

Más que uno y menos que dos: los predicados esenciales y el cruce en el pueblo de Zaña, Perú

Luis Reyes Escate¹

Recibido: 13 de noviembre de 2022 / Aceptado: 2 de marzo de 2023

Resumen. El presente estudio se basa en un trabajo de campo realizado en la localidad de Zaña, situada en la costa norte de Perú, que es concebida por los habitantes locales (zañeros) como un “pueblo cruzado” o “pueblo mestizo”; compuesto por sangre de cuatro continentes: América, África, Asia y Europa. Así, partiendo de los eventos etnográficos vivenciados en Zaña buscaré analizar la noción de “cruce” entendida como concepto y operación primaria que —conforme es operado por los zañeros— hace referencia a un mestizaje que en lugar de homogeneización hace referencia a una cohabitación de intensidades heterogéneas. Es a partir de esta noción y de este tratamiento heterogéneo de la mezcla por parte de los zañeros, que se explorarán aperturas ontológicas que nos ayuden de redefinir las siguientes categorías occidentales involucradas en el proceso de mestizaje: “cuerpo”, “alma”, “trato” y “costumbre”. Finalmente, a través de este estudio de caso y de la problematización de estas cuatro categorías, se propondrá una salida a la antinomia entre las dos canónicas caracterizaciones académicas de los pueblos mestizos —o bien son pueblos que han sufrido un proceso de mezcla homogeneizadora o bien son pueblos en los que se interrelacionan múltiples culturas— que puede resolverse si consideramos las dimensiones temporales y ecológicas de los seres, humanos y no-humanos, que componen la tierra de Zaña.

Palabras clave: mestizaje; afroindígena; raza; etnografía; Perú.

[en] More than One and Less than Two. The Essential Predicates and the Fold in the Village of Zaña, Peru

Abstract. This study is based on fieldwork carried out in the town of Zaña, located on the northern coast of Peru, which is conceived by the local inhabitants (zañeros) as a “mestizo town”; composed of blood from four continents: America, Africa, Asia and Europe. Thus, starting from the ethnographic events experienced in Zaña, I will seek to analyse the notion of “cruce” (“junction” or “intersection”) understood as a concept and primary operation that —as operated by the Zañeros— refers to a miscegenation that instead of homogenisation points towards a cohabitation of heterogeneous intensities. It is from this notion and from this heterogeneous treatment of mixture that ontological openings will be explored to help us redefine the following Western categories involved in the process of miscegenation: “body”, “soul”, “manners” and “customs”. Finally, through this case study and the problematisation of these four categories, a way out of the antinomy between the two canonical academic characterisations of mestizo peoples —either they are peoples who have undergone a process of homogenising mixture or they are peoples in which multiple cultures interrelate— can be resolved if we consider the temporal and ecological dimensions of the beings, human and non-human, that make up the land of Zaña.

Keywords: miscegenation; afroindigenous; Peru; race; ethnography.

Sumario. 1. Introducción. 2. Umbral entre dos tiempos, umbral entre dos mundos. 3. El cruce zañero o el pliegue afroindígena. 4. Los predicados esenciales. 5. La tierra. 6. Referencias.

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos. luisreyes.2703@gmail.com.

Cómo citar: Reyes Escate, Luis. 2023. Más que uno y menos que dos: los predicados esenciales y el cruce en el pueblo de Zaña, Perú. *Revista Española de Antropología Americana* 53 (2): 247-262.

El predicado está en el sujeto
(Leibniz 1989: 337)

1. Introducción

El objetivo central de este ensayo es explorar un aspecto que, a pesar de haber indicios de estar recurrentemente presente, ha permanecido opacado en las etnografías abocadas al estudio de las cosmologías de matriz africana y afroindígenas presentes las tierras de América del Sur. Nos referimos a lo que aquí denominaremos pliegue o cruce. En este artículo limitaré mi análisis a algunos pasajes de eventos etnográficos que vivencí junto a las personas del pueblo de Zaña, ubicado en la región peruana de Lambayeque y, según los mismos zañeros, desde su fundación en 1563, territorio de encuentro de pueblos venidos de cuatro continentes: negros africanos, indígenas americanos, *coolies* asiáticos y blancos europeos. Sin embargo, desde que los españoles abandonaron el pueblo de Zaña en 1720, debido a la destrucción causada por el violento desborde del río, los zañeros conciben a su tierra como un lugar principalmente constituido por el “cruce”², a modo de agenciamiento o de polaridad ontológica dual, de los modos de existir de los negros (africanos y afrodescendientes) y de los indígenas (de la costa y los Andes).

Incluso, en la actualidad, este agenciamiento puede percibirse a través de la división existente entre el centro del pueblo (considerado por los zañeros como el lugar donde habitan las familias de matriz africana) y la zona de Miraflores (considerada como la zona donde viven las familias de matriz indígena). Debido a que los mismos zañeros identifican al “cruce” entre los polos de matriz africana e indígena como el de mayor predominancia, es que en este trabajo he optado por usar el término “afro-indígena” (Mello 2014; Goldman 2015)³, y no el término “afro-andino” (Finocchietti 2004), ya que este último solo hace referencia a la mezcla entre afrodescendientes y andinos, omitiendo la fuerte influencia que han tenido en Zaña los pueblos indígenas costeros como los mochica.

² El cruce puede ser definido como el ser constituido por y constituyente de la cohabitación de fuerzas heterogéneas. Es importante destacar que cada uno de los elementos o fuerzas que componen al cruce no existen antes de entrar en relación con los otros. La existencia de cada uno de estos seres está ligada a la conformación de relaciones con otros seres. En este sentido, la noción zañera de *cruce*, está emparentada con la noción de red en Latour (1999), sociedad en Tarde (2006) y agenciamiento en Deleuze y Guattari (2004).

³ Marcio Goldman, basándose en su propia etnografía así como en la etnografía de Cecilia Mello (2010), de forma simple define lo que denomina *relación afroindígena* (sin guion) como agenciamientos (en el sentido rizomático deleuziano) los cuales no acaban en mezcla homogeneizadora. Para el caso peruano, la antropóloga canadiense Tamara Hale hace uso del término “descendiente afro-indígena” con guion (*afro-indigenous descendant*) para referirse a la población de la comunidad de Yapatera (Piura) en la que realizó su trabajo de campo de doctorado. A pesar de que Hale también intenta alejarse de la definición identitaria y esencialista, tanto en su tesis (2014) como en un artículo que se desprende de su etnografía principal (2015), acaba por concebir lo afro-indígena como el resultado de la mezcla de dos entidades puras y apriorísticas: lo afrodescendiente y lo indígena andino. Debido a esta pequeña pero significativa diferencia entre las propuestas Goldman y Hale (un, aparentemente, simple guion) es por lo que me parece que el término de Goldman se ajusta más a lo que he aprendido con los zañeros.

