

El tono violeta de la portada celebra en esta edición de AMERICA NEGRA a Ogún, deidad Yoruba de los metales, de la fragua, de la guerra y de los cazadores. En Africa era el dueño de la entrada del bosque donde moraban todos los espíritus. Tenía potestad para adueñarse del sexo de las mujeres que intentaran penetrar en sus dominios. En las ceremonias de la Santería se le canta y se le ofrenda después de Eleguá. Sus bailes son de carácter guerrero y el danzante blande un machete que lo simboliza. En Cuba y en Brasil se le ha descubierto oculto bajo el ropaje de San Pedro o de San Antonio.

Contenido

5 DE LOS EDITORES

Artículos

11 Historiografía Afroamericana del Caribe Hechos y ficciones

NINA S. DE FRIEDEMANN

27 Ideas sobre el origen del papiamento

WILLIAM W. MEGENNEY

43 El nuevo dialecto y la lengua estándar en el
español de Buenaventura, Colombia

MAX CAICEDO

65 Cotidianidad y cultura material de los negros de
Cartagena en el siglo XVII

MARIA CRISTINA NAVARRETE

83 Kulebwlebwa: Labor conditions on sisal
plantations in Northern Mozambique, 1900-1950

LUIS A. GONZALEZ, SAULO B. WANAMBISI

103 Arte Tumaco-La Tolita: iconografía de la figura
humana

RONALD J. DUNCAN

Crónica

119 El arte del chamanismo, la salud y la vida:

Tumaco-La Tolita

JAIME BERNAL VILLEGAS

125 Con la Expedición Humana:

Por el río Atrato en Bellavista, Chocó

CESAR RODRIGUEZ GARCIA

Documenta

139 Propuesta de estudio para una formación afroamericanística

ADRIANA MAYA RESTREPO

159 Documento de Río Piedras, Puerto Rico

161 O hay diversidad o no hay futuro

WANKAR REYNAGA

Homenaje

173 Gerardo Reichel-Dolmatoff: Honoris Causa de América

JAIME AROCHA

179 Carlos Franco amaba el mar, las mascararas y el carnaval

NINA S. DE FRIEDEMANN

Biblio **185** Angelina Pollak-Eltz: La negritud en Venezuela

RAFAEL DUHARTE JIMENEZ

189 Ultimas publicaciones recibidas por AMERICA NEGRA

Calendario **197**

DE LOS EDITORES

Colombia tiene un enorme reto ante sí misma y frente a países de América y África. A partir de la Ley 70 de 1993 que promulga el establecimiento de mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, el Estado debe velar para que en el sistema nacional educativo se conozca y se difunda el conocimiento de las prácticas culturales de las comunidades afrocolombianas y sus aportes a la cultura y a la historia del país. El reto es el de hacer visible la presencia de África y la de sus descendientes en la formación nacional. Lo cual implica el reconocimiento de haber invisibilizado esa presencia durante siglos en ámbitos tan vitales como el de la educación.

Esta invisibilización que ahora se define como un lastre del encuentro de mundos desde hace más de cinco siglos, fue señalada como tal por el Director General de **UNESCO**, Dr. Federico Mayor Zaragoza en la clausura del I Coloquio Internacional de Estudios Afro-iberoamericanos celebrado a finales de mayo de 1994 en la Universidad española de Alcalá de Henares. Desde allí también el Rector de esa universidad manifestó la necesidad de "reconocer el error de no haber reconocido" y reiteró en el espíritu de lo dicho por el Director General de **UNESCO**, el deber de pagar esa deuda con África y Afroamérica. "No es posible entender a América Latina sin entender África y Afroamérica afirmó además, Luis Beltrán, Vicerrector de Relaciones Internacionales de la misma universidad y organizador del Coloquio que da inicio a las actividades del proyecto **AFRICANIA** con el apoyo de países americanos y africanos en el marco de actividades de **UNESCO**.

El reto en Colombia es impostergable. Se trata de abrir sin mezquindad los diques del silencio para dar paso al conocimiento y difusión de la historia y la cultura de Africa y Afroamérica en Colombia. Los programas de estudio de escuelas básicas, universidades e institutos de investigación no pueden ceñirse a información en cuentagotas. Los museos nacionales y locales deben reconocer el silencio que han sufrido los descendientes de los africanos que llegaron desde hace quinientos años no sólo con los ritmos del mar y la imaginería de su gesto. La historia de la minería y de la orfebrería en Colombia no es únicamente de los indios, los negros tienen que hacerse visibles en el Museo del Oro. Del mismo modo que deben ocupar lugar digno en el Museo Nacional y en los otros museos que también cuentan gestas de la nación. De lo que se trata, al decir del historiador Christopher Wondji, es de "reescribir la historia rehabilitando sin complacencia civilizaciones y culturas ignoradas o marginadas, aceptando por fin una historia plural, multidireccional, pero cuyo objeto es la humanidad".

Admitir el error de no haber reconocido es parte del reto que Colombia tiene frente a sí, a los demás países de América y a Africa La Ley 70 de 1993 es una llave que permitirá abrir compuertas para el conocimiento y difusión de la presencia africana en nuestra formación sociocultural.

Artículos

Historiografía afroamericana del Caribe:

hechos y ficciones *

NINA S. DE FRIEDEMANN
Antropóloga Expedición Humana
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia

Introducción

El marco teórico y conceptual en el cual se desarrollan debates académicos sobre ciencias sociales en el hemisferio norte tiende a aplicarse como camisa de fuerza en la academia del hemisferio sur. Sin embargo, en el hemisferio sur por la misma naturaleza del proceso histórico y académico, de la composición social y cultural de los académicos y de las gentes estudiadas, estos mismos debates en la historiografía y en la antropología reflejan patrones de dependencia y de colonialismo académico.

Así mismo, en las discusiones de la academia nor-atlántica en torno a la representación, el análisis de textos y el debate y crítica en torno al postmodernismo, se han ignorado las experiencias y la experimentación de la academia sur-atlántica (Clifford y Marcus 1986).

En el debate que se realiza en el hemisferio norte sobre "nosotros y los otros", el trato asimétrico que sufren los estudios afro-colombianos, afro-venezolanos y afro-panameños y sus estudiosos constituyen un estudio de caso. Aquí se cita el ejemplo del trabajo de Michel Rolph-Trouillot, de la academia estadounidense, sobre revisión bibliográfica de la región Caribeña y el libro de Robert Chaudenson un académico de Francia sobre lenguas y culturas criollas.

Esta ponencia se refiere a la experimentación metodológica interdisciplinaria de manejo de materiales historiográficos, etnográficos, literarios y

* Texto de su participación en el IV Congreso Interdisciplinario de la Sociedad para la Investigación en el Caribe. Berlín, diciembre de 1993.

Gráficos, literarios y de tradición oral y a la innovación en la elaboración de textos, particularmente en Colombia.

Hechos y ficciones

Una representación escrita narrada de la realidad puede encontrarse en el documento de un escribano de la colonia, o en historias orales u *oralitura*¹ de un pueblo aislado del Caribe. Y también en la obra de un científico o de un narrador literario. En el proceso de investigación tanto el historiógrafo como el etnógrafo seleccionan tales representaciones para su trabajo. Que a su vez es nuevamente otra representación elaborada ya sea dentro de determinados cánones de expresión disciplinaria, o en los marcos innovativos de construcción experimental de textos que actualmente son objeto de discusión y análisis en algunas academias.

Desde mi visión antropológica, la historia es contexto primordial para la explicación de la cultura y de las sociedades afrocaribeñas continentales e isleñas. Que han llegado al presente en el ejercicio de resistencias socio-culturales mediante procesos donde han jugado papel vital las *huellas de africanía*. Estas se entienden como símbolos, iconografías y asociaciones iconográficas que permaneciendo en el consciente y el subconsciente de los africanos y sus descendientes, han tomado parte en la formación de las culturas afroamericanas. En este proceso se alude a la teoría de Gregory Bateson sobre el aprendizaje, los mecanismos de comunicación de concepciones complejas o de memorias, sentimientos o aromas de una cultura, sobre la noción de icono y de proceso mental. Sus manifestaciones en habla y gesto, en éticas sociales y religiosas, en rica liturgia o en oralitura y literatura aparecen en los carnavales, en el habla criolla y no-criolla del Caribe, en los cantos y bailes de los muertos o en la culinaria (Bateson 1972, Arocha 1989, Friedemann 1989, G. Friedemann 1992).

1. Véase Yoro falla (1992:21). El término oralitura es un neologismo africano que busca un concepto opuesto al de literatura con fundamentos y forma específica de la comunicación.

El concepto de *huellas de africanía* está, además, ligado al de la reintegración étnica que de acuerdo con documentación demográfica-histórica (Curtin 1969, Del Castillo 1983) permite señalar el reencuentro cultural de africanos después de su desarraigo; durante la trata en el continente africano y en América durante la colonia.

Esta documentación y la reciente investigación antropológica y lingüística en terrenos del Caribe continental de habla española (Schwegler 1992, Friedemann 1988, Friedemann y Patino 1983, Del Castillo 1983) sustentan la rectificación de tesis sobre la absoluta dispersión étnica y la ruptura cultural total de los africanos llegados como esclavos a América.

Limitaciones y delimitaciones

La literatura científica del área geográfica y sociocultural afrocaribeña es amplia y en ella la historiografía generalmente ha precedido a la pesquisa antropológica. No obstante, aún son pocas las áreas de tierra firme bañadas por el mar Caribe, que han sido examinadas en un horizonte compartido con el Caribe isleño. Si bien en la delimitación geo-cultural aparecen Guyana, Surinam, Guayana Francesa y Honduras Británica, —que son territorios continentales de América del Sur y de América Central, donde los idiomas inglés, francés y holandés han prevalecido—, las áreas caribeñas de países como Panamá, Colombia y Venezuela, de habla española están ausentes.

Una reciente revisión de Michel-Rolph Trouillot (1992) no menciona los trabajos del área continental afrocaribeña de habla española, que de acuerdo con el autor podría ser parte de esa "frontera abierta para la teoría antropológica". La ausencia no responde a carencia de materiales que por el contrario han sido puestos al alcance de estudiosos y universidades estadounidenses².

² En 1979, por solicitud de UNESCO y con destino a la conferencia de Santo Domingo en torno al Caribe como escenario cultural, presenté un documento alusivo al tema, en el cual la Costa Atlántica colombiana se demostraba como parte de ese escenario cultural. El documento publicado (Friedemann 1982:5-22), fue distribuido entre estudiosos del Caribe de habla española, inglesa y francesa.

Su concentración en materiales escritos en Inglés, aduciendo que es "la lengua predominante de la etnología caribeña" en términos académicos, no justifica la omisión. Pienso que la exclusión sistemática de fuentes procedentes de estudiosos latinoamericanos, es un problema al que recientemente Greta Friedemann se refirió en relación con la academia norteamericana del postmodernismo (1992) y que es integral al colonialismo académico "que no perdona ni el rediseño de la teoría, ni el desarrollo de la práctica" (Idem: 16). La oposición ha sido frente a aquellos latinoamericanos que durante los últimos veinte años, se han manifestado en contra de la escisión entre compromiso político y objetividad y ante el acartonamiento de las formas tradicionales de representación etnográfica encontrando a su vez alternativas literarias en la escritura antropológica e historiográfica.

Las academias

Pero si durante muchos años, en América Latina los negros descendientes de africanos figuraron en los textos de historia como *piezas, cargas, esclavos* y en términos de su producción en minas y haciendas, desde la introducción de la antropología en nuestros países, la disciplina privilegió al indio como sujeto fundamental en las aulas académicas, en la investigación y en la publicación. En el decenio de 1940 la ideología del americanismo simbolizado en la figura histórica del indio, contribuyó al destierro de los negros descendientes de africanos, como sujetos en la academia de nuestros países. En los años 60's, la preocupación de la academia nor-atlántica por una antropología urgente de salvamento de los aborígenes en trance de desaparición influyó el rumbo de los estudiosos latinoamericanos. En las selvas tropicales terrenos vitales para la investigación, las mitologías de los indios fueron su arco iris.

En un seminario sobre Antropología en América Latina, en 1986 en Brasilia, el grupo de latinoamericanos que evaluaron el transcurso de la disciplina desde su introducción en nuestros países, recalcaron su carácter occidental. Con un paradigma matriz, enclavado en metrópolis noratlánticas y unos patrones

peculiares de comunicación científica que en la periferia tienen a la metrópolis como su referente medular, la antropología del sur-atlántico mostró un perfil de satélite.

Y en cuanto a la investigación sobre las sociedades descendientes de los africanos, éstas y sus estudiosos estaban en la periferia de esa práctica (Friedemann 1984,1993). Aún en los Estados Unidos, de acuerdo con Michel-Rolph Trouillot (1992), el *corpus* completo de la antropología cultural afrocaribeña en este siglo puede leerse en lo que él llama un escenario de incongruencia entre el objeto tradicional de la disciplina —los indios, los nativos, los primitivos—y la historia inescapable de la región: migraciones forzadas de africanos y asiáticos a territorios cuyos habitantes originales —los indios— habían desaparecido víctimas de genocidio.

En Colombia, el panorama empieza a cambiar. La ley 70 de agosto 27 de 1993, aprobada por el Congreso de la República le concede derechos constitucionales a los negros, como etnia en un marco de pluralidad cultural. Siendo uno de esos derechos el de la introducción formal del conocimiento sobre África y Afroamérica en los programas nacionales de docencia en todos los niveles. ¿Tendrá esta nueva situación impacto en otros países de América Latina?

La diáspora y la academia

Pero el fenómeno de invisibilidad de la diáspora africana en las ciencias sociales y en sus academias en Latinoamérica, tiene arraigos históricos. En 1967 Roger Bastido anotó que estos estudios, antes de la abolición de la esclavitud eran sencillamente inconcebibles. Porque la ideología de la ciencia de occidente consideraba al individuo proveniente de África apenas como una herramienta para el trabajo físico y nunca como un portador de cultura.

En Colombia, Panamá y Venezuela sólo cien años después de la abolición, en la última parte del decenio de 1940 y en el de 1950, aparecieron trabajos etnográficos con comunidades negras como sujetos de investigación. Una

revisión de las obras pioneras y de las que les siguieron en estos países³ muestra sin embargo un esfuerzo continuado entre nuestros afroamericanistas latinoamericanos. Pero este hecho es paradójico. Porque en el marco de la comunicación asimétrica entre las academias de la metrópoli y las de la periferia los estudios de Afroamérica de habla española están en la periferia de esa periferia.

Historiografía y oralitura

En 1970, apareció en Colombia el libro del historiador Roberto Arrázola con el título *Palenque: Primer pueblo libre de América*. Su transcripción de documentos del archivo de Sevilla, permitió una lectura directa de misivas, decretos, órdenes y cédulas reales sobre las rebeliones de cimarrones en los siglos XVI, XVII, XVIII en Cartagena. Que en la colonia agobiaron la cotidianidad al punto que en la documentación la referencia constante es la de la guerra de los palenques.

La historiografía de Arrázola ilustra la magnitud de la sublevación organizada de los negros frente a la Corona española y a la esclavitud, hechos que pasaron a formar parte de historias orales locales.

Casi medio siglo antes, a principios de este siglo Camilo Delgado, miembro de la Academia de Historia de Cartagena, después de coleccionar historias orales sobre negros y palenques las publicó con el título *Historias, leyendas y tradiciones de Cartagena* y con el seudónimo de Dr. Arcos (1913). Una de ellas es *El Rey del arcabuco*.

