su acompañante que lo apoyaba en el sonido. Al rato también llegó otro chico,

también era coreógrafo y estaría más presente en los siguientes ensayos, según lo que me contaron. (Nota de campo)

En el siguiente ensayo, se le pidió a las chicas que lleven tacones, para que puedan practicar la caminata y la coreografía. Nuevamente, mientras veía el ensayo, escuchaba los comentarios de las organizadoras y las mujeres presentes que veían a sus hijas o sobrinas ensayar:

Entre las conversaciones de las presentes y entre la música de la coreografía escuchaba frases como: “tienen que mostrar más sensualidad”, “dale, con más sonrisa”, “con actitud”. Esta vez ensayaban con una canción dancehall de los 2000s: “Whine up, whine up, whine up, oye!”. Tanto la música como los ánimos que les daban a las chicas hacía que caminaran con más seguridad: “mira, camina bien segura con sus tacos”, “qué guapa”, “es bien cuerponasa esa churre; se le ven bien sus piernotas”, escuchaba. En un momento una de las concursantes se acercó a su tía, quien se encontraba sentada a mi costado: “Sácate esa chompa, muestra ese cuerpo, no seas cojuda”, le dijo su tía, a lo que la joven reaccionó, dio media vuelta y se subió la chompa hasta el pecho, lo cual dejó al descubierto la zona de su abdomen, sus caderas y su cintura mientras se reían. (Nota de campo)

Además de los ensayos, se organizó una sesión de fotos para las candidatas.

Esta se realizó en la Ex-fábrica de azúcar:

Cuando llegué a la fábrica ya habían llegado algunas candidatas. La mayoría tenía vestidos, cortos y largos; estaban maquilladas, peinadas y con tacos. Al rato llegó el fotógrafo y empezaron con las fotos. Casi todas las chicas sabían modelar con gran facilidad, la mayoría sonreía y ponía sus manos en su cintura. La mamá de una de las participantes comentó: “Ay estas chicas todo saben ahora, mira cómo modelan; a su edad no sabíamos nada, tímidas íbamos. Qué iba a dejar mi mamá que esté así... ‘Anda lava tu ropa’ me diría. Y ahora yo estoy acá, mira, acompañándola”. (Nota de campo)

En los ensayos y en la sesión de fotos pude observar que se generaba un ambiente de complicidad entre las participantes, las organizadoras del reinado y las madres de familia que, solo en algunas oportunidades, estaban presentes. Era esta complicidad la que permitía la sensualidad en los cuerpos de las adolescentes, tanto los comentarios que se escuchaban como las acciones que realizaban las chicas. Esta era habilitada por los coreógrafos quienes, a pesar de ser varones, no eran asociados a una masculinidad deseante, sino que se mostraban y eran leídos como femeninos y homosexuales. Además, esta complicidad era permitida debido a que no se acostumbraba que gente externa vea los ensayos, ni se aceptaba tomar videos o fotografías en estos espacios. Este juego con la sensualidad era acompañado por la

música. La canción “Whine Up”, por ejemplo, fue la que más estuvo presente en los ensayos, ya que fue sobre la cual se armó gran parte de la coreografía.

Whine up, whine up, whine up, oye!
A ese nene lo tengo trikiao
Cuando lo bailo, lo bailo de lao
Y lo empujo, lo tengo tumbao
Con mis caderas lo tengo amansao, wind! (DeLuna, 2007)

“Whine up” es una frase en patúa jamaíquino que hace referencia a la frase en inglés “wind up”. Esta alude a un paso de baile del *dancehall* que se caracteriza por el movimiento de caderas, usualmente descrito como sensual. La canción continúa con la cantante narrando cómo con su baile distrae, impresiona y provoca sexualmente a su pareja. Todo este mensaje probablemente no era tomado por las chicas ni por las demás personas que estábamos escuchando la canción durante los ensayos. Sin embargo, el ritmo mismo, característico del *dancehall*, invita a quien oye la canción a mover las caderas al compás.

Me llamó la atención que tanto el coreógrafo que acompañó todos los ensayos como sus ayudantes, quienes lo apoyaban en el sonido o en la guía de las chicas para mejorar sus técnicas de modelaje, eran hombres, y en una oportunidad una mujer trans. En los ensayos era el coreógrafo, y sus ayudantes, quienes enseñaban cómo caminar, cómo sonreír y posar, aspectos que usualmente son vistos como “naturales” en las personas. Sin embargo, las maneras de hacer estos movimientos seguían reglas preestablecidas y precisas, lo cual apunta a que esta supuesta naturalidad no es tan “natural” como parece. Las formas de caminar, sonreír, posar y bailar de determinadas maneras son destrezas aprendidas a través de la práctica, la imitación y la repetición. Caminar no es solo caminar cuando al mismo tiempo se está “botando” la cadera, mientras que se estiran las piernas en un punto específico de la caminata, al mismo tiempo que se mantiene una postura donde la espalda está erguida, se controla con los movimientos de los hombros, manos, del cuello y la cabeza, se controlan las expresiones faciales, usualmente manteniendo una sonrisa. Caminar es una habilidad adquirida cuando todo esto se logra, de forma tal que se ve casi como una práctica “natural”, con movimientos fluidos y coordinados. Además, los movimientos y posiciones del cuerpo están pensados para transmitir un sentido: la postura erguida suele transmitir seguridad; el movimiento de caderas, sensualidad; el movimiento de hombros y manos, delicadeza; y la sonrisa, carisma. Por lo tanto, ¿qué

es lo que enseñan los coreógrafos a las candidatas? No solo a caminar, sino a transmitir todas estas cualidades a través de sus cuerpos, a performar la feminidad ideal para los reinados yapateranos. Este punto será retomado luego de describir la ceremonia del reinado y sus particularidades.

La ceremonia

La noche del reinado quedé con Marina para encontrarnos en su casa y salir juntas a la ceremonia. Cuando llegué, ella llevaba puesto un vestido de gala y unos tacones altos; yo llevaba puesto un top sin mangas, una falda negra y mis sandalias de todos los días, así que me sentía muy casual para una ocasión que parecía ser bastante más elegante de lo que imaginé. De todas formas fuimos y Marina me invitó a sentarme adelante, en las sillas de los invitados especiales. No sabía si sentarme ahí, pero me dijo que estaría bien, que yo era su invitada y que desde ese lugar saldrían mejores las fotos que estaría tomando con mi cámara, por lo cual acepté. Fue llegando mucha gente, quienes se sentaron en las sillas que se ubicaban al frente del escenario y la alfombra roja. También los y las asistentes se fueron instalando en los costados, donde algunos acomodaron sillas o bancas que traían de sus casas.

El reinado empezó mucho después de nuestra llegada, empezó con un discurso de una de las organizadoras, quien le dio pase al maestro de ceremonias, quien guiaría el curso de la noche. El reinado empezó con la coreografía que habían estado practicando las chicas durante toda la semana de ensayos. Siguió la pasarela con ropa "sport", en la cual las participantes utilizaban ropa casual que ellas mismas habían elegido; la mayoría había elegido un short o una falda corta, acompañado de un top o blusa con escote, y tacones. Luego, se realizaron las presentaciones del traje típico, en las cuales las temáticas fueron sumamente variadas. Hubo dos trajes relacionados al mango y a la identidad yapaterana, un par más vinculados a seres mágicos de cuentos y leyendas locales (como la China Huaca), otros relacionados a culturas pre incaicas y uno que hacía referencia a una mujer esclavizada que obtuvo su libertad. Algunas de las presentaciones incluyeron presentaciones de danzas, usualmente danzas afroperuanas como el festejo. En general, la música y la danza estuvieron bastante presentes en la ceremonia, ya que se realizaron intermedios donde se presentaban números de canto, declamaciones y arreglos de danza.

Después de la presentación de los trajes típicos, las participantes realizaron otra pasarela, esta vez con vestidos de gala. Al terminar esa pasarela, se hizo una

pregunta a cada una de las participantes, a lo cual cada una respondía con un discurso previamente preparado. Estos eran sobre las problemáticas del pueblo y posibles soluciones, y abordaron temas como la distritalización de Yapatera, la discriminación y el racismo, obras públicas, la educación, entre otras temáticas. Para finalizar la ceremonia, se abrió un espacio para otra pasarela y un tiempo para que el jurado deliberara. Luego de algunos minutos, se hicieron públicos los resultados, los cuales revelaron que una adolescente de 15 años que participaba por primera vez en el reinado del Festival del Mango se había llevado la corona de reina. Las otras ganadoras obtuvieron los títulos de Miss Turismo y Miss Simpatía. Como suele suceder en todo concurso, los resultados no estuvieron exentos de controversias, pero fueron finalmente aceptados por los y las presentes.

Discusión sobre los reinados

Al conversar con las cinco interlocutoras protagonistas de la presente investigación sobre sus experiencias vinculadas a los reinados, tres de ellas me contaron que habían participado alguna vez. Además de ellas, conversé con una joven que había participado anteriormente en el Festival del Mango, con una adolescente que participó en el presente año y con una niña de 10 años que ya había participado en alguna oportunidad. Estas solo fueron algunas de las chicas que conocí que alguna vez habían participado, ya que esta experiencia parecía ser bastante común durante la niñez y adolescencia de las jóvenes yapateranas. No es una experiencia totalmente generalizada, pero funciona casi como un ritual de paso, especialmente cuando los reinados son a nivel local o provincial, en el cual las adolescentes pasan a estar bajo la mirada pública y representar la belleza y feminidad de su pueblo.

Todas las que habían participado alguna vez en un reinado me comentaron que había sido una experiencia que les había gustado. Ellas resaltaron el apoyo que su familia y otros seres queridos les habían ofrecido para conseguir los vestuarios, o el apoyo directo de algunas familiares que las habían apoyado en el modelaje y en armar sus discursos. Algunas también mencionaron las rivalidades o enemistades que se pueden generar en los reinados, especialmente cuando los resultados no son del agrado de las participantes. Sin embargo, en general se recuerdan como buenas experiencias, donde aprendieron a “desenvolverse”, “expresarse en público”, “dejar la vergüenza” y “ser más seguras”.

Shessira era la que más experiencia tenía en los reinados. Ella había participado en estos concursos desde que tenía 12 años de edad. De hecho, cuando participó en el reinado de Morropón Chulucanas, ella ganó y me comentó que se convirtió en la primera reina negra en el concurso provincial:

Shessira me contó que la gente hablaba mal y decía que por ser negra no iba a ganar. Gente negra lo decía, gente yapaterana, a quienes ella representaba. Las otras participantes eran “más blancas”, y decían que era imposible que Shessira gane contra ellas, pero lo logró. Ella me cuenta que siempre fue muy segura de sí misma, le gustaba exponer, por lo que responder las preguntas era su fuerte, y bailar le encanta, por lo que siempre era la primera en apuntarse a la coreografía. El modelaje y la pasarela fueron cosas que ella fue aprendiendo en el camino. Orgullosa me cuenta que participar en reinados le dio varias oportunidades, de hecho, ganó una laptop en dos oportunidades, laptops que sostuvieron la educación secundaria y superior de ella y sus hermanos. (Nota de campo)

Lupe, de 10 años, me contó una experiencia similar:

Lupe me cuenta que una vez participó representando a Yapatera en un reinado Chulucanas. “Tú no vas a ganar, tú eres negra”, le dijo otra participante. “Negra soy y con orgullo”, me cuenta que le respondió teniendo solo tres años. Lupe siempre dice ser muy segura de sí misma y lo demuestra en sus palabras y su lenguaje corporal: “Si yo digo que voy a ganar es porque sé que voy a ganar”. Ella ensayaba en su casa, me cuenta que su prima es modelo y de ella ha aprendido, viéndola. Me comenta que su mamá también la apoya mucho y con ella practicaba las respuestas a las preguntas del concurso. “¿Como que te preguntan en la competencia?”, le pregunté. “¿Una vez me preguntaron cómo hacer un Chulucanas mejor? Les respondí así”, y me dio su discurso: “Buenos días jurado y público presente. Tomo en cuenta su pregunta y les respondo lo siguiente. Para tener un Chulucanas mejor no debe haber ni racismo ni discriminación... Ay ya me olvidé, pero algo así era y gané”, recordaba y reía. (Nota de campo)

La experiencia de Shessira y de Lupe se parecen bastante a pesar de la diferencia de edad. Ambas recuerdan haber vivido situaciones donde se cuestionó el éxito que podrían tener en los reinados debido a su identidad étnico-racial y sus características fenotípicas, es decir, por “ser negras”. Sin embargo, en ambas oportunidades las dos indican que ganaron el concurso y que su seguridad en sí mismas fue una de las cualidades que las llevó a ganar. Estas experiencias evidencian cómo los estándares de belleza predominantes en Chulucanas, y hasta en Yapatera, excluyen rasgos relacionados a la afrodescendencia, como la piel oscura y el cabello rizado. Sin embargo, sus triunfos son el reflejo de la reconfiguración de estos estándares, los cuales, cada vez más incluyen a las mujeres negras como parte de las definiciones de belleza, tal como se ha analizado en la sección anterior. De hecho, esto último se pudo ver claramente en el reinado del Festival del Mango al que asistí.

En esa oportunidad, las tres ganadoras fueron adolescentes del pueblo, con claros “rasgos yapateranos”, piel morena, en sus diversas tonalidades, y cabello rizado, en sus diversas texturas.

