

# ‘De ser como soy, me alegro’: la negritud de Nicomedes Santa Cruz

Natalia Storino

*La Negritud desbordó el acento poético y romántico para convertirse en el ideario político filosófico de la descolonización.*  
Manuel Zapata Olivella<sup>1</sup>

El presente texto se desprende de mi trabajo final de Licenciatura para la carrera de Letras Modernas de la Universidad Nacional de Córdoba. El título de aquel primer trabajo fue *Del canto negro a la nueva canción: Nicomedes Santa Cruz más allá de su negritud*. Allí postulé que la obra de Santa Cruz excedía los planteos de la *negritud* debido a la amplitud de su universo de reflexión. En el presente, considero que —más que excederla— la resignifica, ya que, en el marco de su obra, la *negritud* es una respuesta que hermana a los oprimidos por un mismo sistema mundo colonialista-imperialista-capitalista, sistema que racializó las relaciones de producción y estableció la colonialidad del poder.

En esta línea, se puede afirmar que en los textos de Santa Cruz circulan nociones como “raza”, clase, trabajo y cultura que permiten reflexionar críticamente, a partir de la palabra artística, acerca de aquello que fue formulado teóricamente desde la crítica poscolonial. Pienso en autores como Quijano y Mignolo, para quienes la noción de “raza” ha servido para sostener la histórica desigualdad del poder; esto es, la colonialidad del sujeto “no-blanco”. Asimismo, el movimiento de la *Nègritude* emergió como un rechazo contra el racismo para exceder, finalmente, el *locus* que le dio nacimiento. La *negritud*, como noción, permite pensar la dialéctica entre el patrón mundial de dominación y clasificación social y las manifestaciones “no centrales” que se enfrentan a ese orden y, en consecuencia, empoderan la identidad cultural.

En ese sentido, la *negritud* es una categoría que nos acerca a la obra de Nicomedes Santa Cruz. Aunque sin referencias explícitas a dicho término, sus textos expresan un contenido pleno de *negritud* como un modo de *cimarronaje*<sup>2</sup> que reivindica la propia identidad, y como una

denuncia contra la discriminación y la opresión ejercidas en nombre de la clasificación de la población mundial.

## La raza, una invención con intencionalidad

Aníbal Quijano (2000, 2003) afirma que la globalización en curso es resultado de un proceso que se originó con la constitución de América (Latina) y del capitalismo moderno, mundial y eurocentrado. La noción de “colonialidad del poder” —elemento constitutivo y específico del patrón mundial del poder capitalista— se funda sobre la base de la imposición de la clasificación racial/étnica de la población del mundo. Afirma Quijano lo siguiente:

En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades societales de la colonialidad: *indios, negros, acetunados, amarillos, blancos, mestizos* y las geoculturales del colonialismo, como *América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente* (ambas últimas Asia, más tarde), *Occidente* o *Europa* (Europa Occidental después). Y las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado como la *modernidad* (2000, p. 342).

La noción de “raza”, en su sentido moderno, fue una invención de la modernidad. Luego, bajo la perspectiva eurocéntrica del conocimiento, fue elaborada teóricamente fundamentando la naturalidad y científicidad de las relaciones de dominio y explotación y las ideas de superior/inferior, civilizado/bárbaro o primitivo, etcétera. En otras palabras, “...fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista” (Quijano, 2003, p. 203). Esa noción, y las nuevas

tratativos o asimilacionistas de la civilización que se les imponía” (p. 345). Se trata, según el autor haitiano, de muestras de “heroica creatividad” —con la que reelaboraron dolorosamente nuevos modos de sentir, pensar y actuar— y de un prodigioso esfuerzo de “legítima defensa”.

<sup>1</sup>Citado por M’bare N’gom (2006, p. 38).