³ Para Colombia ver antropología Rogerio Velázquez (1948), José Rafael Arboleda (1952), Aquiles Escalante (1954), Gregorio Hernández de Alba (1956), Recasens 919670 Friedemann (1967): en historia Jaime Jaramillo Uribe (1963), en lingüística Dereck Bickerton y Aquiles Escalante (1971), Para Venezuela en antropología e historia ver Miguel Acosta Saignes (1955, 1956), en historia ver, Federico Brito Figueroa (1963), Eduardo Arcila Farías (1968), en música Isabel Aretz (1977), En Panamá en historia ver Armando Fortune (1956, 1960,), Luis A Diez Castillo (1968), Alfredo Castellero Calvo (1969).

Usando el seudónimo, Delgado desde su conciencia de investigador defendió en su academia su estatus de historiador de fuentes escritas. Obviamente su historiografía no consideraba a las historias orales como materiales susceptibles de participar en el registro de su trabajo académico. Lo que hoy en día son historias orales, tradiciones orales u oralitura eran parte del folklore o acaso de la ficción costumbrista de una región.

A la publicación de Arrázola, precedió también en 1954 el trabajo pionero antropológico de Aquiles Escalante, sobre la comunidad de Palenque de San Basilio. Con el apoyo de cronistas de Indias, y el del historiador Urueta (1890), Escalante articuló en el mismo nivel de veracidad histórica, *El rey del arcabuco* escrito con el seudónimo del Dr. Arcos, que destaca el protagonismo de Benkos Bioho como un rey africano convertido en líder cimarrón del famoso Palenque de la Matuna, con el cual el Gobernador de la Provincia firmó treguas y pactos de paz en 1603 y en 1621. El dato lingüístico sobre el habla de los palenqueros, que aparece en un pie de página del escrito de Arcos, constituiría un testimonio importante para los estudios de lingüística que vendrían después.⁴

Antropología e historiografía

A principios del decenio de 1970 mi trabajo antropológico y el del lingüista Patino Rosselli (1979,1983) en el Palenque de San Basilio cerca a Cartagena dilucidaron procesos de reintegración étnica: particularmente en la formación de los *cuagros* o cuadrillas de guereío cimarrón en la colonia y en el desarrollo de la lengua criolla que aún hablan los palenqueros. La etnografía de los descendientes de cimarrones muestra un poblado organizado en base a *cuagros*, que son grupos de edad, con mitades, una masculina y otra femenina.

⁴ Palenque... viven... de la cría del ganado. Hablan el español, pero familiarmente, un dialecto gutural que creen algunos es el mismo idioma africano, si no en toda su pureza, al menos con algunas variaciones (Arcos 1913. T. III.)

Los cuagros se expresan en la cotidianidad y en ritualidades específicas como por ejemplo en torno al evento de la muerte o en la evocación festiva de la guerra entre los cuagros de una mitad del poblado contra la otra.

Cotejando la información etnográfica con las lecturas de fuentes escritas alusivas a las refriegas entre milicias españolas y cuadrillas palenqueras y los juicios a los palenqueros capturados en su huida con la información etnográfica, fue posible entender los procesos de reclutamiento y organización de la lucha cimarrona en una área amplia del Caribe colombiano.

Y en cuanto a la existencia de Benkos Bioho su imagen de rey africano enraizado en el Caribe colombiano permanece como un perfil de la épica de la diáspora. Los historiadores de Africa Occidental sostienen al respecto la imposibilidad de que un noble africano fuera vendido para el comercio europeo (Rodney 1970:258). Además, el análisis ethnohistórico mostró que su protagonismo como héroe respondió a sus dotes de líder, guerrero, gobernante y negociador más que a una investidura de poder trasplantada desde Africa.

Hay aquí un caso para discusión, a propósito de las distintas versiones de la verdad en torno a la representación del mundo real. Porque las transcripciones documentales de Arrázola provienen del gobierno colonial que silencia las voces y visiones explícitas de los cimarrones, y aunque es documentación valiosa es incompleta para la construcción de la verdad histórica. Ello si se tiene en cuenta que un hecho para ser considerado histórico debe ser susceptible de al menos dos narraciones que registren su existencia, lo cual le concede autoridad a la historiografía (White 1992).

Así, el "El rey del arcabuco" del Dr. Arcos aunque con elementos ficcionados o fabricados en términos de Rabinow (1986) contribuye a la legitimación del hecho histórico. Envueltos en una trama de romanticismo de principios de siglo, aparecen prejuicios sociorraciales de la Cartagena del siglo XVII. Pero los eventos allí descritos traslucen visiones interiores de los cimarrones

y del palenque como grupo organizado para la subversión. Sus miembros africanos y/o sus descendientes, tienen creencias y costumbres, una ética social y religiosa diferente y hablan una lengua distinta al español; además de tener voz, opinión y decisión. Que son precisamente los hechos que develan las investigaciones antropológicas y lingüísticas en Palenque de San Basilio en el escenario del Caribe colombiano, a partir del decenio de 1970.

Historiografía, antropología, lingüística y oralitura se articulan así en torno a visiones de una realidad para validar la historia.

Pero en la historiografía del Caribe, estas versiones coincidentes de un hecho real confrontan tesis como la de Robert Chaudenson en su reciente libro (1992) reseñado por Fleischmann (1993). Chaudenson conceptualiza de modo homogéneo al cimarrón del Caribe, como figura "ingenua y fatalista". Intenta así restarle protagonismo al cimarronaje en la historia política y en los procesos culturales de la región. En su tesis Chaudenson (ibid) además, involucra al Caribe continental de habla española como parte de la órbita de plantación del Caribe isleño, aunque la historia colonial de Colombia, Venezuela y Panamá no se enmarca en ese concepto.

En el trabajo de Chaudenson hay entonces una contradicción metodológica. Porque mientras por un lado él incluye indiscriminadamente áreas continentales suramericanas en su conceptualización del Caribe, por el otro, sin explicación alguna, ignora los materiales historiográficos y antropológicos de los latinoamericanos con propuestas distintas sobre el Caribe continental. ¿O acaso esta afirmación es resultado de la asimetría de las relaciones entre los estudios caribeños noratlánticos y suratlánticos?

Silencios y resistencias

El trabajo de la historiadora Adriana Maya (1992) en el Fondo Inquisitorial del Archivo Histórico de Madrid, es un ejemplo que permite ver el esfuerzo por descubrir en las fuentes escritas las voces silenciadas de los africanos y sus

descendientes. Seleccionó su relectura en el ámbito de juicios donde los protagonistas son sometidos a interrogatorio y en el marco del imaginario inquisitorial de demonización y paganización del comportamiento religioso del africano. Huellas de la voz y líneas del personaje aparecen perceptibles a la investigadora en el análisis de la formalidad jurídica del documento. Es una tarea con la cual dice Maya, intenta contribuir desde el archivo a la descolonización de la historia afro-colombiana (Idem:98).

El escenario es un juicio del Santo Oficio en Cartagena donde Maya (1992) encuentra dos esclavas acusadas de practicar “brujería”: Leonor Zape y Guiomar Bran de “los ríos de Guinea”. Lejos de rancherías, estancias y minas, hasta 150 hombres y mujeres fugados temporalmente, se reunían en las juntas arriesgando el castigo de amos y capitanes de cuadrilla (Ibídem). Las juntas, eran espacios reminiscentes de los cabildos – enfermería en chozas al borde del Caribe de Cartagena, que luego fueron cabildos- nación y después cofradías. De modo similar las memorias heridas por el desgarramiento y el desarraigo del continente africano servían de acicate cultural.

Los testimonios arrancados en el proceso inquisitorial cuentan cómo las dos mujeres se iniciaron como “brujas”- una definición inquisitorial para creencias y acciones en torno a visiones o manejos del mundo distintas a las del catolicismo-. Una de las dos confiesa que en las juntas renegó de la santa fe católica “con la cual se hizo bruja”. Y cómo lo hizo?.

Fue una ceremonia de renuncia a la fe católica en el bautismo y de reingreso a la creencia ancestral. Arrodillada, la mujer extendió los brazos hacia la deidad, - un personaje o su representación sentado en una especie de trono debajo de un árbol – luego recogió tierra del piso y la esparció sobre su cabeza: una reminiscencia del saludo que en Africa de acuerdo con el cronista Alonso Sandoval (1627) gente Bran le ofrecía a sus reyes. Hombres y mujeres con cascabeles en los tobillos bailaban al ritmo del tamboril.

El trabajo de Maya muestra el reencuentro étnico y sus proyecciones en la resistencia afroamericana: el aprendizaje y el compromiso conducente muchas veces a acciones deliberadas para “hacer daño a los amos” y “a los frutos de la tierra”(1992:90). En la búsqueda de la otra verdad del documento: Oír las voces silenciadas y conocer los móviles culturales de “la brujería” de los africanos y sus descendientes, surge una modalidad de cimarraje que se arriesga a sufrir la Inquisición, al usar la máscara demoníaca objeto de la persecución del Santo Oficio.

Las Representaciones

Las experiencias arriba referidas aluden a convergencias y confrontaciones interdisciplinarias. En Colombia también contamos con experimentación de nuevas formas de escritura para la representación historiográfica y antropológica. *L Doble Historia de la Costa* es un ejemplo de 1979. Orlando Fals Borda significó con el título de su colección la representación de dos realidades: Una, a partir de las fuentes escritas y su representación académica – ideológica y la otra desde la oralitura y la comprensión vivencial de los habitantes de la misma región sujeto de su historia. Ambas versiones colocadas en el formato del libro en dos columnas, una al frente de la otra. El experimento de Fals Borda años más tarde en 1983 tuvo una contraparte en el trabajo de Richard Price “First Time”: *The historical vision of an afroamerican people*. Price de modo análogo a Fals Borda coteja voces e historias de los Saramaka, contadas por ellos mismos, con explicaciones guía que aparecen cada una en la mitad transversal de cada página⁵.

⁵ Vale anotar que Price no menciona el experimento de Fals Borda, que fue publicado en 1979, cuatro años antes que *First time* en 1983.

Otra experimentación en etnografías e historiografías locales ha roto barreras entre el investigador y los protagonistas: Por ejemplo, la publicación de historias de vida narradas en diálogo con el escritor (Molano 1989), la de tradiciones orales contadas en contextos de cotidianidad por sujetos de una comunidad específica quienes aparecen con sus nombres propios (Friedemann 1991). La práctica del género que se apoya en la forma literaria del cuento, con un contenido de datos etnográficos e historiográficos ha contribuido por otra parte al aprecio de la investigación social por parte de las gentes que durante mucho tiempo fueron tratadas por la academia como “los otros”.

Nota final

En los estudios del Caribe colombiano, venezolano y panameño, nuevas lecturas de archivos documentales, confrontación de fuentes históricas escritas con datos etnográficos, oralitura y literatura en un marco de convergencia disciplinar han estimulado:

- 1) en la antropología el uso de nuevas metodologías para el conocimiento y análisis de la cultura de comunidades que forman parte del Caribe continental.
- 2) en los estudios historiográficos y lingüísticos la opción de presentar nuevas interpretaciones sobre el área caribeña.
- 3) la experimentación de formas innovativas de representación en textos etnográficos e historiográficos, donde la investigación se realice a partir de la visión de la comunidad, con el protagonismo de su gente y de la de sus estudiosos en la construcción de textos. La convergencia interdisciplinaria en el caso de los estudios sobre Palenque de San Basilio a lo largo de varios decenios y el caso de la recuperación de las voces silenciadas de los africanos y afroamericanos en las fuentes escritas enseñan el carácter del trabajo académico sur-atlántico sobre el Caribe continental de habla española.

Nuestra participación con esta ponencia es una propuesta de cooperación para el futuro de las relaciones entre nuestros hemisferios.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA SAIGNES, MIGUEL

1955 Matrimonio de esclavos. Caracas: Suma Universitaria I (1) págs 69-84

1956 Gentilicios Africanos en Venezuela. Caracas: Archivos venezolanos de Folklore III (4)

ARCOS, Dr. (Camilo Delgado)

1913 Historias, leyendas y tradiciones de Cartagena t, III, Cartagena.

ARBOLEDA, JOSE RAFAEL

1950 The ethnohistory of the Colombian Negroes. Chicago: Northwestern University. Tesis de Master

ARETZ, ISABEL

1977 Etnografía iconográfica. En N.S. de Friedemann. Criele Criele son. Del Pacifico Negro Bogotá: Planeta Editorial Colombiana.

ARRAZOLA, ROBERTO

1970 Palenque: Primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena. Cartagena: Ediciones Hernández.

BATESON, GREGORY

1972 Steps to an ecology of mind. New York: Ballantine Books.

BICKERTON, DEREK Y AQUILES ESCALANTE

1970 Palenquero: A Spanish-based creole of Northern Colombia. Lingua, 24, págs 254-267
Amsterdam: North-Holland Publishing Co.

CASTILLERO CALVO, ALFREDO

1969 Los negros y mulatos libres en la historia social panameña. Panamá.

CLIFFORD, JAMES Y GEORGE E. MARCUS

1986 Writing culture. The poetics and politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

CURTIN, PHILIP D

1969 The Atlantic slave trade. A census. Madison, Milwaukee and London. The University of Wisconsin Press.

CHAUDENSON, ROBERT

1992 Des iles, Des Hommes, Des langues. Langues créoles. Cultures créoles. Paris: L'Harmattan.

DE GRANADA, GERMAN

1968 La tipología "criolla" de los hablas del área lingüística HISPÁNICA. Thesaurus 23, págs. 193-205 Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

DEL CASTILLO MATHIEU, NICOLAS

1982 Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos (LXII), Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

DIEZ CASTILLO, LUIS A

1968 Los cimarrones y la esclavitud en Panamá. La Estrella de Panamá. Instituto Nacional de Cultura.

DROLET, PATRICIA LUND

1980 El ritual Congo del Noreste de Panamá. Una estructura afro-americana expresiva de adaptación cultural. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.

ESCALANTE, AQUILES

1954 El Palenque de San Basilio, Divulgaciones Etnológicas III. 5, Barranquilla: Universidad del Atlántico.

FALL, YORO

1992 Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África. África: Inventando el futuro México: Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México.

FALS BORDA, ORLANDO

1979 Historia Doble de la Costa. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

FLEISCHMANN, ULRICH

1993 Los Africanos del Nuevo Mundo, a propósito de "Des Iles, Des Hommes. Des Langues, de Roberto Chaudenson. América Negra No. 6. Diciembre. Bogotá: Expedición Humana, Universidad Javeriana.

FORTUNE, ARMANDO

1956 Estudio sobre la insurrección de los negros esclavos> Los cimarrones en Panamá. 2 partes. Panamá: Lotería.

1960 los orígenes africanos del negro panameño y composición étnica a comienzos del siglo XVII. Panamá: Lotería Págs 113-128

FRIEDEMANN, GRETA

1992 Bateson y el postmodernismo con razón y corazón. América Nera No. 4, págs 15-34 Bogotá: Expedición Humana Pontificia Universidad Javeriana.

FRIEDEMANN, NINA S DE.

1967 Ceremonia religiosa nébrico representativo de un proceso de cambio en el archipiélago de San Andrés y Providencia (Colombia,). Bogotá: Revista Colombiana de Antropología, XIII.

1979 (2ª. Edic. 1987) Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque. Fotografía de Richard Cross. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

1982 Costa atlántica colombiana/: un escenario cultural del Caribe. Divulgaciones Etnológicas. No. 2, 3-22. Barranquilla: Universidad del Atlántico.

1984 Estudios de negros en la antropología Colombiana. Un siglo de investigación social Antropología en Colombia. Págs 507-575 Bogotá: Etno.

1988 Cabildos negros: refugios de africananía en Colombia. Caracas: Revista Montalban No. 20. Universidad Católica Andrés Bello.