Además de que los concursos desarrollen en las participantes un sentido de seguridad en sí mismas y funcionen, en ciertos casos, como espacios para redefinir los estándares de belleza, son espacios importantes de representación. Como me narró Shessira, ella empezó a participar más activamente como representante de su pueblo a partir de su experiencia como reina de la provincia:

Yo creo que el proceso de conocer a mi pueblo fue mucho más grande cuando concursé en esos eventos de belleza. Ahí tenía que entender bien la historia para poder defenderla. Y también creció en mí el hecho de representación; el hecho de que niñas me están mirando y quieren llegar a ser quizás reinas o concursar en estos eventos. Yo soy quizás la imagen de alguna niña, entonces yo tengo que demostrarles a ellas el por qué se puede llegar, el por qué es nuestra cultura, el por qué la aceptación de nuestro cabello y este que no es feo, y que somos bonitas realmente, ¿no? Entonces, de ahí nació la importancia de conocer primero quién soy, aceptarme, conocer mi historia y también de ser como que agente de cambio, ¿no? De decir: “oye, esa niña, yo me veo en ella y yo también fui como ella y quizá ella está en el proceso de encontrarse y yo puedo ayudarla a encontrarse”, ¿no? Entonces, ahí también nació mi sentido de ayudar a las personas, a los niños que están quizás en ese proceso para que no sea tan chocante como pasó conmigo, sino que más bien encuentren también personas como yo encontré en ese momento, en donde se puedan refugiar, donde puedan preguntar, donde puedan asistir (fragmento de entrevista).

En el caso de Shessira, su experiencia como reina le abrió las puertas a ser representante de su pueblo y trabajar hacia ese objetivo. Actualmente continúa representando a la juventud yapaterana en diferentes organizaciones sociales y espacios políticos. Cuando me encontraba en Yapatera, veía cómo Shessira apoyaba a las concursantes que acudían a ella a aprender sus discursos, a modelar y posar. Shessira se ha convertido en ser esta figura que representa a las mujeres jóvenes yapateranas, afuera y dentro de su pueblo. Niñas y adolescentes, ya sean sus familiares o tan solo conocidas, acuden a ella, y Shessira tiene una actitud de apertura hacia las chicas.

Es claro que los reinados están en constante cambio, cada vez incluyen más significados de belleza y se centran en la seguridad de las participantes, así como sus habilidades para expresarse públicamente y representar a su pueblo. Sin embargo, no se puede ignorar que el enfoque principal de estos eventos está en la apariencia física y en las habilidades corporales de las participantes. En estos se evalúan la

manera de caminar, modelar y bailar bajo los estándares de la belleza, la sensualidad y la elegancia. Son estos aspectos los cuales terminan definiendo la feminidad en constante relación con el cuerpo, con la belleza y los innegables estándares que la determinan. Son en estos espacios donde las concursantes, en este caso adolescentes son vistas, no como niñas, sino como mujeres sexualizables, objetos de deseo y admiración -siempre bajo ciertos límites aceptables¹³.

Abordar a los reinados significa analizar una situación en la que se condensan y negocian las definiciones de feminidad y, en consecuencia, de belleza en Yapatera. Estas definiciones de feminidad se basan en el aspecto físico de las participantes, tanto sus rasgos como la forma de presentar sus cuerpos a través del uso de vestimenta, maquillaje, peinados y accesorios. Asimismo, involucran las formas de usar el cuerpo, de moverlo al caminar, al bailar, las maneras de hablar, maneras de proyectar una personalidad “femenina”. Esta feminidad es definida por la sensualidad y la delicadeza -características expresadas mayormente en el modelaje y en los bailes-, y el carisma y la seguridad en sí mismas -cualidades expresadas mayormente en la sonrisa y el habla. Es en los reinados donde el concepto de performatividad de Butler (2007) se expresa claramente. Estos concursos evalúan qué tan bien se performa la identidad femenina de las jóvenes: cómo sus pasos, el movimiento de sus manos, sus sonrisas, las maneras de presentar sus cuerpos y otras acciones expresan qué tan “buenas mujeres” son.

A través de la observación pude notar cómo la “mujer ideal” yapaterana es, por un lado, una mujer afrodescendiente, con rasgos racializados como tal, es decir, piel oscura y/o cabello rizado. Este estándar suele dejar de lado a las jóvenes clasificadas como “cholas” o “serranas”, quienes, en varias oportunidades escuché que no tenían la misma “gracia” para caminar y bailar, ni el nivel de belleza de las mujeres afrodescendientes. Son estas últimas quienes son consideradas más sensuales, lo cual se expresa en las ideas sobre sus cuerpos -“son más cuerponas”- y sus habilidades artísticas -“llevan el ritmo en la sangre” (Muñoz, 2014). Este tipo de ideas se basan en el estereotipo de la hipersexualización de las mujeres afrodescendientes,

¹³ En el caso del reinado del Festival del Mango de este año, las concursantes no modelaron en ropa de baño. Esto se practicaba anteriormente porque, según lo que me cuentan algunas organizadoras y previas participantes, las concursantes eran mayores de lo que suelen ser ahora. Como las que participan actualmente son menores de edad y algunas rodean recién los 15 años, no se ve como adecuado que se les pida modelar con poca ropa. Imagino que estos cambios también están relacionados a los cambios en las normas sociales relacionadas a la hipersexualización de las infancias, y cómo esto ya no es normalizado en los niveles que era anteriormente.

los cuales son reproducidos en el contexto de los reinados. A esto se le suma el uso de vestimenta considerada “femenina”: vestidos largos para ocasiones formales, vestidos cortos para ocasiones más casuales, y escotes, ropas cortas y/o ceñidas para vestimenta “sport”.

Estos concursos ilustran claramente de qué manera la belleza femenina y la sensualidad es una manera de conseguir reconocimiento para las jóvenes yapateranas. El concepto de capital erótico de Catherin Hakim (2019) es fundamental para comprender este fenómeno, ya que la autora explica cómo la belleza y el atractivo sexual son capitales para acceder al ascenso social. En el caso específico de las mujeres afrodescendientes, las ideas sobre su sensualidad pueden ser utilizadas a su favor en estos escenarios. Este tipo de dinámicas se han visto históricamente, por ejemplo, cuando las mujeres afrodescendientes esclavizadas utilizaban la seducción para acceder a bienes materiales y simbólicos, incluso para acceder a su liberación (Arrelucea y Cosamalón, 2015). En el caso de los reinados yapateranos, como ha sido mencionado por las entrevistadas, puede conllevar a ganar premios materiales, acceder a redes sociales y a posiciones de representación en su localidad. Es a través de performar una feminidad sensual que las mujeres yapateranas que participan de los concursos buscan y reciben el respeto de sus pares, y hasta de su pueblo.

No obstante, esta sensualidad también tiene sus límites, ya que, si llega a ser expuesta en otros espacios o en niveles superiores de lo aceptado, puede ser leída como negativa. Esto lo pude notar claramente en la diferencia de los comentarios que recibían las concursantes en los espacios más íntimos, como los ensayos o la sesión de fotos, donde la sensualidad performática que es parte de una dinámica de juego es permitida y celebrada. En los concursos, esta sensualidad no es expresada de manera tan explícita, pero sigue siendo parte de la forma de presentar la feminidad. No obstante, cuando la sensualidad se traduce en la práctica de la sexualidad y la socialización con varones, esta es fácilmente sancionada en el pueblo. Esto expresa de qué manera puede funcionar lo performativo, ya que es flexible y, al mismo tiempo, restrictivo.

En síntesis, los reinados son espacios donde se despliegan los ideales de feminidad para las mujeres jóvenes yapateranas. Estos, por un lado, configuran un discurso reivindicativo que incluye a las mujeres afrodescendientes dentro de lo deseable, lo bello, lo femenino, lo digno de respeto. Así como les dan acceso a las participantes a desenvolverse en espacios de representación, lo cual ayuda a que

tengan un sentido identitario positivo sobre sí mismas. No obstante, por otro lado, los reinados reproducen ideas sobre la definición de las mujeres a partir de su belleza y atractivo, lo cual las sitúa como objetos de deseo y termina reforzando ideas hipersexualizantes hacia sus cuerpos.

4.2.3. Atracción hacia los varones

La definición de la belleza en las jóvenes está sumamente ligada a sus propias identidades y apariencia. Sin embargo, la belleza también es parte de las concepciones que tienen sobre los varones y la atracción física que desarrollan hacia ellos. Me centro en la atracción de las mujeres hacia los hombres debido a que ninguna de las jóvenes entrevistadas señaló sentir atracción romántica ni sexual hacia las mujeres. Esto no quiere decir que la única orientación sexual presente en la juventud yapaterana sea la heterosexual, pero sí es lo que se espera y se vive públicamente¹⁴.

El hombre ideal

Al conversar con las jóvenes yapateranas sobre la atracción hacia los varones, ellas mencionaron aspectos más relacionados a la personalidad que les gustarían en una pareja. En todas las entrevistas las chicas mencionaron que tal vez en su niñez o adolescencia le daban mayor importancia al aspecto físico de los varones, pero que con el tiempo se dieron cuenta que lo que realmente importaba era su personalidad y sus sentimientos:

Porque mayormente hay personas que sí llaman la atención [por su aspecto físico], pero son malcriados, son atorrantes se podría decir (...) No es que siempre me hayan tocado así, pero sí sé por amigas que ellos son atorrantes, no tienen educación, no sé (fragmento de entrevista).

Como se puede ver en el fragmento, Valentina, al igual que otras tres interlocutoras, relacionaban a los hombres atractivos físicamente a la arrogancia, a la malacrianza y a la falta de humildad. A partir de esto, se hará un breve recuento sobre las cualidades más valoradas por las jóvenes, para luego pasar el tema de los gustos en la apariencia física de los varones. Para empezar, la honestidad y la lealtad fueron de los valores más importantes para las jóvenes; esta se espera tanto en sus

¹⁴ A pesar de esto, me parece importante anotar que hay personas abiertamente lesbianas, homosexuales o que simplemente se encuentran fuera de las normas cis-heterosexuales, ya sea por las relaciones que mantienen, o las identidades o expresiones de género que portan. Su presencia y sus experiencias de vida merecen ser abordadas, debido a las situaciones de vulnerabilidad a las que se exponen y las estrategias que mantienen para vivir su identidad y sexualidad en un contexto de ruralidad, pobreza y precariedad.

sentimientos, como en sus intenciones en la relación. Esto suele estar relacionado a la infidelidad masculina, fenómeno bastante presente en los relatos sobre relaciones en Yapatera, tanto parejas de jóvenes como en adultos. Por ejemplo, Elisa, en una de las entrevistas me dijo que no creía que encontraría a su chico ideal en Yapatera por esta razón:

No creo que lo encuentre acá en Yapatera. Aquí es un pueblo chico, porque todos se conocen. Y como están ahora... A menos que el chico se enamore en realidad de mí y agarre el buen camino, ¿sí o no? Porque tengo primos y amigos, y yo veo y me dicen pues. Yo sé de qué pie cojean. Cuando vienen dicen que andan con la enamorada y salen a las fiestas y salen con una, salen con la otra y así. Por eso digo, para encontrar yo a una persona así aquí voy a estar con una inseguridad... (fragmento de entrevista).

El escuchar historias de infidelidad en el pueblo, ya sea desde los propios varones, como de historias de sus amigas, compañeras y familiares, genera un sentimiento de desconfianza hacia los varones como potenciales parejas. En contraposición a estos “malos ejemplos” de hombres, las jóvenes valoran que la responsabilidad y la madurez, en relación a las metas para su vida. Algunas mencionaron que debe ser profesional, es decir, con estudios superiores. Pero ellas mismas se corregían diciendo que no necesariamente tendrían que ser profesionales, pero sí tener sentido de responsabilidad y tener metas a futuro: “que no dependa de su mamá”, “que se la busque”, “que quiera salir adelante”. Cuando se hablaba de la educación, usualmente hacían referencia a su crianza; es decir, que sea respetuoso.

La mayoría de las jóvenes mencionaron cualidades relacionadas a la diversión y sociabilidad, hasta vinculadas a sus habilidades en el baile. De hecho Sara contó su experiencia con su primer enamorado: “Y en una fiesta bailé con él. Me gustó bailar con él. Me gustó cómo bailó. Me enamoré de su baile prácticamente...” (fragmento de entrevista). Marina me comentó que a su actual enamorado no le gustaba salir a bailar, ni era tan sociable como ella. Me contó que a pesar de que estaba feliz con él, le gustaría que se involucrara más en estos espacios para estar con ella, especialmente porque su familia bailaba mucho y le gustaba celebrar con ellos, y porque en Yapatera se celebraba bastante, especialmente durante el mes de enero. En su caso, ella se encontraba en una relación con alguien que no era del pueblo, lo cual a veces podría generar un sentimiento de lejanía entre ella y su pareja. Además, notaba que la familia de su pareja era más reservada: “tal vez es algo cultural”, me comentó. Sumado a esto, me contó que tuvo que educar en varios aspectos a su pareja, en relación al

racismo estructural, a la pobreza y a las situaciones de violencia que ella había vivido a lo largo de su vida por ser una mujer afrodescendiente. A pesar de todo, me dijo que se sentía muy feliz ya que con él sentía bastante “química” y dentro de todo había tenido una buena relación con él por más de dos años.

Esta “química”, relacionada al enamoramiento y al amor, también fue mencionada por Diana, otra de las jóvenes: “Porque yo a veces, como dice también mi pareja, ¿de qué sirve que seas hermoso si eso no te va a durar para toda la vida? Lo importante es el amor que tú le tengas a la otra persona” (fragmento de entrevista). El sentimiento de amor hacia ellas es sumamente importante para todas las jóvenes entrevistadas, ya que está en este sentimiento el sentido que le dan a la relación, y mencionan que no estarían con nadie que no las quisiera, más allá de las cualidades mencionadas anteriormente.