Asimismo, es importante detallar que el principal “efecto colateral” de este texto es explorar etnográficamente el pensamiento zañero que forma parte de lo que podría denominarse como cosmologías de matriz africana y afroindígenas en el Perú, campo que ha sido invisibilizado durante la historia de la disciplina ya que se asume que, a diferencia de los pueblos indígenas, los pueblos afroperuanos no tienen “una cosmología propia”. Por ello, hasta el momento, los pocos estudios antropológicos sobre los pueblos afroperuanos y la población que se autodeclara afroindígena, han estado destinados a discutir asuntos como la identidad étnica (Cucho 1976; Valdiviezo, Laura 2006; Rodríguez 2008; Hale 2014, 2015; Valdiviezo, Martín 2018, 2019; Reyes 2020), la raza y racismo (Golash-Boza 2011; Santos 2014), la violencia de género (Lewis 2017), la música (León 2007; Feldman 2009; Chocano 2013) y la religión (Arroyo 2006; Baena 2016; Costilla 2016).

Para poder profundizar sobre la noción del pliegue o cruce, el primer acápite titulado “Umbral entre dos tiempos, umbral entre dos mundos”, nos presenta un evento etnográfico a través del cual dos pobladores zañeros nos invitan a reflexionar sobre el dualismo originario que los pobladores locales trazan entre los adentros y los afuera de la tierra, la cual es la base de otras divisiones dualistas como aquellas que se dan entre los tiempos de antes y el tiempo de ahora y entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos.

Posteriormente, en el segundo acápite profundizaremos en estas dualidades que, desde el punto de vista zañero, no sólo traza una separación en dos partes sino que al mismo tiempo las conjuga en una aparente unidad. Para poder ahondar en esta problematización étnica del dualismo nos apoyaremos en la noción levi-straussiana del dualismo en perpetuo desequilibrio. Tanto en este segundo acápite como en los posteriores, utilizaré diversos pasajes etnográficos resultantes del año de trabajo de campo que realicé en Zaña durante los años 2019 y 2020. Estos pasajes etnográficos serán usados como apoyo para ilustrar las problematizaciones que se desprenden del evento etnográfico central presentado en el primer acápite.

En el tercer acápite, “Los predicados esenciales” —partiendo del entendimiento del dualismo originario zañero entre los adentros y los afueras como un dualismo en perpetuo desequilibrio— seguiremos explorando como los pobladores de Zaña conciben que todo ser vital está constituido por el pliegue originario —adentros/afueras— los cuales a su vez tienen sus propios repliegues o cruces que conectan lo individual con lo plural y lo inmanente con lo trascendente. Por ejemplo, el polo del adentro está conformado por el alma y la costumbre, mientras que el polo del afuera está constituido por el dualismo entre el cuerpo y el trato. Es a partir de esta estructura sociocosmológica constitutiva de cada ser vital, la que nos lleva a entender que estos, para los zañeros, más que sujetos son predicado que están en el sujeto; es decir, predicados esenciales.

Finalmente, una vez que hemos discurrido sobre la noción de un sujeto que es, en realidad, un predicado esencial, este texto finaliza detallando como los zañeros definen la tierra que los sostiene bajo la lógica de un universo plagado de predicados esenciales. Tierra que, en términos simples de los zañeros, puede ser primariamente explicada a partir del dualismo adentros/afueras.

2. Umbral entre dos tiempos, umbral entre dos mundos

Una mañana de un cálido domingo de febrero del 2020, acompañé a Dimas Gil, artista zañero y habitante del centro antiguo de Zaña, a Omar Huamán, regidor del

municipio de Zaña y habitante del barrio de Miraflores, y a Oswaldo Delgado, amigo de Omar y parte del barrio de Miraflores, a caminar por uno de los altos cerros de piedra que circundan a Zaña. Recuerdo que un taxi nos recogió en el parque principal y de allí nos llevó hasta las faldas de un cerro localizado a la espalda del centro poblado de San Nicolás, a unos cinco kilómetros al oeste del centro de Zaña. Ya en las faldas del cerro, y luego de esperar que Dimas recogiera una quijada de burro recientemente descarnada la cual posteriormente usaría como instrumento musical, iniciamos el ascenso por la zona menos escarpada.

El sol, aunque aún no se colocaba verticalmente sobre nuestras cabezas, ya calentaba sobremedida. Casi al inicio de la caminata, recuerdo, pregunté qué los impulsaba a subir. Dimas y Oswaldo dijeron que habían ido por invitación de Omar a lo cual este me respondió diciendo que quería mostrarnos unas fortalezas de piedra que, según sus cálculos, habían sido construidas en la época pre-incaica. Después de media hora de camino pasamos por lo que me dijeron eran unas *pircas*, o paredes de piedra. Omar, entusiasmado, nos avisó que esas no eran parte de la fortaleza a la que él se refería pero que igual eran impresionantes. “Las que quiero que vean están en la punta del cerro, en una hora llegamos”, dijo animadamente mientras Dimas y yo nos miramos las caras, perplejos.

“Estos, como han nacido en la montaña, suben y bajan mejor que las cabras”, dijo Dimas en alusión a Omar y a Oswaldo, jóvenes hijos de familias provenientes de los Andes. Mientras subíamos el cerro a paso lento, parecía que el sol, fulgurantemente feliz, corría para colocarse en lo más alto del cielo. Cada vez el camino se hacía más accidentado ya que conforme nos acercábamos a la cima, la pendiente se tornaba más pronunciada. Todos en ese punto, sudábamos a borbotones. Además del calor, el viento también comenzaba a arreciar, complicando aun más nuestra subida. Luego de casi una hora de ascensión, paramos un momento para descansar, tomar aire y ver el paisaje que, desde esa altura, era asombroso. A lo lejos se veía Zaña, pequeña y frágil, como si fuese sólo un puñado de coloridas casitas asentadas en las faldas del diminuto cerro La Horca. Detrás, imponente, se veía, en tonos azules, el mítico Cerro Corbacho.

—“Colorao⁴, este cerro que estamos subiendo es más alto que el Corbacho ¿di?

—me preguntó Dimas mientras yo intentaba tomar una foto.

—Sí, Dimas. Nos falta un buen trecho para subir hasta la punta y mira, ya parece que estamos a la misma altura de la cima del Corbacho —dije.

—Uy mamita, si me hubiesen dicho así, yo no venía. Por más que uno venga acompañado es peligroso... Si en el Corbacho nomás uno se pierde, uno se encanta, en un cerro que es el doble de grande, pues incluso más poder tiene —exclamó Dimas.

—Colorao, el Corbacho es más chico pero es más bravo. El Corbacho sí te traga. En cambio ¿acaso has escuchado que en este cerro haya desaparecido alguien? Ni nombre tiene. Nosotros somos cuatro ya es difícil que nos encante a todos juntos —le respondió Omar desde lejos”.

