

El carnaval de los afro-limeños y bio(terato)políticas¹

Paola Uparella Reyes

University of Notre Dame

“La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla. [...] Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra”. —Walter Benjamin, “Tesis VIII”, 43

“[L]as fiestas anómicas señalan hacia una zona en donde la máxima sujeción de la vida al derecho se trastoca en libertad y licencia, y la anomia más desenfadada muestra su paródica conexión con [...] el estado de excepción efectivo”. —Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, 135)

En el siglo XIX los afro-limeños encontraron en el carnaval de Lima un espacio para la expresión cultural y la recreación a través del uso de máscaras y la personificación del Diablo, la organización de comparsas con música y bailes africanos, y el juego popular de arrojarse, unos a otros, agua y cáscaras de huevos.

¹ Este trabajo fue posible gracias a la colaboración, comentarios y sugerencias de Santiago Quintero, Vanesa Miseres, Carlos Jáuregui, Ruth Solarte, David Solodkow, Héctor Melo, Eugenio Hernando Mora, Silvia Rueda Troncoso, Fernando Ayllón Dulanto, David Dressing y Paulo Alejandro Barón. Agradezco también a las instituciones: Patrimonio Nacional (España), Museo Afroperuano de Lima, Biblioteca Nacional del Perú, Museo del Congreso y de la Inquisición (Lima, Perú), Graduate Student Union, Romance Languages Department y Hesburgh Library, University of Notre Dame.

Para la población afro-descendiente el carnaval de Lima funcionaba como una oportunidad para la experiencia material de la libertad. Muchos intelectuales de Lima rechazaron el carnaval por considerarlo una fiesta que promovía la violencia y el crimen, el ocio y el juego, el desorden y la contaminación. Estas denuncias motivaron al gobierno peruano y a las instituciones religiosas a implementar medidas para la administración de la población durante la fiesta. Al final del siglo, el carnaval se convirtió en una celebración oficial, y las comparsas de negros disfrazados de diablos y otras comparsas populares fueron reemplazadas por compañías profesionales de teatro. El carnaval de Lima, único espacio dominado por el demonio negro, se transformó al final del siglo en una representación del status quo. Los afro-peruanos fueron excluidos del carnaval como lo habían sido, por siglos, de las esferas social y política.

Este trabajo examina un grupo de textos sobre el carnaval de Lima anteriores y posteriores a la abolición de la esclavitud. El carnaval de Lima en el siglo XIX se enmarca dentro de dos paradojas: la intervención policial y estatal de una fiesta que se define por permitir la inversión de posiciones jerárquicas y la anulación de la ley; y la progresiva exclusión de los afro-peruanos de la celebración después de la abolición de la esclavitud. Explicaré cómo la participación de la población afro-limeña fue regulada a través de políticas estatales de administración de la población doblemente monstruosa—o lo que aquí llamo bio(terato)políticas—que finalmente excluyeron a la población negra del carnaval y de las celebraciones nacionales. Como veremos, en el siglo XIX el carnaval de Lima fue el espacio de (des)encuentro de los afro-limeños libres con las ansiedades y temores de las élites intelectuales, sociales, políticas y religiosas. Este proyecto permite además indagar sobre el trasfondo socio-político que provocó la desaparición de bienes culturales como la famosa comparsa “Son de los diablos”, que reapareció sólo hasta finales del siglo XX.

En el siglo XVIII la población africana y afro-descendiente esclava o liberta en Perú participaba activamente en celebraciones religiosas como el Corpus Christi. Según Ronaldo Rojas, los festejos populares que “trajeron los conquistadores españoles fue[ron] rápidamente reivindicado[s] por las clases populares, y [...] fueron los negros (la población mayoritaria de Lima a finales del siglo XVIII) los que le imprimieron rasgos festivos con sus bailes y máscaras” (40). El 16 de Junio de 1791 *El mercurio peruano* (1790-1795) publicó el artículo “Idea de las congregaciones públicas de los negros bozales”, que presenta diferentes aspectos de la participación de los negros bozales en la fiesta religiosa:

Todas las tribus se juntan para la procesión que aquel día sale del convento grande de Santo Domingo. [...] Los acompañan todos los demás de la nación

con unos instrumentos estrepitosos, los mas de un ruido desagradable. Los súbditos de la comitiva que precede á los reyes, van á porfía en revestirse de trajes horribles. Algunos se disfrazan de diablos ó de emplumados; [...] otros representan unos monstruos con cuernos, plumas de gavilanes, garras de leones, colas de serpientes. Todos van armados con arcos, flechas, garrotes y escudos: [...] acompañan á la procesion con unos alaridos y ademanes tan atroces, como si efectivamente atacasen al enemigo. [...] La seriedad y feroz entusiasmo con que representan todas estas escenas, nos dan una idea de la barbaridad con que harán sus acometidas marciales. Esta decoración, que sería agradable en una mascarata de carnaval, parece indecente en una función eclesiástica, y más en una procesión en que el menor objeto impertinente profana la dignidad del acto sagrado, y disipa la devoción de los concurrentes. Puede que nuestros hijos vean la reforma de este y otros abusos de igual naturaleza, cuya extirpacion deseamos desde ahora. (en Fuentes, Biblioteca 344-45, énfasis mío)

Los negros son representados como salvajes, bárbaros y monstruosos: van disfrazados con “trajes horribles” con cuernos, plumas, garras y colas, de manera similar a la representación del Códice Trujillo (il. 1), y producen “alaridos” y “ademanes atroces”. Por otro lado, van organizados por naciones con sus respectivas banderas y van armados con arcos, flechas, escudos y garrotes. La procesión de los negros bozales es vista como “indecente” y “profana”, más carnavalesca que religiosa, y en últimas, como simulacro de una insurrección negra: “nos dan una idea de la barbaridad con que harán sus acometidas marciales”. Los negros obtenían ciertas libertades en la coyuntura de la fiesta religiosa, y era precisamente el ambiente carnavalesco el que permitiría la inversión de jerarquías sociales y la trasgresión o anulación de la ley, como veremos más adelante.

Con el fin de evitar desórdenes públicos y sublimar posibles insurrecciones, a lo largo del siglo XVIII y hasta 1817 se implantaron leyes con las que se intentó controlar la participación de la población en las fiestas religiosas y en los carnavales. En 1743, la Iglesia ordenó la excomunión a quienes usaban trajes eclesiásticos durante el carnaval de febrero (Rojas 34). En 1780, el virrey José Manuel de Guirior prohibió la celebración de carnavales para mantener el orden y el control en las ciudades (38). La prohibición y la reglamentación de las fiestas populares al mismo tiempo en que funcionaban para contener la oposición al poder soberano, permitían la administración del tiempo libre de la población negra liberta en aumento. Los esclavos estaban comprando su libertad o eran liberados por fidelidad a sus amos (Aguirre, Agentes 29). Para 1791, según censos del virrey Francisco Gil Taboada y Lemos, había 41.398 libertos en el Perú, cifra que superaba el número de esclavos calculado

en 40.347 (Velázquez 44).² El carnaval era, en muchos sentidos, lo opuesto a los proyectos de orden público y de salubridad: era la época del ocio, los vicios, la desobediencia y el desorden. Además, el aumento en los índices de criminalidad servía como argumento para restringir el uso de disfraces, como se consideró en 1743, y para cancelar las fiestas populares en general, como se hizo en 1780 (Rojas 34, 38).³