“Ay qué guapo”: la atracción física hacia los varones

Como ya se ha visto en la sección anterior, en los discursos de las jóvenes, el aspecto físico no es la prioridad al momento de describir al “hombre ideal”. Sin embargo, esto no quiere decir que este tipo de estándares no existan para ellas. Para describir el físico que les atrae las jóvenes tomaron dos caminos; por un lado, las cinco jóvenes describieron las características físicas que más resaltan al definir a un hombre como “guapo”. Sumado a esto, tres de ellas mencionaron figuras públicas que representarían lo que ellas definen como “atractivo” a partir de sus características físicas.

En relación a las características que ellas mencionaron como atractivos físicos en los varones, se ha realizado la siguiente tabla:

Tabla 4
Características físicas atractivas según las jóvenes yapateranas

Características físicas atractivas	Marina	Elisa	Sara	Valentina	Diana
Cabello rizado	X	X	X	X	
Altura	X	X	X		
“No importa el color de piel”	X	X	X	X	X

Fuente: Entrevistas a profundidad y semiestructuradas. Elaboración propia.

Según lo conversado con las jóvenes, cuatro de ellas mencionaron al cabello rizado como un atractivo en los varones. “Que tengan el cabello rizado”, o “zambitos” fueron formas de describirlos. Otra característica que fue repetida entre las chicas fue la altura, la cual se esperaba, en esos casos, que supere su altura. Una de las chicas dijo explícitamente que no le importaba la altura del chico y me contó que una vez estuvo con un chico “chato”: “Bueno ahora con el chico que estoy es alto, pero nunca me he fijado si es alto o no. Me gusta como es, ¿no? Porque antes yo estuve con una persona, un chico que me llegaba acá, era chato”. Por otro lado, el color de piel no fue mencionado como una característica que ellas establecen para definir a un hombre como atractivo o no atractivo. De hecho, este punto fue mencionado explícitamente en las entrevistas con todas las chicas. Dos de ellas sí detallaron que durante su infancia o adolescencia sí les gustaban los “blanquitos”: “Me gustaban los blancos. Pero ahora me gusta diferente color ya; o sea normal, no me importa el color”, me contó Sara, por ejemplo.

Es interesante notar que existe una tendencia de las jóvenes a decir que las características físicas de los varones no les suelen importar. Esto se nota claramente en el caso de clasificar a los chicos según su color de piel, el cual mencionan que no importa para definir su nivel de atractivo. Esto, como lo cuentan algunas, no siempre fue así, ya que de niñas parecían seguir más estrictamente los estándares de belleza eurocentristas tradicionales, en los cuales el color de piel clara es fundamental para definir el atractivo de una persona.

En relación a las figuras públicas nombradas por tres de las chicas entrevistadas, algunos de ellos presentan las características que ellas mencionaron como “atractivas”. En el caso de Sara, ella fue quien mencionó más figuras. Entre ellos nombró a Trueno, un rapero argentino; Cristiano Ronaldo, futbolista portugués; Mbappe, futbolista francés; y Romeo Santos, cantante estadounidense de bachata. Elisa, por su lado, dijo que “se casaría” con Myke Towers, por la atracción física que siente hacia el cantante puertorriqueño. Finalmente, Valentina me contó que le gustaba Kalimba, cantante mexicano a quien veía en un programa de televisión nacional. Respecto a las características físicas que se repiten entre las figuras mencionadas, la altura no parece ser un requisito importante para clasificarlos como “atractivos”; por un lado debido a que sus medidas suelen variar y porque las jóvenes no mencionaron a su altura como un atractivo específico de los mencionados. El tipo de cuerpo tampoco fue mencionado como un requisito; sin embargo, todas las figuras

públicas mencionadas fueron cantantes o futbolistas. Estas ocupaciones suelen estar vinculadas a entrenamientos específicos en relación al cuerpo, ya sea por cuestiones prácticas como estéticas. Por ende, casi todos, por no decir todos los varones nombrados, tienen un cuerpo que se podría clasificar como atlético. En relación al color de piel de las figuras mencionadas, esta varía; sin embargo, de los 6 nombrados, 4 tienen la piel “morena”. Sumado a esto, se encuentra la textura del cabello: 4 de ellos tienen el cabello rizado o crespo. Por lo menos una de estas dos últimas características fue subrayada por las jóvenes como características especialmente atractivas, por lo cual son aspectos que ellas consideran como parte importante de la belleza de las figuras mencionadas.

Los estándares de belleza de las jóvenes yapateranas entrevistadas reflejan, una vez más, sus transformaciones en los últimos años. Como fue analizado para el caso de ellas mismas, se está dando la incorporación de características clasificadas como afrodescendientes dentro de las definiciones de atractivo físico. Un aspecto que se repite en las características consideradas como atractivas en los varones según las jóvenes yapateranas es el cabello rizado¹⁵ y la piel morena. Asimismo, ellas mismas reconocen que los estándares de belleza occidentales tradicionales, que consideran a los chicos más blancos como más atractivos, no son necesariamente ciertos para ellas. Esto no quiere decir que estos estándares hayan desaparecido por completo, como se pudo notar en el comentario de una de las entrevistadas quien mencionaba que le atraían los chicos de ojos claros. Sin embargo, sí han pasado un proceso de reconfiguración y están en constante negociación. Estos procesos incluyen a sus propias identidades afrodescendientes, lo cual puede reflejar un sentido identitario positivo sobre sí mismas como jóvenes afrodescendientes.

A diferencia de investigaciones como la de Reyes (2015), las jóvenes entrevistadas no hicieron referencia a la mayor potencia sexual de los varones afrodescendientes. Es más, durante el trabajo de campo solo escuché esta idea una vez cuando un joven yapaterano criticaba estos estereotipos. En el caso yapaterano, la hipersexualización masculina, al igual que la femenina, es más común por agentes externos al pueblo, lo cual indica que es producto de la exotización. No obstante, las

¹⁵ Es curioso notar cómo la característica de cabello crespo o rizado fue sumamente valorada por las jóvenes cuando los portadores eran los varones. Sin embargo, cuando ellas mismas como mujeres tienen el cabello rizado y, principalmente crespo, esto no es siempre apreciado. Esto puede reforzar la idea de que el cabello crespo no es parte del ideal de belleza femenino por alejar a las mujeres de la feminidad expresada en el cabello largo y sedoso.

jóvenes yapateranas no se alejan totalmente de las ideas sobre la masculinidad esperada de sus pares varones. Aspectos valorados como la altura, los cuerpos atléticos, sumados a aspectos negativos como la infidelidad, están relacionados a ideas de una masculinidad tradicional viril y, en muchos casos, hipersexualizada.

4.3. Vulnerabilidad frente a la hipersexualización de las mujeres jóvenes yapateranas

En el proceso de construcción identitaria es fundamental tomar en cuenta los efectos de los estereotipos en las experiencias de vida y, en consecuencia, la construcción identitaria de los sujetos. En el caso de las personas afrodescendientes, la hipersexualización es un fenómeno que históricamente ha definido sus identidades y comportamientos desde la estereotipación. Esta problemática se expresa de manera particular en el caso de las mujeres afrodescendientes. En la experiencia de las mujeres jóvenes yapateranas las posiciona en situaciones de vulnerabilidad, especialmente en sus relaciones con personas externas al pueblo. Por un lado, esto genera que experimenten situaciones de acoso sexual callejero, especialmente en otras localidades como Chulucanas y Piura. El acoso que reciben estas jóvenes se relaciona a su situación como mujeres, por lo cual comparten experiencias de violencia con otras chicas. Sin embargo, como describo a continuación, sus experiencias son vividas de manera distinta por ser mujeres afrodescendientes, especialmente si son clasificadas como mujeres negras por la mirada externa. Además del acoso callejero, durante el trabajo de campo identifiqué una situación particular de vulnerabilidad de las jóvenes. Como analizo en otras secciones del texto, las y los yapateranos suelen ser identificados con facilidad por la mirada externa por dinámicas de geografía racializada. Es a partir de este fenómeno desde el cual Yapatera ha sido definido como “pueblo de negros”. Frente a esto y dinámicas de mayor movilidad y turismo hacia Yapatera, se generan relaciones más seguidas con personas externas al pueblo, lo cual, en el caso de las mujeres jóvenes supone, nuevamente, exposición a riesgos relacionados a la violencia vinculada a la hipersexualización.

4.3.1. “A dónde te llevo negrita”: El acoso callejero hacia las mujeres jóvenes yapateranas

Durante el trabajo de campo vi y viví claramente cómo las jóvenes suelen ir a Chulucanas a pasear, a hacer trámites, compras o a trabajar. En varias ocasiones tuve la oportunidad de ir a Chulucanas con tres de las cinco compañeras con las que trabajé, a pasear, a comer, a comprar o a bailar. Tanto en las conversaciones como

en las salidas que tuve con ellas comprendí las situaciones a las cuales están expuestas las mujeres yapateranas fuera del pueblo a partir del estereotipo de la hipersexualización hacia las mujeres afrodescendientes.

Las veces que salía con Marina a Chulucanas, ambas notamos cómo llamábamos la atención, especialmente a los varones. Esta situación era especialmente común cuando íbamos a bailar a la discoteca. Felizmente no vivimos experiencias de violencia, sin embargo, a pesar de que sea complicado la descripción exacta de la situación, son innegables las miradas que recibimos las mujeres, en especial las mujeres negras en esos momentos. Sumado a estas experiencias, cuando salí con Valentina, la situación fue mucho más explícita. Los comentarios sobre nuestros cuerpos, los silbidos, los llamados con los cláxones y los gestos de besos por varones fueron formas de acoso que identifiqué mientras paseábamos en su moto.

Es importante mencionar que Marina, Valentina y yo tenemos un fenotipo claramente identificable como mujeres negras. Las tres tenemos piel oscura, cabello crespo o rizado, en mi caso. Sumado a eso, sus cuerpos cumplen con el estereotipo de cuerpos “curvilíneos” que se refieren a las mujeres negras. Sumadas a estas vivencias, me sucedieron otras experiencias descritas en mis reflexiones como investigadora en las cuales hombres externos, en sus visitas a Yapatera, también me veían no solo como una joven yapaterana, sino casi únicamente un cuerpo de una mujer negra hipersexualizada.

De hecho, tanto Marina como Valentina me comentaron las situaciones de incomodidad relacionadas al acoso callejero que han vivido, tanto en Chulucanas como en Piura. De hecho, actualmente Marina vive en Piura y las situaciones de acoso sexual callejero, por ser mujer y por ser negra, son sumamente comunes. A tal punto en el cual ella me contó que busca estrategias para aplicar en su cotidianidad con el objetivo de impedir tales situaciones. Entre estas se encuentra cambiar de rutas cuando camina por las calles y evitar el uso de ropa corta o ceñida, como los shorts. Asimismo, como efecto directo de estas situaciones de violencia, me comentó que siente miedo al vivir sola en Piura. Ni siquiera dentro de su vivienda se siente segura, ya que le tiene temor a la posibilidad de que alguien la siga, ingrese y ella sea víctima de violencia sexual.

Cuando ella camina acompañada, especialmente de su pareja, las situaciones de acoso disminuyen o desaparecen totalmente. Esto último indica que la presencia

de un hombre, especialmente cuando es la pareja, actúa como un disuasivo para los acosadores. Es decir, como identifican que sus comportamientos son inapropiados, puede que exista un miedo hacia el rechazo y la reacción de la otra persona. Además, la vulnerabilidad de las mujeres aumenta de manera considerable cuando no se encuentran acompañadas. Asimismo, indica que puede que exista una actitud de respeto hacia los pares varones, mas no hacia las mujeres, mucho menos en su individualidad.

Sin embargo, ¿por qué digo que la hipersexualización es una problemática que afecta de manera particular a las mujeres jóvenes afrodescendientes? El acoso sexual hacia las mujeres afrodescendientes es, como lo analiza Rocío Muñoz, producto de la exacerbación de su sexualidad y la infravaloración de su condición (2014). Esto es resultado de la historia de esclavización y colonización, donde el cuerpo de las mujeres afrodescendientes fue sometido a la explotación laboral y al abuso sexual. Su construcción como mujeres fue totalmente distinta a la de las mujeres blancas o mestizas. Ellas eran vistas como naturalmente “fogosas” y “lujuriosas”, con mayor experiencia sexual, mejores “habilidades sexuales”, y como siempre dispuestas a relacionarse (Lewis, 2017). Su estatus subvalorado, además, las situó como víctimas de violaciones sexuales, ya que eran vistas como personas sin agencia, casi como objetos de placer hechos para la satisfacción de hombres, especialmente hombres blancos y mestizos (Cuche, 1975).