1991 Chocó. Magia y leyenda. Bogotá: Arco y Eternit.

1993 Africa y los negros en la construcción de las Américas Memorias del VI Congreso, de Antropología en Colombia Bogotá: Universidad de Los Andes.

FRIEDEMANN, NINA S. DE Y JAIME ARCHA

1986 De sol a sol Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá Planeta Editorial.

FRIDEMANN, NINA S DE Y CARLOS PATIÑO ROSSELLI

1983 Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

HERNANDEZ DE ALBA, GREGORIO

1956 Libertad de los esclavos en Colombia. Bogotá: Editorial ABC.

JARAMILLO URIBE, JAIME

1963 Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

MAYA, ADRIANA

1992 Las brujas de Zaragoza: Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia Colombia. 1619-1622 América Negra No. 4. Bogotá Expedición Humana Pontificia Universidad Javeriana.

MOLANO, ALFREDO

1989 Siguiendo el corte. Bogotá: El Ancora Editores.

PATIÑO ROSSELLI, CARLOS

1991 Español, lenguas indígenas y lenguas criolla en Colombia. Presencia y destino. El Español de América hacia el siglo XXI. Tomo I Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

PRICE, RICHARD

1983 First-Time: The Historical vision of an afro-american people. Baltimore. The Johns Hopkins University Press.

RABINOW, PAUL

1986 Representations are social facts: Modernity and post – modernity in Anthropology Writing culture. J. Clifford y G.E. Marcus, Editores Berkeley: University of California Press.

RECASENS, MARIA ROSA

1967 Dibujo infantil y personalidad cultura en la isla de San Andrés (Colombia) Revista Colombiana de Antropología. Vol. XIII.

RODNEY, WALTER

1970 A history of the Upper Guinea Coast. 1545-1800. Oxford: Clarendon Press.

SCWEGLER, ARMIN

1992 Hacia una arqueología afrocolombiana: Restos de tradiciones religiosas bantúes en una comunidad negro-colombiana. América Negra No 4. Bogotá: Expedición Humana. Pontificia Universidad Javeriana.

TROUILLOT, MICHEL-ROLPH

1992 The Caribbean region: an open frontier in anthropological theory. Annual Reviews Anthropol 21:19-42

URUETA, JOSE P.

1890 Documentos para la historia de Cartagena, Cartagena: Tipografía Araújo.

VELASQUEZ, ROGERIO

1948 Notas sobre el floclor chocoano. Revista de la Universidad del Cauca No. 12, págs 21-29.

WHITE, HAYDEN

**1992 El contenido de la forma Narrativa, discurso y representación histórica. Barcelona:
Paidós Básica.**

Ideas sobre el origen del papiamento

WILLIAM W. MEGENNEY

Lingüista Departamento de Español y Portugués

Universidad de California, Riverside

El papiamento, el idioma de Curacao, Bonaire y Aruba (Antillas Holandesas) es básicamente una lengua criolla de base ibérica (español y portugués) cuyo vocabulario contiene dos tercios de lenguas ibéricas (español, portugués, gallego y es posible que algún otro dialecto de la península), un cuarto de holandés y el resto procede del inglés, del francés y de lenguas africanas (Joubert 1976, Maduro 1971, Richardson 1972). Aparentemente, han quedado muy pocos morfemas sub-saháricos en el léxico que pudieran apuntar a un lugar específico de Africa como origen de las lenguas africanas particulares que contribuyeron a la formación del papiamento. Una tradición oral existente entre los hablantes de papiamento cuenta de un viejo idioma secreto de Curacao, llamado *Gueni, lenga di luango macamba, masopaso, o makwiba* (Martinus 1989), lo cual parece situar el grupo original de lenguas traídas por los esclavos en algún lugar de Angola. Después de consultar a Murdock (1959: 292), encontré que la denominación africana que más se acerca a luango es Luanda (Loanda), que pertenece al grupo kiMbundu de Angola centro occidental. Esta localización geográfica se ajusta perfectamente al escenario histórico del papiamento, ya que era uno de los puestos principales de trata de esclavos usado por los portugueses durante prácticamente todas sus actividades esclavistas transatlánticas en los siglos XV, XVI y parte del XVII. Curiosamente, esta palabra relaciona al papiamento con el palenquero colombiano, puesto que encontramos en este último la misma palabra que aparece preservada en una canción popular, llamada un lumbalú, en la que se hace una referencia específica a Angola:

“Luango chi ma Luango

chi ma ri Luango de Angole;

Juan Gun Gun me llamo yo

Juan di solo salí ma muhé

O le le, o le le le

Chi ma Luango.

Chi ma nkongo

Chi ma ri Luango de Angole

Juan Gun Gun me llamo yo

Juan di Soto salí ma muhé

O le le, o le le le

Chi ma nkongo, chi ma nkkongo

Chi ma ri Luango de Angole;

Juan Gun Gun me llamo yo

Juan di Kambamba kambé

O le le.” (Megenney 1986:78-9, con algunas alteraciones ortográficas respecto al texto original que aparece en transcripción fonética”.¹

¹ Ver también Armin Schwegler (1992:39-43). Aquí, Shwegler afirma que durante los pasados veinte años distintos estudios han mostrado que los antepasados de los palenqueros llegaron desde el oeste de Zaire y norte de Angola, de los pueblos de habla kiMbundu y kikongo.

La geografía

Macamba podría posiblemente ser **Bakamba*, un pueblo del grupo del Kongo en la parte baja del río Congo y la costa adyacente del norte y del sur; junto con el Sundi, el Bembe, el Bwende y el Dondo, formaron una provincia del viejo reino del Kongo (Murdock 1959: 292). El portugués ciertamente entró en contacto con estos pueblos, estableciendo así el lazo histórico-geográfico con el papiamento. Al mismo tiempo, el cambio de /b/ a /m/, que tuvo lugar en el desarrollo de algunas palabras del papiamento (p.ej., *labanta* > *lamanta*, *rebentá* > *rementá* [Martinus 1989: 292], es el mismo cambio fonológico que ocurre en el supuesto paso de **Bakamba* > *Makamba*. Este cambio particular, aunque predecible porque hay sólo un elemento distintivo separando a los dos [+nasal] vs [+oclusiva], no parece ser corriente entre las lenguas criollas (Holm 1988:136-137), si lo comparamos con /b,v,w/, por ejemplo. El paso, entonces, de una oclusiva bilabial a una nasal bilabial parecería ser exclusivo del papiamento. Sin embargo, un vistazo más detenido al palenquero revela que también ocurre en él (P.ej., /benía/ > /menía/, /benid/ > /mini/ [Megenny 1986:110]), lo que hace pensar en un teórico lazo histórico entre estas dos lenguas (Maduro 1987), que apuntaría a un origen africano occidental del papiamento, en oposición a uno brasileño (véase más abajo). Por otro lado, la ausencia de este cambio en portugués brasileño popular (PBP) o en una variedad criolla de la lengua vernácula, principalmente portugués helvecio (HP; véase la nota 2) (véase Baxter 1991 y Silveira Ferreira 1985), quizás sugeriría que el origen del papiamento no puede, ser una forma de portugués criollo llevado a Curacao desde el noroeste de Brasil por los judíos de habla portuguesa y sus esclavos/concubinas/esposas, como han sugerido algunos estudiosos (Goodman 1987).

2 El portugués helvecio, hablado en la parte sur del estado de Bahía, Brasil, entre los descendientes de los esclavos negros de las plantaciones de café (siglos XVIII y XIX), puede ser la variedad vernácula que más se parece a lo que puede haber sido criollo-portugués distribuido más se parece a lo que puede haber sido responsable de la influencia en el PBP de hoy (Holm 1987 y Guy 1989). Al contrario de la situación sociolingüística del nordeste de Brasil, cuando los judíos y los holandeses controlaron a los esclavos, los suizos franco y germano parlantes, al igual que los portugueses, poseyeron y operaron el área helvecia de las plantaciones de café.

Murdock (1959) no registra ningún pueblo llamado Masopaso, no obstante se podría especular que éste puede hacer referencia a la tribu Masa del grupo Adamawa, perteneciente a los pueblos nigríticos orientales. El pequeño grupo de tribus de Adamawa queda al extremo noroeste de la provincia del plateau nigeriano a caballo entre el límite de la sabana y el bosque tropical. El término Masopaso podría ser un tipo de reduplicación; estas formas no son desconocidas en el Africa sub-sahárica (p.ej., Beriberi [al nordeste del Hausa] y Kukuruku [noroeste del Ibo]).

El *Makwiba* podría ser lo que Murdock (1959: 386) lista como *Makxiba*, una tribu perteneciente a los pueblos Sotho de Zimbabwe. Por supuesto, ni los Masa ni los Makxiba vienen de Angola; sin embargo se llevaron esclavos desde esas áreas y se trajeron al Nuevo Mundo, pudiendo haberse mezclado con los de Angola como parte de los negros originales de habla criollo-portuguesa que ayudaron a poner los cimientos del papiamento aunque falte la evidencia histórica. En cualquier caso, es interesante que parte del nombre de la vieja lengua secreta de Curacao incluya estos dos términos en su denominación. Desde luego, es también totalmente posible que estos nombres sean toponimia que aún existe o que un día existió en Angola; yo no he sido capaz de encontrar estos lugares en los mapas de Africa que he consultado, ni en Angola ni en Zaire.

La toponimia

Además del misterio africano que rodea el origen del papiamento, hay dos argumentos que apuntan directamente a la toponimia de su origen criollo: (a) que el papiamento es el resultado del portugués criollo que fue transportado desde el nordeste de Brasil por judíos de habla portuguesa y sus esclavos, concubinas y/o esposas que emigraron a las Antillas Holandesas desde lo que era el Brasil controlado por Holanda, después que los portugueses recuperaran su control en 1648, y (b) que el papiamento fue engendrado a partir de un pidgin-criollo de base portuguesa que se habló en algunos sitios a lo largo de la costa de Africa en los siglos XV y XVI (Naro 1978). Es cierto que el papiamento tiene ciertas

características con su contrapartida en variedades del portugués criollo que podrían haber sido llevadas directamente desde Africa o desde Brasil (Holm 1989: 316). También tiene rasgos homólogos a algunos encontrados en el palenquero colombiano (ya hemos visto uno de ellos), la lengua congo o bozal de Cuba (Per! 1989 (a) (b), Granda 1978), y como se encuentra en el habla de los negros congo de Panamá (Lipski 1989), lo que sugiere un origen común que puede haber sido la costa occidental de Africa controlada por Portugal (Birmingham Jr. 1970: 140-166). Curiosamente el papiamento también contiene algunos rasgos en común con variedades asiáticas del portugués criollo que no se encuentran en las africanas. Esto puede ser debido a una de dos circunstancias: (1) que los rasgos en el portugués criollo responsables de la formación del papiamento estaban presentes en la variedad del siglo XVI del portugués que desembarcó en los puertos de Asia aproximadamente al mismo tiempo que llegaba al Caribe; dichos rasgos habían desaparecido ya de la variedad del portugués del siglo que se materializó en los asentamientos portugueses en Africa, o (2) que estos rasgos comunes se desarrollaron de forma independiente en la variedad brasileña o en la caribeña (¿o en las dos?) al igual que en las variedades africanas, presumiblemente en el siglo.

Ferrol (1982: 27), quien apoya una teoría del origen del papiamento de base española, menciona el hecho de que la existencia de elementos comunes en virtualmente todos los niveles lingüísticos entre las lenguas criollas, incluyendo al papiamento, contribuye a sostener la teoría de un "Ur-kreole" o proto-criollo, basado en el portugués. A propósito de esto, podríamos estar de acuerdo con la teoría proto-criolla, añadiéndole una base parcialmente africana, coincidiendo así con parte de la afirmación de José Pedro Roña (1970: 14) que la gramática del papiamento es africana mientras que su léxico es más español que portugués. La teoría del substrato africano se vuelve más aparente después de comparar ciertas estructuras presentes en algunos de estos idiomas criollos que parecen proceder de modelos sub-saháricos (Salazar 1984).

El papiamento y el criollo jamaicano

En su estudio del papiamento y del criollo jamaicano, Salazar (1984) explora la naturaleza de la supuesta influencia africana en los sistemas verbales de estas dos lenguas criollas, concluyendo que las dos, lo mismo que otras lenguas criollas del Caribe, "comparten complejas funciones gramaticales que no existen en las lenguas indo-europeas" ("Abstracto"). De ahí que ella intente demostrar que ciertas funciones comunes son de origen sub-sahárico, haciendo la teoría del portugués proto-criollo innecesaria, según sus estimaciones. (Yo no logro ver su lógica aquí). Llegados a este punto, parece necesario mencionar el hecho de que el papiamento contiene muy pocos elementos léxicos que pudieran ser de origen sub-sahárico. (Ferrol 1982:60)³. Esto resulta algo extraño para una lengua cuyas estructuras gramaticales parecen mostrar ciertos modelos básicos similares a los de las lenguas africanas, teniendo en cuenta que generalmente es el nivel léxico el que se presta y transfiere con más facilidad de una lengua a otra, no el gramatical (fonológico, morfológico, etc.). Quizás haya más palabras de origen africano que tengan que ser desenterradas o quizás las que existían han desaparecido desde entonces debido a un proceso leve de relexificación en la dirección del español durante las últimas décadas, dejando algunos rasgos africanos incrustados en la gramática por motivos de un corolario anverso, p.ej., que el vocabulario es, desde luego, el componente más transitorio de una lengua, y que la gramática, por lo tanto, al ser más resistente al cambio, después de haberse finalmente formado con patrones africanos, retrasaría más el proceso de

³ Ferrol (1982:60) afirma lo siguiente sobre la cuestión de los préstamos léxicos de las lenguas africanas al papiamento: "Nos parece inconcebible que en un idioma, hablado y creado por los negros no haya sobrevivido más que una palabra africana (según Lenz, *nan* es la única) por 'relexificado' que sea. Lenz ya había señalado unas cuantas más como: *óhochi*'(mellizos), *'funchi*'(comida de maíz típica de las Antillas Holandesas de Sotavento), *ýongota*'(acurrucarse en cuclillas), *'wiriwir*' (migajas), *'nanzi*'(una araña personificada muy astuta que figura en cuentos), *'zumbi*'(mal espíritu). Otras palabras de probable origen africano son *ýaya*'(aya), *'fuku*'(polvo que se usa para dar mala suerte a alguien), *ýams*'(ñame, *'pinda*'(mani).

descriollización, reteniendo de esta manera los rasgos originales sub-saháricos (o algunos de ellos) que estaban presentes cuando el papiamento estaba en las etapas de formación.

El análisis comparativo que hace Salazar del papiamento y el criollo de Jamaica es interesante por ser un estudio de la semántica gramatical en el que la autora presenta sus hallazgos en el supuesto de la distinción entre función y forma. Al concentrarse principalmente en las formas, Salazar ha mostrado que las funciones son virtualmente las mismas incluso aunque se empleen formas diferentes en varias lenguas criollas. Las categorías analizadas en su estudio son (a) las partículas aspectuales, (b) los auxiliares *bai* y *bin* en papiamento y *go* y *kom* en el criollo de Jamaica, (c) modos, (d) grupos verbales y (e) construcciones con significado pasivo. Las partículas aspectuales del papiamento denotan [+continuativo], [+perfectivo] y [+hipotético], y su ausencia denota lo opuesto (p.ej., no-continuativo, imperfectivo y real). Las partículas son *ta*, *a*, y *lo* respectivamente. Estas partículas se combinan entre sí para dar ocho combinaciones diferentes, lo mismo que pasa en el criollo de Jamaica con *a* [+continuativo], en [+perfectivo] y *fi* [+hipotético]. En el criollo de Jamaica y en el papiamento, la forma de la partícula continuativa y la de la cópula coinciden. De la misma manera en ambas lenguas criollas, el verbo copulativo no toma la partícula continuativa. Salazar compara las funciones de estas partículas con el *sranan*, el criollo de Haití y el criollo de la Martinica, y encuentra que sus sistemas verbales son muy similares a los del papiamento y el criollo de Jamaica. Después de hacer una comparación final con el sistema verbal de tres lenguas de Africa Occidental (yoruba, kirma y moba), Salazar concluye que el sistema funcional de los aspectos independientes de la partícula combinatoria que representado por partículas distintivas en las lenguas criollas (a) no existe en las lenguas indoeuropeas, (b) existe en muchas lenguas del Africa occidental y que por lo tanto (c) las categorías aspectuales y sus funciones en las lenguas criollas del Caribe aquí estudiadas deben tener un origen africano.