El 17 de marzo de 1814 *El Investigador Peruano* publicó una carta en la que un ciudadano denunciaba una suerte de asonada criminal en las calles de Lima:

vi un tropel de gentes que iban con guitarra y violín, causando una gran inquietud en el barrio, y creyendo que fuesen algunos vítores, pregunté si se había hecho alguna elección de abadesa: y un anciano lleno de cólera me contestó, que era un muñeco que tiempo ha habían inventado unos hombres corrompidos para asquear la ciudad. [...] Sólo el demonio puede haber inventado igual instrumento para la perdición del hombre. ¡Qué baile tan obscuro y escandaloso! [...] ¡Padre de la patria, ministro del santuario, a vosotros toca cortar el cáncer, que se va apoderando de la juventud inocente! ¡No autorizéis con vuestra tolerancia, tamaña maldad! (en Estenssoro 166, énfasis mío)

El baile en el espacio público es visto como demoníaco, obscuro y escandaloso. Además, es descrito como un crimen y como un cáncer—como la enfermedad de la nación—que se expande, corrompe y contamina. La expresión cultural, festiva y carnavalesca del otro—es decir, la expresión de su libertad—es insoportable para el observador, quien resuelve criminalizarla al mismo tiempo que la describe. La libertad de bailar y cantar por las calles de Lima era catalogada, según publicaciones de este mismo diario, como actividad ociosa, viciosa y criminal propia de los negros.⁴

² Según Bowser, en 1554 había 1500 esclavos en Lima, y entre 1600 y 1630 la población afro-descendiente (entre zambos, mulatos y negros) osciló entre un 44% y 53% (1600: 46.49%; 1614: 11.130, 44,20%; 1630: 14.481, 53.50%) (Velázquez 43). “En 1791, en la ciudad de Lima se identifican 13.483 esclavos sobre un total de 52.627 habitantes, es decir, el 25,61% de la población de Lima: uno de cada cuatro habitantes era esclavo [según Flores-Galindo, 1991: 83]” (44; ver también Aguirre, *Agentes*, 47); y según un documento publicado en *El mercurio peruano*, “el 46% de la población limeña de estado secular tenía orígenes africanos porque los negros, mulatos, cuarterones, quinterones, zambos y chinos sumaban 22.038 de un total de 47.760 pobladores seculares de Lima” (45).

³ Según Carlos Lazo, “[l]os robos que entre 1710 y 1730 representaban el 3% de los delitos, pasaron a constituir entre 1770 y 1790, el 47%” (52).

⁴ Según Daniel Morán, *El diario El Investigador Peruano* (1813-14) se caracterizó por la publicación de noticias sobre actos vandálicos, robos, crímenes, y otros tipos de violaciones a la ley, la religión y la moral. *El Investigador* “construyó un estereotipo de violencia popular basado en la figura del negro” (120).



1. Estampa 145, *Códice Trujillo*. ©PATRIMONIO NACIONAL.

El “tropel de gente” mencionado en la citada carta, cuyas armas eran guitarra y violín, era muy probablemente la comparsa “Son de los diablos” (il. 1) que provenía, como indica Heidi C. Feldman, de las celebraciones españolas del Corpus Christi (que vimos anteriormente) y de dramas morales organizados por cofradías de negros (34). En 1817 la Iglesia católica prohibió esta comparsa junto a otras celebraciones populares y otras representaciones de diablos y gigantes.⁵ Con esta medida—y como habían sugerido *El mercurio peruano* y *El investigador*—se marginalizó la famosa comparsa de diablos negros que para la segunda década del siglo XIX aparecía sólo en barrios afro-limeños. Para finales del siglo, el “Son de los diablos” había prácticamente desaparecido, y sólo hasta 1987 reapareció gracias a la lucha por los derechos civiles de los negros del Movimiento Francisco Congo (34, 40).

El 16 de febrero de 1822, José Bernardo de Tagle (Torre-Tagle) expidió un decreto que prohibía el juego de arrojar agua—“bárbara costumbre”—y demás “juegos impropios” heredados de la colonia (81). El carnaval, que, a finales del siglo

⁵ “Así como el arzobispo Las Heras prohibió que en la procesión de Viernes Santo que hacían los mercenarios saliera la llorona, así por los años de 1817 el alcalde del Cabildo de Lima comunicó orden á los curas de las parroquias para que en las procesiones de Cuasimodo y Corpus no hubiese tarasca, diablos, gigantes, papahuevos ni otras mojigangas. Su señoría se adelantaba á su época” (Palma, “Voltaire”, 274).

XVIII se quería restringir para coartar las libertades temporales de los esclavos y libertos, fue prohibido en los primeros años de la república esta vez para evitar que las élites limeñas participaran en una fiesta asociada con el pasado bajo el dominio de la monarquía española. En 1823, el gobierno republicano creó medidas de regulación del carnaval dirigidas al mantenimiento del orden y el aseo de las calles, al control de las actividades nocturnas, y a la reducción de conductas delictivas.⁶ Posteriormente, en 1839, el presidente Agustín Gamarra expidió uno de los más completos códigos de policía que regiría, con modificaciones y adiciones, hasta finales de 1870 (Whipple 54-55). El reglamento de policía se basaba en la necesidad de “preven[ir...] los delitos y moraliza[r...] los pueblos; siendo por consiguiente uno de los ramos que llaman más la atención del Gobierno para proporcionar á la capital de la República y su provincia los goces de su tranquilidad, salubridad, comodidad, ornato y recreo” (en Oviedo 67). Este reglamento, además de otorgar poder a la policía para intervenir en las celebraciones públicas y privadas,⁷ estipulaba otras medidas relacionadas con políticas “gubernamentales” para la administración de la población, como requerir de los médicos la información sobre heridos, muertos y enfermos (Art. 237; 154) o sobre brotes epidémicos (Art. 48; 190).⁸ Estamos frente a un reglamento de policía que—paradójicamente, en cierto sentido—funda el estado biopolítico que administraría la población y regularía todos los aspectos de la vida de los individuos. Como señala Michel Foucault,

nunca la disciplina resulta más importante y más valorada que a partir del momento en que se intenta gestionar la población. Administrar la población no quiere decir, sin más, administrar la masa colectiva de los fenómenos o gestionarlos simplemente en el nivel de sus resultados globales; administrar la población quiere decir gestionarla igualmente en profundidad, con delicadeza y en detalle. (“gubernamentalidad”, 212)⁹

6 El 3 de Noviembre de 1823 se emitió el siguiente comunicado bajo el subtítulo “Dictando algunas medidas de policía”: “La multitud de malechores que infestan la capital é invaden á cada instante los bienes y personas de los habitantes de ella, exige que el Gobierno tome medidas muy enérgicas para impedir la continuación de tamaños males y restituir la tranquilidad de los ciudadanos. En esta virtud, habiéndose dado ya por S.E el Libertador las disposiciones convenientes con respecto al pronto castigo de los individuos” (en Oviedo 16).

7 “Los agentes de policía dispersarán toda reunión bulliciosa, que turbe el reposo y altere el orden público, tomando en caso de resistencia cualquiera clase de auxilio, y arrestando á disposiciones del intendente á las personas que la hubiesen formado.” (Art. 131; en Oviedo 146). El código otorgaba poder a la policía de allanar espacios privados (Art. 129; 146).