<sup>2</sup>En una primera acepción, el *cimarronaje* es entendido como “...el proceso por el cual algunos esclavos abandonaban la plantación y buscaban refugio en las montañas para preservar en lo posible su identidad” (Depestre, 2006, p. 345). Sin embargo, Depestre se refiere a un “cimarronaje cultural”: “...en el terreno cultural se puede decir que trataron de escapar a la hegemonía de la colonia insuflando en ella sus propias escalas de valores, ‘cimarroneando’ en lo posible los horribles mecanismos decul-

identidades históricas producidas sobre esa base, fue asociada a la naturaleza de los roles y lugares en la estructura global del control del trabajo; esto es, se impuso una sistemática división racial del trabajo. René Depestre también reconoció este aspecto:

La esencia humana de los negros, los blancos y los mulatos, en la zona de las Américas que nos ocupa es en su realidad histórica el conjunto de las relaciones sociales y raciales que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, han vivido colonos, esclavos, libertos y sus descendientes en este continente. La formación social esclavista epidermizó, somatizó, racializó profundamente las relaciones de producción, añadiendo de esta forma, a las contradicciones y alienaciones innatas del capitalismo, un conflicto de clase de una nueva índole (2006, p. 342).

Este criterio de clasificación social fue impuesto a escala global con la expansión mundial del dominio colonial de la “raza dominante”: el “blanco” o europeo. En el curso de este proceso, se asoció el trabajo no-asalariado con las “razas dominadas” por ser consideradas inferiores. En este sentido, en la distribución mundial del poder, Europa fue asociada al salario y los países del “Tercer Mundo” se asociaron al trabajo no remunerado; es decir, “la mano de obra barata”. En otras palabras, la colonialidad del control del trabajo, con el sostén de la noción de “raza”, decidió la geografía social del capitalismo. Europa se constituyó en el “centro” de lo que Wallerstein llamó el “moderno-sistema-mundo” (Quijano, 2003, p. 210). El resto fue pensado como su “periferia”<sup>3</sup>.

### Frente a la colonialidad: *Nègritude* y *negritud*

El movimiento de la *Nègritude* comenzó en los años treinta<sup>4</sup> con un grupo de tres jóvenes estudiantes en París: Léopold Sédhar Senghor (Senegal), Léon Damas (Guyana) y Aimé Césaire (Martinica)<sup>5</sup>. El haitiano René Depestre menciona dos publicaciones fundantes: Manifiesto de legítima defensa (1932), publicado por ocho martiniqueses, en el cual toman posición política y cultural de solidaridad e identificación con el Caribe colonizado, y *L'Étudiant noir* (1934), donde Césaire emplea por pri-

<sup>3</sup>Según Mignolo, “...la metáfora de sistema-mundo-moderno deja en la oscuridad la colonialidad del poder (Quijano, 1997) y la diferencia colonial (Mignolo, 1999, 2000)”, ya que “... la colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza” (2003, p. 57).

<sup>4</sup>Si bien contemporáneo o inmediatamente posterior a las vanguardias históricas, no representó un movimiento estético o artístico. Se trató, principalmente, de un claro posicionamiento político e ideológico de reivindicación identitaria. Jorge Schwartz (2002, p. 659) considera que, si bien la *nègritude* puede tener ciertos procedimientos similares a los de las vanguardias europeas, no deben ser confundidos. Aunque Césaire fue considerado, por Breton y algunos críticos, como un poeta surrealista, es un hecho discutido.

<sup>5</sup>A Césaire se le atribuye la creación y difusión del término y a Senghor su desarrollo teórico-filosófico.

mera vez el término *Nègritude*. En un comienzo, surgió como una reacción contra el rechazo de la sociedad hacia el “negro”. En este sentido, el movimiento se presenta como una expresión que reivindica al “negro” y se opone a la razón del “blanco”.

Para Depestre, la “primera *nègritude*” significó una revuelta del espíritu contra el negativo proceso colonizador por parte de aquellos que el mismo proceso histórico designó como “negros”. Su crítica fue que, habiendo sido creada para despertar y levantar al “negro”, terminó evaporándolo en un esencialismo inofensivo en lugar de armar su conciencia de clase. Además, reconoce que la colonización alienó doblemente la conciencia de los trabajadores: económica y psicológicamente, ya que el sistema esclavista “racializó las relaciones de producción” y redujo a los hombres a: “esencia-inferior-de-negros vs. esencia-superior-de-blancos” (pp. 342-343). También, para Moreno Friginals, el gran grito de dignidad de la *Nègritude* devino, paradójicamente, “...en un dócil instrumento neocolonialista” (2006, p. 33). Según Depestre, su reivindicación debió ser menos parcial: reivindicar al “negro” sin dejar de considerar la clase.