Seguimos caminando hasta llegar a la cresta del cerro. Faltaba poco para la cima pero, desde allí, ya era posible ver la fortaleza de la que nos había hablado Omar. Circundaba toda la cumbre y las edificaciones que la constituían, aunque deterio-

⁴ Expresión usada por Dimas Gil para referirse a todos aquellos a quienes identifica como afrodescendientes.

radas por el paso del tiempo, aun nos permitían imaginar cómo había lucido hace quinientos años. La arena ardía pero todos, extenuados, nos sentamos en el suelo, uno al lado del otro, mientras mirábamos el horizonte y bebíamos la poca agua que Omar había llevado consigo. Se podían ver dos paisajes contrastantes que tenían al cerro en donde nos encontrábamos como su punto medio. Hacia el frente, se veía el verde valle zañero, lleno de árboles y cultivos de diversos colores, con aves que, a lo lejos, revoloteaban alegremente por el liso cielo celeste, en el que además de ellas se podían ver las copas de las altas palmeras imperiales que marcaban los caminos del tiempo de antes. A la espalda, se encontraba el interminable desierto chiclayano, vaporoso, amarillento y desolado, sin más movimiento aparente que el zigzagueante vapor que subía del piso al cielo, el endiablado viento que formaba pequeños remolinos por aquí y por allá, y el lento y desganado andar de los autos que, desde lejos, parecían pequeñas hormigas caminando en fila india hasta ser tragados por el infinito.

Era, en definitiva, uno de esos días de canícula en la que el sol parecía abrazar nuestras cabezas como si de fósforos se trataran. Para cubrirnos, usamos el poco de agua que sobraba para mojar las camisetas y colocárnoslas en la cabeza. Pero el cansancio, el calor y la sed, no eran comparables con el temor que empecé a sentir al notar que nos encontrábamos muy arriba, en una zona bastante empinada que amenazaba con hacernos rodar si es que dábamos un mal paso. En ese momento, tal vez por el temor, recordé, con más ahínco, la conversación que habíamos tenido hacía unos minutos sobre el “encantar”. Por eso, al encontrar una pequeña planicie para descansar por un momento, me atreví a preguntar:

—“¿Qué es ‘encantar’? ¿Qué quiere decir cuando un cerro ‘te encanta’?”

No sé si fue por la fatiga pero nadie se animó a responder. Tan sólo se escuchaba el prolongado chiflido del aire que surcaba el impoluto cielo zañero...

—“Es cuando un lugar te embruja. Te hace ver las cosas diferentes y te confunde. Hasta te puede matar —dijo Omar.

—Pero ese término era más usado por los viejos ¿dónde? —agregó Oswaldo.

—Sí pues, en los setentas se usaba mucho. Ahora ya menos. Pero sí, cuando el cerro te encanta es porque el adentro del cerro hizo una conexión con tu adentro. Ahí el cerro te llama para su lado y te ofrece riquezas para que vayas y así, sin darte cuenta, ya te capturó —dijo Dimas.

—¿Y cómo es que conecta el cerro con uno?, pregunté.

—Es que el cerro, por ejemplo, el Corbacho es como gente. Así como nosotros tenemos un adentro y un afuera, igualito tiene él. Tiene una alma y un cuerpo. Sólo que su alma de estos cerros son más fuertes que las de nosotros, ya que comparados con ellos somos una nada. Ellos están ahí hace tiempo, desde antes de los incas y uno anda aquí a lo máximo ochenta o noventa años. Sus adentros por eso son más fuertes, porque vienen desde el tiempo de antes. Y cuando se cruza el adentro del Corbacho con los de la gente, obviamente el Corbacho los vuelve locos —explicaba Dimas.

—Claro, mientras más joven sea uno su alma es más débil ¿no? Por eso es que dicen que en el monte uno puede encantarse más rápido que en el pueblo. En el pueblo ya no hay mucho peligro porque las construcciones son más nuevas. Pero en los lugares que tienen más antigüedad, ahí es donde los tiempos de antes se juntan con más fuerza con el tiempo de ahora. Por eso dicen que si uno no anda con cuidado, te puedes loquear —agregó Omar, mientras Oswaldo y yo escuchábamos en silencio.

—Sí colorao, por eso es que los cerros o varios lugares en el monte, incluso las ruinas de las iglesias, son lugares en donde dicen que el diablo y los espíritus se aparecen. Pero no es que aparezcan de la nada. Es que ahí los tiempos se juntan”.

3. El cruce zañero o el pliegue afroindígena

En Zaña, así como el Cerro Corbacho, hay muchos otros lugares en los que se juntan “los tiempos de ahora”, que corresponden al “mundo de los vivos”, con “los tiempos de antes”, que corresponden al “otro mundo” (también denominado “mundo de los muertos” o “mundo de los espíritus”). Doña Antonia Samané, zañera descendiente de chinos y negros, me ha contado que en el convento de San Agustín, lugar donde trabaja hace más de una década, ha sentido, oído, e incluso visto (a pesar de sus deficiencias visuales), a una niña rubia, hija de españoles de la época de la colonia, corriendo y jugando en el patio debajo del inmenso árbol de algarrobo.

Además del Corbacho y el San Agustín, otros lugares donde esto sucede son el Cerro La Horca, en donde se escucha una vieja carreta subir y bajar, la Calle Independencia, lugar donde sale una mujer a llorar en las noches, y el puente colgante, donde de vez en cuando aparecen ánimas y duendes. Todos estos lugares, ubicados en diferentes sectores del territorio zañero, en momentos específicos son lugares intermedios, zonas indeterminadas en donde el tiempo de antes, esto es, el mundo de los muertos, pasa a coexistir brevemente con el tiempo de ahora, el mundo de los vivos. “La cuestión es que a veces se juntan mucho y los espíritus vienen acá o, a lo mejor, nosotros nos vamos para allá ¿cómo será? Sea como sea, eso asusta”, afirmó don Santos Espinoza, hombre zañero de 87 años de edad.

Esta aparente gran partición (entre el tiempo de antes y el de ahora o el mundo de los espíritus y el mundo de los vivos), sumada a otras divisiones diádicas muy marcadas que hacen parte del cotidiano zañero como cuerpo/alma, sala/corral, casa/calle, pueblo/monte, etc., me llevaron a pensar, en primera instancia, que los zañeros operan bajo una lógica dualista. Cuando compartí mi reflexión sobre la dualidad mundo-de-los-vivos/mundo-de-los-espíritus con Yim Rodríguez Sampértegui, joven zañero preocupado por la revitalización e investigación de los antiguos cantos y tradiciones zañeras, este afirmó de forma tajante:

—Puede ser un pareado pero en definitiva no se trata de un dualismo, para nada. Para los zañeros todo parte de un sólo elemento: la naturaleza (...)

—¿La naturaleza? —pregunté.

—Sí, pero no la naturaleza que nos venden en occidente. Es una naturaleza más activa que ha estado siempre presente construyendo activamente a Zaña, a su historia, y a la historia de cada uno de los zañeros. Es una naturaleza que es Zaña. Es una naturaleza con la que el zañero ha tenido que aprender a convivir. Por eso puede decirse que además de ser Zaña, es una naturaleza que está en todos nosotros, los zañeros (...) Esa naturaleza es la base de todo porque junta a esas cosas a las que llamas dualismo.