8 Foucault define “gubernamentalidad” como “el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad” (“Gubernamentalidad” 213). La medicina es al mismo tiempo un saber y un poder que “actúa a un tiempo sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos, que tendrá efectos disciplinarios y efectos de regulación” (Foucault, *Genealogía*, 204).

⁹ Según Foucault, “La policía [...] es al mismo tiempo un aparato de disciplina y un

En el reglamento de Gamarra encontramos artículos que buscaban la regulación en “detalle” de aspectos de la vida de la población como, por ejemplo, la vagancia (Arts. 88-90),¹⁰ los vicios como el alcoholismo y el juego,¹¹ y las actividades como el canto y el baile tanto en espacios públicos como privados.¹²

El reglamento de 1839 y el reglamento modificado en 1846 regulaban las actividades en el espacio público como las fiestas religiosas y populares.¹³ El artículo 184 del reglamento de 1846 prohibía “danzantes con látigos en las manos, y enmascarados ó vestidos feamente, de modo que puedan asustar á los niños ó molestar á los transeuntes” (en Oviedo 150). El reglamento prohibía el uso de látigos y de máscaras propio de las comparsas del carnaval como ya vimos en el Códice Trujillo (il. 1) o en la acuarela del Son de los diablos de Francisco “Pancho” Fierro (il.

aparato de Estado (lo que muestra que la disciplina no siempre es institucional). [...] Estos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el regulador, no se ubican en el mismo nivel. Esto permite que no se excluyan y que se articulen uno con otro. Hasta se podría sostener que, casi siempre, los mecanismos disciplinarios y los reguladores están articulados unos sobre otros” (*Genealogía*, 202).

¹⁰ “Art. 88. Son vagos: “1.º Los que no tengan oficio, ocupacion, destino ó modo de vivir honesto y conocido. 2.º Los que frecuenten habitualmente casas de juego ó se entreguen á la embriaguez. 3.º Los hijos de familia, que subsisten teniendo á expensas de sus padres, ó de los bienes que por su fallecimiento hubiesen heredado, vivan en ociosidad y abandono, fuera de su casa, ó de la de sus curadores. 4.º Los que no tengan domicilio fijo ó conocido. 5.º Los que sin impedimento físico ó moral para tener ocupacion de que subsistir, se dediquen á pedir limosna. 6.º Los menestrales ó artesanos que dejen de asistir por una semana á sus talleres, sin tener impedimento físico; y todos los demas que las leyes reconocen y declaran por vagos” (en Oviedo 76-77).

¹¹ Con respecto a los establecimientos públicos, pulperías y bares quedaba prohibido: abrir establecimientos públicos en días de fiesta (Art 114; en Oviedo 119), trabajar sin previo permiso (Art. 118; 145), tomar alcohol hasta la embriagarse en las chicherías (Art. 126; 146), y tocar música, cantar y bailar en chicherías y tabernas (Art. 127; 146). Asimismo, la prohibición de juegos de azar fue contundente (Art. 60: 44; y Art. 115: 119) al punto en que vender y regalar dados era delito (Art. 130; 146).

¹² “Art. 121. El que hablare ó cantare, bien en lugar público, bien entre casa, en voz inteligible ó fuera, palabras obscenas ó poco decorosas, incurrirá en la multa de uno á cuatro pesos. Lo mismo el que escribiere ó pintare algo semejante en puertas, ó paredes” (en Oviedo 146); “Art. 124. Se prohíbe plantar árboles en lugares públicos en los dias de carnaval, asimismo bailar ó cantar en cualquier tiempo bajo la multa de cuatro á ocho reales que pagarán cada uno de los contraventores á este artículo” (146). Nótese que el artículo 124 empieza prohibiendo plantar árboles durante carnavales, y—mezclando peras con manzanas—termina prohibiendo el baile y el canto durante la fiesta popular.

¹³ Multas para quien ofendiere “la religión del Estado” (Art. 110; en Oviedo 78), sus cultos y ceremonias (Art. 106; 145), para quien usara pólvora (Art. 110), para quien exhibiera una imagen de culto sin previa autorización (Art. 111; 145); arresto a quienes se “manejaren con desprecio” en celebraciones religiosas (Art. 112; 145); prohibición de “procesiones de los muchachos por las calles ú otros lugares públicos, bajo la multa” (Art. 114; 145); prohibición de “danzantes en fiesta religiosa ó civica”, sin permiso previo y pagando derechos por cada participante (Art. 119; 145) Al respecto de esta última, quedaba prohibida indirectamente la celebración de afro-peruano en las fiestas teniendo en cuenta que muy probablemente ellos no tenían los recursos para costear la participación y el derecho de bailar como lo estipulaba la norma.

2). El artículo 220 de 1839 prohibía que “se arrojarán sobre las calles y plazas, aguas de ninguna clase [...] arrojarlas por cañones cortos ó largos á la calle de los altos y balcones” (88), y el artículo 251 de 1846 prohibía arrojar “en ninguna circunstancia basuras, cadáveres de animales, ni cosa alguna que pueda ensuciar el suelo ó infestar el aire” (155). En otras palabras, estos reglamentos prohibían el juego con agua y cáscaras de huevos típico del carnaval de febrero.



2. Francisco “Pancho” Fierro, *Sigue el son de los diablos* (1830).
Fotografía de Paulo Alejandro Barón C.

Aunque el reglamento permitía a la policía actuar como administrador de espacios privados y públicos, la prohibición de los juegos y comparsas del carnaval no surtió efecto. El carnaval no dejó de ser atractivo para las clases altas porque ofrecía un espacio para la diversión y la libre expresión, y para las clases populares por permitir la experiencia efectiva de la libertad.¹⁴ Porque “es imposible escapar” de las leyes del carnaval que son las mismas “leyes de la libertad” (Bajtín 9),¹⁵ vemos que

¹⁴ En el poema “El carnaval de Lima” (ca.1830-1834) de Felipe Pardo y Aliaga, la voz poética critica a las mujeres de clase alta que participan en el carnaval: “Yo imaginé que goce tan grosero / Fuese sólo del vulgo, y no abrazara / Desde el grave Marqués hasta el pulpero. / [...] Damisela sutil, de cuello enhiesto, / Ajustada cintura, pelo rubio, / Fruncida boca y remilgado gesto, / Cuál si del hondo y célebre Danubio / Las fuentes copiosísimas rompiera / Desde su alto balcón me echó un diluvio. / Del brindis conocéis las etiquetas; / Muy tiesas, muy calladas, muy formales, / Os gozáis en comer sin servilletas: / ¡Y jugáis sin embargo carnavales!” (65-67, 71).

¹⁵ “Los espectadores no asisten al carnaval, sino que lo viven, ya que el carnaval está hecho para todo el pueblo. Durante el carnaval no hay otra vida que la del carnaval. Es imposible escapar, porque el carnaval no tiene ninguna frontera espacial. En el curso de la fiesta sólo puede vivirse de acuerdo a sus leyes, es decir de acuerdo a las leyes de la libertad. El carnaval posee un carácter universal, es un estado peculiar del mundo: su renacimiento y su

durante el siglo XIX el poder policial fue anulado por el carnaval a través de la burla y la parodia. Como señala Giorgio Agamben, las fiestas de carnaval “inauguran, de hecho, un periodo de anomía que quiebra y subvierte temporalmente el orden social” (132), de ahí su relación con “el estado de suspensión de la ley” (133), sobre lo que volveremos más adelante.