Sartre, en su *Orfeo Negro* (1948), explicita tres postulados fundamentales que, según Depestre, aclaran el contenido de clase que tenía la noción de *negritud*:

- 1) El negro, como el trabajador blanco, es víctima de la estructura capitalista de nuestra sociedad [...] Pero si la opresión es una [...] el negro es la víctima, como negro, a título de indígena colonizado o de africano deportado. Y puesto que se le oprime en su raza y a causa de ella, es por lo pronto de su raza que él necesita tomar conciencia. [...] Insultado, esclavizado, se levanta, recoge la palabra ‘negro’ que se le ha tirado como una piedra, se reivindica como negro, frente al blanco, altivamente.
- 2) De hecho, la *negritud* aparece como el momento débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis; la posición de la *negritud* como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero este momento negativo no es suficiente por sí mismo y los negros que lo usan lo saben muy bien; saben que apunta a preparar la síntesis o realización del ser humano en una sociedad sin razas. Así, la *negritud* es para destruirse, pasaje y no punto de llegada, medio y no fin último.
- 3) ¿Qué sucederá si el negro despojándose de su *negritud* en provecho de la revolución no quiere considerarse más que como propietario? ¿Qué sucederá si no quiere definirse más que por su condición social objetiva? [...] ¿La fuente de la poesía se detendrá? ¿O bien el gran río negro coloreará a pesar de todo el mar donde se arroja? (Citado por Depestre, p. 359).

El tercer momento planteado por Sartre es un momento potencial, no realizado. Se plantea la posibilidad de una sociedad sin “razas” y la pregunta acerca de la condición del “negro”: ¿dejará de ser “negro” al cambiar su posición en el sistema productivo y social o su *negritud* pervive, a pesar suyo, ante cualquier condición? Es decir, ¿la *negritud* aparece como un hecho de fenotipo o

como una condición relativa a posiciones? En todo caso, se puede afirmar que no hay esencialismos, sino que la noción de “raza” existe como un sistema de relaciones, de posiciones relativas y se afirma siempre que exista la mirada de un “otro-no-negro”, un “no-diferente”, el “blanco”, quien valorativamente se auto-adjudica la posición central, aquella que está en condiciones de juzgar y clasificar.

La *Nègritude* fue tributaria de la historia que la engendró. Debe ser comprendida en los procesos que abonaron dicho movimiento. Césaire, consciente de las críticas que se le hizo a la *Nègritude*, afirmó haber creado ese término en un momento definido y que tal acto correspondía a una necesidad: “...en aquella época, el negro en Francia vivía una especie de asimilación disimulada en nombre del universalismo [...] estábamos amenazados a una terrible despersonalización” (1998, p. 106). Para “hacer la revolución”, dice el martiniqués, el hombre primero ha de conquistarse a sí mismo:

Senghor y yo tomamos la iniciativa de este movimiento que permitiría al hombre negro tomar conciencia de sí mismo. No somos franceses, no somos ingleses, es absurdo pensar que somos negro-franceses. Somos en primer lugar negros. [...] La palabra que constituía la antítesis de la civilización era la palabra ‘negro’, sinónimo de bárbaro. Afirmábamos, pues, que el negro era un hombre como otro (Césaire, 1998, p. 106).

La cita expresa la tensión entre el particularismo y el universalismo. Ser “negro” o ser “ciudadano”<sup>6</sup>. Con palabras firmes y claras, dice Césaire: “Puesto que nos echaban a la cara la palabra ‘negro’ como una injuria, la hemos recogido con orgullo, como un desafío” (1998, p. 107).

En coincidencia con Depestre, para Césaire los ataques a la *Nègritude* se debieron a que “...se trató de dogmatizar la negritud...” (1998, p. 108). Se refiere a unas palabras de Senghor, según las cuales la razón sería helénica y la emoción negra: “...parecería indicar que existía una sustancia negra, que la negritud es una esencia: habría un estado de ‘negritud’, un estado de ‘blanquitud’...” (1998, p. 108). Como respuesta, dirá:

Para mí se trata del hecho de sentirse negro, el hecho de ser negro simplemente. Eso es todo. No hay negritud de