Los verbos *bai* "ir" y *bin* "venir" del papiamento y los verbos *go* "ir" y *kom* "venir" en el criollo de Jamaica funcionan como verbos lexemáticos y auxiliares. En este sentido, *bai* y *go* expresan un concepto futuro mientras que *bin* y *kom* expresan uno pasado. Después de comparar estas funciones con construcciones similares del yoruba, el izi, el bimoba, el efik, el twi y el fanti, Salazar concluye que aunque estas funciones existen en español y en inglés (llegué a creer), son también muy comunes en las lenguas africanas. Al mismo tiempo, "ir" y "venir" como conectivos usados para expresar propósito aparecen sólo en las lenguas africanas y en las lenguas criollas del Caribe, pero no en las lenguas indoeuropeas. Como tales, estos verbos conectan una secuencia de dos acciones y la segunda de ellas puede ser considerada como una consecuencia de la primera. Un ejemplo que da Salazar del papiamento es "el a sali bin kontra nan" ("él salió a encontrarlos") [bin < port. vir], y del criollo de Jamaica, "Jan a go a kontri go pik-op bredfrut" ("John is going to the country to pick up some breadfruit").

Después de dedicar muchas páginas a los aspectos funcionales y formales de los modales en criollo jamaicano y en papiamento, Salazar llega a la conclusión que su particular capacidad combinatoria (valencia) es un recuerdo de las construcciones de las lenguas de Africa occidental en las que la combinabilidad es algo común.

De las construcciones verbales estudiadas (transitiva, desiderativa, aspectiva, modal, serial e intencional) las que parecen tener origen africano son la serial, la modal y la repetición de verbos para aspectos continuativo y enfático.

La conexión subsahárica

Finalmente Salazar llama nuestra atención sobre las construcciones pasivas en las lenguas criollas del Caribe y en las lenguas africanas, que se expresan por una construcción activa o por una indefinida, normalmente a través de un pronombre de tercera persona del plural. Esto también apunta a una conexión sub-sahárica.

Ferrol (1982) también incluye información sobre las influencias sub-saháricas en el papiamento. Menciona dos estudios de Bendix (1970) sobre los verbos seriales y algunas observaciones de Robert y Beatrice Hall (1970) sobre las construcciones sintácticas africanas (p.ej., no se cambia el orden de las palabras en las frases interrogativas y no se intercala el objeto [p.ej., suj. obj. verbo]) que pueden haber influido en el papiamento. Ferrol también menciona las observaciones de José Pedro Roña (1970) sobre la posibilidad de que algunos de los pronombres personales del papiamento, las conjugaciones verbales y las expresiones gramaticales de número y género pueden ser de origen sub-sahárico. Además, alude al estudio de Lenz (1928) en el que el autor chileno asegura que el ritmo, la melodía, los patrones de acentuación y la entonación han sido influidos por las lenguas africanas. A nivel fonológico, Lenz dice que la pérdida de la /l/ y la /r/ (p.ej., *jaga* < esp. *largar*) al final de palabra y/o de sílaba, la prótesis no etimológica de [h-] (p.ej., *habri* <^ esp./port. *abrir*, *haitu* <^ esp. port. *alto*), armonía vocal (p.ej., *disidí* < esp./port. *decidir*, *risibi* < esp./port. *recibir*, *pordoná* <^ sp. *perdonar*), y la aféresis de la /e-/ + consonante (p.ej., *stroba* < esp. *estorbar*, *spera* < esp./port. *esperar*) eran también de origen africano. Yo tengo dudas sobre la prótesis d [h-] y especialmente sobre la aféresis del a /e-/ + C al principio de palabra, puesto que las dos me parece que son poco comunes en las lenguas sub-saháricas (la tendencia general es CVCV).

Sería casi imposible separar las teorías sobre el origen basadas solamente en datos africanos puesto que prácticamente estarían presentes las mismas lenguas africanas como influencias en el substrato bien si el papiamento se hubiera originado a lo largo de la costa occidental de Africa o si se hubiera originado en el nordeste de Brasil; esclavos de las tribus sudánicas y bantues estuvieron envueltos en la trata atlántica de esclavos que los llevó desde Africa al Caribe y a Brasil en barcos portugueses y más tarde en barcos holandeses, ingleses, franceses y daneses. Sin embargo, si el papiamento se hubiera originado en Brasil entre los judíos de habla portuguesa que subsecuentemente (después de 1648) fueron a las Antillas Holandesas, no esperaríamos encontrar

muchos de los rasgos criollos en otras lenguas criollas del Caribe similares a las encontradas en el papiamento, simplemente porque estos emigrantes judíos más sus séquitos no habrían extendido estos rasgos a otras áreas del Caribe en las que de hecho se encuentran. Sería lógico pensar que la presencia de rasgos isomórficos en diferentes lenguas criollas encontradas en el Caribe y en otras de Europa, Africa y Asia donde los mercaderes de esclavos también fueron, apoyaría una teoría sobre el origen portugués/africano occidental del papiamento, si, realmente, comparte estos elementos con las otras lenguas criollas y si los rasgos no están presentes en la lengua que hablaban los judíos y sus esclavos en el nordeste de Brasil⁴. Esta hipótesis particular se complica por el hecho de que queda relativamente escasa evidencia lingüística sobre este dialecto brasileño. Para tener una información exacta, se necesitaría tener acceso a los documentos de mediados del siglo XVII escritos en el dialecto empleado en aquel tiempo por los judíos y sus esclavos en el nordeste de Brasil. Como no se han encontrado hasta ahora documentos de este tipo, un análisis lingüístico de este dialecto del siglo XVII es casi imposible.

Algunas particularidades morfosintácticas comunes entre algunas lenguas criollas incluyendo al papiamento deberían apoyar nuestra teoría sobre el origen portugués/africano occidental, especialmente si no se encuentran ni en PBP ni en HP. Primero, falta de concordancia variable entre el sujeto y las formas verbales.

⁴ El documento más antiguo conocido en papiamento data de 1766 (Wood 1972) y se parece al español en la gramática. Su semejanza con el español se debe probablemente al hecho de que los judíos portugueses, usaban más el español por su aceptación universal (Granada 1988: 163-179). Es posible que los negros de las Antillas Holandesas enseñaran papiamento a los judíos que fueron a Brasil, ya que estos últimos como mercaderes que eran tenían relativamente poco trato directo con los esclavos negros. Los holandeses. Al ser granjeros, eran los que tenían mayor contacto con los esclavos. Más que tener un documento en papiamento escrito por los judíos, uno en esta lengua escrito por los holandeses sería sin duda más útil para un análisis histórico lingüístico.

Esto se presenta en papiamento mayormente como la per. sing. suj. + 3a per. sing. del verbo. Ejemplos son: "Mi sabe (sa) ami les (Yo sé mi lección)/ Mi tin placa (Tengo dinero)" (Goilo 1972:24,27). Ejemplos isomórficos de otras lenguas criollas serían: palenquero "I a ten casa mi (Tengo mi casa)" (Megenny 1986:164), criollo afro-cubano "Yo tá hí (Estaré allí)" (Ziegler 1981:9), criollo portugués de Cabo Verde "nn s r kóna ñózi û saz (Te contaré un cuento)" (Holm 1989:274), angelar (hablado por los angelares de la isla de Santo Tomé) "n- a ku u madu ka le 'n uku (Yo leo normalmente de noche)" (Holm 1989: 281), portugués goano "Eu percebe tudo mas nao te prática de falar (Yo entiendo todo pero no tengo práctica de hablar), los portugueses criollos de Santo Tomé, Príncipe y Annobón "nn-ska ba gleza (Voy a la iglesia)", en el que *ba* < 3a pers. sing. *bai* (INF ir) (Valkhoff 1966:113), inglés criollo de sranan "m sab tak atru (Sé que es verdad)" (Holm 1988: 185), en el que *sab* aparece como 3a pers. sing. del port. *sabe* más que de la 1a pers. sing. *sei*. Desgraciada mente, este fenómeno se encuentra también en PBP y en HP, lo que debilita nuestra teoría sobre el origen directo del papiamento desde Africa Occidental así como de su origen brasileño.

El uso del infinitivo sin inflexión, que parece ser una omisión del verbo en papiamento, no es tan común como el PRON 1a pers. sing. + VERB 3a pers. sing., pero ocurre por ejemplo en "Mi conoce John (Yo conozco a John)/ Mi mama lo cushiná (Mi madre cocinará)/ Cumindá bo amigu pa mi (Dele recuerdos a su amigo)" (Goilo 1972: 27, 38, 43). Ejemplos de otras lenguas criollas incluyen^ Papiá Kristang "Eli se manda ku éli bai skola... (Su madre le enviaría a la escuela...)" (Holm 1989: 293), los criollos de Santo Tomé, Príncipe y Annobón "noyci tudu gatu ka piase pl tu (por la noche todos los gatos parecen negros)" (Valkhoff 1966: 100), y palenquero colombiano "í mina enú pu ai nú (No te vi por aquí)/ i saká ané tuavía nú pogke í sabe si ané ba rreklamá mí ele nú (No los saco todavía porque no sé si los van a pedir)" (Friedemann y Rosselli 1983:160,171). El hecho de que esta construcción particular ocurre con menos frecuencia en papiamento que en las otras lenguas criollas (es especialmente frecuente en palenquero), puede reflejar una tendencia de descriollización fuera de lo que

puede haber sido originalmente una construcción *tá* + VERB inf no se encuentra generalmente con mucha frecuencia ni histórica ni geográficamente (Lipski 1993:16).

El papiamento también presenta algunas analogías con los dialectos del portugués de Africa Occidental que se habla en Guiné, Ano Bom y Cabo Verde (Birmingham 1970:147-164). Un elemento de particular interés en el portugués de Guiné es el patrón de acentuación paroxitonal que ocurre en el sistema verbal y en los nombres (p.ej., *manya* <*manhá*). Como se ha puesto de manifiesto en este estudio, el papiamento favorece este patrón de acentuación en los verbos más que el uso de un INF sin inflexión (p.ej., *Ban mira* más que *Ban *mirá*) que es tan común en muchas lenguas criollas de base hispano/portuguesa y en las variedades de "Foreigner talk" (Clements 1992). Esta analogía puede que contradiga la teoría de descriollización mencionada en el último párrafo mientras que apoya la hipótesis de una conexión africano-occidental directa, al existir el patrón de acentuación paroxitonal en Africa Occidental. Sin embargo, el uso exclusivo de un INF sin inflexión en el portugués de Ano Bom y en Cabo Verde debilita la última hipótesis. Aunque el patrón de acentuación paroxitonal de los verbos no existe en PBP ni en HP, ambos tienen el INF sin inflexión. Esta puede ser una diferencia fundamental entre PBP y HP por un lado y el papiamento en el otro, ayudando de esta manera a apoyar la teoría del origen africano occidental del papiamento⁵.

Similitudes importantes que también parecen establecer lazos históricos directos entre el papiamento y Africa Occidental son (a) el uso de referencias directas al cuerpo como mecanismo reflexivo (p.ej., *sikabsaei*l Guiné, *kabésaen* Cabo Verde⁶, y su kurpa en papiamento), (b) estructuras isomórficas encontradas

⁵ Goodman (1964) apunta algunos hechos interesantes sobre el uso del infinitivo verbal en situaciones de contacto de lenguas y Clements (1992: 86-87) habla del infinitivo como una característica distintiva del habla de los extranjeros", al describir el korlai portugués de la India

⁶ Maduro 1987^a:19: "...un fika ta purgunta nos kabesa...", en papiamento: "...nos a keda ta puntra nos mes.

en *fá díAmbó* (p.ej., *fala de Ano Bom*) y en papiamento (p.ej., distinción genérica por medio del uso de las palabras *hóme* (<port. *homem*) para masculino y *miele* (<port. *muiher*) para femenino, (c) el uso del morfema plural *nan* (post-nominal en papiamento, pre-nominal en *Ano Bom*), (d) *ku* (<com) significando y (también encontrado en Guiné con nombres copulativos), y (e) pronombres personales similares (también encontrados en otras lenguas criollas de base hispano-lusa), *mí / amí* "(Yo)", *bo* ("tú"), *el / í* ("él, ella"). Que yo sepa, ninguna de estas características se encuentran ni en PBP ni en HP.

Aunque Birmingham (1970: 154) ve más afinidad entre el papiamento y el criollo portugués de Cabo Verde, los elementos que él enumera son comunes entre muchas lenguas criollas y por lo tanto no serían de utilidad en nuestra búsqueda del origen del papiamento (muchas de las características fonotácticas enumeradas ocurren de forma universal en las familias lingüísticas). No obstante, una característica, principalmente el rotacismo (p.ej., [d] > [r]) presente aquí (p.ej., *sábru* <port. *sábado*; [*higra*]-[*igra*] < port. *hígado*) también aparece en el dialecto pororó de la República Dominicana (Meggeney 1990: 109-111) y en el dialecto chocó de las zonas bajas del Pacífico de Colombia (Granda 1977: 79 y Schwegler 1991:91). No aparece ni en PBP ni HP. Esta conexión con el Chocó colombiano y la República Dominicana, en conjunción con su ausencia en el PBP y en el HP de Brasil, contribuye a favorecer la teoría del origen africano occidental del papiamento, dada la conocida influencia africana en estos dos dialectos criollos de base española. La ausencia de este rotacismo en Brasil puede ser simplemente una indicación de su pérdida allí aunque siempre exista la posibilidad de que nunca existiera en PBP o en HP - una posibilidad que aumentaría la probabilidad de que el papiamento no se originó en el nordeste de Brasil.

Análisis final

En el análisis final, si el papiamento vino originalmente de Brasil, sería de esperar que encontráramos las mismas características lingüísticas presentes en PBP y en HP (hay que tener en cuenta la falta de datos del dialecto portugués hablado por

los judíos o los holandeses y sus esclavos que vivieron en Brasil en el siglo VII que habría sido mucho más útil como herramienta lingüística de comparación) que encontramos en esta lengua de las Antillas Holandesas. Como hemos visto aquí, existen en el papiamentu varias características lingüísticas básicas que no aparecen en PBP o en HP, y que sin embargo aparecen en las variedades de base portuguesa del Africa occidental. Esto ciertamente sugeriría un origen africano occidental del papiamentu más que brasileño. Las características que aparecen en el papiamentu y en Brasil se encuentran generalmente en las lenguas criollas de base hispano-lusa, siendo algunas de ellas universales entre las lenguas criollas. Los elementos comunes hallados en el papiamentu y en las lenguas criollas del Caribe de base hispánica e influencia africana parece apoyar la teoría de un origen directo del Africa occidental en oposición al origen brasileño indirecto, aunque debemos reconocer que las lenguas africanas influyeron en el PBP y en el HP al igual que en los dialectos criollos de base hispano-portuguesa del Africa occidental y del Caribe, lo que hace difícil separar las influencias africanas del papiamentu que puedan haber llegado de Brasil de las que puedan haberse derivado directamente del continente africano.