—¿Una naturaleza más profunda? —volví a preguntar.

—Sí, entiendo lo que me quieres decir pero eso de “profunda” me suena muy cliché. Yo diría que es una naturaleza de la cual el humano aun no se ha separado”.

Como argumenta Pedro Pitarch (2013: 28) para el caso de las dualidades mayas, se puede decir que el pareado mundo-de-los-vivos/mundo-de-los-muertos zañero es también una dualidad que evita toda forma de dualismo. Yim, al evocar aquella naturaleza de la cual aun no se separa el humano y en la cual están contenidas todas las dualidades, hace referencia a una unidad que no demuele la dualidad sino que la mantiene ya que es en el pareado que esta radica. Es decir, “una relación que separa y una separación que relaciona” (Pitarch 2013: 28), lo cual resuena con aquello que Lévi-Strauss denominó como un “dualismo en perpetuo desequilibrio” (1995: 235) que no puede ser entendido como una fórmula ni aditiva, ni divisiva, sino como una estructura relacional.

Esto es, un dualismo que “no se deja explicar por la división de la mónada primitiva indiferenciada, ni por los juegos de relaciones entre términos contrarios que le habrían permitido, erigiendo un todo único y transcendente, acceder a la condición social” (Lima 2008: 14) o, como diría Viveiros de Castro, un dualismo que no es “ni unidad ni dualidad, pero sí algo casi exactamente en el medio” (2013: 21-22). Este tipo de dualismo en perpetuo desequilibrio se instaura como un ‘intermezzo indeterminado’ en el que las partes relacionadas se tornan más que uno y menos que dos o, como diría Marilyn Strathern, “más que uno y menos que muchos” (2005). Es así que las dualidades entre “mundo-de-los-vivos/mundo-de-los-muertos” o “tiempo-de-antes/tiempo-de-ahora” pueden ser definidas, como dirían los zañeros, como un cruce de dos tiempos y mundos: medio en el que dos tiempos y mundos se encuentran en el medio, “figura que permite la comunicación entre ambos lados de la existencia, el mundo ordinario y el Otro Lado” (Pitarch 2013: 91). Por ello, el cruce zañero puede también ser entendido, creo yo, como un pliegue que:

“(…) al desdoblarse, revela no la unidad sino la dualidad, no la esencia sino la contradicción. El pliegue esconde entre sus hojas cerradas las dos caras del ser; el pliegue, al descubrir lo que oculta, esconde lo que descubre; el pliegue, al abrir sus dos alas, las cierra; el pliegue dice No cada vez que dice Sí; el pliegue es su doblez: su doble, su asesino, su complemento. El pliegue es lo que une a los opuestos sin jamás fundirlos, a igual distancia de la unidad y de la pluralidad” (Paz 1978: 38-39).

4. Los predicados esenciales

En Zaña, usualmente, las dualidades no son producto de la polaridad existente en dos campos discretos. De manera diferente, ellas nos remiten a una única parcela denominada por Yim como “naturaleza de la cual el humano aun no se ha separado” pero que, en el lenguaje cotidiano de los zañeros se denomina “tierra”⁵, zona indeterminada en la que el tiempo de antes y el tiempo de ahora, o el mundo de los muertos, y el mundo de los vivos, habitan simultánea e indiferenciadamente, como una espiral en la que los afueras se pliegan en los adentros y viceversa. “El monte es más peligroso que el pueblo porque allá hay algo raro ¿Cómo decir? Un cruce raro, no sé. Parece

⁵ Para los zañeros la tierra tiene dos grandes significados: 1) el lugar donde habitamos y 2) la superficie que nos permite asentar nuestro cuerpo. Con relación al primer significado, el lugar que habitamos, la tierra puede ser usada en ciertas ocasiones para referirse al planeta mientras que en otras puede ser empleada para hacer referencia a un tipo de naturaleza no bifurcada. En este texto emplearé el término tierra en esta última acepción.

que como que te llamaran del otro mundo más fácilmente. Por eso el Corbacho, que está en el medio del monte, tiene esa fuerza. Algo como que te encanta y te puede hacer cruzar al mundo de los muertos ¿qué será, pues?”, dijo Dimas Gil.

Para protegerse y poder habitar en la caótica tierra “sin miedo, mas sí con respeto”, los zañeros han desarrollado diferentes técnicas. Doña Antonia, por ejemplo, una tarde en la que como de costumbre conversábamos, asustada de que yo anduviese merodeando la zona del cerro Corbacho, me contó sobre el peligro de andar cerca de esos lugares. “Por allá hay que andar con cuidado. Hay veces en que yo he ido a agarrarme de una rama y antes de agarrarme, veo bien otra vez, y me doy cuenta que era una culebra, viva, lista para atacarme. El Corbacho encanta, por afuera te muestra una rama, pero en su adentro ha sido una serpiente. Por eso uno tiene que saber mirar bien sino, fácil te engaña”. Junto a doña Antonia y a otros viejos zañeros aprendí que una de las principales operaciones para habitar la caótica tierra es “saber mirar bien”, la cual nos permite diferenciar entre los adentros y las afueras de las cosas que nos rodean para evitar ser encantados.

El saber mirar bien nos conduce a entender que todo lo que existe en la tierra, incluida ella misma, está (o estuvo) constituido por sus afueras, materialidad que podemos ver y sentir, y también por sus adentros, multiplicidad de fuerzas activas e internas que modifican nuestra potencia de vida. “Así como nosotros tenemos un cuerpo, todo en esta tierra también tiene su cuerpo. Así como nosotros tenemos un alma, todo en esta tierra también tiene su alma”, me explicaba don Santos. Para el caso de la tierra, su afuera es el mundo de los vivos y el tiempo de ahora, materialidad presente que podemos ver y sentir, habitado generalmente por ‘seres vitales’. Por otro lado, los adentros de la tierra están constituidos por el mundo de los muertos, y las cosas del tiempo de antes, mayoritariamente poblado por ‘seres no-vitales’.

Es importante detallar, considero, la diferencia entre los seres vitales y no-vitales y, para ello, utilizaré una lúcida intervención de doña Antonia:

“Algo vivo es algo que está completo, que tiene su cuerpo y su alma bien puesto. Y algo muerto es algo incompleto, roto, que le falta una de sus partes. Cuando el alma sale de nuestro cuerpo, pues, estamos muertos ¿di? Igual pasa con una cosa... un checo⁶, por ejemplo... imagínate que por más que lo golpees bien fuerte, el bendito checo no suena. El checo está como muerto, le falta vida, hay cuerpo pero no hay alma, no hay sonido”.

Los seres vitales son aquellos que mantienen las dos caras del pliegue relacionadas una a la otra, adentro y afuera. Un ser vital, por ende, es un ser completo. Empero, el estatus de completitud no es algo inherente al ser, es decir, no se nace siendo un ser completo. Por el contrario, la completitud es relacional ya que radica en el eje del pliegue, línea imperceptible en la que se es más que uno y menos que dos. La completitud se adquiere a partir de la capacidad de respuesta que se tiene frente a los llamados de otros seres. Usando el ejemplo brindado por doña Antonia, podemos ver que sólo sabremos que el checo está “como muerto” cuando, luego de ser llamado (percutido) no es capaz de responder (resonar).