<sup>6</sup>A esta problemática, Peter Wade responde lo siguiente: “La pregunta central es ¿Somos ciudadanos? o ¿Somos negros? [...] ¿por qué no podemos ser ‘ciudadanos negros’? [...] los términos implican filosofías políticas distintas y aún opuestas. ‘Ciudadano’ implica homogeneidad e igualdad de derechos, dentro del modelo republicano francés; implica universalismo. Representa una meta importante para muchas luchas contra la opresión, pero finalmente no importa la identidad étnica, racial, de género, etc.; se busca la ceguera racial, el daltonismo. ‘Negro’ implica diferenciación, discriminación, diferencia, significa que una identidad particular tiene que ver con el estatus social, el trato, los derechos, la imagen de la persona” (2008, p. 121). Afirma el autor colombiano que las “identidades negras” son definidas por una tensión fundamental: para ser ciudadanos hay que nombrar la diferencia.

una manera predeterminada, no hay una sustancia: hay una historia y una historia vivida (p. 108).

Esa “historia vivida” se configura en la tensión generada por la colonialidad del poder en las estructuras y relaciones sociales que, como patrón de dominación, impone. Afortunadamente, esa experiencia germina una respuesta: la *Nègritude* y la *negritud*, ya que mientras perviva un poder colonial habrá una voz activa y denunciante luchando por la descolonización y en rechazo a la racialización.

### Desde la crítica: Santa Cruz, un exponente de la *negritud*

Distintos críticos, teniendo en cuenta diversos criterios, han destacado a Nicomedes como un representante de la *negritud*. Sintetizaré algunas perspectivas<sup>7</sup>.

Martha Ojeda (2003) considera que la obra de Santa Cruz “...representa la culminación en Latinoamérica de la reivindicación de la cultura afrohispanica [...] surge de un largo proceso histórico de recuperación del legado africano” (p. 3). Para ella, el objetivo principal de Santa Cruz “...es recuperar y reivindicar la herencia africana por medio de un estudio minucioso de las manifestaciones culturales en el baile, la música, la religión, el arte culinario y otros aspectos de la vida cotidiana” (p. 11). Si bien reconoce que el interés de Santa Cruz no se limitó a la “herencia africana”, ya que impartió un “...mensaje de denuncia del racismo y la opresión de las clases y los grupos étnicos marginados” (p. 16), se adhiere a la opinión de Teresa Salas y Jeanette Kattar, quienes consideran a Nicomedes como un poeta de la *negritud*. Su misión, dice, “...fue reivindicar la cultura africana y descartar los estereotipos negativos sobre el negro, quien había sido despojado de su humanidad” (p. 18).

Ojeda reconoce tres “etapas” en la obra del poeta marcadas por tres tendencias ideológicas: en primer lugar, la *negritud* como el interés por recuperar y autoafirmar la identidad y la conciencia “africanas”; en segundo lugar, el “compromiso social y político” manifiesto en el sentimiento revolucionario y antiimperialista; por último, el “integracionismo” donde sobresalen los textos de carácter universalista que proponen la confraternidad y la solidaridad entre las razas y los marginados del mundo. Para la autora, el sentimiento de *negritud* predomina en toda la obra, aunque se destaca en la primera etapa.

Dice la autora que:

Según Jackson, Santa Cruz es uno de los primeros escritores peruanos negros en abogar abiertamente por el aprecio de la cultura afroperuana y en romper con los

<sup>7</sup>Heidi Carolyn Feldman (2009), desde una perspectiva antropológica, también consideró la *negritud* de Nicomedes Santa Cruz. Más que enfocarse en su obra literaria, la investigadora abordó el trabajo de “excavación” cultural realizado por él en relación a los orígenes africanos de la música peruana y los vínculos de dicho trabajo con el “Atlántico Negro”. Para ampliar, remito al riguroso trabajo de Feldman.

estereotipos negativos sobre este grupo étnico. Como el primer exponente de la negritud en el Perú, Santa Cruz reivindica y legitima la cultura afroperuana. Su ideología de la negritud y su compromiso político son temas destacables en su poética. Cabe reiterar que su compromiso social no se limitó a un solo grupo étnico sino que trascendió los espacios raciales y las fronteras nacionales (p. 119).