Manuel Ascencio Segura escribió en 1842 un corto relato titulado “Los Carnavales”. En éste, los dos personajes protagonistas se arman con “municiones” (seguramente jeringas) para arrojar agua a los carnavaleros; son víctimas de las cataratas que caen desde los balcones; y se dirigen a una timbirimba (o casa de juego) en donde atienden unas “consabidas niñas” (probablemente prostitutas) (5-7). En la historia, la autoridad de los bandos de policía no sólo no es acatada, sino que es burlada, y el desacato se convierte en tema carnavalesco. Los dos personajes violan la ley para—dicen ellos—comprobar la inoperancia de las instituciones del gobierno. Para Manuel Ascencio Segura el carnaval de Lima no sólo se regía por leyes propias, sino que parecía incluir una ley nueva: violar el reglamento y hacer burla de la institución policial.

El bando de policía que anunciaba las prohibiciones y vigilaba la fiesta se convirtió prácticamente en una comparsa más del carnaval, y en muchos casos en la primera víctima de los juegos.¹⁶ Parecía no haber ley sobre la población que rigiera de manera paralela a la ley del carnaval. La policía—aparato disciplinario y regulador—era objeto de burlas y de críticas por su falta de autoridad e incapacidad para hacer cumplir la norma: “los bandos de carnavales, [...] solo se publican aquí por fórmula” (Segura 6); “las disposiciones policiales sobre el juego, [...] nunca tampoco se cumplían” (Carrera 259). La paranoia y repulsión de las élites republicanas frente al diablo negro, el erotismo de los bailes y cantos, la (mala) representación del diablo, el vandalismo, la invasión del espacio público, y los juegos con agua y cáscaras, no se apaciguaron con el reglamento de 1839, ni con la prohibición del carnaval en 1847.¹⁷

renovación en los que cada individuo participa. Esta es la esencia misma del carnaval, y los que intervienen en el regocijo lo experimentan vivamente” (Bajtín 9).

¹⁶ Eudocio Carrera cuenta: “El mismo sábado en la tarde, se leía el bando de la intendencia. Una compañía de gendarmes con músicos recorría la ciudad, deteniéndose en las plazuelas para que un escribano leyera las disposiciones policiales sobre el juego, que siempre eran iguales y que nunca tampoco se cumplían” (259). Por su parte, Manuel Anastasio Fuentes, al respecto de las burlas carnavalescas a la policía señala: “Pocos días antes del carnaval tiene la autoridad de policía el cuidado de publicar un mando, prohibiendo que se arroje agua de los balcones a los transeúntes y que se juegue en las calles, señalando á los infractores penas que jamas se aplican. Los soldados que componen las patrullas y los oficiales que las mandan, son los primeros que experimentan los efectos saludables del bando, cuya ejecución se le encarga, pues no hay calle en que no reciban varios baños” (“Carnavales” 115).

¹⁷ En 1847, el diario *El Comercio* hizo público: “Se prohíbe en lo absoluto el juego de carnavales, en las plazas y calles públicas de la capital; así como el que se arrojen aguas de

Los afro-limeños, disfrazados o no, despertaron las ansiedades y temores de las élites políticas, eclesiásticas e intelectuales de Lima. Lo monstruoso del afro-peruano no era su mala representación del diablo, ni el poder maligno del personaje que representaba. La población negra libre era monstruosa por su supuesta disposición al ocio, al sexo, al vicio, a la contaminación, y al crimen.¹⁸ Para las élites intelectuales y políticas, no era “la pereza, sino la libertad—como afirman Carlos Jáuregui y David Solodkow—la madre de todos los vicios” (159). Los afro-peruanos libres escapaban a la regulación biopolítica; o lo que es lo mismo, eran monstruos biopolíticos.¹⁹ Recordemos que la población afro-descendiente en Perú a principios del siglo XIX se calculaba en más de ochenta mil personas, y la población afro-descendiente en Lima, en más de veinte mil (entre el 20% y 40% del total de capitalinos). Si los afro-peruanos eran monstruosos, estamos hablando entonces de una monstruosidad colectiva, poblacional, y no de la monstruosidad de un único individuo que se combate con el acto soberano de “hacer morir”.²⁰

Además del reglamento de policía, hubo al menos otras cinco medidas para la administración de la población negra disfrazada, y del pueblo limeño en general, durante el carnaval: 1) la imposición de la ceniza el Miércoles de ceniza; 2) el desenmascaramiento; 3) el registro y conteo de los carnavaleros a través del uso de boletas rubricadas; 4) la organización de carnavales privados y retiros espirituales; y 5) la modernización del carnaval a finales del siglo XIX. Estas medidas consistían en la intervención directa sobre el cuerpo, pero a la vez en la regulación de la población, y corresponden a lo que aquí llamo bio(terato)políticas o políticas para la gestión de la población doblemente monstruosa (i.e. los monstruos biopolíticos enmascarados y

los balcones y azoteas” (Rojas 84-85).

¹⁸ Según Aguirre, antes de la abolición de la esclavitud “una alta proporción de los miembros de partidas de ladrones eran esclavos cimarrones, que soportaban una vida de sobresaltos, aunque a veces de fáciles ingresos, y en reunión de otros quizás una mejor protección contra la represión policial y de los amos. Un esclavo cimarrón [...] prácticamente estaba condenado a pasar el resto de su vida al margen de la ley, huyendo, y viviendo del asalto a viajeros, comerciantes y hacendados” (“Cimarronaje”, 152). Durante las guerras de independencia y antes 1854, “definidos ambos como infractores de la ‘ley’, cimarrones y bandoleros adquirían un sentido radicalmente distinto a los ojos de sus portadores. Los primeros podían presentarse como precursores de un cambio social [...] contaban con un consenso aprobatorio de sus iguales; los segundos carecían de él y con frecuencia sus acciones perjudicaban a los sectores populares” (177).

¹⁹ Sobre la relación entre monstruosidad y biopolítica ver mi artículo: “‘El Matadero’ en 1871. Naturalismo, salud pública y el monstruo biopolítico”. *Revista Iberoamericana* (de próxima aparición; otoño de 2017).

²⁰ “Más acá de ese gran poder absoluto, dramático, hosco, que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que aparece, con la tecnología del biopoder, un poder continuo, científico: el de hacer vivir. La soberanía hacía morir o dejaba vivir. Ahora en cambio aparece un poder de regulación, consistente en hacer vivir y dejar morir” (Foucault, *Genealogía*, 199).

libres). Estas políticas regulaban el uso del disfraz y más específicamente de la máscara de diablo que ocultaba su identidad, el consumo de alcohol, la participación en juegos, comparsas y bailes, y la burla a los bandos de policía.