Toda esta problemática responde a la propuesta de la sexualización de la raza y la racialización del sexo de Mara Viveros (2008), la cual no solo explica la historia, sino que sus estragos hasta la actualidad y en las vivencias particulares de las mujeres afrodescendientes. Dentro de las particularidades del acoso sexual callejero hacia las mujeres afrodescendientes son, en primer lugar, las referencias a la raza en determinados comentarios recibidos: “qué morena tan...”, “esa negra está...”, son algunos ejemplos de cómo las mujeres afrodescendientes somos llamadas en las calles. Además, otra de las particularidades es el nivel de obscenidad en el lenguaje utilizado por los acosadores, ya sea lenguaje verbal o corporal. Sumado a esto, se expresan en los tocamientos a nuestros cuerpos, los cuales expresan el nivel de disponibilidad que se supone de estos, al ser vistos como objetos de placer masculino. Los tocamientos a los cuerpos afrodescendientes son comunes no solo en estos contextos, sino que se reflejan también en las situaciones en las que terceros tocan el cabello y la piel de las personas afrodescendientes. De hecho, una de las madres

entrevistadas me comentó que esto le sucedía a su hijo cuando era pequeño y llevaba su cabello largo, especialmente en las calles y transporte público de Lima. Finalmente, el acoso sexual hacia las mujeres afrodescendientes no se espera que sea denunciado debido a que, en general, la violencia sexual es tomada como improbable, por el supuesto deseo y preparación constante de sus cuerpos a ser sexualizados (Lewis, 2017).

Los efectos descritos en el caso de Marina también han sido analizados por Rocío Muñoz en el caso de las mujeres carmelitanas. La investigadora llega a la conclusión de que el disimulo del cuerpo como estrategia conversa directamente con los sentimientos de vergüenza y rechazo hacia sí mismas. Esto, a su vez, tiene efectos sobre la autoestima de las mujeres afrodescendientes (Muñoz, 2014), y en consecuencia sobre la construcción de sus identidades de género y étnico-raciales.

4.3.2. “Yapatera, tierra de hermosas mujeres”: La vulnerabilidad de las mujeres jóvenes yapateranas frente a la mirada externa

Durante mi estadía en Yapatera hubo una situación en la que intervine que me hizo reflexionar y generar una preocupación particular sobre la vulnerabilidad de las jóvenes yapateranas frente a varones externos al pueblo. La situación involucraba a una adolescente que me contó que había dejado su hogar debido a que, según lo que me comentó, creía que estaba embarazada y no quería enfrentar las consecuencias si es que sus padres se enteraban. Según lo que me comentó, se enteró de su embarazo semanas después de tener relaciones sexuales con un hombre que venía de Chulucanas, durante los días del Festival del Mango. Este hombre se encontraba alrededor de sus 25 años de edad y, según lo que ella había averiguado por redes sociales, llevaba una relación de largo plazo con otra mujer.

Además de la preocupación instantánea por la seguridad de la adolescente, la cual fue resuelta rápidamente, la situación me dejó pensando sobre la presencia de varones externos durante las épocas de fiesta en Yapatera. Ya sea como parte de la fiesta patronal de San Sebastián y el Festival del Mango en enero, como en otras fechas importantes para el pueblo, se organizan bailes sociales y conciertos, los cuales son cada vez más populares entre las y los yapateranos y entre los habitantes en los alrededores del pueblo, incluyendo Chulucanas, Piura y Lima. Las noches de los bailes sociales, el dinamismo en Yapatera aumenta enormemente, la plaza de Cruz Pampa se llena de personas de distintas edades, se arman restaurantes y bares en

las pistas que rodean la plaza y la venta de cerveza aumenta considerablemente. Además, la juventud y adolescencia yapaterana sale de sus casas con mayor facilidad.

Es en este contexto donde, principalmente, adolescentes y jóvenes, interactúan con personas de otros lugares, a quienes han conocido vía redes sociales, en centros de estudio fuera del pueblo, por amistades en común, o recién conocen en las fiestas. En sí, esto no es negativo; sin embargo, tomando en cuenta cómo las jóvenes yapateranas son vistas y estereotipadas fuera del pueblo esto genera un riesgo importante. La hipersexualización de las mujeres yapateranas puede conllevar a que las visitas a Yapatera sean vistas como una oportunidad para verlas y relacionarse con ellas desde esta visión, lo cual las sitúa en una posición de vulnerabilidad.

Para comprender mejor la problemática, presentaré lo que sucede en El Carmen, Chincha en relación al turismo y la sexualidad de sus pobladores. El Carmen ha sido construido como localidad turística que representa el folclor afroperuano. Dentro de este fenómeno, según diversas investigaciones, la sexualidad de las y los carmelitanos ha sido construida como parte del atractivo del lugar (Cribilleros, 2016; Reyes, 2015; Muñoz, 2014; Verástegui, 2003). Esta construcción se da por los propios carmelitanos, a través del uso de elementos eróticos en la publicidad de diversas fiestas (Cribilleros, 2016). Pero también es generada por los turistas que visitan el lugar, quienes, en algunas circunstancias, van con el deseo de conocer y comprobar lo que se dice sobre la sensualidad de las y los pobladores (Verástegui, 2003). De hecho, también se estima que los altos índices de VIH/SIDA están relacionados a estas dinámicas que cuentan con elementos del fenómeno del “turismo sexual” (Cribilleros, 2016). Muñoz (2014) exploró esta problemática en su trabajo de campo, después del cual llegó a las conclusiones de que las mujeres de El Carmen “sienten que son permanentemente hostilizadas” (p. 22) por la hipersexualización de hombres externos hacia ellas y sus cuerpos. Asimismo, hay dinámicas en las que las mujeres jóvenes se involucran en relaciones sexo-afectivas ocasionales como una estrategia de ascenso social (Muñoz, 2014).

En niveles menores a lo que sucede en El Carmen, Yapatera es cada vez más atractivo por los bailes sociales, los restaurantes y los bares, especialmente durante tiempos de fiesta. Estos eventos, sumados a los reinados que se celebran en la localidad, la idea de Yapatera como “pueblo de negros” y los estereotipos hipersexualizantes, lamentablemente terminan siendo un ambiente que favorece al desarrollo del atractivo sexual de sus pobladoras. Esta problemática no fue abordada

directamente durante el trabajo de campo en Yapatera con las jóvenes interlocutoras, sino que es más una preocupación que surgió al reflexionar sobre la situación de la adolescente yapaterana. Este es más una observación para quienes promueven el turismo en el pueblo y quienes se involucran de cerca con las niñas, jóvenes y adolescentes del pueblo.

4.4. Balance

En el presente capítulo abordé el entrecruce entre el “ser mujer” y el “ser afrodescendiente, morena, negra” desde las experiencias de las jóvenes yapateranas. Para esto analicé la presencia del discurso de la “mejora de la raza” como parte de sus historias familiares y como demanda hacia las jóvenes, así como sus posturas al respecto y las transformaciones alrededor de la reproducción de la identidad étnico-racial. Asimismo, exploré las experiencias de las jóvenes vinculadas a la belleza, específicamente sus relaciones con su cabello, los colores de su piel y la forma y tamaño de sus cuerpos. Para comprender de manera situada el fenómeno de la belleza, examiné el rol de los reinados como definidores de la belleza y la feminidad en las experiencias de las jóvenes. Para terminar, se discutió el estereotipo de hipersexualidad dirigido a las mujeres yapateranas, vinculado principalmente a sus vivencias de acoso callejero y su vulnerabilidad frente a la mirada externa.

Después de este análisis, he identificado que las jóvenes yapateranas están protagonizando un proceso transformación de las definiciones sobre ser mujeres afrodescendientes. Este proceso de cambio tiene como centro la revaloración de sus identidades étnico-raciales desde el género. Este proceso no se expresa necesariamente en “no aceptar” ciertos discursos, sino transformarlos. En el caso de la idea de la “mejora de la raza” las jóvenes reciben esta demanda por parte de sus familiares, especialmente de las generaciones mayores, frente a la cual se posicionan en la indiferencia o en el rechazo. Pero, sumado a ello y de manera simultánea, se están generando ideales relacionados al amor y la familia entre personas afrodescendientes, expresados en representaciones sociales en las redes sociales y medios de comunicación. Respecto a la belleza, este continúa siendo un requerimiento para que las mujeres yapateranas sean consideradas como parte de la feminidad ideal. Como aspecto positivo del proceso de transformación, pude identificar que dentro de los estándares de las jóvenes existe la belleza afrodescendiente, la cual es expresada y representada en la relación de ellas mismas con sus cuerpos, en los

reinados del pueblo y en sus gustos estéticos en los varones. No obstante, estos estándares no dejan de ser restrictivos, excluyentes y aún basados en ideas racistas y generizadas. Esto se complejiza aún más con la problemática de la hipersexualización de las mujeres afrodescendientes, ya que en el mismo escenario donde se resignifica la belleza, se refuerza la sensualidad de las jóvenes: los reinados.

Esto último indica que el proceso de resignificación de sus identidades no implica únicamente cambios positivos para el bienestar de las jóvenes yapateranas. Esto se expresa claramente en la problemática de la hipersexualización, la cual no se manifiesta únicamente en los reinados, sino que es una cuestión que se expresa en diferentes términos y contextos. Por un lado, la hipersexualización, ligada a la sensualidad femenina, puede ser considerada hasta cierto punto como un capital. Este las sitúa como parte del atractivo, principalmente, frente a la mirada masculina, y les abre las puertas a asumir posiciones de representación, como sucede en el reinado, por ejemplo. Es posible que esto pueda llegar, en ciertas circunstancias, a que las jóvenes utilicen el estereotipo que las hipersexualiza a su favor, para generar dinámicas de ascenso social y, por ejemplo, involucrarse en dinámicas que les generen mayor estatus. Esto no fue hallado durante el trabajo de campo de la presente investigación, pero, de igual manera, debe ser tomado en cuenta como una respuesta posible y presente en otros contextos (Muñoz, 2014). Por otro lado, la hipersexualización que se encuentra explícitamente ligada a la subordinación de las mujeres afrodescendientes, las expone a miradas masculinas externas exotizantes y, en consecuencia, a situaciones de violencia.

Para comprender este proceso de transformación y resignificación de las identidades afrodescendientes de las jóvenes yapateranas, hay que comprender su vínculo con cambios y acciones locales, nacionales y globales. Los procesos de resignificación de las identidades afrodescendientes son, en general, producto de las acciones de los movimientos sociales afrodescendientes. Sobre todo, desde fines de los 90s, los reclamos de estos movimientos estuvieron centrados en la problemática de la invisibilización de las poblaciones afrodescendientes, por lo cual gran parte de sus acciones, incluyendo proyectos de ONGs, asociaciones civiles y de cooperación internacional, han estado dirigidas a la afirmación y visibilización identitaria. En este contexto, dos de los puntos principales de la agenda del movimiento social afroperuano han sido la “lucha contra la discriminación y el racismo (...) [y] la revalorización étnica y cultural de la población afroperuana, así como de su aporte a

la construcción de la nación peruana, en la perspectiva de una afirmación de la identidad afroperuana” (Valdivia, 2013, p. 189). Esta agenda ha sido transmitida de manera activa a la localidad yapaterana, la cual, como ya fue analizado al inicio de esta investigación, ha sido un lugar de gran intervención del movimiento social, personificado en activistas, intelectuales, organizaciones no gubernamentales, asociaciones civiles e instancias de cooperación internacional.

Es fundamental mencionar que estas iniciativas son cada vez más globales, no solo porque se den en diversos lugares del mundo, sino porque están cada vez más interconectadas. En relación a esto, los medios de comunicación y las redes sociales tienen un rol fundamental en los procesos de resignificación de las identidades afrodescendientes y, en consecuencia, en la construcción de nuevas representaciones sociales. Estas representaciones incluyen activistas, figuras públicas, historias de vida, modelos a seguir afrodescendientes, quienes expresan sus identidades étnico-raciales desde el orgullo y se presentan a sí mismos como referentes. Las y los jóvenes son aquellos que tienen mayor acceso y familiaridad con las nuevas tecnologías y, como resultado, tienen mayor exposición a aquellas representaciones. Un aspecto sumamente positivo identificado en las juventudes yapateranas fue su participación de sus propias (auto)representaciones, a niveles micro como el manejo de sus propias redes sociales y la creación de sus propios contenidos, o la aparición en proyectos más públicos, como su participación en videos musicales, comerciales, entre otros.

Como ya fue desarrollado en el capítulo anterior, la mayor visibilidad que están teniendo las jóvenes yapateranas debe ser tomado como un fenómeno en curso y el cual debe ser atendido. Esto, en sí, no es negativo; es más, es el resultado de mayores oportunidades que tienen las jóvenes. Ellas, actualmente tienen mayores oportunidades de movilidad, de migración por educación o trabajo, de participación en espacios de representación, incluyendo los reinados y el activismo, y, en general, mayor autonomía de la que tenían sus madres y abuelas. No obstante, esta apertura las sitúa, de manera inevitable, en situaciones de mayor vulnerabilidad, donde sus interacciones no se limitan al pueblo, sino que lo supera y lo amplía a otros lugares geográficos y virtuales. Debido a la continuidad del estereotipo de la hipersexualización de las mujeres afrodescendientes y su creciente exotización - muchas veces disfrazada de valoración y admiración- están expuestas a situaciones de violencia racista y de género.

Conclusiones

Para la presente investigación partí de la pregunta: ¿De qué manera las mujeres jóvenes yapateranas construyen su identidad étnico-racial en un pueblo (auto)reconocido como afrodescendiente? Para responderla, realicé un análisis de los discursos identitarios en y sobre Yapatera, y luego, abordé las experiencias particulares de las jóvenes yapateranas para comprender cómo ellas construyen sus identidades a partir de sus propias definiciones y experiencias de vida. A continuación, presento las conclusiones a las cuales llegué luego de realizar un trabajo de campo en Yapatera y el consecuente análisis de la información recogida.

La primera pregunta específica que guio la investigación fue: ¿Cómo se ha dado el proceso de (auto)reconocimiento y transmisión identitaria de Yapatera como pueblo afrodescendiente?