BIBLIOGRAFIA

BAXTER, ALAN N.

1991 "A contribuicao das comunidades afro-brasileñas isoladas para o debate sobre a criolizacao prévia: un exemplo do estado da Bahía". Paper presented at the *Colóquio Internacional sobre crioulos de base lexical portuguesa*, University of Lisbon, June 25-28.

BENDIX, EDWARD H.

1970 *Semantic rules for Serial Verbs in Papiamentu*. New York: City University of N.Y.

1970 *Serial Verbs in Creole and West African*. New York: City University of New York.

BIRMINGHAM JR, JOHN C.

1970 "The Papiamentu Language of Curacao". Ph.D dissertation, Department of Romance Languages and General Linguistics, University of Virginia.

CLEMENTS, JOSEPH CLANCY

1992 "Foreigner Talk and the Origins of pidgin Portuguese". Journal of Pidgin and Creole Languages 7; 1: 75-92.

FERROL, ORLANDO

1982 La cuestión del origen y de la formación del papiamento. The Hague: Smits Drukkers Uitgevers BV/ University of the Neetherlands Antilles.

FRIEDEMANN, NINA S AND CARLOS PATIÑO ROSSELLI

1983 Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio: Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

GILBERT, GLEN G. (ed.)

1987 Pidgin and Creole Languages: Essays in Memory of John E. Reinecke. Honolulu: University press of Hawaii.

GOILO E.R.

1972 Papiamentu Textbook Aruba: De Wit Stores N.V.

GOODMAN, MORRIS

1987 "The Portuguese Element in the American Creoles". Pidgin and Creole Languages, Glen G. Gilbert (ed.) Honolulu: University of Hawaii Press.

GUY, GREGORY

1989 "On the Nature and Origins of Popular Brazilian Portuguese". Estudios sobre español de América y lingüística afroamericana Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

1964 A Comparative Study of Creole French Dialects. The Hague: Mouton.

GRANADA, GERMAN DE

1988 Lingüística e historia temas afro-hispánicos. Valladolid: Universidad de Valladolid.

1985 Estudios lingüísticos afro-románica. Valladolid: Universidad de Valladolid.

1978 Estudios de lingüística hispánicos, afrohispanicos y criollos. Madrid: Gredos.

1977 Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra (Las tierras bajas occidentales de Colombia). Bogotá Instituto Caro y Cuervo.

HALL, ROBERT A AND BEATRICE L.

1970 "Some Papyamentu – General Creole grammatical constants". Mimeographed paper
HOLM, JOHN

1989 Pidgis and Creoles, Volume II, Reference Survey. Cambridge University Press

1987 "Creole Influence on Popular Brazilian Portuguese". In Gilbert (ed.) 1987: 406-430

JOUBERT, S.M.

1976 "El papiamento. La lengua criolla de Curazao. Aruba y Bonaire. Kristof 3: 12-19

LENZ, RODOLFO

1928 El papiamento. La lengua criolla de Curazao. La gramática más sencilla. Santiago de Chile
Balcells and Co.

LIPSKI, JOHN M .

1993 "On the Non-Creole Basis for Afro-Caribbean Spanish", Research paper Series No. 24
Feb. Latin American Instituto. The University of New Mexico, Albuquerque, N.M.

1989 The Speech of the Nwegros Congos of Panamá. Amsterdam/Philadelphia: John
Benjamins Publishing Company.

MADURO, ANTOINE

1987 Palenkero i Papiamentu. Korsuo: Drukkerij Shepenhevel, N.V.

1987 A Kaboberdiano i Papiamentu. Kórsou: Maduro & Curiel's Bank N.V.

1971 Ensayo pa yega na un ortografia uniformá pa nos papiamentu. Curazao: Sherpenhuevel.

MARTINUS, FRANK

1989 "West African Connotation (the Influence of the Afro-Portuguese on the papiamentu of Curacao)". Estudios sobre el español de América y lingüística afroamericana. Bogotá Instituto Caro y Cuervo, 289-299

MAGENNEY, WILLIAM W.

1991 Africa en Santo Domingo: Su herencia lingüística Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano y la Academia de Ciencias de la República Dominicana / Editorial Tiempo S.A.

1986 El palenquero: un lenguaje post-criollo de Colombia. Bogotá Instituto Caro y Cuervo.

MURDOCK, GEORGE PETER

1959 Africa: Its Peoples and their Culture History. New York: McGraw Hill Book Company, Inc.

NARO, ANTHONY

1978 "A study on the origins of pidginization". Language, 54.2:314-349

PERL, MATTHIAS

1989 (a) "Habla bozal" – eine spanisch-basierte Kreolsprache? Essener Beiträge zur Sprachwandelforschung, Band VI (Beiträge zur Afrolusitanistik und Kreolistik). Bochum: Studienverlag Dr. N. Brockmeyer.

1989 (b) "Zur Morphosyntax der Habla Bozal". Essener Beiträge zur Sprachwandelforschung Band VII (vielfalt de Kontakte). Bochum Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer.

1982 "Creole Morphosyntax in the Cuban "habla bozal". Studii si Cercetari Lingvistice. XXXII.5.

RICHARDSON, L

1972 "Ensayo de etimología de algunas palabras del papiamentu: las partes del cuerpo humano y algunas funciones del mismo" Proefschrift, Rijksuniversitair Centrum, Antwerp.

RONA, JOSE PEDRO

1970 "Elementos españoles, portugueses y africanos en el papiamentu Mimeographed paper.

SALAZAR, CARMEN VALERIANO

1984 "A comparison of the Papiamentu and Jamaican Verbal Systems". M.A. Thesis, Department of Linguistics, McGill University, Montréal, Canada.

SCHWEGLER, ARMIN

1992 "Hacia una arqueología afrocolombiana: Restos de tradiciones religiosas bantúes en una comunidad negrocolombiana". *América Negra* 4: 35-82

1991 "El habla cotidiana del Chocó (Colombia)". *América Negra* 2: 85-119

SILVERIA FERRERIA, CARLOTA DA

1985 "Remanescentes de um falar crioulo brasileiro (Helvécia-Bahía-Brasil)". *Revista Lusitana (Nova série)* 5:21-34

WOOD, RICHARD E.

1972 "New Light on the Origins of Papiamentu: an eighteenth century letter". *Neophilologus*. 56: 18-30

El nuevo dialecto y la lengua estándar en el español de Buenaventura, Colombia*

MAX CAICEDO H., M.A.

Profesor Titular
Departamento de
Idiomas Universidad
del Valle, Cali

Introducción

El trabajo que aquí se presenta cubre sólo un aspecto del cambio lingüístico. Se ubica dentro de los estudios del amplio campo de la sociolingüística. A diferencia de otros trabajos realizados en Colombia, es un intento por formalizar una línea de investigación que se interese en los estudios de español urbano. Se utiliza una combinación de métodos tomados de la literatura sociolingüística y de mi propia iniciativa con el propósito de entender el fenómeno del cambio lingüístico en Buenaventura.

El dialecto de la costa Pacífica se caracteriza en el contexto colombiano por poseer un sinnúmero de rasgos muy peculiares dentro de los cuales cabe destacar los léxico-semánticos, los morfológicos y los fonéticos. El hablante de Buenaventura (y probablemente los de las otras poblaciones urbanas de zona costeña), quizás debido a las fuerzas socioculturales que han incidido en la comunidad, se aleja cada vez más de esta variante dialectal. Se observa, en este

* Agradecimientos al Doctor Carlos Patiño Roselli por sus valiosos comentarios a una versión preliminar de este trabajo.

sentido, que viene ocurriendo una acelerada desaparición del dialecto costeño Pacífico y el natural surgimiento de nuevas formas dialectales en dirección hacia la lengua nacional.

En especial, con base en los datos recogidos, se aspira a mostrar algunas particularidades fonéticas del español hablado en Buenaventura en donde se refleje: (1) el cambio lingüístico que se origina durante o como consecuencia del contacto entre dos variantes dialectales del español del Pacífico, (2) las diferencias o influencias mutuas entre ellas, (3) el posible surgimiento de un nuevo dialecto local y (4) el papel de la lengua estándar en el proceso de cambio lingüístico en curso.

1. Innovación y cambio lingüístico

La lengua en funcionamiento dentro de la sociedad es esencialmente móvil, dinámica y variable. En todo instante está siendo modificada por cada individuo que la utiliza para comunicar algo o interpretar algo de otro individuo, con lo que refleja su pertenencia a una clase social, a un espacio geográfico, a una profesión, a una época de tiempo en la que vive, como también su estado de ánimo frente a las circunstancias ocasionales cotidianas en las que se ve involucrado. Estas modificaciones permanentes a las que está sometido el sistema fonológico, morfosintáctico, y léxico-semántico de la lengua por parte de sus usuarios se conocen con el nombre de innovación o cambio lingüístico.

Los estudios de innovación y cambio lingüístico han venido dando cuenta que este es un fenómeno relevante y constante que ocurre en situación real de habla. Es, por ende, un fenómeno complejo establecido por la sociedad, creado y ejercido por el individuo en tanto ser que conoce y utiliza una lengua. Las causas, mecanismos y propagación de los cambios que se operan en los sonidos, significados y sintaxis de una lengua los podemos hallar en la lingüística, pero para una mejor interpretación es menester también penetrar en los terrenos de la sociología, la antropología y la psicología.

En sus numerosas investigaciones el dialectólogo José J. Montes (1987:33) nos alerta sobre la distinción entre innovación y cambio así: "Mientras el uso de un determinado elemento de la lengua sea individual estaremos ante una innovación, pero si ello se hace norma social de una comunidad (mayor o menor, no importa) estaremos ante un cambio".

Lo anterior nos indica que el proceso se inicia con la innovación, la cual cuando se difunde conduce al cambio, porque todo cambio tiene que necesariamente comenzar con el acto de habla individual. A lo largo de este trabajo, utilizaremos el término cambio, aunque sin perder de vista la distinción sugerida por Montes.

Los estudios lingüísticos en sus diferentes épocas han dado cuenta del cambio lingüístico, principalmente los que se refieren a la lingüística histórico-comparativa del Siglo XIX que se preocupó por su estudio y formalización científica. Partiendo de leyes o modalidades del cambio, sus proponentes llegaron al convencimiento de que formas diversas en diversas lenguas tienen un origen común, pero que el paso del tiempo y la distancia geográfica conducen a la formación de lenguas diferentes a partir de una lengua determinada.

De manera diferente, las indagaciones modernas apuntan a estudiar el cambio lingüístico con el propósito de arrojar luces sobre varios aspectos de la teoría lingüística. La dialectología urbana, precisamente, brinda al lingüista un campo de información muy amplio y preciso sobre el tema.

Los estudios de dialectología urbana se hacen importantes por analizar un determinado fenómeno lingüístico, producido por diferentes hablantes y/o en diferentes contextos situacionales, para poder captar los diversos estilos de habla, y hallar las respuestas más claras a los interrogantes de por qué y de qué manera cambia la estructura de la lengua dentro de la comunidad social.

Algunas de las conclusiones del estudio que aquí se presenta, tales como el hecho de que las mujeres en Buenaventura muestran menos rasgos

dialectales porteños, parecen muy obvias; sin embargo, los datos de manera rigurosa muestran por primera vez que la diferenciación de sexos puede ser un aspecto importante del cambio lingüístico en el español de Colombia. Creemos pues, que este es un pequeño pero significativo avance para los interesados en el estudio de la lengua nacional.

En un contexto mucho más amplio y reconocido mundialmente, los hallazgos de los lingüistas William Labov (1983)¹ en los Estados Unidos, Peter Trudgill (1974) en Inglaterra y Lesley Milroy (1987) en Irlanda, para sólo citar unos pocos, han sido tenidos en cuenta en la teoría lingüística moderna y representan muy buenos ejemplos del cambio lingüístico en estos países.

La dialectología tradicional que nace como una rama de la lingüística, es quizás la primera disciplina que se ocupa del registro de los aspectos relativos al cambio lingüístico, particularmente los que sufren la lengua en el espacio geográfico de un país y sus regiones. El resultado de estos estudios ha sido criticado debido al carácter taxonómico y descriptivo, a la demasiada preocupación por las hablas de los adultos y ante todo por el hecho de ignorar la heterogeneidad sociocultural que también debe caracterizar las comunidades rurales. En este sentido, veo que la dialectología urbana brinda a la dialectología tradicional un buen compendio de métodos de recolección de datos que, bien utilizados, pueden dar mejor cuenta del cambio lingüístico que opera en los dialectos rurales descritos.

Los estudios sobre el cambio lingüístico también han demostrado sus implicaciones prácticas en el ejercicio pedagógico. Las investigaciones de Brasil Bernstein (1985), sugieren que una alta proporción de la población de una comunidad que tiene acceso a la educación no trae consigo la variedad dialectal de su familia, grupo de grado no garantiza una adecuada actuación lingüística en

¹ Traducción de Ediciones Cátedra de la obra original Sociolinguistic patterns, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1972.

situaciones de trabajo escolar. Como dice Einar Haugen (1966: 107); “ La lengua estándar es aquella variedad seleccionada, codificada, patrón aceptado de reconocido prestigio para la comunidad a las múltiples definiciones de lengua estándar aparecidas posteriormente son variaciones sobre esta definición del estadounidense Haugen.

La Lengua estándar, entonces, se convierte esencialmente en la variedad que va a ejercer las mayores influencias sobre las otras variedades con las que comparte funciones en la comunidad. Esta es la causa por la que la educación, con el profesor a la cabeza, se constituye en uno de los mecanismos más poderosos del cambio lingüístico, pues es un trabajo que efectivamente comienza con las generaciones de corta edad. El cambio lingüístico también ha demostrado que es de buena utilidad para disciplinas afines a la lingüística, tales como la sociología, la psicología social y la antropología social en lo que se relaciona con la interpretación y solución de problemas que tienen que ver con la sociedad, sus tensiones, diferencias internas, adopción de roles, desarrollo de actitudes y comportamientos grupales. En tales situaciones, las diferencias lingüísticas no sólo surgen de la desigualdad social sino que ayuda a su refuerzo e incremento dentro de una comunidad.

Con referencia a lo anterior, es pertinente anticipar que los resultados hasta ahora obtenidos en Buenaventura muestran que la actitud estigmatizante de la población mayoritaria del puerto hacia las variedades habladas por otros grupos de la localidad —la de los 'chimpas' o individuos provenientes de las zonas costeras campesinas y la de los denominados 'norteños'²— puede resultar en una situación social que con el tiempo afectaría las relaciones entre los grupos. De igual manera, notamos que el deseo de movilidad social de algunos individuos

² Jóvenes porteños de estrato popular que se caracterizan por el deseo de vivir en los Estados Unidos, por lo que muestran afición al idioma inglés y aspectos de la cultura negra norteamericana.

de la localidad los conduce a desarrollar patrones de hipercorrección e inseguridad en su intento preferencial hacia el español estandarizado del país.

2. El nuevo dialecto

Las nuevas formas dialectales se constituyen en fenómenos característicos del cambio lingüístico en los ejemplos arriba mencionados. La formación de nuevos dialectos no es un fenómeno inherente a una determinada lengua, de acuerdo con lo que se viene documentando en la literatura sociolingüística actual. Se originan durante o como resultado del contacto entre los hablantes de variedades dialectales de la misma lengua o entre hablantes de lenguas diferentes.