⁶ Instrumento musical zañero. El checo es un calabazo grande al cual se le hace un corte rectangular en uno de los lados para que, al ser percutido, tenga la capacidad de resonancia.

Lo no-vital, por otro lado, es todo ser que al perder una de las caras de su pliegue se ha quedado incompleto: o sólo tiene adentro o sólo tiene afuera. Los espíritus, por ejemplo, son seres no-vitales porque, por lo general, han perdido su cuerpo material y sólo se han quedado con sus adentros. Resalto el “por lo general” ya que existen múltiples excepciones o eventos en los que seres no-vitales (sobre todo espíritus) adquieren cierto grado de completitud. Esto se debe al aspecto relacional de la noción de completitud ya que lo que es incompleto en determinados medios, bien puede ser completo en otros. Por ello, siempre existe la posibilidad de que los seres no-vitales vuelvan a adquirir sus características de vitalidad logrando hablar, bailar, enamorarse, saludar, asustar, etc., a las personas del pueblo. Ejemplo de esto es la niña rubia que aparece en el patio del convento San Agustín y, entre juegos, siempre intenta llevar a Doña Antonia para el otro lado de la tierra, al mundo de los muertos.

Además del cruce adentro/afuera, todo lo que en la tierra existe cuenta con repliegues contenidos en cada uno de estos dos campos, los cuales son vistos como ligados a lo espacio-temporal. Es así que, tanto en el adentro como en el afuera, existen dos polos: uno ligado al espacio y otro ligado al tiempo. Con relación al pliegue y repliegue del adentro, Neiser Ascurra, guía del Museo Afroperuano de Zaña, me brindó una explicación:

“El alma es lo que está adentro del cuerpo... es el lugar donde se juntan nuestras herencias que nos forman. Por eso yo, aunque soy hijo de andinos y por eso algunas de mis costumbres son andinas, digo que en mi alma tengo de andino, pero más de afroperuano porque nací y crecí en Zaña que es un lugar que tiene muchas costumbres de afros. Hoy por hoy el alma de Zaña es como la mía, primeramente afro, pero también con un poco de andino”.

El adentro, por ejemplo, está conformado por un polo espacial conocido como “el alma”: lugar que condensa múltiples medios. Espacio expresivo y singularizante que se ve constituido por la actual confluencia de múltiples fuerzas provenientes de pueblos del tiempo de antes y deseos de pueblos del tiempo de ahora que nos hacen ser quienes somos en este mundo. El alma es el “ethos”, “la manera de ser y de hacer de uno” (Massumi y Stengers 2009). “El alma es lo que llevamos en el adentro de nuestro cuerpo. Es donde nace nuestro ser. Ahí están nuestras creencias, nuestra fe, la fuerza de Dios, de nuestros seres queridos que se fueron, es lo que nos mueve, lo que nos hace querer seguir”, me explicaba Celia Campaña, mujer zañera. El alma, lugar que no vemos y sin embargo ocupamos, es un eterno presente, espacio en el que confluyen y confluyen múltiples potencias vitales.

Y si el alma es el polo espacial del adentro, el polo temporal es “la costumbre”: multiplicidad de medios que confluyen en el alma. En palabras de don Santos, “la costumbre es lo que uno hace porque desde siempre se ha hecho así, es una raíz. Por ejemplo, es mi costumbre acostarme temprano y es costumbre del río salirse en febrero, así nomás es la costumbre”. Si el alma es un lugar, presente continuo que nos hace ser como somos, la costumbre es lo que hace que, de alguna manera u otra, nuestra alma perdure. Es decir, la costumbre es el medio que se forma a través de la concatenación de eventos pasados que convergen en un presente perenne llamado alma. Eventos concatenados que, a través de su repetición, se van integrando a la existencia de nuestro ser instaurando nuestra individuación.

El campo del afuera también tiene una dimensión espacial y otra temporal. “El cuerpo” es el polo espacial del afuera, lugar que vemos y que, en el caso de los seres vitales, siempre es ocupado por un alma. El cuerpo no es un todo constituido por partes, sino que más bien es una unidad composicional que se pliega infinitamente en otros cuerpos cada vez más pequeños conservando cierto grado de asociación. “En mi cuerpo yo también tengo principalmente de chino, mis ojos y la forma de mi cuerpo son de chino por el lado de los Espinoza, y de negro, mi nariz y mi color, por los Campaña”, me decía don Santos. A pesar de tener como punto de confluencia su propia materialidad, el cuerpo se hace en la multiplicidad de otros cuerpos que lo (re)forman constantemente (Reyes Escate 2019). Por ello, nuestro cuerpo, así como nuestra alma, a pesar de ser singular, es múltiple.

Y si el cuerpo es el polo espacial del afuera, el polo temporal es “el trato”, entendido como la habilidad de establecer relaciones duraderas con otros seres que conjuntamente a uno habitan en el territorio, casa, o medio. “El trato que uno tiene con las personas, y hasta con los animales, es fundamental. Si uno trata bien, también será bien tratado por la vida. Y si uno trata mal, no puede esperar nada bueno”, me explicaba doña Antonia. El trato, pues, puede definirse como la habilidad que nos permite crear medios, es decir, tornar habitable, o no, nuestro ambiente a través de las relaciones que establecemos con otros seres vitales. Es así que el trato no puede ser entendido como un asunto individual sino como uno ecológico, en el sentido que Gregory Bateson le daba al término “ecológico” en su *Ecología de las prácticas*. Esto es, como un entramado de sistemas “cuyos límites dejan de coincidir con la piel de cada uno de los participantes individuales” (1991: 237). Por ello, se podría afirmar que el trato nos torna más que uno y menos que dos.

Tenemos entonces que el ser vital está conformado por el cruce adentro/afuera. Adentro que condensa el afuera en la identidad y afuera que expande el adentro en la alteridad. Un adentro transfinito oculto y un afuera infinitesimal visible que, simultáneamente, están constituidas por los repliegues alma/costumbre y cuerpo/trato. Debido a ello, cuando vemos que dos o más seres vitales se relacionan entre sí, podemos inferir que además de conformar un medio, están co-formando sus propias existencias por el medio. De igual forma, cada vez que vemos el cuerpo de un ser vital podemos inferir que detrás del cuerpo, o afuera visible, se encuentra un adentro, o alma.

Dicho de otra manera, los pliegues zañeros nos llevan a entender que cada vez que allí donde hay un lugar (alma y cuerpo) existe también un medio (costumbre y trato), y que allí donde el “cronos” deja su huella imborrable (cuerpo y costumbre) el “aion” aparece en el acontecimiento (alma y trato). Asimismo, estos entrecruzamientos del adentro/afuera denota que el ser vital se desarrolla bajo la lógica de una “etho-ecología”:

“El enfoque que trata de conectar el ethos, o la forma, constitutivo de un ser viviente, de un ser que tome en cuenta a su ambiente, y el oikos, o la vasta totalidad a la que pertenece y, más precisamente, que busca conectar los muchos vínculos, nichos, y colectividades producidas por el ethos que los imbrica entre sí y de los cuales cada uno depende de alguna manera u otra” (Stengers 2011: 164).