Yapatera se ha construido discursivamente como un pueblo afrodescendiente desde los años 80 a través de su vínculo con el movimiento social y el trabajo intelectual de maestros y activistas. Esto ha generado que, desde los años 90 hasta la actualidad, sea incluido como lugar estratégico para múltiples proyectos de desarrollo de organizaciones no gubernamentales y organizaciones de cooperación internacional que continúan (re)produciendo discursos sobre la identidad étnico-racial de la localidad y sus pobladores. La identidad afrodescendiente de Yapatera se sostiene discursivamente en su historia local, en su relación con manifestaciones culturales de origen afro, en la autoidentificación de su población actual y en su reconocimiento político oficial y cotidiano como “pueblo afrodescendiente”. Todos estos elementos son transmitidos desde, principalmente, las organizaciones sociales, el gobierno local y la escuela.

Este proceso de (auto)reconocimiento y transmisión identitaria afrodescendiente en Yapatera se basa en un trabajo constante de intelectuales del pueblo que representan el movimiento social afrodescendiente local, tanto desde las organizaciones sociales como desde sus frentes autónomos. Entre ellos se encuentran Abelardo Alzamora, maestro, campesino y escritor; Leonidas Gómez, maestro, músico y escritor; y Edadil Barranzuela, maestra y, actualmente, única docente yapaterana y afrodescendiente en el colegio secundario de Yapatera. Los mencionados no solo son productores de conocimiento, sino importantes representantes de Yapatera, con largas trayectorias, que han trabajado en la transmisión identitaria afrodescendiente en su pueblo. Sumado a ello, la escuela es

una institución clave para comprender los procesos de transmisión identitaria a las nuevas generaciones. Desde los inicios del reconocimiento identitario afrodescendiente en Yapatera, en las escuelas se han desarrollado las iniciativas generadas por el movimiento social, representado por organizaciones como la Casa de la Cultura. No obstante, en la actualidad, la transmisión identitaria afrodescendiente en las escuelas es un reto, ya que los contenidos no están siendo siempre incluidos en la currícula y no existen estrategias de sensibilización y capacitación a maestras y maestros, quienes, en su mayoría, son externos al pueblo y ajenos a la identidad étnico-racial de sus estudiantes.

La situación yapaterana ha puesto de manifiesto la relevancia que pueden llegar a tener las organizaciones sociales y, en general el movimiento social local, nacional y hasta global, en ciertos grupos poblacionales y localidades. En el caso peruano, en los últimos años, las organizaciones afrodescendientes se han centrado en generar discursos reivindicativos sobre la afrodescendencia que contrarreste las difundidas visiones estereotipadas, han buscado visibilizar los logros y aportes de afrodescendientes en distintos ámbitos, y en aumentar y la autoidentificación en la población afrodescendiente en el país. Estas tres tareas han tenido efectos claros en el pueblo yapaterano. En el caso de Yapatera predomina la importancia de la educación, formal, informal o no formal (por la escuela, por organizaciones sociales, por líderes locales, familiares, pares, entre otros agentes), para lograr la sensibilización en las juventudes. Sin embargo, el caso de Yapatera muestra que el éxito de estos procesos de (auto)reconocimiento depende de procesos de información, capacitación y sensibilización en personas del pueblo que tomen posiciones de liderazgo, hagan conversar los discursos reivindicativos nacionales o globales con las identidades locales, y promuevan la construcción de discursos propios, en lugar de transmitir sentidos identitarios ajenos a la localidad. Para asegurar este tipo de procesos se puede trabajar, por ejemplo, en la promoción de la enseñanza de maestros y maestras afrodescendientes y locales en colegios con gran presencia de estudiantes afrodescendientes; así como estrategias de liderazgo dirigidas hacia estos mismos maestros y maestras y estudiantes con interés en ser agentes en estos proyectos.

En el caso yapaterano, el proceso de (auto)reconocimiento identitario del pueblo como afrodescendiente se sostiene en las dinámicas entre localidades y sus habitantes, dentro y fuera de Yapatera, para cuya comprensión es fundamental el

concepto de geografía racializada. El territorio yapaterano es percibido como un territorio afrodescendiente y negro, en contraste con Chulucanas, las localidades colindantes, Piura, Lima y otros lugares. La mirada externa ha sido y continúa siendo esencial para definir la identidad afrodescendiente del pueblo yapaterano. Desde esta mirada, Yapatera ha sido construido como “pueblo de negros” y las personas afrodescendientes que habitan territorios cercanos a la localidad son asumidas como yapateranas. Esto se evidencia en interacciones cotidianas, especialmente cuando las y los yapateranos visitan la ciudad de Chulucanas. Esta mirada externa no solo identifica a los yapateranos, sino que en ciertas oportunidades va acompañada de prejuicios y estereotipos. Por ejemplo, en casos se los clasifica como inferiores, lo cual conlleva a situaciones de discriminación e hipersexualización. Asimismo, dentro de Yapatera se construyen en las interacciones sociales diferencias “raciales” entre los vecindarios. La división “Cruz Pampa”- “La hacienda” es la más evidente, sobre la cual la primera es vista como “más negra” que la segunda; sin embargo, también existen otras clasificaciones internas basadas en la historia local y el fenotipo de los y las habitantes.

Las dinámicas de la geografía racializada son procesos de exoclasificación y autoidentificación. Exo porque son “los otros” los que clasifican a Yapatera como pueblo de negros y a los afrodescendientes de localidades cercanas como yapateranos. “Auto” porque son las y los mismos yapateranos, a través de sus organizaciones sociales, el turismo, la autoidentificación de sus pobladores que se reafirman como afro. Estas dinámicas se generan en múltiples territorios, y los casos afrodescendientes son sumamente comunes tanto en Perú como alrededor del mundo. La racialización de pueblos, comunidades, distritos o vecindarios como afrodescendientes genera distintos efectos. Pueden ser positivos, como el orgullo identitario ligado al territorio, la visibilización de la población afrodescendiente, la promoción del desarrollo turístico y económico de la zona, el fomento de la representación política afrocentrada, entre otros. Sin embargo, estos coexisten con prácticas de otredad que pueden llegar a la discriminación y exclusión, ya sea cotidiana o estructural.

Debido a la vigencia de tales problemáticas, las estrategias de afirmación identitaria de los pueblos afrodescendientes, como el yapaterano, deben estar ligadas a un proceso de respuesta al racismo estructural. Subrayo este punto debido a la necesidad de cuestionar las políticas identitarias estatales y corporativas actuales, que

a menudo promueven una visión superficial y descontextualizada de las identidades étnico-raciales. Estas políticas tienden a reducir la identidad a un recurso para la promoción del turismo o un símbolo de inclusión y diversidad, sin abordar las raíces profundas de las desigualdades estructurales que se perpetúan con políticas neoliberales excluyentes. Esto ha generado que las demandas de las poblaciones vulnerables, como las afrodescendientes, sean tomadas por el Estado y que se debiliten los movimientos sociales autónomos. Por este motivo es fundamental que las estrategias de afirmación identitaria sean diseñadas y aplicadas de manera que desafíen las estructuras de poder existentes y promuevan un cambio significativo en las condiciones de vida y en el reconocimiento real de los derechos de las personas afrodescendientes. En el caso yapaterano, estas demandas incluyen el acceso a servicios básicos, a puestos laborales que generen estabilidad económica y bienestar en las y los pobladores, eliminación de la pobreza en el pueblo, la erradicación de la violencia de género, entre otras. Un aspecto a favor en el caso de Yapatera para generar estos logros es la formación de líderes locales y la posibilidad de generar agendas autónomas que se traduzcan en iniciativas contextualizadas y transformadoras.

Como segunda pregunta específica de la investigación planteé la siguiente: ¿En base a qué términos, elementos y vivencias las mujeres jóvenes yapateranas definen su identidad étnico-racial?

Las jóvenes yapateranas se autoidentifican como “afrodescendientes”, pero en diferentes contextos utilizan otros términos para identificarse. Por un lado, está la etiqueta de “negra”, la cual, a pesar que en la mayor parte del tiempo hace referencia al fenotipo, a veces se refiere a un “tronco común de ascendencia” (Valdivia, 2014, p.93). Asimismo, se encuentra el término “morena”, el cual, de la misma manera, suele referenciar su color de piel, y “zamba” para, particularmente, describir la textura de su cabello crespo o rizado. Como ya fue mencionado, todas las interlocutoras se identifican con el término “afrodescendiente”, principalmente cuando se refieren a su identidad vinculada a esferas políticas y/u oficiales, como el Estado o los movimientos sociales, por ejemplo cuando se responde a preguntas similares a la planteada en el Censo Nacional del 2017 sobre la autoidentificación étnica. Los términos de “afro” y “afroperuana” fueron mencionados en muy pocas oportunidades, este último solo parece ser un término “oficial” que no ha calado en el lenguaje coloquial de las jóvenes yapateranas. En general, el uso de términos identitarios refleja dos fenómenos

simultáneos: en primer lugar, la integración de discursos externos del movimiento social que conllevaron a la identificación de Yapatera como pueblo afrodescendiente; y, en segundo lugar, la continuidad del uso de términos que hacen referencia a la “raza” para describir tanto sus fenotipos como también su identidad étnico-racial más allá de estas características.

La complejidad identitaria de las jóvenes se vuelve a reproducir en los elementos que ellas utilizan para definirla. Esta es concretada por las jóvenes a través de su propia relación con el pueblo como su lugar de origen, la historia local yapaterana, sus vínculos familiares y de parentesco, y su propio fenotipo. Es decir, en primer lugar, ya que Yapatera es comprendido como pueblo afrodescendiente, ellas, por haber nacido y/o vivido gran parte de su vida ahí, son yapateranas y afrodescendientes. En segundo lugar, su sentido de identidad está fuertemente relacionado a su historia local, la cual ha sido construida y transmitida a través de, principalmente, la escuela y organizaciones sociales locales, como la Casa de la Cultura. Ellas se reconocen a sí mismas, a sus ancestros y/o sus familiares como partícipes de esta historia, en la cual la presencia afrodescendiente es protagónica. En tercer lugar, el vínculo que generan las jóvenes entre ellas y sus parientes que ellas reconocen como afrodescendientes, las sitúa como portadoras de la misma identidad étnico-racial que sus familiares. En cuarto y último lugar, el fenotipo predominantemente afrodescendiente es definido por el color de la piel “moreno” o “negro”, y por la textura de cabello rizado o crespo. Este no es establecido necesariamente como un “requerimiento”, pero, si se cumple, la identidad es asumida como afrodescendiente. En suma, la identidad étnico-racial afrodescendiente de las jóvenes yapateranas está, por un lado, vinculada al pueblo como localidad geográfica e histórica; y, por otro lado, a sus características fenotípicas, aunque no de manera excluyente.

Relacionado a lo anterior, aunque el fenotipo no sea tomado como un requisito que excluya a las jóvenes de identificarse como afrodescendientes o negras, sí existe una lógica de menor o mayor negritud guiada por las características físicas. La “mayor negritud” es caracterizada por el color de piel oscuro y el cabello crespo. La “menor negritud” es identificada por el color de piel más claro y/o el cabello menos crespo, es decir, más ondulado o lacio. Esto es usualmente clave en las dinámicas de autoidentificación de población yapaterana. No obstante, en las dinámicas de exoclasificación étnico-racial, la falta de rasgos identificados como parte de la

“negritud” sí conlleva, en ciertas circunstancias, a la clasificación del otro fuera de la afrodescendencia, principalmente como “serrano” o “cholo”.

A pesar de que las jóvenes yapateranas se autoidentifican como afrodescendientes, reconocen la existencia de una “mezcla” en su identidad étnico-racial. Esta es asociada a la diferencia de origen geográfico de sus familiares y ancestros, lo cual está relacionado a las dinámicas de migración de población externa a Yapatera. Asimismo, la “mezcla” se asume como fenómeno visible, ya que se expresa en la diferencia fenotípica entre sus familiares y entre los habitantes del pueblo. Pese a que esta “mezcla” es identificada por las jóvenes, esta no elimina ni modifica su autoidentificación como personas afrodescendientes, negras, morenas o zambas. A diferencia de las conclusiones a las cuales llegó Tamara Hale (2014), concluyo que la negritud y la afrodescendencia son fundamentales en la construcción y definición de la identidad étnico-racial de las jóvenes yapateranas. Estas diferencias puede que se expliquen por la influencia del movimiento social, los proyectos de desarrollo y la transmisión identitaria en las escuelas en las generaciones jóvenes. Son ellas quienes han vivido una formación educativa, por agentes formales o no formales, relacionada al fortalecimiento identitario afrodescendiente, lo cual se expresa en su autoidentificación en la actualidad. Es a través de estos procesos mediante los cuales las jóvenes han recibido discursos que funcionan como respuesta a la idea del mestizaje en el Perú. Ellas, a pesar de reconocer la “mezcla”, no reproducen la homogeneización de las identidades étnico-raciales, sino que reconocen las diferencias, tanto en cómo se conciben a sí mismas como los efectos que sus identidades han podido tener en sus vivencias a lo largo de sus vidas.