El carnaval es, por definición, los dos o tres días previos al Miércoles de ceniza; la celebración religiosa determina el fin ineludible de la fiesta. Manuel Anastasio Fuentes, conocido como “El Murciélago”, describía así la celebración limeña en “Carnaval”:

Esos tres días de locura pasan; se han consumido algunas docenas de botellas de agua pestilente que usurpa el nombre de agua de Lavanda; se han roto algunos cientos de cascarones de huevos; se han consumido algunas botellas de aguardiente; se ha derramado alguna sangre como resultado necesario de las disputas y ríflas que producen el desorden y el desenfreno, pero el miércoles de ceniza todo el mundo recupera su juicio [...]. A la llamada de la campana de las iglesias los más furiosos carnavalistas entran al templo y se hincan ante el sacerdote que les estampa en la frente una hermosa cruz de ceniza. La respetable matrona que ha pasado cincuenta carnavales creería, sino llevara la ceniza en la frente, que el diablo se le introduciría en el corazón. (Guía, 267, énfasis mío)

Fuentes hace un balance aproximado de los desastres dejados por el carnaval: borrachos y heridos, además de docenas de botellas con agua pestilente y cientos de cáscaras de huevos. Este “desorden y desenfreno” desaparece con la llegada del Miércoles de ceniza, día en que “el mundo recupera su juicio”. Como sugiere Fuentes, la cruz de ceniza apacigua los ánimos carnalescos, permite el retorno al orden, y sirve de protección para los fieles a manera de inmunización contra el diablo.

La cruz de ceniza en la frente funcionaba como una suerte de tecnología de seguridad y regulación, es decir, una tecnología que apunta a “la seguridad del conjunto en relación con sus peligros internos” (Foucault, *Genealogía*, 201). Como instrumento de seguridad, la cruz de ceniza protegía a la matrona del relato de Fuentes de ser poseída por el demonio del carnaval; carnaval al que probablemente le era tan fiel como a la iglesia. El sermón del miércoles de ceniza—*pulvis eris et in pulveris reverteris*—recordaba que la vida es efímera y la muerte inmanente, e invitaba entonces a vivir como “hijos de Dios”: trabajando y obedeciendo las leyes.²¹ La imposición de la ceniza era una tecnología del cuerpo que operaba para dar fin al carnaval, obligar a la reanudación de las actividades laborales, y dar inicio a la etapa de arrepentimiento y penitencia. La iglesia administraba la vida de la población al menos por los siguientes cuarenta días. Los cristianos, ya bendecidos con la cruz—es decir,

²¹ “Es costumbre antiquísima entre lo que llamamos pueblo, en el Callao y en muchos otros lugares, hacer el entierro del Carnaval una vez que pasan los tres días de su reinado de locura y llega el miércoles de Ceniza que, anunciando al hombre que tiene que morir, le recuerda también que debe trabajar” (Ramírez 2).

ya marcados y en cierta manera contados—debían abstenerse del alcohol, el sexo, la carne y todo tipo de excesos y vicios, dedicar su tiempo al trabajo y a la oración, y pagar limosna.²²

En *El correo del Perú*, en 1872, se publicó un breve comentario titulado “Algo en dos platos” que bien podría definir los sentimientos contradictorios frente al fin de la fiesta popular:

en esta ilustrada Lima, [...] medio mundo cree que la ceniza del Miércoles, es el carnaval de la Iglesia, y que la cruz negra con que salen del templo señaladas las señoras beatas, es un amuleto contra las tentaciones del diablo. [...] miércoles de ceniza, epílogo del carnaval. Del miércoles ceniziento en que no se puede comer carne y pescado al mismo tiempo. Del miércoles, Dios santo!, en que se tiñen las beatas una cruz negra en la frente. (54)

El miércoles parecía, más que el fin del carnaval, el “carnaval de la Iglesia”. Como vemos, al Miércoles de ceniza se le llama “epílogo” del carnaval, calificativo que de cierta manera anula la jerarquía de la celebración religiosa sobre la popular. Puesto que el miércoles era el momento de tránsito de la fiesta al recogimiento, era común encontrar gente todavía disfrazada, borracha y herida. La cruz de ceniza cumplía entonces dos funciones. En primer lugar, servía de amuleto en las “mujeres beatas” para protegerse contra el demonio y sus múltiples formas de manifestación—los negros (cuyos actos eran usualmente catalogados como demoníacos) y los diablos negros probablemente ebrios, trasnochados y desarreglados que también acudían a la imposición de la cruz. Con respecto a esto último, la cruz también funcionaba para apaciguar a los monstruos que la policía no lograba controlar durante el carnaval. Los sacerdotes eran—como señala Palma—“hombre[s] entendido[s] en esto de ponerle al demonio la ceniza en la frente” (“La endemoniada” 127). Con la ceniza, los carnavaleros eran devueltos al espacio de control y regulación de las instituciones estatales y religiosas. La imposición de la ceniza daba fin a las libertades de los diablos del carnaval y devolvía a estos monstruos—pálidos, descoloridos, cenicientos—a su lugar de control y regulación: el lugar en el que eran discriminados por los fieles, en el que, aun siendo libres, no podían ejercer efectivamente su libertad, y finalmente, aquel lugar de la desigualdad y la pobreza.

²² En 1825 se firmaron acuerdos entre el gobierno y la Iglesia para disminuir los días feriados y con esto disminuir la evasión al trabajo (Vargas 259). En el mismo año se decretó además que “se podía comer carne en cuaresma con excepción del miércoles de ceniza, todos los viernes, y el miércoles, jueves y sábado de la Semana Santa, siempre que los empleados de la república, los propietarios, comerciantes, hacendados, arrendatarios y en general, los que tuviesen alguna propiedad, pagasen un peso al año de limosna, y los demás una peseta. Los fieles pobres y los religiosos mendicantes de uno y otro sexo, cumplirían con rezar un Padre nuestro y un Ave María” (Vargas 259). En 1854 se indulta el pago anual de la limosna (en Oviedo 223).

Los negros no escaparían a la regulación biopolítica, como tampoco lo haría el resto de la población (blancos, mestizos, indígenas) cuyas “anomalías” serían analizadas e intervenidas por las instituciones modernas. Sin embargo, con la abolición de la esclavitud (1854) los afro-limeños reaparecen en la literatura y en la prensa más vivos y más activos; aparecen—como diría Carlos Aguirre—como “agentes de su propia libertad”. Después del carnaval de febrero de 1855, Manuel A.

Fuentes exclamaba:

¡Viva la libertad! [...] ¿Pero qué libertad? La libertad moral, la libertad política, la libertad... No señores míos, la libertad de los negros. Esta es la libertad más libre que se ha visto en el mundo [...] [U]na pandilla de libres, echando por sus bocas sapos y culebras tropezó conmigo, y tomándome casi del brazo, me echaron fuera de las lozas; la turba celebró la ocurrencia con estrepitosas risas; yo me atreví á reconvenir al libre que me había tocado; y en medio de cuanto insulto insolente le ocurrió prodigarne, me ofreció romperme las quijadas. [...] ¿Qué es la policía entre nosotros? ¿Para qué sirve? [...] ¿Y bien, no se piensa en corregir jamás esos abusos? Será hoy el blanco el objeto de las atrevidas provocaciones de los negros? ¡¡Oh, Qué libertad tan negra!! (“Viva” 30-31, énfasis mío)

Este escrito, que inicia con un tono celebratorio de la libertad para los afro-peruanos, se convierte en crítica directa a las maneras en que esta población hacía uso de su nuevo derecho. Fuentes ofrece al lector tres historias sobre la “particular” forma de libertad de los negros—todas sobre acontecimientos del carnaval—e incluye una anécdota personal. Los integrantes de la “pandilla de libres” que van disfrazados acechan al narrador y lo arrojan al piso de manera jocosa. Aunque es una broma que provoca la risa de los observadores, este acto es fuertemente criticado por el escritor quien, humillado, finamente criminaliza a sus actores e invita a reflexionar sobre la inoperancia de la policía.