Es así que, el ser vital más que sujeto es “predicado que está en el sujeto” (Leibniz 1989: 337). Esto no quiere decir que el ser vital sea un predicado incluido en el

sujeto, sino que es un predicado que es sujeto. Por ello, podría afirmarse que todo ser vital es un “aconteser”⁷: ser que es acontecimiento... sujeto que es predicado... y viceversa.

5. La tierra

Si bien es cierto, como detalla Goldman en su artículo “Quinhentos anos de contato”⁸, lo afroindígena “es una especie de perspectiva” (2015: 654), considero que para el caso de los agenciamientos afroindígenas en Zaña, la operación genética de esta perspectiva es el cruce o pliegue, el cual ha sido opacado en las discusiones etnológicas y antropológicas sobre el pensamiento amerindio en América⁹. Este apagón se ha debido al peso preponderante ganado por la noción de “punto de vista” o “perspectiva”, la cual es clave en las cosmologías amerindias amazónicas. Sin embargo, esto no quiere decir que el punto de vista sea la operación central que rij a los pensamientos de los múltiples pueblos sudamericanos. Incluso si analizamos los textos fundantes de la teoría perspectivista (ver Viveiros de Castro 1996 y Lima 1996), notaremos que a pesar de que la operación cosmológica central sea la del punto de vista, el pliegue siempre ha estado presente al menos, para el caso de las tierras bajas, como paño de fondo.

En cambio, en Zaña la operación primaria es el cruce, o pliegue, pero esto no significa que el punto de vista o perspectiva no se encuentre. Un tímido ejemplo de la presencia del punto de vista me fue explicado por don Henry Huamán, pequeño agricultor zañero, cuando hablando sobre lo que significa “encantarse” afirmó que:

“No es que el mundo cambie sino que lo que cambia es la mirada de la persona. Se le alteró la visión, como un embrujo... un encanto... se confunden las cosas del mundo-de-los-vivos con la del mundo-de-los-muertos porque se juntaron mucho. Ahí uno se debilita y corre el riesgo de morir a manos de los diablos que están en el monte».

Según los zañeros, aquel que se atreva a un cerro solo y desprotegido (sobre todo aquellos que van con la intención de extraer las riquezas de los incas), corren el riesgo de ser encantados por el lugar. Esto es, las personas que no guardan precauciones (por ejemplo, llevar aguardiente y hojas de coca, elementos que permitirían agudizar

⁷ El uso de la “s” es premeditado para crear una diferenciación gramatical, mas no fonética, de la palabra “aconteser”.

⁸ Texto seminal que, desde mi punto de vista, abrió las puertas a entender lo afroindígena como un agenciamiento que no debe ser reducido a lo meramente identitario y que, a pesar de ello, no deja al campo de la identidad de lado.

⁹ Hay algunas excepciones, como las etnografías de Pedro Pitarch (con comunidades mesoamericanas, especialmente tzeltales y tzotziles) y Francisco Pazzarelli (con comunidades andinas, específicamente el pueblo de Huachichocana y pueblos andinos del norte argentino), que se abocan a desarrollar la noción de pliegue. En el caso de Pitarch, en su libro *La otra cara del pliegue* (2013) explora el cosmos que existe en el pliegue entre el mundo de los vivos y el mundo de los espíritus. Pazzarelli, en su artículo “Looks like viscera” (2019), explora el universo relacional entre humanos y animales en el carneado de animales y las *señaladas*, rituales del marcado del ganado.

los sentidos) pueden ser capturados por la mirada del cerro, es decir, pueden ser más proclives a pasar a observar el mundo desde el punto de vista del cerro.

Esto no significa que el diablo que habita en el cerro, por ejemplo El Corbacho, nos posea, que logre traspasar nuestro cuerpo para ocupar nuestros adentros. Por el contrario, lo que sucede al encantarse es que los adentros de uno, es decir, nuestra alma, es seducida a traspasar la exterioridad del cerro, adentrándose en los laberintos de su interioridad transfinita hasta perdernos en ella para nunca más poder salir. Doña Antonia afirmó que,

“El Corbacho te engaña. Parece como si fuera a mostrarte sus adentros para darte todo su oro. Te llama, como cuando se le avienta comida a un pescado. Te llama, te llama, y uno por la ambición va sin pensarlo. Pero cuando te tiene cerca, ¡zas! Te mata, te sepulta. Y si no te sepulta te deja sin alma. Enfermo, como si tu cuerpo ya no tuviera alma, como muerto en vida. O te deja loco. Uy, ¿a cuantos no ha matado el Corbacho? Una vez, una persona me quiso engañar para que El Corbacho me encante a mi y no a él. Quería llevarme con él al Corbacho para que me tragara a mi, mientras que él se quedaba con el oro”.

El encantamiento puede traer la muerte, lo que significa la ruptura total del pliegue adentro/afuera. De acuerdo a las múltiples conversaciones sostenidas con los zañeros, las muertes más comunes se deben a repentinas caídas que causan que las personas rueden cerro abajo hasta morir o derrumbes de piedras que terminan por sepultar a las personas que se encontraban escarbando agujeros para encontrar huacos u otros tesoros del tiempo de los incas.

Si es que el encantamiento no provoca la muerte, una de las dos posibles consecuencias puede ser el desarrollo de una grave enfermedad. Estas enfermedades son provocadas, según comprendí, por la ruptura parcial del pliegue cuerpo/alma. La ruptura parcial se da cuando el alma, seducida por el cuerpo de un ser más fuerte que se encuentra en el mundo de los muertos, se aleja del cuerpo de la persona infligiéndole un gran debilitamiento. Si el tiempo del alejamiento del alma se prolonga demasiado, este causará la muerte. Finalmente, la última posible consecuencia detallada por doña Antonia es “la locura”. Esta se identifica ya que la persona encantada empieza a confundir el orden del mundo, realizando acciones que no son propias de las costumbres contemporáneas de los zañeros. La locura es causada por la ruptura en el repliegue costumbre/trato, lo que imposibilita que uno encaje coherentemente en su medio actual.

Para curar ambas rupturas, la del cuerpo/alma y la de costumbre/trato, se debe buscar a un brujo o curandero que tenga la capacidad de “saber ver bien” para ordenar los puntos de vista. Si el brujo o curandero (a veces se trata de un “llamador”) consigue cumplir con su trabajo, el alma se dará cuenta que anda divagando por el mundo de los muertos y podrá seguir la voz del brujo o curandero hasta regresar al mundo de los vivos y al cuerpo que le pertenece. De igual manera, si el curandero consigue ordenar los puntos de vista, la persona que está experimentando la locura, podrá diferenciar aquello que pertenece al tiempo de antes y aquello que pertenece al tiempo de ahora, logrando reacomodarse en su propio medio. Sin embargo, a pesar de que en el pensamiento zañero exista un tratamiento del punto de vista, no me animaría a decir que los zañeros son animistas y, mucho menos, perspectivistas.