La identidad étnico-racial de las jóvenes no solo se ha definido desde la formación educativa. Ellas, hasta el día de hoy, están construyendo constantemente sus definiciones y valoraciones sobre su identidad étnico-racial. A partir de sus vivencias en las escuelas, dentro y fuera del pueblo, sus experiencias de movilidad y migración hacia otras localidades, su entorno familiar y sus trayectorias en espacios de representación, las jóvenes han constituido un sentido de identidad definido como afrodescendiente. Esta afrodescendencia, por un lado, cuenta con un significado importante de ser yapaterana y de portar las manifestaciones culturales y la historia de su pueblo y de sus familias. A esto se le suma que cuentan con una conciencia racial afrodescendiente ya que su sentido de identidad las ha llevado a reconocer y comprender las dinámicas de discriminación y violencia a las que han estado y están

expuestas por ser afrodescendientes. Esta conciencia se ve de diferente manera en cada caso, dependiendo de la formación y el contacto con el activismo de las jóvenes. Mientras más experiencias vinculadas a las organizaciones sociales y a la representación tienen las jóvenes, mayor es la expresión de orgullo e iniciativa para la denuncia de violencias racistas por ellas mismas. Esto se expresa claramente en el trabajo de Shessira Barranzuela, activista yapaterana que desde su adolescencia ha participado como representante juvenil afrodescendiente de su pueblo y región. Por otro lado, mientras menos son estas experiencias de activismo, representación o formación en organizaciones sociales, la conciencia racial se traduce en actuar con indiferencia como expresión de orgullo frente al racismo.

Finalmente, formulé y respondí la tercera pregunta específica: ¿Cómo se da el entrecruce de la identidad étnico-racial y el sexo/género en las experiencias de las mujeres jóvenes yapateranas?

Este entrecruce se puede analizar, primeramente, desde la idea de la “mejora de la raza”, la cual está presente en las experiencias de las jóvenes yapateranas en comentarios recibidos, principalmente, de sus familiares. Esta idea explica, según las madres de las jóvenes, dinámicas y relaciones en sus historias familiares. Las jóvenes yapateranas son vistas por sus familiares como un medio por el cual es posible hacer realidad tal demanda. No obstante, ellas no reproducen la idea de la “mejora de la raza”. Es más, las jóvenes, influenciadas por los discursos de orgullo identitario del movimiento social y representaciones positivas de la afrodescendencia, se encuentran en un proceso de resignificación en el cual sus identidades étnico-raciales no deben ser negadas ni eliminadas. La afrodescendencia en ellas es cada vez más una identidad a afirmar y reproducir discursiva y hasta “biológicamente” a las siguientes generaciones.

Por otro lado, la belleza es un espacio de control y resignificación de las identidades y corporalidades de las jóvenes yapateranas. A lo largo de sus vidas, las jóvenes yapateranas con rasgos clasificados como afrodescendientes han recibido tratos diferenciados y/o han vivido situaciones de violencia en las que sus cabellos, color de piel y tamaño de sus cuerpos han sido objeto de burla o crítica. Esto se expresa en las vivencias de las jóvenes con textura de cabello crespo, color de piel oscura, y cuerpos que no cumplen con la delgadez y la altura esperada. Estas características las suelen alejar de la idea de belleza y, en consecuencia, de la feminidad deseada. Por lo tanto, ellas, especialmente durante su adolescencia, han

generado estrategias de modificación de sus cuerpos, centradas específicamente en sus cabellos, para alisarlos y presentarlos dentro de los estándares imperantes.

En los últimos años se han generado cambios en los estándares de belleza, debido a la mayor valoración de características físicas afrodescendientes dentro y fuera del pueblo. Este fenómeno no ha eliminado los estándares eurocentristas que guiaban claramente los significados de belleza, sino que los ha modificado con la inclusión de ciertos rasgos afrodescendientes. Los estándares, entonces, incluyen tonos de piel más oscuros, cuerpos más curvilíneos y texturas de cabello rizadas. Esto ha sido resultado de la reivindicación de la belleza afrodescendiente, generada por el movimiento social afrodescendiente a nivel global y ha generado impactos significativos en la relación de las jóvenes con sus cuerpos e identidades étnico-raciales. Sin embargo, los efectos de este fenómeno no solo son positivos. Por un lado, se generan estándares que continúan presionando que las mujeres cumplan mandatos de belleza y normas excluyentes de ciertos rasgos y corporalidades, lo cual conlleva a nuevas estrategias de modificación de sus cuerpos, como el consumo y uso de productos para el cabello que facilita presentarlos de manera más cercana a “lo bello” y “lo femenino”. Y, por otro lado, esta inclusión afrodescendiente a la belleza tiene límites difusos con la exotización y la hipersexualización de los cuerpos afrodescendientes, lo cual se ve ilustrado en los reinados.

Los reinados son fenómenos fundamentales para la construcción de un sentido de identidad afrodescendiente para las jóvenes yapateranas. En estos se producen discursos sobre la mujer yapaterana ideal desde los cuales la belleza es el centro de la feminidad. Esta belleza está compuesta por las características físicas de las participantes, y sus habilidades para performar sensualidad, delicadeza, carisma y seguridad en sí mismas. Por un lado, esto genera que la belleza lleve a ser el centro de sus valoraciones sobre sí mismas y que busquen encajar en los estándares. Pero también, conlleva a la posibilidad de generar un sentido de seguridad en sí mismas, tanto por sus rasgos físicos como por su personalidad y capacidad de ocupar espacios de representación de su pueblo. Los reinados, además, son espacios donde se define la belleza yapaterana como afrodescendiente. A través del reconocimiento de la belleza de las jóvenes yapateranas se revalorizan ciertos rasgos físicos clasificados como afrodescendientes, como el color de piel y el cabello. Es más, si estos son portados por las jóvenes concursantes, ellas son clasificadas como “afrodescendientes”, “negras”, “morenas” o “zambas”, y vinculadas a mayor feminidad

y belleza que otras concursantes clasificadas como “cholas” o “serranas”. Las jóvenes afrodescendientes no son solamente vistas como más bellas, sino también como más femeninas, ya que se les asocia a mayores habilidades para expresar delicadeza, seguridad, ritmo y sensualidad al performar como mujeres yapateranas ideales. Esto, al mismo tiempo, se relaciona a la sensualidad asumida de las mujeres afrodescendientes y, en consecuencia, a los estereotipos de hipersexualización hacia ellas.

La mirada externa hacia las yapateranas, especialmente aquellas con rasgos afrodescendientes identificables, reproduce dinámicas donde ellas son hipersexualizadas. La hipersexualización conduce a experiencias de violencia, como el acoso callejero como expresión más cotidiana. Estas situaciones no solo están generizadas, sino que están claramente racializadas, lo cual se hace evidente en las características de la violencia racista recibida. La migración y la movilidad son cada vez más frecuentes debido al mayor acceso a la educación y a puestos laborales fuera de Yapatera para las mujeres jóvenes. Esto las sitúa en situaciones de mayor exposición frente a la mirada externa. En esta línea, se debe tomar en cuenta que el desarrollo turístico de Yapatera durante épocas de fiesta, especialmente durante el Festival del Mango, el reinado y los bailes sociales de la temporada, es cada vez más atractivo para los pobladores de los alrededores del pueblo, especialmente para los habitantes de Chulucanas. Esto genera mayor entrada de externos a Yapatera, lo cual puede generar situaciones de vulnerabilidad en el pueblo, especialmente en las mujeres jóvenes yapateranas. Ellas ya son estereotipadas desde la hipersexualización, lo cual puede generar que sean vistas como atractivo sexual exótico frente a los turistas.

Esta situación de riesgo debe ser tomada como una llamada de atención hacia la exotización de territorios y poblaciones racializadas y vulnerabilizadas. Por ejemplo, hacia pueblos afrodescendientes, localidades indígenas andinas o amazónicas, espacios con mayor concentración de población migrante venezolana, entre otras. Estos territorios entran en dinámicas de racialización, lo cual puede generar dinámicas socioeconómicas específicas. Por ejemplo, la identidad étnico-racial de estos espacios puede ser utilizada para la promoción del turismo, desde las propias poblaciones, pero también desde poblaciones colindantes, el mismo Estado, entre otros agentes. Esta mercantilización de la identidad y manifestaciones culturales no es gratuita y afecta de manera específica a diferentes grupos poblacionales,

diferenciados por género, situación socioeconómica, fenotipo, entre otros factores, como sucede en el caso de la hipersexualización de las poblaciones jóvenes afrodescendientes de El Carmen.

Retomando la pregunta principal — ¿De qué manera las mujeres jóvenes yapateranas construyen su identidad étnico-racial en un pueblo (auto)reconocido como afrodescendiente? — reflexiono lo siguiente.

Las mujeres jóvenes yapateranas construyen sus identidades étnico-raciales desde sus experiencias y vivencias. Esto genera que sus sentidos de identidad sean dinámicos y estén relacionados a los entornos en los que se han desenvuelto a lo largo de sus vidas. En general, las mujeres jóvenes yapateranas han desarrollado un sentido de identidad étnico-racial íntimamente ligado a una identidad yapaterana donde la afrodescendencia es motivo de orgullo. Sumado a esto, sus identidades se construyen a partir de experiencias claramente racializadas y generizadas; es decir, la raza y el género son los dos ejes fundamentales desde los cuales ellas viven y, en consecuencia, definen sus identidades como mujeres, jóvenes, afrodescendientes y yapateranas. Estas experiencias pueden resultar en conceptos negativos sobre sí mismas, pero, como respuesta a ello, estrategias para modificar, redefinir, aceptar y expresar sus identidades afrodescendientes desde su propia agencia.

Es desde las estrategias tomadas para construir sentidos identitarios positivos en relación a su afrodescendencia mediante las cuales se sitúan como sujetas capaces y dignas de respeto frente a visiones estereotipadas sobre ellas. Las estrategias varían entre las jóvenes y en dependencia del contexto en el que se desarrollan. Una de estas es la construcción de sí mismas como sujetas indiferentes o fuertes frente a situaciones de violencia que viven. La indiferencia, por un lado, es una estrategia para demostrar que la otra persona no tiene poder sobre ellas. Por otro lado, la fortaleza manifestada en estas situaciones, a través de las respuestas directas, es una estrategia para mostrarse a sí mismas como capaces de hacerle frente a la violencia. Ambas tácticas expresan invulnerabilidad, lo cual le hace frente a la idea que las personas afrodescendientes se encuentran sometidas a la violencia. Una segunda estrategia es mostrarse a sí mismas como sobresalientes en espacios académicos o laborales. Esta responde y contradice al estereotipo de falta de capacidad intelectual y profesionalismo de las personas afrodescendientes. Como tercera estrategia, está la construcción de sí mismas, y sus corporalidades, como femeninas, a partir del cumplimiento de estándares de belleza. Esta hace frente al

fenómeno de la desfeminización de las mujeres afrodescendientes y a su exclusión de los significados de la belleza. Una cuarta es situarse a sí mismas como portadoras de un sentido identitario basado en el orgullo afrodescendiente. Esta estrategia las posiciona como sujetas seguras de sí e inquebrantables frente a estereotipos negativos que se dirigen a las mujeres afrodescendientes. En quinto y último lugar, está la estrategia de posicionarse a sí mismas como representantes políticas de su pueblo o de la población afrodescendiente en general. Esto las sitúa como mujeres con capacidad de liderazgo, lo cual les brinda estatus dentro y fuera de su pueblo, por el conocimiento que tienen, los contactos que realizan y los roles de representación que desempeñan. A pesar de que todas las estrategias listadas tengan como objetivo situarlas de manera positiva como mujeres afrodescendientes, estas pueden generar situaciones de agotamiento y sentimientos de impotencia al no poder revertir totalmente los estereotipos existentes en la sociedad o las situaciones de violencia que reciben.

A pesar de que las estrategias individuales no puedan revertir las estructuras, las jóvenes yapateranas están protagonizando un proceso transformación de los sentidos identitarios sobre ser mujeres afrodescendientes. Mediante su proceso de construcción identitaria, su afrodescendencia es afirmada y es constituida como fuente de orgullo. En este proceso incide el movimiento social local, nacional y global, y sus acciones de afirmación identitaria, y el auge de representaciones sociales positivas de la afrodescendencia. Asimismo, sus propias experiencias de vida, sus situaciones de éxito y su acceso a posiciones de representación son fundamentales para que ellas mismas estén construyendo sentidos identitarios positivos sobre ser mujeres afrodescendientes. A lo largo de la investigación se ha podido evidenciar que las mujeres son transmisoras identitarias importantes. A través de su relación con sus hermanos/as, primos/as, sobrinos/as, hijos/as, entre otros miembros de sus familias y de su pueblo, tienen el poder de resignificar las identidades étnico-raciales y transmitir sentidos basados en el orgullo, el conocimiento y en la autovaloración. En este proceso son las mujeres afrodescendientes, especialmente las jóvenes, quienes a partir de su autoidentificación y construcción de un sentido identitario positivo, pueden liderar un proceso de transformación de su pueblo. Siendo ellas quienes, a través de la enseñanza en sus hogares, en las aulas como docentes, a través del activismo y posiciones de representación, u otros roles, protagonizarían este proceso.

En definitiva, este análisis invita a pensar sobre cómo las experiencias que viven las mujeres jóvenes yapateranas impactan en su sentido de identidad afrodescendiente. Por ende, invita a la reflexión sobre cómo continuar transmitiendo sentidos identitarios positivos sobre la afrodescendencia en las mujeres yapateranas, hacia ellas y sus pares. Y, principalmente, incita a pensar en estrategias para generar que los espacios educativos, laborales, recreativos y afectivos en los cuales se desenvuelven, dentro y fuera de Yapatera, cuenten con prácticas y políticas que garanticen la equidad y el respeto hacia las mujeres afrodescendientes. Esto implica la erradicación de los estereotipos y la promoción de un ambiente de seguridad y reconocimiento efectivo de sus derechos e identidades.