La particular forma de experiencia de la libertad de los negros se definía, según Fuentes, como libertad en exceso: “¡¡Caramba con tanta libertad!! un poquito ménos no haría gran falta que digamos” (“Viva” 32). Fuentes escribe este relato justo después del carnaval y se refiere a la libertad de carnaval y a la libertad de la abolición indistintamente. Como señalan Antonio Negri y Giuseppe Cocco,

La libertad de la explotación es la actividad de una “ruda raza pagana” que sabe llamar las cosas (y también la libertad) por su propio nombre. Por esta razón, la libertad siempre es una historia de la liberación, no es naturaleza sino evento, no consistencia sino resistencia. El hilo de la libertad se teje en el tiempo y está siempre entrelazado, a veces mestizado; es una red de potencia y de lucha. (GlobAL 90)

Para una experiencia real de la libertad es necesario ser partícipe de una “historia de liberación”. Para devenir libre—se deviene porque la libertad no es “naturaleza” sino

“evento”—es necesario hacer resistencia a los atropellos históricos y a la hegemonía del biopoder. A mediados del siglo XIX, el carnaval se abrió de nuevo como espacio para ejercer el derecho a la libertad; derecho que aún después de la abolición no se concretaba con cambios sociales palpables.²³ Recordemos que el carnaval, en tanto posibilidad del verdadero ejercicio de libertad, es esencialmente ambiguo (Agamben 135). En el carnaval está siempre la posibilidad de cruzar un umbral diferente a aquel que permitirá el restablecimiento del orden previo. Este umbral conduce a la libertad ya no carnavalesca—o libertad definida a partir de la suspensión temporal de la ley—sino a la libertad en tanto derecho permanente a la resistencia. En otras palabras, aunque el carnaval es el estado de excepción que confirma la regla (supone un fin y un regreso al “orden”), en él existe una pequeña puerta que conduce a lo que Walter Benjamin llamó “el verdadero estado de excepción” (43): la excepción a la excepción: la revolución. Es posible afirmar entonces que el carnaval de Lima en la segunda mitad del siglo XIX abría un espacio para la insurgencia, o al menos para la legitimación de la libertad como derecho de los afro-peruanos. La población afro-peruana era dejada a la muerte, olvidada por los gobiernos y por la historia, y sólo en el carnaval revivía—si se quiere—ejerciendo su derecho a la libertad.

El diario *El Comercio* fue persistente en las críticas a la población negra y al carnaval (Rojas 95-101). El uso de las tradicionales máscaras parecía potenciar la fuerza de los afro-peruanos. Por esta razón, el gobierno decretó que la policía tenía derecho a desenmascarar a los diablos para comprobar la identidad y aplicar la ley: “las cuadrillas de negros enmascarados que salían a bailar por la ciudad sufrieron de la represión policial. Se trató de restringir su tránsito por las calles, se les impuso licencias y se otorgó facultad a la policía para quitarle las máscaras si caían bajo sospecha” (Rojas 86). El 9 de marzo de 1859 en *El Comercio* se sugirió prohibir definitivamente el uso de máscaras salvo si los participantes portaban boleto de identidad revisado previamente por las autoridades: “Preciso es también que no se permita que haya enmascarados sin que cada uno de estos lleve el correspondiente boleto sellado y rubricado por el señor intendente [...] para evitar engaños que pueden tener graves consecuencias” (en Rojas 86). El uso de máscaras sin identificación o “boleto sellado” era entendido como un acto que amenazaba la seguridad de la

²³ Como bien nota Carlos Aguirre, “no necesariamente en la percepción de los esclavos la alternativa a su condición era la libertad entendida como autonomía absoluta. Esto tiene que ver no tanto con una supuesta identificación del dominado con los valores de sus amos, sino que resulta de factores mucho más complejos [...]. [...]Lo esencial en la conducta de los esclavos fue la aspiración por conseguir mejoras progresivas pero palpables en su condición social. [...] En ocasiones la libertad podía ser el último recurso para variar su condición; en otras, podía ser un mecanismo de negociación. Aún hay casos en que la libertad constituía más bien una suerte de castigo o desgracia no deseada” (*Agentes*, 212-13).

población. Sólo para una sociedad que temiera una insurrección negra tendría sentido que los participantes del carnaval fueran obligados a retirarse las máscaras que servían precisamente para ocultar la identidad.

Los afro-limeños encontraron en el carnaval la oportunidad para potencializar su nuevo derecho, resistir y luchar contra la desigualdad. Al ponerse la máscara el negro terminaba “reconociéndose como monstruo”, lo que implica—en palabras de Negri—la creación de “un sujeto monstruoso que produce una resistencia monstruosa” (105). El diablo negro era monstruoso porque se mostraba en multitud y expresaba la potencia de vivir: “el monstruo deviene el verdadero sujeto, político [...]”. Ya no es más un margen, un residuo, un resto: es un movimiento interno, totalizante, un sujeto. Un sujeto que expresa potencia” (116, 118). La máscara de diablo con la que se encubrió al indígena para ocultar su rostro y su historia fue usada, por voluntad propia, por los afro-peruanos libertos y libres del siglo XIX.²⁴ Por esta razón, para controlar al nuevo monstruo era necesario retirarle la máscara, revelar su identidad y devolverlo a las instituciones modernas en calidad de criminal, vicioso o vago.

El miedo a la insurrección negra y a la pérdida de elementos de distinción con el otro creció luego de que en 1850 José Rufino Echenique, candidato a la presidencia, apoyado por una multitud de negros, entrara a Lima para tomar el poder. Con este intento fallido de golpe de estado la libertad de la población negra generaba pánico en la capital. Para combatir la monstruosidad del nuevo conciudadano fue necesaria, según señala Rolando Rojas, una “separación de cuerpos” dentro del carnaval (84). La iglesia creó planes de retiro espiritual para que los feligreses se mantuvieran en oración y alejados de la plebe, y, como proponía Ricardo Dávalos y Lissón, las élites limeñas optaron por crear sus propias versiones privadas del carnaval con ingreso restringido (84-9).²⁵

Aún con la separación de la población durante el carnaval, el ataque de

²⁴ David Solodkow señala que “algunos misioneros, evangelizadores y cronistas creían que el Nuevo Mundo podía entenderse como traslado del infierno. Otros intelectuales, como Las Casas y Acosta, en cambio, no suscribían esta exageración, aunque no negaban ni discutían la presencia del demonio en las Indias [...]. Las mismas gentes y tierras americanas que darán lugar en la imaginación europea renacentista a la reinención de paraíso terrenal y a la utopía de un mundo igualitario [...] simultáneamente dispararán las antiguas pesadillas morales y teológicas más profundas de Occidente y harán emerger la utilitaria figura de Satán de los archivos de la cristiandad” (240, 244). En la colonia, a diferencia de lo que pasaría luego en el siglo XIX durante el carnaval, “La presencia del demonio borraba la gestualidad política de la insurrección, desestimaba la resistencia y ponía la agencia no del lado del indígena, sino del lado del demonio” (258).