El surgimiento de nuevos dialectos como una consecuencia del contacto entre hablantes de lenguas diferentes, sin embargo, no se discute aquí debido a los objetivos concretos del presente trabajo, pero los interesados pueden remitirse al estudio sobre el "Fronterizo" del Norte de Uruguay en los límites con Brasil, por José P. Roña (1965). En esta dirección en los últimos años se ha incrementado la bibliografía en nuestro medio en lo tocante a interferencia, bilingüismo, diglosia y criollística, ver en particular los trabajos de Carlos Patino (1989), y Marcia Dittman y Okiey Forbes (1989).

El aspecto de formación de nuevos dialectos que nos interesa discutir aquí es el primero de los mencionados anteriormente, es decir, aquel fenómeno que se origina cuando entran en contacto hablantes de una misma lengua. Creemos que puede ocurrir dos tipos de fenómenos que condecen a la innovación y al cambio: *la preferencia dialectal y la extinción dialectal*.

En la preferencia dialectal las influencias pueden ser mutuas; los elementos de un dialecto se transfieren al otro. Esta situación no es tan problemática, por ejemplo, si un caleño y un bogotano entra en contacto comunicativo; es perfectamente posible que con el correr del tiempo el caleño empiece a decir "bolsa" y el bogotano a decir "chuspa"; o de igual manera el caleño dirá

¿Sumerced, le provoca un peto? Y el bogotano dirá “mira ve , ¿ querés Mazamorra? “.

Esta es una situación de común ocurrencia entre dialectos regionales, pero de manera idéntica podemos ilustrar las situaciones de contacto entre los individuos de diferentes estratos sociales, profesiones, sexo, edad, etc. La extinción dialectal es una situación mucho más complicada pues es la que conduce al abandono de los elementos de un dialecto y la adopción de otros, con el natural proceso de desaparición progresiva de formas dialectales que de igual manera están asociadas con grupos sociales de la comunidad. Esta es quizás la situación característica de lo que viene ocurriendo en la actualidad con muchos dialectos rurales de Colombia; debido a las migraciones campesinas a las áreas urbanas, sus hablantes terminan por acomodarse o cambiar a formas prestigiosas y de mayor utilidad funcional. Por ejemplo, con el transcurrir del tiempo un campesino colombiano que ha migrado a la ciudad terminará por decir “cuñada”, “ladrillo”, “haya”, “anduve”, “doctor”, en lugar de “cuñara”, “ladrillo”, “haiga”, “ándé”, “dotor”, que eran de común ocurrencia en su variedad dialectal original. Estas formas dialectales, por el contrario, jamás van a ser incorporadas al dialecto del hablante ciudadano, debido a su carácter estigmatizante.

3. El habla de Buenaventura

El español hablado en Buenaventura, erróneamente se ha catalogado como una variedad dialectal muy distante del español normativo de Colombia. Es por esta causa por lo que mucho se lo remeda y tal vez mucho se lo subvalora en el medio colombiano, pero poco se sabe de él en términos objetivos y rigurosamente sociolingüísticos.

En los estudios sobre la geografía dialectal en Colombia el dialecto de Buenaventura se ubica en la zona costera Pacífica. La revisión bibliográfica nos permite ver que esta variedad costera ha sido poco o nada estudiada, si se exceptúan los trabajos de Montes (1974,1983) y otros boletines con datos

lingüísticos recogidos por él mismo en la zona para el Atlas lingüístico-etnográfico de Colombia (ALEC Instituto Caro y Cuervo, 1983). Montes identifica y describe correctamente muchas peculiaridades fonéticas de las áreas rurales correspondientes a los departamentos de Chocó, Valle, Cauca y Nariño, pero el objeto mismo de la investigación no le permitió en particular detenerse en el habla de Buenaventura. Ha correspondido al lingüista español Germán De Granda (1974, 1977, 1988) el mérito de haber divulgado valiosos estudios de fenómenos dialectales de las zonas del litoral correspondientes también a los mismos departamentos. A partir de los datos recogidos directamente en investigaciones de campo, De Granda pudo identificar algunos rasgos fonológicos y lexicales, e incluso expresar suposiciones sobre sus posibles procedencias africanas. También se han conocido otros trabajos en la misma dirección, como son los del lingüista norteamericano Armin Schwegler (1991) y del italiano Giorgio Mancini (1983), de igual manera realizados en poblaciones rurales del departamento del Chocó.

Las investigaciones realizadas en las diversas disciplinas de las ciencias sociales indican que la gente de Buenaventura comparte, en mucho, los rasgos y tradiciones culturales características de quienes han nacido y crecido en la costa Pacífica, expresados en la cultura material y no material del litoral.

A diferencia de las poblaciones negras del resto de la costa Pacífica y dada su condición de principal puerto colombiano en la zona costera, Buenaventura ha sufrido los continuos procesos migratorios masivos de los habitantes de las poblaciones ribereñas, los cuales han conformado el grupo mayoritario. Un buen número de individuos de raza blanca y mestiza de sectores andinos del interior del país, ayudan a configurar la población porteña en general. No se puede descartar del contexto bonaverense la preferencia e identificación que sienten algunos porteños por la cultura caribeña y la cultura negra norteamericana. Se debe reconocer también el hecho de que los porteños se desplazan con mucha frecuencia y por diversas causas a Cali y otras ciudades del interior del país.

La suma de estos fenómenos migratorios, entonces, ha influido inevitablemente en la composición social del puerto, su identidad cultural y la formación de un nuevo dialecto. Este nuevo dialecto, como demostraremos en páginas posteriores, gradualmente se ha ido distanciando del dialecto costeño Pacífico y se acerca de la misma forma hacia la variedad estándar del español colombiano.

De acuerdo con los resultados hasta ahora obtenidos en la parte sociohistórica del presente trabajo investigativo, se puede pensar que la situación lingüística del puerto se podría explicar de la siguiente manera: La primera generación que se asentó en Buenaventura, en su mayoría provenía de pueblos rebereños del Pacífico y por lo tanto reflejaban el dialecto de la zona rural de procedencia, posiblemente con una fuerte influencia africana en su sistema fonético, morfosintáctico y léxico-semántico.

Las gentes de la segunda generación, aunque la conformaron individuos nacidos en las zonas rurales, llegaron a Buenaventura como hijos de la anterior generación aún siendo niños, y allí crecieron hablando el dialecto de sus padres, y en menor grado el habla de otros grupos en contacto en el puerto. Es el habla de la tercera generación, conformada por los nietos de los primeros que entraron a constituir el dialecto actual de Buenaventura, la que nos sirve de base para la presente investigación.

4. Recolección de la información

Los datos que le sirven de base al análisis sociolingüístico de este trabajo fueron obtenidos, durante el trabajo de campo, de 52 individuos porteños. De ellos, 12 habitan los barrios periféricos de Buenaventura, lo mismo que los corregimientos rurales aledaños al municipio; son en su mayor parte personas adultas, analfabetas o semianalfabetas que se desempeñan en actividades laborales no calificadas. En este sentido, los datos son extraídos de entrevistas orales basadas en la narrativa, más precisamente de cuentos de la tradición oral local y en narraciones de experiencias personales, que creo pueden ser consideradas

como representativas de un hablar desprevenido. Las entrevistas se efectuaron en grupos de dos o tres individuos.

Para los informantes de los barrios urbanos se elaboró un cuestionario que contenía entrevistas diseñadas para extraer los datos en cuatro contextos diferentes que formaban un continuo desde los contextos más formales hasta los más informales, marco en el cual se pueden producir los estilos de habla cuidada y desprevenida de que disponen los hablantes porteños. En el cuestionario, hasta donde fue posible, se intentó incluir e indagar sobre la presencia de los rasgos o variables características del dialecto autóctono Pacífico (obtenidos del grupo de barrios periféricos y corregimientos rurales y los ya registrados en el ALEC y otros materiales arriba mencionados) y su ocurrencia en el habla urbana actual. Otras variables o rasgos identificados se tuvieron en cuenta en relación con su incidencia y uso en los grupos urbanos. Estos grupos urbanos totalizaron 40 informantes de los cuales 26 fueron adultos de diferentes barrios, y 14 jóvenes escogidos de los colegios de educación media del puerto. Todos ellos seleccionados en forma aleatoria. Dentro del grupo de adultos se tuvo en cuenta la variable sexo, y el nivel de educación se incluyó como otra variable muy significativa. Estas variables se descartaron en el estudio de grupo de jóvenes debido a su afinidad en cuanto al nivel de escolaridad, edad y proceso de socialización entre ellos.

Las entrevistas se efectuaron de manera individual para así evitar las influencias de las respuestas entre los hablantes.

Como parte integrante del cuestionario, se elaboró al final del mismo una serie de preguntas sobre las valoraciones sociolingüísticas, las cuales tenían el propósito de conocer: (1) las opiniones de los porteños acerca de su propia habla, (2) sus opiniones acerca de las hablas de los otros grupos de la localidad y (3) las tendencias a la estandarización del habla local. La discusión e interpretación de estos aspectos autoevaluativos aparecen en Max Caicedo (1992).

En la sección 6 del presente trabajo analizaremos, a manera de discusión, el fenómeno dialectal observado.

5. La información obtenida

5.1 Diferenciación por nivel de escolaridad

5.1.1 Variable fonológica /s/

Realiz.	Contexto	-Escola-	+Escola	+ Escola-
Fonética	lingüístico	ridad	ridad	ridad
[h]	final de sílaba, en medio de vocales, antes de consonantes	dos mil mis conejos mismo	desnudo estaba las calles	unas piedras más o menos los niños
[O]	final de palabras	unos cocos las tablas dos diablos	después ladrillos esas palabras	fósforos estábamos las hermanas

5.1.2 Variable fonológica /d/

[r]	en medio de dos vocales, comienzo de palabras	casada nadie dios	-----	-----
[O]	en medio de vocales a-o, final de palabras	----- verdad voluntad usted	colgado hablado juventud	olvidados cambiado capacidad

5.1.3 Variable fonológica /r/

[d]	en medio	cocinera		
	de vocales,	picaro	-----	-----
[l]	antes de	cuarto		
	consonantes,	señor	-----	-----
	final de			
	palabras	-		
[O]	antes	cerquita	-----	-----
	consonantes,	largaban		-----
	final de	hablar	coger	-----
	palabras	correr	venir	-----

5.1.4 Variable fonológica /f/

[h]	en todos los	fogón	-----	-----
	contextos	familia		
[hw]	en todos los	afuera		
	contextos	feria	-----	-----
[O]	inicio de		fritos	fácil
	palabras,	----	fósforos	finca
	en medio		afán	café
	de vocales			

5.1.5. Variable fonológica /l/

[r]	antes de	nalga		
	consonantes	bolsillo	-----	-----
[i]	antes de	colgó	-----	-----
	consonantes	balsudo		

5.1.6 Grupo consonántico /dr/

[g]	en medio	piedra	-----	-----
	de vocales	cuadro		
		compadre		

5.2 Diferenciación por edad (zona urbana)

5.2.1 Variable fonológica /s/

Realiz.	Contexto	adulto		joven	
Fonética	lingüístico				
		<u>Formal</u>	<u>informal</u>	<u>formal</u>	<u>informal</u>
[h]	final de	-----	los pies	-----	costa
	sílabas, en		hasta		las olas
	medio de				
	vocales,				
	antes de				
	consonantes				
[O]	final de	-----	barrios	-----	trece años
	palabras		lleras		otras partes
			los propios		-----

5.2.2 Variable fonológica /d/

[O]	en medio	----	casado	-----	mejorado
	de vocales		colorado		jubilado
	a-o, final	-----	calidad	-----	ciudad
	de palabras		libertad		realidad

5.3 Diferenciación por sexo (adultos – zona urbana)

5.3.1 Variable fonológica /s/

Realiz.	Contexto	hombre		mujer	
Fonética	lingüístico	Formal	informal	formal	informal
[h]	final de sílabas, en medio de vocales, antes de consonantes	los niños después	el desayuno no desde	mismas dos personas	las calles español
[O]	final de palabras	cisneros los cocos	seis años sabemos	-----	más o menos las palabras

5.3.2 Variable fonológica /d/

[O]	en medio	muy	tapiado		
	de vocales	ocasio-	colgado	- - - - -	- - - - -
	a-o, final de	nalmente	tranquili-	- - - - -	- - - - -
	palabras		dad		
			ciudad		

5.3.3 Variable fonológica /r/

[O]	final de		averiguar		muy
	palabras		hablar		ocasional-
	(verbos in-	- - - - -	beber	- - - - -	mente
	finitivos)				

5.2.3 Variable fonológica /r/

[O]	final de		desbaratar		estudiar
	palabras	- - - - -	bañar	- - - - -	rumbiar
	(verbos		poder		coronar
	infinitivos)				

5.2.4 Variable fonológica /f/

[O]	inicio de		fiesta		teléfono
	palabras,		pacífica		profesores
	en medio	- - - - -		- - - - -	
	de vocales				

5.2.5 Grupos consonánticos /kt,pt,ks/

[Ot]		-----	defecto	-----	dialecto
			correcto		lectura
[Ot]	en todos		captura	-----	séptimo
	los con		óptimo		concepto
	textos				
[Os]		-----	traduc-	-----	accidente
			ción		construc-
			acciones		ción

5.3.4 Variable fonológica /f/

[O]	en todos		fácil		muy
	los con-	-----	fue		ocasional-
	textos		fósforos		mente

5.3.5 Grupos consonánticos /kt,pt,ks/

[Ot]		-----	lectura	-----	
			perfecta		
[Ot]	en todos		séptimo	-----	muy
	los con		concepto		ocasio-
	textos				nalmente
[Os]		-----	construc-		
			ciones		
			accidente	-----	

6. Discusion

Como lo comprueba la información obtenida, el habla actual de Buenaventura está compuesta por la combinación, en mayor o menor grado, de rasgos fonéticos (a) del español general de Colombia y (b) del español del Pacífico colombiano.

En el hablar cotidiano de habitantes rurales y de barrios periféricos del puerto se puede comprobar la presencia de algunos fenómenos lingüísticos específicos ya registrados por Montes (1974:410) y De Granda (1988:65) en sus estudios dialectales en zonas de litoral.

En los sectores visitados en la presente investigación se he podido comprobar como rasgos más típicos costeños del habla cotidiana la elisión de la /s/ de final de palabras: las tablas [lah tabla], mis conejos [mih koneho]; los trueques articulatorios /d/ > /r/: [kasára]; y /l/ > /r/: [nárga]. Otros ejemplos típicos incluyen la pronunciación del grupo consonantico /dr/ como [gr] en medio de vocales: piedra [piégra], cuadro [kuágro] y la aspiración [h] o labiovelarización [hw] de /f/ en contextos como fogón [hogón],-fuimos [huímo]. Se nota también la pérdida, [0],de /r/ en posición final, principalmente en verbos infinitivos: bañar [baná], poder [podé]. Se trata pues, sin duda, de fenómenos lingüísticos igualmente conocidos en otros estudios de lenguas criollas afroamericanas (Patino 1989: 338, Todd 1975: 56).

A mi parecer, el hecho tal vez más llamativo, tiene que ver con otros fenómenos vocálicos y consonánticos menores, poco documentados en investigaciones previas de la dialectología colombiana y afroamericana. Me refiero, en particular, a la vocalización de /l/ en [i]: na/ga [naiga], ba/sudo [baisudo]. A metátesis como en: nadie == naide [náide] o [nanrie], ciudad = [suirá]; y epéntesis como en: vacío = vacido [basíro], y aféresis como: está == ta [ta], estaba = taba [táBa]. A mi modo de ver, son también fenómenos característicos de la zona Pacífica ribereña en proceso de cambio, por lo tanto ameritan estudiarse más en detalle antes de que lleguen a su desaparición total, como ha

ocurrido en otras regiones colombianas. En esta dirección llamó mi atención el hecho de no hallar ningún caso de oclusión glotal [ʔ] de /k/: casa [ʔása], fenómeno encontrado en estudios anteriores (De Granda 1988: 66).