M'bare N'gom (2006), desde una perspectiva panafricanista<sup>8</sup>, aborda la relación vivencial y literaria de Nicomedes Santa Cruz con el continente Africano, lo que él denomina “discurso Panafroamericano”. Afirma: “La mayoría de los estudios sobre la creación cultural de Nicomedes Santa Cruz se ha centrado en su contribución a la conformación de un discurso de recuperación, valorización y validación de la cultura de los peruanos de ascendencia africana” (p. 35); esto es, lo que él reconoce como la “experiencia transafricana en el Perú”. Según el autor, Nicomedes “...construye una sólida conciencia étnica dentro del marco de la peruanidad”. Sin embargo, reconoce que “...su discurso trasciende las fronteras de su país para contemplar la situación del negro, el transafricano y el africano en otras regiones del mundo” (p. 36).

El autor firma: “Tanto el negrismo como la negritud no tuvieron una influencia sincrónica y directa en el Perú” (p. 39), y amplía:

...si bien la négritude o negritud que llega a América Latina recoge algunos de los ideales del panafricanismo, se autoctoniza y adapta a las realidades nacionales y regionales. Y no podía ser de otra forma. En Santa Cruz, la negritud se erige, ante todo y más que nada, como una estética de ruptura con el discurso dominante. No se erige en una postura ideológica radical a lo Aimé Césaire en los años 30, como observa Natalie Bourgade-Laval. La visión Santacruziana de la negritud pasa por la afirmación de su identidad cultural y nacional, o sea su peruanidad [...] Por otro lado, la negritud en Santa Cruz forma parte de un proceso de reterritorialización de la experiencia negra y transafricana en el Perú, en América Latina y, en última, en África. Al recuperar y expresar la misma por medio de textos gráficos y ágrafos, oratura, música y baile, Santa Cruz inscribe la misma dentro del panorama cultural oficial y político de la peruanidad y, por ende, de la panamericanidad (p. 40).

Por otro lado, acierta el autor en reconocer que las diversas experiencias en la vida de Santa Cruz fueron marcando su producción artística y su posición política y social. Ejemplo de ello, fue su viaje a Brasil en el año 1963, donde:

...descubre otra vertiente y dimensión de la experiencia negra, lo que le permite tener una perspectiva más universal sobre la marginalidad del transafricano y del africano. [...] Descubre que la experiencia negra estaba conformada por una estructura periférica articulada por

la pobreza, la discriminación, la invisibilidad política y económica, así como la violencia estructural que se manifestaba a distintos niveles (p. 40).

Finalmente, Milagros Carazas (2008), estudiosa de la cultura y la literatura afroperuanas, distingue la literatura *negrista* de la literatura de la *negritud*, según el criterio de interioridad o exterioridad del autor respecto de lo representado. Desde esa perspectiva, Nicomedes es considerado un representante de la *negritud* afroperuana, porque manifiesta su universo cultural desde el interior de la “etnia negra” y como reivindicación de la misma. Afirma la autora:

El escritor integrante de la etnia negra enfrenta conscientemente la invisibilización, en un intento por construir una imagen desde adentro, desde la perspectiva del propio sujeto afroperuano. Para empezar, Nicomedes Santa Cruz (1925-1992) es, sin duda, el más importante representante de la literatura afroperuana del siglo XX (p. 2).

En el Perú, según Milagros Carazas, el movimiento de la *Négritude* “...tuvo cierta acogida en las décadas de 1960 y 1970 cuando los grupos folclóricos ‘afroperuanos’ intentaron recuperar danzas y músicas perdidas”. Según esto, el término *negritud*, en el contexto peruano, no remite al trasfondo ideológico y político de la francofonía que le dio nacimiento, sino “...a los intentos de revaloración del folclor negro peruano” (p. 4).

La autora cita a M'bare N'gom y afirma que el interés de Santa Cruz por las tradiciones, el folklore afroperuano y su rescate del socabón y la cumanana como “aportes negros a la peruanidad” (2009, p. 2) se enmarcan en lo que N'gom interpreta como la búsqueda por recuperar y expresar la experiencia transafricana. A diferencia de Martha Ojeda —quien concibe el aporte afroperuano como el rescate de un “legado africano premoderno” en el espacio de una cultura nacional moderna, que se habría mantenido fiel debido a su adaptabilidad (Ojeda, p. 57)— Carazas (2008, p. 6; 2009, p. 8) se refiere a esta cultura, foco del trabajo de rescate y reivindicación de Santa Cruz, como “afromestiza”<sup>9</sup>.