Partiendo de un ejercicio meramente especulativo que busca suscitar pensamientos más que encontrar explicaciones, podría afirmar que si intentásemos emplear la división ontológica cuatripartita de Philippe Descola (2013) para situar al pensamiento zañero, notaríamos que este esquema sería parcialmente insuficiente. Enfatizo el “parcialmente” ya que, a pesar de no acomodarse en ninguna de las cuatro grandes ontologías propuestas por Descola, es en uno de los espacios no marcados en donde podría situarse el pensamiento propiciado por los agenciamientos afroindígenas de Zaña. Pensando con los zañeros, he notado que algo usualmente inadvertido sobre la división de Descola es que esta, antes de ser cuatripartita, es dual (interioridad/fisicalidad). Esta dualidad guarda relación con la dualidad genética definida, en términos zañeros, como adentro/afuera, la cual es anterior a las divisiones ontológicas de Descola.

Sin embargo, considero que hay una sutil, mas no fútil, diferencia entre la propuesta de Descola y el pensamiento suscitado por los agenciamientos afroindígenas en Zaña. Descola, emplea la interioridad/fisicalidad como un dualismo diamétrico no problematizado, es decir, una marcada división entre dos elementos simétricos en forma y asimétricos en contenido. Dentro del esquema de Descola, la interioridad es homóloga a la fisicalidad (y viceversa) y, además, este se guía por un universalismo axiomático: es esencia universal trazar la división fisicalidad e interioridad aunque, claro, todos no la tracemos de la misma manera.

Por otro lado, los zañeros, partiendo de su costumbre de habitar en los cruces cosmológicos de cuatro continentes, consideran al adentro como análogo al afuera (y viceversa). Además, otra diferencia es que la dualidad adentro/afuera es entendida como una continuidad plegada o un dualismo en perpetuo desequilibrio. Adentro/afuera son parte del mismo continuo llamado “tierra”. Los zañeros, debido a que han aprendido a situarse en los diversos puntos de vista que les brindan los modos de existir venidos de cuatro continentes, conciben al adentro/afuera (en sus múltiples formas y con sus diversos acentos) no como un punto de origen sino como una operación necesaria para ordenar (es decir, hacer habitable) la caótica tierra. Por ello, podría argumentar que los zañeros se rigen bajo una suerte de ontología mínima¹⁰ (Favret-Saada 2012) que, lejos de ser esencial, es netamente operacional.

La ontología mínima zañera está marcada por la operación del pliegue de una tierra continua, aun no bifurcada, y por lo tanto inhabitable. La tierra, vista desde la perspectiva zañera, es el mundo en común, medio constituido por componentes heterogéneos e inestables que se relacionan y alcanzan cierto grado de estabilización bajo la lógica de la transversalidad y divergencia¹¹. Esto es, un ambiente que convoca a seres de diversa naturaleza (humanos, animales, almas, duendes, ángeles, espíritus, santos, montañas, ríos, etc.) que, a pesar de confluir, no reducen sus diferencias a través de acuerdos (los cuales causan redundancia y homogeneización aplanadora)

¹⁰ La ontología mínima de Favret-Saada puede ser entendida, tal y como lo detalla Theodoros Kyriakides: “[es una ontología] del sujeto opaco. La ontología del sujeto opaco va en contra de lo que previamente consideré una ontología de sujeto divino y transparente, esto es, de un sujeto que tiene un entendimiento y una percepción completa y racionalizada del campo social, de las relaciones que alberga, y de sus propias relaciones con ese tipo de relaciones” (Kyriakides 2016: 76).

¹¹ Isabelle Stengers (2012), heredando el concepto de divergencia de Deleuze, nos recuerda que uno no diverge “de algo”. La divergencia hace referencia a aquello que le importa a uno y a “como” le importa. Es por ello que la divergencia permite crear alianzas simbióticas que no buscan trascender o reconciliar las diferencias. El ejemplo clásico de la divergencia, en la propuesta deleuziana, es la doble captura de la avispa y la orquídea.

sino que las potencian a partir de creencias y deseos divergentes (los cuales suscitan la creatividad). Por ello, podría decirse que la tierra está llena de “aconteseres” que actúan como puntos de confluencia y co-fluencia de singularidades heterogéneas, en los cuales se potencian las diferencias al mismo tiempo que la riqueza ontológica del cosmos es recuperada¹².

Para los zañeros, Zaña es “la tierra”, su tierra. Zaña es un “aconteser” que forma múltiples otros “aconteseres” de innumerables maneras distintas. Edmundo Martínez, ingeniero zañero dijo, “aquí, antes que negros, cholos o chinos, somos zañeros porque Zaña es nuestra tierra que nos da todo, nuestra raíz. Después de ser zañeros somos de todo tipo, aquí nos ves, diferentes todos, pero nuestras raíces nacen aquí”. Zaña es, entendí, variable única que contiene en sí una serie de variaciones. Así como Deleuze argüía en su libro sobre el pliegue que “el mundo es la curva infinita que toca en una infinidad de puntos una infinidad de curvas” (Deleuze 1989: 37), los zañeros pueden argüir que Zaña es una tierra infinita de infinitas tierras y sempiternos tiempos.

Si bien es cierto, el zañero reconoce la importancia de la perspectiva (ya que es la perspectiva quien forma al sujeto), este sabe que la perspectiva es sólo una entre múltiples otras perspectivas con las cuales se necesita entrar en disputa pero no se necesita tener un único ganador. Con relación a este punto, Dimas, en medio de su taller y rodeado de sus máscaras de diablos, me dijo:

“Colorao, yo creo en el Corbacho pero no creo en los brujos, por ejemplo. Mira, acá tengo mis diablos, pero si a mí me pasa algo, llévame al doctor [...] Y así, la gente acá cree en cosas que pues, otros dirían que es una mezcla rara. En la mañana nos ves en la iglesia y luego dónde el brujo y luego dónde el doctor. Y no es por locura o ignorancia. Es que el mundo es tan grande que no hay necesidad de pensar que las cosas se hacen de una sola manera. Y si ya existen otras formas de hacer las cosas, pues hazlo, tal vez alguna de esas funciona”.

El ejemplo brindado por Dimas me hizo entender que la tierra está plagada de modos de existir y prácticas heterogéneas. En Zaña, esta heterogeneidad coexiste, no sólo en el medio ambiente sino también dentro de cada uno de los “aconteseres”. Es por ello que los zañeros se han tornado hábiles creadores de técnicas especializadas en relacionar lo diferente sin necesariamente homogeneizarlo. Técnicas que suscitan diálogos y relaciones de diferencia, en los que ninguna de las partes necesita imponerse sobre la otra, lo que no significa una armonía absoluta sino una tensión divergente propiciadora de inventiva. Técnicas capaces de crear medios comunes¹³, medios plurales y disputados... medios que, al igual que todos los “aconteseres” que poblamos la tierra, incluso ella misma, somos siempre más que uno pero menos que dos.