Muchos de los fenómenos lingüísticos arriba mencionados parecen tener conexión histórica con lenguas de África (De Granda 1974, 1988) o por lo menos con la hipótesis de la existencia de una variedad criolla originada en el Caribe a partir del español (y posiblemente del portugués) y las lenguas africanas, que debió ser hablada por muchos esclavos traídos a América durante el período de la colonización española. Nicolás del Castillo (1982:117) nos dice: "La mayoría de los esclavos que entraban por Cartagena (sobre todo en 1711 y 1712) eran conducidos después al Chocó, el nuevo emporio minero de la Nueva Granada". De la lectura total de este mismo texto se desprende también que, antes de la llegada de los esclavos africanos y criollos a la costa Pacífica, ellos permanecieron durante algún tiempo en las Islas del Caribe, tales como República Dominicana, Jamaica, Aruba y Curazao, Puerto Rico y Cuba, de ahí la similitud del habla costeña Pacífica con las otras hablas afroamericanas hasta ahora documentadas en el Caribe.

Es, sin lugar a dudas, el aislamiento del resto del territorio colombiano una de las causas que más ha favorecido la preservación de los rasgos africanos o criollos que aún se detectan en las zonas campesinas del Pacífico.

A la luz de los datos examinados en 5.1, se puede observar el desuso casi total de estos rasgos fonéticos en las hablas formales y espontáneas de los habitantes urbanos de Buenaventura. Es, sin embargo, la elisión [0] de la /s/ en final de palabras: *estábamos* [ehtábamo], *las hermanan* [lah ermána], el rasgo costeño que con más fuerza se preserva entre los porteños, según se muestra en 5.1.1.

porteña hacia la educación favorece el uso de un español más normativizado. Por otra parte, se puede suponer que un segundo factor que ha contribuido al abandono progresivo de estas formas de habla en favor de otras más prestigiosas se debe al contacto que ha tenido el elemento porteño con grupos de hablantes provenientes del interior del territorio. Tampoco se debe desconocer en este proceso de extinción dialectal el paso generacional; es decir, la ausencia de hablantes mayores representados en abuelos y ancianos contribuye a que los menores ya no empleen características autóctonas del dialecto que constituían la identidad local.

Vemos en 5.1.2 que la realización de /d/ como [r] se ha abandonado, pero no así la realización de /d/ como [0]: colgado [kolgáo], en especial cuando se trata de los participios pasados y en el morfema-ado al final de sustantivos y adjetivos, fenómeno ya registrado en otros dialectos andinos del país. Fenómeno de cambio también se observa con la /r/ en sus realizaciones como [d] y [l]; el hablante porteño prefiere el uso de la variante prestigiosa [r] en palabras como: cocinero [kosinéro], picaro [píkaro], señor [señor], cuarto [kuárto] (5.1.3). De manera similar llama la atención el desuso que presenta el grupo consonántico [gr] y la conservación en su lugar de [dr]: compadre [kompádre], cuadro [kuádro], en el habla cotidiana de los porteños, como se observa en 5.1.6.

Por otra parte podemos notar en 5.1.4, que la realización del fonema /f/ como sonido aspirado [h] o como sonido labiovelarizado [hw] ha venido dando lugar a la aparición de un sonido fricativo bilabial [β] de este fonema, como es el caso de fósforo [βóhOoro] y fácil [Oásil], tal como sucede en otros dialectos del español colombiano.

Finalmente, valga la pena mencionar, que a través de la investigación se ha podido detectar la fuerte sanción social y la correspondiente subvaloración a que se ve sometida el habla autóctona del Pacífico por parte de algún sector de la población urbana de Buenaventura. Algunos la perciben como un habla inculta, mal hablada, campesina, rústica, incorrecta y muy folclórica, asociada con 'los

barrios de bajamar³ e individuos provenientes de los caseríos del Pacífico. Por eso, uno de los informantes adultos de zona rural manifestó: "No nos grabe a nosotros, hablamos muy feo, es mejor que lo haga con nuestros hijos o con el vecino de la tienda que es paisa". Esta actitud de valoración negativa se convierte en un factor importante de cambio lingüístico, ya que conlleva el desuso del dialecto costeño y la adopción de nuevos elementos. Es por esto por lo que con mucha frecuencia algunos hablantes se ven involucrados en fenómenos de inseguridad y ultracorrección como veremos más adelante.

En cuanto a la diferenciación por edad (ver 5.2) los resultados obtenidos muestran que en las áreas urbanas la elisión [0] de la /s/ en final de palabras sigue constituyendo un fenómeno significativo para la segunda y la nueva generación de porteños en lo que tiene que ver con el habla familiar. Pero al igual que en muchas zonas del país (Montes 1983: 35), la aspiración [h] de la misma /s/, principalmente en posición preconsonántica y en medio de vocales, se presenta también aquí como un fenómeno muy común en el habla espontánea. Ejemplos como: los pie [loh pié], hasta [áhta], mas o meno [mahoméno], las óla [lahóla], nos ilustran sobre este hecho. Sorprendentemente en los datos recogidos en zona rural y periférica no se observó la presencia de la aspiración de la /s/ en medio de vocales, como sí ocurrió en posición preconsonántica.

Otro hecho que llama la atención en el habla de los jóvenes y adultos es la tendencia hacia la elisión [0] de la /d/ en medio de las vocales a-o, tal es el caso de los participios pasados: jubilado [hubiláo], mejorado [mehoráo]. Este fenómeno se observa con mayor frecuencia en interacciones informales (cuadro 5.2.2).

Pero los datos también parecen indicar que la influencia del dialecto del Pacífico costeño aún se percibe en la configuración del nuevo dialecto de Buenaventura. Esto se nota en la elisión [0] de /r/ en posición final, principalmente en verbos infinitivos, según se desprende del cuadro 5.2.3. La otra cara de la

³ Zonas del puerto cercanas al mar, socialmente deprimidas

moneda está representada por la bilabialización [O] de /f/: profesor [proOfesór] fiesta [Oiéhta]. Esta parece ser una variante que ha tenido un significativo progreso entre la población urbana, en contra de las variantes raizales [h] y [hw], típicas de zonas rurales (ver cuadro 5.2.4).

En el hablar espontáneo de los hablantes jóvenes y adultos porteños se ha podido detectar un fenómeno de común ocurrencia en los grupos consonánticos [kt, pt, ks] que comienzan con consonantes velares y bilabiales seguidas de dentales y alveolares áfonas. La tendencia general es la no pronunciación [O] de la primera de dichas consonantes: defecto [deOéto] captura [katúra] acciones [asióne]. Sin embargo en situaciones de habla formal este fenómeno no es de común ocurrencia según se puede notar en el cuadro 5.2.5. Un estudio similar realizado por A. Correa (1990) en Antioquia nos alerta sobre este mismo fenómeno en territorio paisa; a diferencia de Buenaventura, allí sólo se percibe en hablantes con poca escolaridad.

En definitiva todos los fenómenos o variables lingüísticas discutidos en 5.2, en lo que se refiere a los adultos presentan diferentes grados de acercamiento o distanciamiento con el español general de Colombia. La gradación está condicionada al nivel de educación de los informantes y al contacto con otros grupos sociales de la comunidad.

La diferenciación en cuanto al sexo de los informantes está referida sólo a hablantes adultos de zonas urbanas de Buenaventura. Los cuadros presentados en 5.3, muestran de manera significativa el habla muy vigilada de la mujer en los estilos formales e informales. El hombre, por el contrario, se inclina hacia el uso de hablas menos vigiladas principalmente en el estilo informal. Nuevamente el grado de escolaridad y el contacto con otros grupos sociales son indicadores del acercamiento o distanciamiento respecto del español estándar entre hombres y mujeres.

Los datos obtenidos de los cuadros 5.3.2, 5.3.3 y 5.3.5 reflejan la tendencia masculina hacia la elisión [0] de los fonemas /d/ y /r/ en los contextos anteriormente investigados. Caso similar ocurre con [k] [p] y [k] de los grupos consonánticos /kt/, /pt/, /ks/ respectivamente. Mientras que la mujer tiende a su conservación o elisión muy ocasional dentro de sus formas de hablar.

Es quizás la variable fonológica /s/ en sus realizaciones aspiradas [h] al final de sílabas, en medio de vocales, y de elisión [0] en posición final, la que muestra más similitud en el habla de hombres y mujeres en los estilos formales y espontáneos. No obstante, conviene señalar la presencia normal de la variable /s/ en posición final de palabras en el estilo formal de habla de la mujer.

Finalmente, los resultados en 5.3.4 indican que la bilabialización [O] de /f/ es un fenómeno mucho más frecuente en el habla masculina que en la femenina, al menos en lo que se refiere al habla informal, pues se encuentra de manera muy ocasional en la mujer.

7. Conclusión

Una vez concluido el presente trabajo, los resultados generales nos muestran la necesidad de continuar con líneas investigativas en donde el tema central apunte al conocimiento de mayores detalles sobre el uso del español en situaciones de comunicación cotidiana entre los colombianos. La aplicación de principios y metodologías sociolingüísticas se presenta como una buena alternativa para la indagación en este tema.

Tal como lo evidencian los datos, el fenómeno del cambio lingüístico nos permite llegar a interpretaciones más confiables sobre los dialectos de una lengua, su variación hacia la forma estándar, su asimilación a otra variante más prestigiosa, en fin, todo lo relativo al origen y a las causas de su extinción progresiva o total.

El examen de los resultados particulares parece sugerir que hace falta un estudio cuantitativo para establecer las frecuencias de uso de algunos de los fenómenos estudiados. La elisión [0] y la aspiración [h] de la /s/ en el habla espontánea, para citar sólo dos ejemplos, son fenómenos que no ocurren con regularidad en un mismo hablante, bien sea éste hombre, mujer, adulto, o joven de zona urbana o periférica, pues unas veces la pronuncia, otras la aspira y otras la elide.

En definitiva, el trabajo nos muestra al menos un aspecto importante del cambio lingüístico, más precisamente el fonético, que viene operando en el habla de Buenaventura. Vemos, pues, las tendencias, tensiones y conflictos de los diferentes grupos humanos en su intento por conformar un nuevo dialecto que se ajuste a los cambios socioculturales que son de común ocurrencia en el medio porteño. Tal vez, estudios más amplios de tipo sintáctico y semántico podrían guiar a conclusiones más amplias y profundas sobre esta temática sociolingüística en Buenaventura.

BIBLIOGRAFIA

BERNSTEIN,B

1985 Clases sociales, lenguaje y socialización. En: Revistas Colombiana de Educación, No. 15, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá p 25-44

CAICEDO ,M

1992 Dialecto y sociedad en Buenaventura. En lenguaje No. 19-20, Universidad del Valle , Cali, p. 55-67

CORREA, A.

1990 Sobre una peculiaridad fonética del español paisa. En Glotta, Vol.5 No. 2, Bogotá p. 20-25

DEL CASTILLO M, Y O. FORBES

1982 Análisis etnolingüístico de la realidad sanandresana. En: Estudios sobre el Español de América y lingüística afroamericana. ICC, Bogotá, p. 183-226.

GRANDA, G. DE

1974 Un zoónimo de origen Bantú en el léxico de Tumaco En: Thesaurus XXIX, ICC. Bogotá, p. 429-434.-

1977 Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra. ICC. Bogotá

1988 Los esclavos del Chocó. En: "Thesaurus XLIII, ICC, Bogotá, p. 65-80

HAUGEN, E.

1966 Dialect, language, nation En: Sociolinguistics. Pride, JB. And H.J: Holmes, Penguin Baltimore, p. 97-111, 1974.

INSTITUTO CARO Y CUERVO

1983 Atlas lingüístico-etnográfico de Colombia –ALEC. ICC. Bogotá

LABOV, W

1983 Modelos sociolingüísticos, Ediciones Cátedra, Madrid.

MANCINI, G.

1983 Apuntes acerca del español hablado en el Chocó. Annali del l'instituto universitario de lingue moderne (sede di Feltre), 67 p. 127-143

MILROY, L.

1987 Language and social networks. Blackwell, 2nd. Edition, Oxford

MONTES, J.

1974 El habla del Chocó: notas breves. En: Thesaurus III. ICC. Bogotá, p. 411-427

1983 El español de Colombia: propuesta de clasificación dialectal. En: Thesaurus: XXVIII ICC, Bogotá, p. 23-56

1987 Dialectología general e hispanoamericana. ICC. Bogotá.

PATIÑO ROSSELLI, C.

1989 Una mirada al *criollo palenquero*. En: Estudios sobre el español de América y lingüística afroamericana, ICC, Bogotá, p. 329-353

RONA, JP.

1965 El dialecto "Fronterizo" del norte de Uruguay. Leonard, Montivideo.

SCHWEGLER, A.

1991 El habla cotidiana del Chocó. En: América Negra No. 2. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. P. 85-110

TODD, R.

1975 Análisis de la estructura básica del papiamento. Tesis Maestría en Lingüística y Español Universidad del Valle, Cali.

TRUDGILL, P

1974 The social differentiation of English in Norwich. Cambridge Univ. Press. London

Cotidianidad y cultura material de los negros de Cartagena en el siglo XVII

MARIA CRISTINA NAVARRETE

Historiadora. Profesora,
Departamento de Pedagogía y Cultura. Universidad del Valle, Colombia.

La cultura material: reflexiones en torno del problema 1

Son escasos los estudios que dan cuenta del aporte del grupo negro a la cultura material en épocas coloniales, pues siempre se le ha considerado técnicamente inferior, obligado a aceptar y adoptar las técnicas impuestas por las clases prominentes; sin embargo, es poco probable que su desempeño sucediera en forma tan simplista. El desprecio de los grupos altos por la mayoría de los oficios manuales dejó el espacio para que negros y mulatos asumieran casi el control de la producción artesanal en zonas de amplia concentración negra. Es indudable que en el cumplimiento de estas actividades los esclavos introdujeron versiones propias de forma y estilo en la elaboración de sus obras, lo cual permite pensar que de esta manera muchas técnicas africanas debieron re-crearse en suelo americano.

Hasta hace poco se persistía en una concepción aristocrática de la cultura; se pensaba que sólo las clases superiores eran las únicas capaces de ideas o creencias originales y la difusión de éstas entre las clases subalternas, un medio mecánico de poco interés cultural.

1 El presente ensayo fue elaborado con base de documentos originales manuscritos relativos al tribunal de la inquisición de Cartagena de Indias, conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, España. En las citas AHNM.

El tratamiento histórico de las clases subalternas, como anota Ginzburg, tiene además otra dificultad, su cultura es oral en la mayoría de los casos. El historiador no puede entrar en diálogo con el pasado, tiene entonces que "echar mano" de testimonios escritos, indirectos, consignados por individuos comprometidos con la cultura dominante, lo cual quiere decir que las "ideas, creencias y esperanzas de los campesinos y artesanos del pasado nos llegan (cuando nos llegan) a través de filtros intermedios y deformantes" (Ginzburg 1982: 13-15).