La presente investigación no responde todas las preguntas en relación a la identidad étnico-racial en Yapatera. No obstante, me ha dejado con algunas inquietudes que pueden ser repensadas y abordadas en un futuro. Por un lado, me quedó pendiente abordar la perspectiva de los varones en estas dinámicas de construcción identitaria; ¿ellos también se encuentran en un proceso de transformación donde sus identidades como afrodescendientes están siendo redefinidas, afirmadas y son tomadas como fuente de orgullo?, ¿qué implica esto para la definición de sus masculinidades? Sumado a ello, se puede abordar de manera más específica los límites de las políticas identitarias actuales, tanto las que provienen del Estado, como las corporativas y las provenientes del propio movimiento social afrodescendiente en el Perú y en América Latina, y cómo tales límites se traducen en la falta de transformaciones radicales hacia el bienestar de las poblaciones afrodescendientes, como la erradicación de las brechas en diversos ámbitos. Por otro lado, el trabajo de campo me dio indicios de dinámicas cada vez más constantes de migración, no solo a localidades como Chulucanas, Piura o Lima, sino a destinos internacionales. Entre estos se encontraban diferentes destinos europeos, entre los cuales Italia era uno de los cuales tenía mayor popularidad. Me pregunto, entonces, ¿cuáles son las dinámicas migratorias?, ¿por qué motivos y de qué manera se dan?, ¿qué efectos socioeconómicos generan en la población yapaterana?, y ¿cómo estas migraciones afectan las identidades étnico-raciales de las y los yapateranos (los que se quedan y los que se van)? Por último, considero que el tema identitario y cultural ha sido ampliamente abordado en Yapatera, por lo cual propongo un giro en los posibles acercamientos que se puedan dar, donde lo económico y lo étnico-racial puedan conversar. De esta manera, propongo acercamientos a las dinámicas

económicas, principalmente las laborales, entre las y los yapateranos, ya sea dentro del pueblo como en sus destinos de migración.



Referencias bibliográficas

Aguirre, C. (2004). "Los irrecusables datos de la estadística del crimen: la construcción social del delito en Lima de mediados del siglo XIX". En Mc Evoy, Carmen (ed.). *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Iberoamericana, pp. 309-329.

Alzamora, A. (2008). *Al pie del cerro puntudo. Relatos yapateranos*. Centro de Desarrollo Étnico.

Alzamora, A. (2009). *Cuentan los antiguos. Añoranzas y tradiciones ancestrales*. Centro de Desarrollo Étnico.

Alzamora, A. (2013). La etnoeducación como alternativa para el desarrollo de los pueblos afropiuranos (modelo Yapatera). En Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural (DIGEIBIR) (Ed.), *Historia del pueblo afroperuano y sus aportes a la cultura del Perú, Tomo 2* (pp. 9-31). MACOLE. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Historia%20del%20pueblo%20afroperuano%20y%20sus%20aportes%20a%20la%20cultura%20del%20Peru%20Tomo%202.pdf>

Alzamora, A. (2018). *Voces ancestrales. Poesía y cánticos*. Ministerio de Educación. <https://repositorio.perueduca.pe/recursos/libros/voces-ancestrales.pdf>

Alzamora, A. (2023). *Yapatera - Piura: Esclavitud, feudalismo, resistencia y aporte cultural afrodescendiente*. Lengash Soluciones Académicas de José Lalupú Valladolid.

Antón, J., Bello, A., Del Popolo, F., Paixão, M., y Rangel, M. (2009). Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos. En Cepal, Serie Población y Desarrollo, (87). <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/954b9d48-4cb8-431d-ac88-a59e55676e61/content>

Arrelucea, M., y J. Cosamalón. (2015). *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX*. Ministerio de Cultura. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/La-presencia-afrodescendiente.pdf>

Avendaño, P. (22 de agosto de 2023). La historia de la 'Venus Hotentote': exhibida en una jaula por su exótica belleza. *El tiempo*. <https://www.eltiempo.com/cultura/gente/sara-baartman-venus-hotentote-violada-y-exploitada-como-fenomeno-de-circo-794551>

Barranzuela, F. (2007). *Historia de Yapatera*. Municipalidad Provincial de Piura.

Barrig, M. (1996). Pitucas y morenas en la nueva narrativa peruana. En Ruiz Bravo, P. (Ed.). *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy* (pp. 91-104).

Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Difference*. George Allen and Unwin.

Benavides, M., León, J., Espezúa, L., & Wangeman, A. (2015). *Estudio especializado sobre población afroperuana*. Grupo de Análisis para el Desarrollo y Ministerio de Cultura.

Benavides, M., Torero, M. y Valdivia, N. (2006). *Más allá de los Promedios: Afrodescendientes en América Latina. Pobreza, Discriminación Social e Identidad: El caso de la población afrodescendiente en el Perú*. Grupo de Análisis para el desarrollo (GRADE).

<https://repositorio.grade.org.pe/bitstream/handle/20.500.12820/633/038.%20M%c3%a1s%20all%c3%a1%20de%20los%20promedios%20Afrodescendientes%20en%20Am%c3%a9rica%20Latina.%20Pobreza%2c%20discriminaci%c3%b3n%20social%20e%20identidad%20el%20caso%20de%20la%20poblaci%c3%b3n%20afrodescendiente%20en%20el%20Per%c3%ba.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Bourgois, P. (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Siglo XXI.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.

https://www.stunam.org.mx/17accion/cideg/biliotecadig/08el_genero_en_disputa.pdf

Calle Ruiz, S. (2017). *Potencial de la cultura afroperuana para impulsar el ecoturismo en el centro poblado Cruz Pampa - Yapatera, región Piura*. [Tesis de maestría en Ecoturismo]. Universidad Nacional Agraria La Molina. <http://repositorio.lamolina.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12996/2931/E20-C344-T.pdf?sequence=1>

Callirgos, J. C., y Oboler, S. (2015). *El racismo peruano*. Ministerio de Cultura. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/el-racismo-peruano.pdf>

Campos Lazo, A. E., & Ramírez, J. R. (2018). Educación intercultural para la construcción de la identidad en jóvenes afrodescendientes. En *Cultura Afroperuana. Encuentro de Investigadores 2018* (pp. 60–79). Ministerio de Cultura.

Care Perú. (2022). *Decido Sin Roche*. <https://care.org.pe/proyectos/decido-sin-roche/>

Carrillo, M. (2023). *Observatorio Afrolatino: “Zambos” y “Mulatos” en medios impresos de Bolivia, Argentina y República Dominicana*. LUNDU: Centro de Estudios y

Promoción Afroperuanos. <https://www.lundu.org/zambos-y-mulatos-en-medios-impresos-de-bolivia-argentina-y-republica-dominicana.html>

Carrillo, M., Carrillo, G. y Reynoso C. (2011). *Diagnóstico sobre la problemática de género y la situación de las mujeres afrodescendientes en el Perú*. MIMP.

Centro de Desarrollo Étnico (CEDET), Plan Internacional y UNICEF. (2013). *¡Aquí estamos! Niñas, niños y adolescentes afroperuanos*. <https://www.unicef.org/peru/media/14906/file/Ni%C3%B1as,%20ni%C3%B1os%20y%20adolescentes%20afroperuanos.%20Estudio%20completo.pdf>

Centro de Desarrollo Étnico (CEDET). (2019). *Proyectos*. <https://cedetperu.org/index.php/proyectos>

Centro de Desarrollo Étnico - CEDET. (2004). Resultados de la Encuesta de Hogares en las Comunidades Afroperuanas de El Carmen, Yapatera y San José de los Molinos de 1998-1999.

Chocano, R., & Rospigliosi, S. (2016). Patrimonio cultural inmaterial afroperuano. Ministerio de Cultura. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/PATRIMONIO%20CULTURAL%20INMATERIAL%20AFROPERUANO%20MINCU.pdf>

Centro Internacional para la Promoción de los Derechos Humanos - CIPDH. (2024). Memorial Saartjie Baartman. <https://www.cipdh.gob.ar/memorias-situadas/lugar-de-memoria/memorial-saartjie-baartman/>

Combahee River Collective. (1974). The Combahee River Collective Statement. <https://www.blackpast.org/african-american-history/combahee-river-collective-statement-1977/>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe - Cepal, & Fondo de Población de las Naciones Unidas - UNFPA. (2021). *Las juventudes afrodescendientes en América Latina y la matriz de la desigualdad social: Derechos, desigualdades y políticas*. <https://lac.unfpa.org/es/publications/las-juventudes-afrodescendientes-en-am%C3%A9rica-latina-y-la-matriz-de-la-desigualdad-social>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe - Cepal. (2017). *Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos*. Cepal. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/42654>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe - Cepal. (2018). *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Deudas de igualdad*. Cepal.

Cortázar, J.C. (2001). "La juventud como fenómeno social, pistas para comprender el periodo juvenil en el Perú". En J. C. Cortazar Velard, La Rosa Huertas, S. Venturo Shultz, C. Cabezudo Moreno y D. Oroñez Bustamente (Editores). *Políticas de juventudes: por la igualdad de oportunidades*. SPAJ.

Crenshaw, K. (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine". *Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum.

Cribilleros, D. (2016). *Cultura y salud sexual: una aproximación a la sexualidad adolescente del distrito de El Carmen - Chincha*. [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cuche, D. (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*. Instituto Nacional de Cultura.

Da Silva, J. (2020). From Negras to Afrodescendants: The Construction of a New Black Feminism in Peru. En: Noles Cotito, M. *Peru in the 21st Century: Progress, Trends and Challenge*. Nova Science Publishers, Inc.

Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Ediciones Akal.
<https://www.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/8f73f68044385d8fa758ff01a4a5d4c4/Mujeres%2C+raza+y+clase+-+Angela+Davis.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=8f73f68044385d8fa758ff01a4a5d4c4>

De Beauvoir, S. (1949). *El segundo sexo*. Siglo veinte.

Defensoría del Pueblo. (2011). Los afrodescendientes en el Perú: Una aproximación a su realidad.
<https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Los%20afrodescendientes%20en%20el%20Peru%20Una%20aproximacion%20a%20su%20realidad%20y%20al%20ejercicio%20de%20sus%20derechos.pdf>

DeLuna, K. (2007). Whine Up [Canción]. En *9 Lives*. RedOne.

Espinoza Soriano, W. (2004). La etnia guayacundo en la sierra piurana. *Boletín de Arqueología PUCP*, (8), 133-150,
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindearqueologia/article/view/2003/1933>

Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Kairós.

Foucault, M. (2005). *Historia de la Sexualidad. Tomo I: La voluntad de saber. Siglo XXI.*

Francke, M. (1990). Género, clase y etnia: la trenza de la dominación. En Sánchez León Ledgard, A., Manrique Gálvez, N. Francke Ballve, M., *Tiempos de ira y de amor: nuevos actores para viejos problemas* (pp. 77 - 106). DESCO.

Freire, G., Díaz-Bonilla, C., Schwartz Orellana, S., López, J. S., & Carbonari, F. (2018). *Afrodescendientes en Latinoamérica: Hacia un marco de inclusión.* Banco Mundial.

Friedan, B. (2016). *La mística de la feminidad.* Ediciones Cátedra.

Gamboa, L. (2018). La delgadez como solución y como problema: narrativas y prácticas en torno al cuerpo femenino y a la salud en mujeres jóvenes diagnosticadas con anorexia y bulimia [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú. https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/20.500.12404/12401/GAMBOA_GALVEZ LISETTE DELGADEZ SOLUCION.pdf;jsessionid=42B9AF48CF1FAAA6B6F50D690C321B64?sequence=4

Gobierno Regional Piura. (10 de marzo de 2020). *Yapatera y Paccha contarán con consultorio para atención integral del adolescente.* Gob.pe. <https://www.gob.pe/institucion/regionpiura/noticias/183439-yapatera-y-paccha-contaran-con-consultorio-para-atencion-integral-del-adolescente>

Golash-Boza, T. (2010). Does Whitening Happen? Distinguishing between Race and Color Labels in an African-Descended Community in Peru. *Social Problems*, 57, 138–156.

Golash-Boza, T. (2005). Left in the Dark: The Collective Amnesia of Africa among Black Peruvians [Conferencia]. American Sociological Association, Filadelfia, Estados Unidos.

Gould, S. (1986). *The Mismeasure of Man.* Norton.

Greene, S. (2010). Entre lo indio, lo negro y lo incaico: la jerarquía espacial de la diferencia en el Perú multicultural. *Tábula Rasa*, (13), 111-146. <https://doi.org/10.25058/20112742.407>

Guber, R. (2004). El trabajo de campo etnográfico: trayectorias y perspectivas. En *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo* (pp. 37-53). Paidós.

Gutiérrez Rivas, B. (2021). *La esclavitud en Piura (Perú) durante el siglo XVIII.* [Tesis de doctorado]. Universidad de Huelva.

[https://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/19957/La esclavitud en Piura.pdf?sequence=2](https://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/19957/La_esclavitud_en_Piura.pdf?sequence=2)

Hakim, C. (2019). *Capital Erótico. El poder de fascinar a los demás*. Debate.