<sup>9</sup>“En el contexto peruano donde se ha llevado a cabo el proceso de mestizaje, entendido sobre todo como una trietnicidad (la combinación de lo indígena, lo hispano y lo negro), sería difícil usar la expresión literatura negra, porque nuestros escritores no pertenecen exclusivamente a esta etnia. Además, el término negro posee una carga negativa históricamente en la sociedad, con un conjunto de prejuicios y estereotipos que marcan al otro. Con el desarrollo del movimiento de negritudes, gracias al cual los intelectuales de África y América toman conciencia de la validez y originalidad de la cultura negroafricana y su estética, se empieza a reivindicar el sentido del término negro como manifestación de orgullo y de una especificidad cultural. Más bien, el prefijo “afro” —usado para señalar al africano negro y sus descendientes, como en afrocaribeño, afrohispano, afrolatino— va adquiriendo más fuerza en la actualidad. Los integrantes de la etnia negra suelen identificarse mejor con esta denominación. Por eso preferimos literatura afroperuana a cualquier otra categoría. Considerando el elemento étnico, habría que agregar que se trata de un corpus que debiera asumirse como afromestizo” (Carazas, 2008, p. 6).

<sup>8</sup>Afirma M'bare N'gom que, fundado a comienzos de 1900, “El panafricanismo intentó crear un frente común transnacional de resistencia y de validación del discurso negro en general” (p. 37).

Con algunos matices, los tres autores coinciden en considerar a Nicomedes Santa Cruz como un representante de la *negritud*.

### ‘De ser como soy, me alegro’: la *negritud* de Nicomedes Santa Cruz

Nicomedes Santa Cruz es considerado un autor de la *negritud*. Agrego a eso que es plenamente un representante de la *negritud*, ya que no solo se posiciona desde un lugar de rescate cultural —entendido como una reconstrucción (Feldman)— y de reivindicación identitaria (“africana”, “afrohispana”, “transafricana”, “afromestiza”, “afroperuana”<sup>10</sup>), sino que asume verdadera conciencia de la relación “raza”/clase, cuestiona los estereotipos raciales y denuncia la colonialidad del poder que racializa, discrimina, estigmatiza y, desde allí, domina.

Varios textos podrían fundamentar lo mencionado. Lo haremos con su décima de pie forzado, “De ser como soy, me alegro” (1949). A partir del *pie*, el enunciador se presenta como “negro”, reivindica su condición y denuncia el prejuicio de la sociedad. En la primera estrofa, se define con los atributos de pobreza, humildad y virtud, con lo que desmiente el esencialismo según el cual ser “negro” engendra los antivalores asociados a la maldad. En la segunda estrofa, enmarca su posición como trabajador y responde al sector hegemónico cuestionando la pervivencia del preconceito, según el cual ser “negro” está asociado al trabajo esclavo. El enunciador afirma que su trabajo es un servicio voluntario y no una determinación “racial”. Busca romper aquí con la idea que asocia determinada “raza” o grupo étnico a la esclavitud: “¿Verán en mí esclavitud / porque sirvo a gente rica? / Yo respondo a quien se ubica / al centro del subibaja: / Si es esclavo el que trabaja / ignorante es quien critica” (2004a, p. 56). En la tercera estrofa, se autoafirma con altivez y autovaloración y denuncia el rechazo social hacia su persona y la estigmatización que buscó inferiorizar y animalizar al “negro”, en este caso, comparándolo con un cuervo. En la cuarta estrofa, nuevamente rompe con el esencialismo que vincula el ser “negro” con determinismos como la falta de honestidad y virtud: “Ni el color ni la estatura / determinan el sentir / yo he visto blancos mentir / cual menguada y vil criatura. / [...] Muy claramente se explica / que, viviendo con honor / nacer de cualquier color / eso a nadie perjudica” (2004a, p. 57).

Esta décima es un claro ejemplo —entre otros— de la lucha del escritor por romper con los esencialismos y determinaciones raciales que pretendieron —y pretenden— “epidermizar” (en términos de Depestre) las relaciones sociales y laborales naturalizando las posiciones según la “raza” que, en definitiva, no es sino naturalizar en función de la portación de un determinado fenotipo. Ya en esta décima hay una clara conciencia de la relación que existe entre la “raza” y la clase.