²⁵ “El carnaval es una gran vagabundería inventada por la inmoralidad y sostenida por la barbarie. A los clubs y a las sociedades literarias nos dirigimos para que organicen una fiesta con que sustituir al carnaval. En Italia se ha hecho. En la República Argentina se ha hecho. En Lima puede hacerse” (Dávalos 194).

negros que las élites limeñas habían imaginado y temido a finales del siglo XVIII, durante las guerras de independencia, y luego de la abolición de la esclavitud, parecía hacerse realidad en 1881 en el marco de la Guerra del Pacífico (1879-1883) (Bonilla 209-10).²⁶ Eduardo Galeano recrea así el alzamiento de afro-peruanos tras la toma de Lima por parte del ejército chileno:

La caída de Lima desata el caos en todo el Perú. En el valle de Cañete, se alzan los negros. Al fin del carnaval, un miércoles de ceniza, estalla el odio de siglos. Ritual de humillaciones: los negros, hasta hace poco esclavos y como esclavos tratados todavía, vengan antiguos rencores matando [...] a golpes de palo y machete. (268)

Galeano basa su relato en el testimonio de Juan de Arona, para quien el caos se originó por el “fútil pretexto” de una pelea entre carnavaleros, y para quien los negros eran simplemente asesinos (en Bonilla 210).²⁷ A diferencia de Arona, Galeano recupera la historia de la insurrección y la presenta como el estallido del “odio de siglos” de los negros históricamente explotados. El umbral que permitía el paso hacia la libertad y el derecho se abría justo en el miércoles de ceniza con un gesto de resistencia: la resistencia contra el fin de la libertad del carnaval y contra el restablecimiento del orden opresor. Sin embargo, los afro-peruanos eran ya una población disminuida demográficamente y debilitada física y socialmente.²⁸ Este intento no desencadenó una revolución que evitara la explotación a la que se verían sometidos con la modernización y el capitalismo.

26 “[E]n 1881 los negros del Cañete aprovecharon la desorganización para asaltar propiedades, matar propietarios blancos y peones chinos [...]. En esta guerra racial, a manera de compensación, seguramente se proyectaron hacia los otros grupos dominados las frustraciones y las humillaciones a que secularmente había sido sometida la población negra esclava. La segmentación y la opresión colonial no sólo que impedía la articulación de los intereses del conjunto de la población oprimida, sino que también ahora, como antes y como después, ocultaba al enemigo, desplazaba el conflicto y permitía la autodestrucción de las masas” (Bonilla 209).

27 Según Arona “Los negros y cholos de ese lugar llevaban 30 años de odio gratuito por esos infelices inmigrantes; y aprovechando de la acefalía en que quedaron los pueblos con la ocupación de Lima por los chilenos efectuada el mes anterior, se levantaron en febrero de 1881 a matar chinos. El fútil pretexto inmediato fue una reyerta habida entre un chino y una negra, por haberla mojado ésta a aquél en el juego del carnaval. El carnaval fue de sangre, y el Miércoles de Ceniza, de cenizas sin cuento, porque los negros y cholos al mismo tiempo que mataban chinos, incendiaban los cañaverales de las haciendas” (en Bonilla 210).

28 Según Marcel Velázquez: “En el siglo XIX, la población de esclavos en el Perú decreció considerablemente por diversos factores: los tratados internacionales que prohibieron la trata de esclavos, la legislación republicana, las guerras de independencia, el mestizaje y su contraparte la hipergamia, la propia actividad de los esclavos (automanumisión, litigiosidad judicial y cimarronaje), la tasa de crecimiento vegetativo negativo, entre otros. ...[En el siglo XX, en] cuanto al peso porcentual de los afrodescendientes, éste sigue cayendo de manera sostenida y, ya en 1940, constituyen el 1,66% de una población en la cual ciento cincuenta años antes superaba el 45%. Es evidente que desde finales del siglo XIX hay un factor adicional que contribuye a este descenso y distorsiona las cifras: la vergüenza étnica, la negación de la filiación a la comunidad de negros por un número significativo de pobladores que se auto denominaba ‘mestizos’ negando a sus ascendientes afrodescendientes” (49, 53).

Como hemos visto, la población afro-descendiente era la protagonista del carnaval de Lima; o en otras palabras, el carnaval era de los afro-limeños. La fiesta que para las élites significaba “un paréntesis que abrimos en nuestras buenas costumbres” (Dávalos 191), era para los negros la época excepcional en la que se promulgaba la “frase proverbial: todos somos iguales” (191). ¿Qué debían hacer las autoridades estatales para sacar a este monstruo que amenazaba con invadir la historia nacional? O por lo menos, ¿cómo quitarle al demonio negro el dominio que en la coyuntura de esta fiesta obtenía? La modernización de la nación fue, al parecer, la única estrategia efectiva. Lima sufrió importantes transformaciones a finales del siglo XIX: las murallas fueron demolidas en 1870 (Rojas 120); los carnavales de 1884 y 1885 fueron organizados por la colonia italiana a manera de festival de Venecia (116-19); la industria petrolera, minera, algodónera y azucarera creció con inversión extranjera; y entraron en funcionamiento los ferrocarriles a lo largo de las décadas de 1880 y 1890 (120). El carnaval, sin quedarse atrás, se montó en “el tren del progreso” y se transformó en una vitrina internacional para presentar al Perú como una nación moderna y civilizada.

En 1928 José Carlos Mariátegui describió las pérdidas que había sufrido el carnaval del Lima con su modernización. En “Motivos de Carnaval” Mariátegui afirmaba:

El carnaval limeño era también limeño, mulato, jaranero; pero no podía subsistir en una época de desarrollo urbano e industrial [...]. Entre nosotros, sin cuidarse de la estación ni la latitud, reemplazaron el carnaval criollo—un poco brutal y grosero, pero espontáneo, instintivo, invernal [...]. El cambio ha asesinado la antigua alegría de la fiesta; la alegría nueva, pálida, exigua, no logra aclimatarse. [...] Las fiestas populares tienen sus propias leyes biológicas. Estas leyes exigen que las fiestas se nutran de la alegría, la pasión, el instinto del pueblo. (196-97)

Según Mariátegui, el carnaval de Lima había perdido el elemento más importante: “la pasión, el instinto del pueblo”, o en otras palabras, la potencia y “resistencia monstruosa”. El carnaval se había convertido, señala Mariátegui, en una fiesta inorgánica, pobre y pálida, pues carecía de la participación del pueblo—espontáneo, grosero, brutal. El carnaval había sido, en definitiva, una forma de experiencia real—aunque efímera—de la libertad, la resistencia y la igualdad.

Hemos examinado la libertad y poder que los afro-descendientes adquirieron al participar en el carnaval de Lima. Vimos las estrategias bio(terato)políticas que paralelamente se tejieron para contener la libertad de esta población doblemente monstruosa. El carnaval se convirtió en el espacio para la experiencia verdadera de la libertad al mismo tiempo en que despertó las ansiedades y los temores de las élites. A

finales del siglo XIX se retiró la máscara de diablo a los afro-peruanos y la celebración de febrero se transformó en una fiesta de la modernización. Los negros desaparecieron del carnaval, y con ellos, los diablos-negros, el “Son de los diablos” y los osados juegos de enmascarados. El nuevo y moderno carnaval se presentó como un símbolo de la nación que integraría y sintetizaría las diferencias. La raza monstrificada por siglos—imaginada como demoníaca, sucia, grotesca, rebelde, violenta, criminal, sexual, inmoral—representaba a finales de siglo un monstruo incómodo para pensar la peruanidad mestiza y civilizada, y por tanto debía desaparecer.²⁹



3. Carnavalero en las calles de Lima. Fotografía de Paulo Alejandro Barón C.

Hoy, el afro-peruano aparece en el carnaval como representación de la esclavitud, y no como partícipe (salvo algunas excepciones),³⁰ en comparsas como las del Negrillo y el Qhapaq Negro de fiestas populares como el Corpus Christi en Cuzco, el carnaval de Paucartambo, o el carnaval de Lima (il. 3). La máscara del negro esclavo muestra otra monstruosidad de la modernización: el “borramiento del negro” a partir de ideologías del mestizaje (Jáuregui 415; ver también 309). ¿Quién determinó

²⁹ Según Cohen: “The monster is difference made flesh, come to dwell among us. In its function as dialectical Other or third-term supplement, the monster is an incorporation of the Outside, the Beyond—of all those loci that are rhetorically placed as distant and distinct but originate within. Any kind of alterity can be inscribed across (constructed through) the monstrous body, but for the most part monstrous difference tends to be cultural, political, racial, economic, sexual” (7).