Hale, T. (2015). A non-essentialist theory of race: The case of an Afro-indigenous village in northern Peru. *Social Anthropology*, 23(2), 135–151. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12123>

Hale, T. (2014). *Mixing and its challenges: an ethnography of race, kinship and history in a village of Afro-indigenous descent in coastal Peru* [Tesis de doctorado]. London School of Economics and Political Science. [https://etheses.lse.ac.uk/1075/1/Hale Mixing and its challenges.pdf](https://etheses.lse.ac.uk/1075/1/Hale_Mixing_and_its_challenges.pdf)

Hall, S. (1992). The Rest and the West: Discourse and Power. En: Hall and Gieben (eds.), *Formations of Modernity* (pp. 275-332). Polity Press. [Traducción Ana Díaz]. <https://www.unicauca.edu.co/ublogs/seminariopensamiento/wp-content/uploads/sites/3/2014/09/occidente-y-el-resto.pdf>

Huber, L. (2021). La consulta previa y los pueblos indígenas u originarios. En *Ensayando identidades. Estado e indígenas en el Perú contemporáneo*. Instituto de Estudios Peruanos.

Instituto Geográfico Nacional - IGN Perú. (2018). *Provincias del departamento de Piura*. <https://www.mapasparacolorear.com/peru/mapa-departamento-piura-provincias-leyenda.png>

Instituto Nacional de Estadística e Informática - INEI. (2017). Población Afroperuana. En *Censo Nacional del 2017*. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1642/cap03_03.pdf

Jones, K. (2020). The Black Love Narrative: A Qualitative Study [Tesis de maestría]. *Texas Woman's University*. <https://twu-ir.tdl.org/server/api/core/bitstreams/6914d905-b38e-4b39-aa99-7f6a79429889/content>

Klein, Herbert S. y Vinson III, B. (2008). *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. IEP.

La Hoz, R., y Román, B. (2021). *Abelardo Alzamora. Maestro, campesino y escritor de Yapatera*. Ministerio de Cultura. <https://repositorio.bicentenario.gob.pe/handle/20.500.12934/1226>

La Yapaterana [@la.yapaterana]. (s.f.). *Publicaciones* [Perfil de Instagram]. Instagram. Recuperado el 3 de junio de 2024, de <https://www.instagram.com/la.yapaterana/>

León Zamora, E. (2014). *Yapatera: Afirmación afroperuana, educación inicial y horizonte posible*. Tarea. <https://tarea.org.pe/wp-content/uploads/2015/02/Yapatera.pdf>

Lewis, E. (2017). Reflexiones sobre un estudio de violencia doméstica contra la mujer afroperuana. En: Ministerio de Cultura. *Cultura Afroperuana. Encuentro de investigadores*. 2017 (pp. 91-100). <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Encuentro-investigadores-afroperuanos-2017.pdf>

Lewis, E. (2020). Negras and Trigüeñas: blackness and Afrodescendants in women's emergency centers in Peru. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 15(2), 154-169. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17442222.2020.1745997>

Liddel, H.R., y R. Scott. (1901). *A Greek-English lexicon*. Clarendon Press, Oxford. <https://archive.org/details/greekenglishlex00lidduoft>.

LUNDU - Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos. (10 de julio de 2021). PRONABEC incluye modalidad para jóvenes afroperuanos en la BECA 18. <https://www.lundu.org/blog/pronabec-incluye-modalidad-para-jovenes-afroperuanos-en-la-beca-18>

Maidana, C. A., Tamagno, L., y Colangelo, M. A. (2013). Ser indígena y ser joven. Entre la etnicidad y la clase. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (42), 131–144. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13926971008>

Mascarenhas Neto, R., & Zanolli, V. (2019). Black, LGBT and from the Favelas: an Ethnographic Account on Disidentificatory Performances of an Activist Group in Brazil. *Culture Unbound*, 11(1), 124–140.

McClintock, Anne. (1995). *Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge.

Ministerio de Cultura. (2015). *Derechos de la población afroperuana. Revalorando la cultura afroperuana desde la gestión pública*.

Ministerio de Cultura. (2016). *Plan Nacional de Desarrollo para la Población Afroperuana 2016 - 2020*.

Ministerio de Cultura. (2017). *¡Yo me identifico con orgullo! Material informativo de la campaña de autoidentificación étnica*. Instituto Nacional de Estadística e Informática.

<https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/guia-de-preguntas-y-respuestas-censo.pdf>

Ministerio de Cultura. (2022a). *Política Nacional del Pueblo Afroperuano al 2030*.

Ministerio de Cultura. (2022b). *Mapa Geoétnico de Presencia Concentrada del Pueblo Afroperuano en el Territorio Nacional*.

Miranda, K., Zorrilla, J., y J. Arellano. (2013). *Autopercepciones de la población afroperuana: identidad y desarrollo*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

https://poblacionafroperuana.cultura.pe/sites/default/files/autopercepciones_de_la_poblacion_afroperuana.pdf

Moreno Hernández, C. (2019). El apellido Moreno y la burla de los linajes. *Nueva revista de filología hispánica*, 67(2), 619-639. <https://nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/3532/pdf>

Muñoz, R. (2014). Representaciones sociales de las mujeres afroperuanas. En: Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables. *Afroperuanas. Situación y marco legal de protección de sus derechos*.

Ocampo Ramírez, V. H. (2020). La discapacidad visual desde la cosmovisión de la mujer afrodescendiente. In R. N. Zambrano Bermeo & J. A. Marín Muñoz (Eds.), *Mujeres, Salud y Cotidianidad. ¿Iguales o diferentes?* (pp. 73–97). Editorial Universidad Santiago de Cali. <https://orcid.org/0000-0002-2051-9817>

Oficina Regional para América Latina y el Caribe del Fondo de Población de las Naciones Unidas - UNFPA, y Comisión Económica para América Latina y el Caribe - Cepal. (2021). *Las juventudes afrodescendientes en América Latina y la matriz de la desigualdad social: Derechos, desigualdades y políticas*. <https://foroalc2030.cepal.org/2022/es/noticias/juventudes-afrodescendientes-america-latina-caribe-afrofrontan-mayores-desigualdades>

Organización de las Naciones Unidas. (2002). *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Declaración y Programa de Acción*.

Organización Panamericana de la Salud. (2021). La salud de la población afrodescendiente en América Latina. https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/54503/9789275323847_spa.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Orlove, B. (1993). Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography. *Social Research*, 60(2), 301-336. https://www.researchgate.net/publication/235701728_Putting_Race_in_Its_Place_Order_in_Colonial_and_Postcolonial_Peruvian_Geography

Oscar de Colombia. [Oscar de Colombia] (15 de junio de 2024). Oscar de Colombia - Mis Cenizas (VIDEO OFICIAL - Cover) [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=VCV2ojxy4VQ&ab_channel=OscardeColombia

Pflucker, E. (18 de diciembre de 2017). *Yapatera*. Prezi. <https://prezi.com/p/vrvdwqrl174/yapatera/>

Plan International. (4 de febrero de 2023). Juegos por la igualdad. Una apuesta de Plan International por el deporte sin estereotipos. <https://www.planinternational.org.pe/noticias/juegos-por-la-igualdad-una-apuesta-de-plan-international-por-el-deporte-sin-estereotipos>

Players de Chulucanas [Players de Chulucanas Orquesta]. (16 de enero de 2024). Players de Chulucanas - No Sufriré Por Nadie I PRIMICIA (Videoclip Oficial) [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=qdvN2p0hyVg&ab_channel=PlayersdeChulucanasOrquesta

Pontón, J. (2017). Intersecciones de género, clase, etnia y raza. Un diálogo con Mara Viveros. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 57, 117-121. <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/2529/1546>

Portland Art Museum. (2023). African Fashion. Flag Infographic. <https://portlandartmuseum.org/wp-content/uploads/2023/12/AfricaFashion-Flag-Infographic-8.5x11.pdf>

Portocarrero M., G. (2015). *Imaginando al Perú: búsquedas desde lo andino en arte y literatura*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.

Quevedo Canales, A. (2020). *Un palenque contemporáneo. El Movimiento Negro Francisco Congo y la Teoría del Proceso Político* [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú. https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/20.500.12404/16606/QUEVEDO_CANALES_ALICIA_DEL%20PILAR_PALENQUE_CONTEMPORANEO.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Rangel, M., y Del Popolo, F. (2011). *Juventud afrodescendiente en América Latina: realidades diversas y derechos (in)cumplidos*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe - Cepal y Fondo de Población de las Naciones Unidas - UNFPA.

Resolución de Alcaldía N°2005-M-C-P-CP-Y. [Municipalidad del Centro Poblado de Yapatera]. 30 de noviembre del 2005.

Resolución de Alcaldía N°22-2016-M-C-P-CP-Y. [Municipalidad del Centro Poblado de Yapatera]. 16 de marzo del 2016.

Resolución Ministerial N° 162-2016-MC. Mapa geoétnico de presencia concentrada de la población afroperuana en el territorio nacional. (13 de abril de 2016). <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/rm162-2016-mcymapageoetnico.pdf>

Restrepo, E. (2016). Labor etnográfica. En *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* (pp. 15-34). Envión.

Reyes Gálvez, C. E. (2015). *Sexualidad y estereotipos raciales: la experiencia de los varones afrodescendientes en el distrito de El Carmen*. [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Reyes Gálvez, C. E. (2017). Sexualidad y estereotipos raciales. En: Ministerio de Cultura. *Cultura Afroperuana. Encuentro de investigadores. 2017* (pp. 101-110). <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Encuentro-investigadores-afroperuanos-2017.pdf>

Risco, L. (2012). *Construcción de identidad y organización a través del movimiento negro Francisco Congo en Yapatera (Piura)* [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/16178>

Scott, J. (1996). El género: una categoría útil en el análisis histórico. Lamas, M (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). PUEG.

Stolcke, V. (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Alianza.

Sulmont, D., y Callirgos, J. (2014). ¿El país de todas las sangres?: Race and Ethnicity in Contemporary Peru. In E. Telles (Ed.), *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (pp. 126–171). University of North Carolina Press.

Telles, E., y Flores, R. (2014). A Comparative Analysis of Ethnicity, Race, and Color in Latin America Based on PERLA Findings. En E. Telles (Ed.), *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (pp. 218–236). University of North Carolina Press.

UNFPA Perú. (10 de febrero de 2021). *Historias de vida del Proyecto para el Fortalecimiento del Registro de la Variable Étnica: Región Piura, Perú*. UNFPA Perú. <https://peru.unfpa.org/es/news/historia-abelardo-alzamora-variable-etnica>

UNFPA Perú (2023). *Salvando vidas y protegiendo la dignidad de mujeres y adolescentes afectadas por la emergencia climática en Perú*. <https://peru.unfpa.org/es/salvando-vidas-peru-cerf>

UNFPA y Cepal. (2021). *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión*. Cepal.

Urrea, F. y Posso, J. (2015). *Feminidades, sexualidades y colores de piel: Mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*. Universidad del Valle.

Vadillo Vila, J. (30 de agosto de 2022). Exposición brinda nuevas (re)interpretaciones sobre la cultura Vicús. *El Peruano*. <https://elperuano.pe/noticia/185680-exposicion-brinda-nuevas-reinterpretaciones-sobre-la-cultura-vicus>

Valdivia Del Río, M. (2008). El que no tiene de inga tiene de mandinga. Género, etnicidad y sexualidad en los estudios histórico-antropológicos afroperuanos. Lechini, G. (Comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro* (pp. 211-224). <https://estudiosafricanos.cea.unc.edu.ar/files/10-Libro-Africa-Afroamerica-val.pdf>

Valdivia Vargas, N. (2013). *Las organizaciones de la población afrodescendiente en el Perú. Discursos de identidad y demandas de reconocimiento*. Grupo de Análisis para el Desarrollo. <http://www.grade.org.pe/publicaciones/1182-las-organizaciones-de-la-poblacion-afrodescendiente-en-el-peru-discursos-de-identidad-y-demandas-de-reconocimiento/>

Valdivia Vargas, N. (2014). «Negra soy, color bonito»: el papel de la «raza» en la identidad de los afrodescendientes en el Perú. *Debates En Sociología*, 39. <https://doaj.org/article/edd61258d418471e81026690eccaf8b7>

Vásquez, C. (20 de junio de 2007). *CUMANANA – kumanana – KU / MAN / AN / A* [Ponencia]. Seminario sobre la Cumanana, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. <https://www.chalenasvasquez.com/almacen/ponencias/CUMANANAVOCABLODEORIGENKIKONGO.pdf>

Velásquez, O. (2003). *El pueblo negro de Yapatera: Tradición, fe, esperanza*. Apligraf.

Verástegui, V. (n.d.). De la negritud a la etnización afroperuana. La racialización de las identidades políticas. *D'Cimarrón*, 8. http://dcimarron.org/images/Dcimarr9/Vanesa_Verastegui.pdf

Verástegui, V. (2003). *Racismo y sexualidad a tres horas de Lima, la capital del Perú*. <https://es.scribd.com/document/225606544/Racismo-y-Sexualidad-a-Tres-Horas-de-Lima-La-Capital-Del-Peru-Por-Vanessa-Verastegui-Olle>

Viveros Vigoya, M. (2006a). Dionisios negros: Estereotipos sexuales y orden racial en Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/57932>

Viveros Vigoya, M. (2006b). Políticas de sexualidad juvenil y diferencias étnico-raciales en Colombia: reflexiones a partir de un estudio de caso. *Estudios Feministas*, 14(1), 149–168.

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1–17.

Wade, P., Urrea, F., y Viveros, M. *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia.

Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. ABYA-YALA.

Wade, P. (2008). Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales. En Wade, P., Urrea, F., y Viveros, M. (Eds.). *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp. 41-66). Universidad Nacional de Colombia.

Williams, E. (1944). *Capitalismo y esclavitud*. University of North Carolina.

Yudell, M. (2014). Breve historia del concepto de la raza. *Revista de pensamiento contemporáneo*, 44, 32-47. <https://roderic.uv.es/handle/10550/48890>