<sup>10</sup>Distintas denominaciones le ha dado la crítica desde diversos marcos.

Fuera de la producción poética y decimista de Santa Cruz, tomaremos un ensayo para ampliar nuestro planteo: “Mariátegui y su preconceito del negro”. En el año 1967, Nicomedes viaja a Cuba, experiencia que le aportó una nueva dimensión política sobre lo que N’gom llamaría la “experiencia negra”; fue entonces cuando escribió aquel ensayo. Dicha visión fue madurando con los años. En 1974, su viaje a África enriqueció también la visión del autor, dada la experiencia y el intercambio con intelectuales como Depestre.

Su ensayo “Mariátegui y su preconceito del negro”, desde una posición fundada en el marxismo, representa una réplica hacia los discursos que inferiorizaron e invisibilizaron al “negro” en el Perú. J. C. Mariátegui permitió una apertura del núcleo cultural peruano que excluía al “indio”. Nicomedes Santa Cruz lleva más allá el proyecto mariáteguiano para incluir al “negro” peruano dentro de la peruanidad. El “negro”, considerado desde los discursos previos inferior al “indio”, en Santa Cruz es igualado en su condición de clase trabajadora y oprimida. Nicomedes muestra una filiación mariáteguiana en sus producciones referidas al agro, al “indio”, al campesinado, presente en su espíritu revolucionario. Admiró a aquel intelectual comprometido con la causa del “indio” y dedicado a la tarea de peruanizar el Perú. Sin embargo, Santa Cruz no dejó pasar la imagen negativa de Mariátegui contra el “negro”. Por ello, señala las contradicciones de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) y reclama que, siendo de tipo marxista su reivindicación del “indio”, al ocuparse del “negro”, deja de lado lo socio-económico para entrar en prejuicios raciales de tipo positivista:

La revolución socialista descansa sobre la lucha de clases, concretamente se basa en el triunfo del proletariado sobre la burguesía dominante. Excluyendo, de plano, toda valoración étnica y etnocentrista.

Así, pues, una reivindicación ‘confunde’ al zambo y al mulato con el indio —si estos pertenecen a la misma clase trabajadora—. Reivindicar lo autóctono con abstracción de lo ‘zambo’ y lo ‘mulato’ es segregacionista, el segregacionismo es antimarxista, el antimarxismo no es reivindicatorio (Santa Cruz, 2004b, p. 146).

La reivindicación del “indio”, desde la posición enunciada por Mariátegui, no debería ser sino la de toda la clase trabajadora sin exclusión del “negro”. La respuesta de Santa Cruz al preconceito mariáteguiano es fruto de la maduración del pensamiento del poeta, de su trayectoria, así como de la coyuntura histórica. Para Santa Cruz, “zambo”, “mulato” e “indio” se confunden en una misma condición socio-económica. Nicomedes resume de la siguiente manera sus objetivos reivindicatorios como réplica a los ensayos de Mariátegui:

Es solo un párrafo de los ‘Siete Ensayos’ el que motiva estos artículos, y en él, son tres los cargos que Mariátegui hace al Negro y que yo trato de levantar: 1.-Su exclusión de la reivindicación de lo autóctono. 2.-Su negativa

presencia en el proceso histórico de nuestra socioeconomía. 3.-Su adhesión servil al colonialismo (Santa Cruz, 2004b, p. 152).

Ambos textos posicionan al autor plenamente como un representante de la *negritud*, ya que en ellos no solo reivindica la propia identidad sino que esgrime una clara crítica hacia la exclusión del “negro” de la peruanidad, la estigmatización y clasificación social, y la racialización del trabajo. Nicomedes iguala al “negro”, al “zambo”, al “mulato” y al “indio” por pertenecer a una misma clase trabajadora. Al reivindicarse en su *negritud*, reivindica a toda la clase y abona el cultivo de la autoconciencia.