¹² Para Isabelle Stengers (2012) la práctica del *reclaiming* no tiene que ver con la vuelta al pasado o con la añoranza de la autenticidad de las tradiciones sino con recuperar (en su doble sentido: retomar contacto con y revitalizar la salud de) las prácticas que habían sido expropiadas por la violencia de los fulminantes poderes homogeneizadores.

¹³ Se debe entender “común” de acuerdo al significado que le otorga Isabel Stenger (2020) cuando habla de un “sentido común”: sentido colectivo y disputado que emerge de la formación de agenciamientos heterogéneos.

6. Referencias

- Arroyo Aguilar, Sabino. 2006. "Formas de vida e integración de los afroperuanos de hoy". *Investigaciones Sociales* 10 (16): 17-50.
- Baena Reina, Fuensanta. 2016. "Religiosidad popular y sincretismo: los afroperuanos y la festividad de Nuestra Señora del Carmen", en *Meditaciones en torno a la devoción popular*, José Antonio Peinado Guzmán y María del Amor Rodríguez, coords., pp. 48-69. Córdoba: Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo".
- Bateson, Gregory. 1991. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Editorial Lohé-Lumen.
- Chocano, Rodrigo. 2013. *El Hatajo para el niño*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- Costilla, Julia. 2016. "Una práctica negra que ha ganado a los blancos: símbolo, historia y devotos en el culto al Señor de los Milagros de Lima (siglos XIX-XXI)". *Anthropologica* 34 (36): 149-176.
- Cuche, Dennis. 1976. *Poder blanco y resistencia negra en el Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Deleuze, Gilles. 1989. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2010. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-texto.
- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Favret-Saada, Jeanne. 2012. "Death at your Heels. When Ethnographic Writing Propagates the Force of Witchcraft". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 45-53.
- Feldman, Heidi. 2009. *Ritmos negros del Perú: Reconstruyendo la herencia musical africana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Finocchietti, Susana. 2004. *Los afro-andinos del siglo XVI al XX*. Lima: UNESCO.
- Golash-Boza, Tania Maria. 2011. *Yo soy negro: Blackness in Peru*. Gainesville: University Press of Florida.
- Goldman, Marcio. 2015. "Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem". *Mana* 21 (3): 641-659.
- Hale, Tamara. 2014. *Mixing and its Challenges: An Ethnography of Race, Kinship and History in a Village of Afro-indigenous Descent in Coastal Peru*. PhD dissertation, The London School of Economics and Political Science.
- . 2015. "A Non-Essentialist Theory of Race: the Case of an Afro-indigenous Village in Northern Peru". *Social Anthropology* 23 (2): 135-151.
- Kyriakides, Theodoros. 2016. "Jeanne Favret-Saada's Minimal Ontology: Belief and Disbelief of Mystical Forces, Perilous Conditions, and the Opacity of Being". *Religion and Society: Advances in Research* 7: 68-82.
- Latour, Bruno. 1999. "On Recalling Ant". *The Sociological Review* 47 (1): 15-25.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1989. "Letter to Arnauld", en *Philosophical Papers and Letters*, Leroy E. Loemker, ed., pp.182-185. Nueva York: Kluwer Academic Publishers.
- León, Javier. 2007. "The 'Danza de las Cañas': Music, Theatre and Afroperuvian Modernity". *Ethnomusicology Forum* 16 (1): 127-155.
- Lévi-Strauss, Claude. 1995. *Story of the Lynx*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lewis, Eshe L. 2017. *Violence for the Record: Afro-Peruvian Women and Intimate Partner Violence*. PhD dissertation, The Graduate School of University of Florida.

- Lima, Tania Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana* 2 (2): 21-47.
- . 2008. "Uma história do dois, do uno e do terceiro", en *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, Ruben Caixeta de Queiroz y Renarde Freire Nobre, orgs., pp. 209-263. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Massumi, Brian e Isabelle Stengers. 2009. "History through the Middle: Between Macro and Mesopolitics. Interview with Isabelle Stengers". *Inflexions* 3 (10): 183-275. https://www.inflexions.org/n3_History-through-the-Middle-Between-Macro-and-Mesopolitics-1.pdf.
- Mello, Cecilia. 2010. *Política, Meio Ambiente e Arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia*. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- . 2014. "Devir-afoindígena: "então vamos fazer o que a gente é". *Cadernos de campo* 23: 1-381.
- Paz, Octavio. 1978. *Xavier Villaurrutia en persona y obra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pazzarelli, Francisco. 2019. "Looks Like Viscera". *Social Analysis* 63 (2): 45-65.
- Pitchard, Pedro. 2013. *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*. México: Artes de México y del Mundo.
- Reyes. Carlos. 2020. *Un pueblo llamado Capote: memoria y territorio de una comunidad rural afroperuana*. Tesis de Maestría, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Reyes Escate, Luis. 2019. "El cuerpo del injerto: una perspectiva afroindígena del mestizaje en el Perú", en *Estudios Afrolatinoamericanos 4, Sextas Jornadas del GEALA*, Eva Lamborghini, María de Lourdes Ghidoli y Juan Francisco Martínez Peria, comps., pp. 343-355. Buenos Aires: Ediciones del CCC Floreal Gorini.
- Rodríguez Pastor, Humberto. 2008. *Negritud. Afroperuanos: resistencia y existencia*. Lima: Centro de Desarrollo Étnico.
- Santos, Martín. 2014. "La discriminación racial, étnica y social en el Perú: balance crítico de la evidencia empírica reciente". *Debates en Sociología* 39: 5-37.
- Stengers, Isabelle. 2011. *Thinking with Whitehead*. Londres: Harvard University Press.
- . 2012. "Reclaiming animism". *E-flux Journal* 36.
- . 2020. *Réactiver le sens commun*. Paris: Éd. de la Découverte.
- Strathern, Marilyn. 2005. *Partial Connections*. Lanham: AltaMira Press.
- Tarde, Gabriel. 2006. *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.
- Valdiviezo, Laura. 2006. "Interculturality for Afro-Peruvians: Towards a Racially Inclusive Education in Peru". *International Education Journal* 7 (1): 26-35.
- Valdiviezo, Martín. 2018. *(Auto)Reconocimiento de Afroperuanidad en la Educación Peruana*. Lima: Centro de Desarrollo Étnico.
- . 2019. "Políticas de reconocimiento e inclusión de la ciudadanía afroperuana entre 2009-2016", en *África y América Latina, Interacciones Transatlánticas*, pp. 95-107. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana* 2 (2): 115-144.
- . 2013. "Radical Dualism: A Meta Fantasy on the Square Root of Dual Organizations, or a Savage Homage to Lévi-Strauss". *100 Notes — 100 thoughts / 100 notizen — 100 Gedanken. Documenta Series* 56: 1-43.