³⁰ En el 2004 la comparsa el Son de los Diablos fue convocada y organizada por el Centro de Desarrollo Étnico-CEDET, el Grupo Cultural Yuyachkani, Teatro del Milenio y el Foro Afroperuano.

el punto cero en que el Perú dejó de ser mayoritariamente indígena y negro y empezó a pensarse como predominantemente mestizo? ¿Quién ideó estas máscaras como vía para representar al negro y para reemplazar su participación física en el carnaval? Como afirma Joshua Lund, “el espectro de la raza regresa cuando preguntamos por la agencia e insistimos en saber quién está hibridando a quién” (Lund 40, traducción mía). El estado peruano eliminó a los negros tanto de la celebración del carnaval como del imaginario de nación. El color negro de la piel que se ocultaba bajo el disfraz de diablo aparece hoy como color de una máscara que representa la esclavitud del pasado de una nación que se piensa mestiza. Las máscaras negras contemporáneas borran la historia de opresión, y aún más importante, la historia de los fugaces y excepcionales momentos liberadores y revolucionarios de los históricamente oprimidos.

Obras citadas

- Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005.
- Aguirre, Carlos. *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud*. Lima: Fondo Editorial Universidad Católica del Perú, 1993.
- . “Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista”. *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990. 137-182.
- “Algo en dos platos”. *El correo del Perú* 7 (1872): 54.
- Bajtín, Mijail. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia*. Trad. Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Editorial Itaca, 2008.
- Bonilla, Heraclio. *Un siglo a la deriva: Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la Guerra*. Lima: Instituto de estudios peruanos, 1980.
- Carrera, Eudocio. “Los carnavales limeños antañeros”. *La Lima criolla de 1900. Lo que vieron estos ojos que se han de comer la tierra*. Lima: Sanmartí, 1954.
- Cohen, Jeffrey. “Monster Culture (Seven Theses)”. *Monster Theory: Reading Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Dávalos, Ricardo. “El Carnaval” (1874). *Rolando Rojas, Tiempos de Carnaval*. Lima: IEP Ediciones, 2005. 191-194.
- Dussel, Enrique. *El Encubrimiento del Otro*. Quito: Ediciones ABYA-YALA, 1994.
- Estenssoro, Juan Carlos. “Música y comportamiento festivo de la población negra en

- Lima colonial". *Cuadernos Hispanoamericanos* 451-452, 1988, 161-168.
- Feldman, Heidi Carolyn. *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific*. Middletown: Wesleyan University Press, 2006.
- Foucault, Michel. *Genealogía del Racismo*. La Plata: Editorial Altamira, 2012.
- _____. "La 'gubernamentalidad'" en *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires / Barcelona / México: Editorial Paidós, 2007.
- Fuentes, Manuel A. "Carnavales" en *Tiempos de Carnaval*. Lima: IEP Ediciones, 2005. 187-190.
- _____. "¡¡Viva la libertad!!". *Aletazos del murciélago: colección de artículos*. Vol. 1. París: Imprenta de Ad. Lainé y J. Havard, 1866.
- _____. *Resumen Estadística general de Lima 1*. Lima: TIP Nacional de M.N. corpancho, 1858.
- _____. *Guía histórico-descriptiva administrativa, judicial y de domicilio de Lima*. Lima: Librería Central, 1850.
- Fuentes, Manuel A., comp. "Idea de las congregaciones públicas de los negros bozales" (Junio 16 de 1791, anónimo). *Biblioteca peruana de historia, ciencias y literatura*. Vol. 8. Lima: Felipe Beilly Editor, 1864. 338-351.
- Galeano, Eduardo. *Las caras y las máscaras*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.
- Jáuregui, Carlos A. *Canibalia*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2008.
- Jáuregui, Carlos y David Solodkow. "Biopolítica colonial, gestión de la población y modernización borbónica en Santo Domingo. El proyecto de Pedro Catani (1788)." *Perifrasis* 5.10, 2014, 141-168.
- Lazo, Carlos. "Fases de la reforma borbónica. Perú: 1729-1800". *Investigaciones Sociales* 5, 2000, 52-56.
- Lund, Joshua. "Theorizing Hybridity Today" en *The Impure Imagination*. London: University of Minnesota Press, 2006.
- Mariátegui, José Carlos. "Motivos de Carnaval". *Tiempos de Carnaval*. Lima: IEP Ediciones, 2005.
- Morán, Daniel. "¿Educando a los súbditos? Modernidad y tradición en una época revolucionaria. El Investigador [del Perú] (1813-1814)". *Historia Crítica*, 2010, 110-133.
- Negri, Antonio. "Monstruo político, nuda vida y potencia". *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires-Barcelona-México: Editorial Paidós, 2007.
- Negri, Antonio y Giuseppe Cocco. *GlobAL. Biopoder y luchas en una América latina globalizada*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2006.
- Oviedo, Juan, comp. *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de*

- 1821 hasta 31 de diciembre de 1859*. Vol 3. Lima: Felipe Bailly editor, 1861.
- Palma, Ricardo. “La endemoniada”. *Tradiciones Peruanas*. España: Archivos, CSIC, 1993.
- _____. “Voltaire Chiquito”. *Tradiciones Peruanas*. Vol. 4. Barcelona: Montaner y Simón Editores, 1896.
- Pardo y Aliaga, Felipe. “El carnaval de Lima”. *Poesías*. París: Imprenta de la Vda. de Ch. Bouret, 1898. 65-71.
- Ramírez, Zenon y Jorge Amezaga. “Nuestros grabados”. *El Perú ilustrado* 44, 1888, 2.
- Rojas, Rolando. *Tiempos de Carnaval*. Lima: IEP Ediciones, 2005.
- Segura, Manuel Ascencio. “Los carnavales”. *Artículos, poesías y comedias*. Lima: Carlos Prince editor, 1885. 5-7.
- Solodkow, David. *Etnógrafos coloniales*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2014.
- Tagle, José Bernardo de. *Colección de leyes y decretos firmados desde la jura de la independencia*. Vol. 1. Lima: Imprenta del estado por J. Gonzalez, 1825.
- Vargas, Manuel Nemesio. *Historia del Perú independiente*. Vol. 3. Lima: Imprenta de “El Lucero”, 1908.
- Velázquez, Marcel. *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1777-1895)*. Lima: Fondo de Producción editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.
- Whipple, Pablo. *La gente decente de Lima y su resistencia al orden republicano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2013.