### A modo de cierre

Nicomedes Santa Cruz, al tiempo que cuestiona la noción de “raza”, entendida como un determinismo naturalizado, reivindica el ser “negro” como un posicionamiento valorativo articulado a una reconfiguración cultural del “legado africano”. Asimismo, se hermana con los diversos grupos étnicos y sectores sociales marginados para construir un frente valorativo común ante el mismo sistema opresor que los hermana. Su *negritud* consiste, parafraseando a Depestre, en un acto heroico de plena creatividad y legítima defensa, en el *cimarronaje* de una palabra utilizada desde la colonialidad para oprimir y resignificada por el propio oprimido para levantarse, nombrarse, restituir su dignidad como persona igual y diferente a la vez, en decirse con orgullo de su apariencia, de sus ancestros y de su cultura, en tirar abajo el histórico estigma con el que cargan aquellos que han sido clasificados por la geografía del poder y posicionados en el lugar del esclavizado, del asalariado y de la clase trabajadora oprimida.

En Nicomedes Santa Cruz, la *negritud* aparece como un grito de defensa que aúna las voces de los oprimidos. El “negro” no deja de ser “negro”; se visualiza a sí mismo como un ser complejo y tensionado: “Indoblanquinegros / blanquinegrindios / negrindoblanco” (2004a, p. 274). Su grito de *negritud* no puede ser un grito aislado. Es un ser de *negritud* y un ser heterogéneo, es peruano, es americano, sus hermanos son campesinos, sus ancestros son africanos. Mientras existan condiciones que reproduzcan la colonialidad del poder y se “epidermicen” las relaciones sociales, la *negritud* se plantará con plena vigencia, así como la obra de Nicomedes Santa Cruz que representa, parafraseando a Zapata Olivella, un verdadero ideario de la descolonización.

### Bibliografía

CARAZAS, Milagos (2008). “Problemas y posibilidades de la literatura afroperuana”. Recuperado de: <http://milagroscazas.blogspot.com.ar/2008/10/problemas-y-posibilidades-de-la.html>

\_\_\_\_\_ (2009). “Nicomedes Santa Cruz y la Cumanana”. Recuperado de: <http://milagroscazas.blogspot.com/search?q=Nicomedes+santa+cruz+cumanana>

CÉSAIRE, Aimé (1998). “Algunas declaraciones”. En: AAVV. *Poesía Negra. Palabra Terrestre* (pp. 103-109). Buenos Aires: Leviatan.

DEPESTRE, René (2006). “Saludo y despedida a la negritud”. En: MORENO FRAGINALS, Manuel (relator). *África en América Latina* (pp. 337-362). México: Siglo Veintiuno.

FELDMAN, Heidi Carolyn (2009). “La negritud peruana de Nicomedes Santa Cruz”. En: *Ritmos negros del Perú: reconstruyendo la herencia musical africana* (pp. 97-147). Lima: Instituto de Estudios peruanos.

MARIÁTEGUI, José C. (2005) [1928]. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: El Andariego.

MARIÑEZ, Pablo A. (2000). *Nicomedes Santa Cruz. Decimista, poeta y folklorista afroperuano*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima.

MIGNOLO, Walter D. (2003). “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 55-85). Buenos Aires: CLACSO.

MORENO FRAGINALS, Manuel (2006). “Aportes culturales y deculturación”. En: MORENO FRAGINALS, Manuel (relator). *África en América Latina* (pp. 13-33). México: Siglo Veintiuno.

N’GOM, M’bare (2006). “África en Nicomedes Santa Cruz. Nicomedes Santa Cruz en África”. En: *Ínsula Barataria*, 6: pp. 35-50. Versión facilitada por el autor: pp.1-20.

OJEDA, Martha (2003). *Nicomedes Santa Cruz. Ecos de África en Perú*. Gran Bretaña: Tamesis.

QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. En: *Journal of World-Systems Research*. VI, 2, pp. 342-386.

\_\_\_\_\_ (2003). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: LANDER, Edgardo (Comp.), (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.

SANTA CRUZ, Nicomedes [1967] "Mariátegui y su preconcepción del negro". En: Santa Cruz Castillo, Pedro (comp.) (2004b) *Obras Completas II. Investigación (1958-1991)* (pp. 144-159). LibrosEnRed.

\_\_\_\_\_ (2004a). *Obras Completas I. Poesía (1949-1989)*, LibrosEnRed. Compilada por Pedro Santa Cruz Castillo.

SCHWARTZ, Jorge (2002). "Negrismo y negritud". En: *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos* (pp. 659-689). México: FCE.

WADE, Peter (2008). "Población negra y la cuestión identitaria en América Latina". En: *Universitas Humanística. Colombia*, N° 65, enero-julio de 2008, pp. 117-137.