Conocer los pormenores de la cultura material de los grupos negros, a través de sus propios testimonios, significa garantizar una visión más directa de sus formas de vida. Los procesos de inquisición exponen manifestaciones culturales con la intención de menospreciarlas y negarles valor porque provienen de individuos de la escala más baja de la estima social, capaces sólo de pensamientos equivocados; sin embargo, los procesos del Santo Oficio y las declaraciones ante este tribunal de negros y mulatos contienen elementos rescatables para el historiador, aunque no numerosos, que permiten reconstruir distintos aspectos de lo cotidiano. El historiador, especialista del cambio, tiene la posibilidad de explicar en una misma sociedad, la coexistencia y el juego de fenómenos y grupos que no se sitúan en el mismo tiempo, en la misma evolución, así mismo, el estudio de algunas expresiones de vida cotidiana de los negros y mulatos en la provincia de Cartagena, lo enfrenta al análisis de juegos y grupos humanos que conviven en un mismo espacio y condiciones de vida diferente.

La alimentación, el habitat y el vestido han sido revaluados por Jacques Le Goff (1983: 322-327) como aportaciones de la etnología en la promoción de la cultura material; constituyen la ocasión para que el historiador realice un hermoso diálogo entre la inmovilidad y el cambio; en el caso de Cartagena, de aquellas prácticas de cultura material en las cuales el negro fue agente creador.

El entorno, el comercio y los hombres

La provincia de Cartagena localizada en la costa occidental del Caribe colombiano era, en el siglo XVII, la más importante del Nuevo Reino; sirvió de nexo con el Darién y fue la puerta de entrada y salida para el intercambio con el resto del mundo.

El núcleo de todo este circuito económico, social y cultural lo constituía la ciudad y puerto de Cartagena. En el siglo XVII, Cartagena era estación autorizada en el sistema empleado por España para el comercio que consistía en convoyes armados conocidos como "flotas" de Nueva España y "armadas" de Tierra Firme.

La ciudad de Cartagena tenía gran movimiento comercial, si bien, era inferior al de La Habana y Veracruz, su actividad continuaba, aunque de manera irregular, con la llegada de algunas balandras procedentes de Trinidad, Jamaica, La Habana y Santo Domingo y de otras que salían para Nicaragua, Veracruz, Honduras, Portobelo, Chagres y Santa Marta. A este comercio se anexó el que se establecía con las regiones del interior de la gobernación hasta los límites con las provincias vecinas.

Paralelo a este comercio de productos, Cartagena se convirtió en el más importante puerto negrero del sur del continente. Por la época en que arribaban los navios de esclavos llegaban del interior mercaderes, intermediarios o compradores a abastecerse de esta "mercancía". Este tipo de comercio persistía durante el año ya que los negros permanecían en depósito a la espera de buenos compradores (Navarrete 1971:42, 106).

Cartagena en el siglo XVII, distó mucho de ser una apacible e idílica ciudad. La estabilidad de sus habitantes vivía constantemente amenazada por las actividades delictivas de piratas y corsarios que merodeaban en el Caribe y por los repentinos ataques de los negros cimarrones.

Una descripción de lo que era la ciudad a comienzos del siglo XVII la hizo el joven sacerdote italiano Carlos de Orta quien desde Cartagena escribió a su familia:

Es una ciudad muy calurosa, los esclavos negros van casi desnudos, hay gran escasez de agua dulce y gran cantidad de moscas y mosquitos y el aire es poco propicio para la salud y los europeos se enferman con frecuencia, la mayor parte de los campos son pantanosos y las lluvias y tempestades son frecuentes y los huracanes son muy fuertes. La ciudad tiene gran número de forasteros que pasan a negociar a Quito, México, Perú y otros reinos, se mueve mucho el oro y la plata pero la mercancía de mayor intercambio es la de negros. Los mercaderes los consiguen a bajos precios en las costas de Angola y Guinea y los traen en naves sobrecargadas a este puerto con fructuosa ganancia. Un buen número se dedica a los servicios domésticos ya que en toda América, ningún europeo, por bajo que sea su nacimiento y pobre su condición, se rebaja a tales oficios (Valtierra, A. 1954: 45).

En cuanto a la población de la ciudad de Cartagena puede afirmarse que en ella había a comienzos del siglo XVII, unos 300 vecinos para un total de 2.000 españoles, los cuales tenían a su servicio entre 3.000 y 4.000 negros; la guarnición de soldados contaba alrededor de 200 hombres.

Además de las mezclas nativas entre blancos, indios y negros, había en Cartagena, en el siglo XVII, mulatos nacidos en España y Portugal, mulatos limeños y de distintas islas del Caribe. Esta característica, además de advertir acerca de la heterogeneidad de esta sociedad, está expresando la importancia de Cartagena como centro receptor y distribuidor de elementos culturales procedentes de diversos puntos.

La sociedad cartagenera, según María del Carmen Borrego Pía (1983) era en el siglo XVI una sociedad en formación. Siguiendo estos mismos criterios puede afirmarse que el siglo XVII fue entonces el período de consolidación de esta sociedad que para comienzos del siglo XVIII estaba orgánicamente constituida, según puede deducirse del informe de los viajeros Jorge Juan y Antonio Ulloa, quienes visitaron a Cartagena en 1735.

La población negra y sus castas, en la provincia de Cartagena, superó en número a la de europeos y criollos en el siglo XVII. En la ciudad, en sus villas principales y en el área rural se produjo en este siglo un intenso mestizaje favorecido por la flexibilidad en las relaciones sexuales que caracterizaba a las poblaciones negras de esta región.

Algunas expresiones de cultura material

Manuel Moreno Friginals (1977) en su ensayo "Aportes culturales y deculturación" incluye los módulos de cultura alimentaria, vestimenta y vivienda, entre los mecanismos utilizados en el proceso de explotación colonial en el Nuevo Mundo, por parte de los grupos dominantes. Alimentación, vestido y vivienda son tres necesidades básicas que responden a la cultura:

los africanos "se alimentaban, vestían y habitaban en Africa de acuerdo a su mundo económico-cultural... cada etnia había creado un sistema de símbolos que constituían elementos fundamentales de su cultura. Comer, vestir, construir o adornar la vivienda en una forma y otra llevaban implícito valores jerárquicos, morales, religiosos..." (Moreno Friginals, M. 1977: 24).

Todo el sistema de símbolos de los grupos negros de los que habla Moreno Friginals sufrió con el traslado a América y con el sistema esclavista; la destrucción de elementos culturales que el autor destaca para el Caribe y Brasil, se dio también, aunque no con la rudeza implícita al sistema de plantación, en la provincia de Cartagena y en otras del Nuevo Reino.

El negro al llegar a América tuvo que adoptar los patrones de vida de sus amos esclavistas, si bien, las circunstancias precarias de existencia no le permitieran desplegar con libertad sus condiciones de ingenio, pudo consolidar ciertas expresiones culturales que le posibilitaron su sobrevivencia.

Vivienda, aposentos y espacios de encuentro

Una de las cuestiones más discutidas en relación con la preservación de técnicas africanas la constituye las formas y estilos de vivienda rural de los negros y sus descendientes; para muchos autores el diseño rectangular de las casas y su distribución dispersa correspondería a una herencia africana; pero sería aventurado garantizar el origen africano en tal orden de cosas. Las imprecisiones, respecto al origen de la vivienda rural, confirman la necesidad de indagar con mayor profundidad expresiones de la vida material del negro en suelo americano (Bastide 1979: 60-61).

Aceptar de manera tan apresurada este arquetipo implica hablar en términos deterministas y desconocer que existieron en Africa diversos modos y formas de habitaciones tales como: pequeñas construcciones cuadradas con muros de postes vegetales de techumbre piramidal, cabanas cilindricas de techo cónico con paredes de madera, grandes cabanas rectangulares con paredes de caña recubiertas de barro fino y techos sensiblemente cónicos, casas cuadradas de paredes de barro seco y terrazas como techo; estas son algunas de las formas y materiales utilizados por los pueblos negros (Leiris 1967: 173-174).

Querer identificar africanismos en toda práctica de los grupos negros americanos sería desconocer su potencial creativo; a pesar de las duras circunstancias, los descendientes de esclavos pudieron edificar su propia cultura en expresiones materiales como la vivienda, libre de patrones rígidos. Los distintos tipos de construcciones campesinas actuales, ajustados a climas y recurso, prueban la capacidad creativa del negro.

En cuanto a las formas de agruparse para vivir y a las formas de construcción de sus viviendas, los esclavos negros, dedicados a las labores rurales, vivían en las estancias en chozas de paja constituyendo rancherías en las cercanías de los lugares de trabajo en la provincia de Cartagena. Los esclavos

domésticos ocupaban habitaciones especialmente dispuestas para ellos, anexas a las casas señoriales de Cartagena y de las villas de Mompox y Tolú.

La legislación en cuanto a la propiedad de casas o aposentos para los negros esclavos fue bastante rigurosa; desde el año de 1554, el cabildo de Cartagena determinó que les estaba prohibido poseer las, obligándolos a vivir en casa de sus amos bajo pena de cien azotes y la quema de sus bohíos. Estas ordenanzas fueron ratificadas en 1590 (Urueta 1887:186).

Pero un sinnúmero de negros, mulatos, zambos y cuarterones libres que vivían en Cartagena, habitaban independientemente en lugares bastante característicos de esta ciudad. Sin duda, el más importante de ellos fue el barrio de Getsemaní, conocido desde épocas tempranas como el "arrabal", otros vivían en ciertos sectores del casco amurallado. Los pescadores habitaban en las cercanías de las ciénagas, por ejemplo, la de Canapote (Navarrete 1971:42).

Los materiales usados, generalmente, para la construcción eran la tabla, el bahareque y la teja; aunque algunos llegaron a construir en materiales más fuertes como la piedra cantera. Así era la casa de la mulata libre Rufina que arrendaba por 12 pesos al mes reservando una habitación para su vivienda (AHNM. Legajo 4822 NQ 5 fls 253).

Algunos negros y mulatos libres eran propietarios de las casas que habitaban, otros tomaban en alquiler espacios en las casas de vecinos. Se utilizaba, en ese entonces, un sistema particular de propiedad que consistía en arrendar un solar "a tributo anual" por un tiempo determinado y construir en él una casa la cual se podía vender sin incluir el solar, esta modalidad² causó no pocos problemas cuando sus propietarios sufrían confiscaciones de bienes ya

² Juan de Ortencio, una mulata cartagenera construyó una casa de tablas y teje en la calle de la Ceiba en un solar que le dio a tributo Mariana de Aday vecina de Cartagena a quien pagaba 24 pesos al año de arriendo. Igual sistema utilizó Catalina Octavio morena horra.

que los dueños debían defender la posesión de la tierra (AHNM. Legajo 4822 NQ 5 fls 96-121).

Negros, mulatos y otras castas tenían espacios de encuentro social, un sitio predilecto era la plaza de la Yerba junto al puente de San Francisco, lugar de mercado donde se vendían comestibles y verduras.

Otro lugar para conversar tranquilamente era el torreón de Santa Catalina. Aquí Junto a las piezas de artillería solían sentarse amigas brujas a "recapitular", cada una, los conjuros que sabían; en estos parajes abundaba la yerba de Tostón de gran aprecio en las prácticas de hechicería y se hacían reuniones de brujas blancas.

Los sitios de encuentro nocturno de las brujas de Cartagena eran habitualmente lugares apartados de las afueras como las huertas de algunos vecinos principales o la ciénaga; en otras ocasiones, en el corral de alguna bruja importante (Navarrete 1971:481).

Jubones, polleras y mantellinas

No existen poblaciones que dejen el cuerpo sin aditamento; deformaciones, mutilaciones, escarificaciones, cosmética, vestidura, tocados, muestran que el hombre está siempre empeñado en los artificios de una cultura (Leiris 1967:117).

El traje, en el Africa Occidental, era un medio de protección, una señal que definía el sexo, el origen, la posición social y hasta el estatuto religioso, el deseo de embellecimiento también intervenía en la motivación de tales usos.

En pueblos africanos como entre los ashanti, la belleza corporal era una búsqueda constante: cuellos estirados y cráneos alargados, subrayados por medio del peinado en las mujeres, constituían verdaderas obras de arte; los dientes cortados y las escarificaciones completaban los elementos de seducción; las mutilaciones y el afilado de los dientes, comunes a varios pueblos africanos,

tenían un carácter netamente simbólico relacionado con las versiones cosmogónicas de los grupos; las escarificaciones y los tatuajes eran generalmente marcas tribales o indicios de determinada posición social; el paso de un individuo a un rango diferente o la adhesión a una cofradía implicaban la recepción de ciertas señales, eran formas de clasificar al individuo en una categoría étnica y social determinada; sin embargo, el carácter estético a base de simbolismo era muy claro en estas prácticas.

Los pueblos de Africa Negra sobresalieron, desde siglos anteriores a la colonización europea, en la confección de abalorios, piedras labradas, conchas y la joyería preciosa, en diversas formas y con técnicas como la cera perdida y la filigrana, que demuestran la gran afición que los africanos tenían por los adornos.

El vestido adquirió aspectos diferentes según las regiones: amplias vestimentas en zonas de influencia islámica, taparrabos en Guinea, pieles en los pueblos ganaderos y taparrabos de corteza en las selvas de vegetación exuberante, son apenas algunos de los ejemplos de las variadas vestimentas (Leiris 1967:147).

En América, las regiones de economía de plantación exigieron uniformidad y bajos costos en la vestimenta de los esclavos. En Cartagena y las estancias de la provincia, el sistema no fue tan restrictivo y permitió cierta originalidad. Si bien, existían limitaciones al atuendo y se prohibió a las negras los adornos con joyas, había costureras y sastres, libres o esclavos a jornal, que suplían las necesidades de vestimenta de los grupos bajos. Los dueños de esclavos tenían la obligación de vestirlos.

En cuanto al vestido de los negros de Cartagena y sus descendientes había una diferencia entre aquella que portaban los grupos esclavos y las castas libres. El vestido de los esclavos también dependía de la forma como los propietarios asumieran la responsabilidad de vestirlos. El padre Sandoval se quejaba de las condiciones en que los dueños mantenían a los esclavos

caracterizadas por abundancia de castigos, comida insuficiente, escasez de ropa, exceso de trabajo e imposibilidad de poseer algunas cosas (Sandoval 1627:196).

Frederick Bowser (1977:284) comenta que el cuadro pintado por Sandoval se aproximaba a la realidad en el aspecto de la vestimenta.

Esta difícilmente era un gasto importante para los propietarios de esclavos, pero era un campo en el que la mayoría sentía la tentación de economizar. En consecuencia, la ropa que llevaban los esclavos corrientes con frecuencia apenas cumplía con las exigencias del pudor y del clima.

Y como el clima de Cartagena favorecía esta tacañería, Jorge Juan y Antonio Ulloa, (1748) a su paso por Cartagena, reconocían en cuanto al vestido de los negros que:

La fuerza de los esclavos no permite que puedan usar ropa alguna, así andan siempre en cuero cubriendo únicamente con un pequeño paño lo más deshonesto de su cuerpo. Lo mismo sucede con las negras esclavas...

Sin embargo, agrega Bowser había excepciones y algunos amos vestían a sus esclavos de librea, muy elegantes, por cuestiones de prestigio social.

La misma escasez sufrían los esclavos del área rural, y por razones aún más obvias, los negros y zambos de palenques y rochelas apenas cubrían sus vergüenzas con un calambe³; así lo advirtió el padre Joseph Palacios de la Vega (1787-1788) en su expedición entre los indios y negros de la provincia de Cartagena cuando divisó:

una mujer en cueros, solo con un trapo peor que gerga en las pubendas... A poco ratto parecieron las cinco restantes, dos con tres hijos y tres con dos pero todas en cuero, astta ser preciso sacar dos pañuelos, romperlos p. siquiera se tapan las vergüenzas.

³ Calambe: era una especie de paño, palabra al parecer de origen africano.

La vestimenta tradicional de negros y mulatos consistía en calzones, jubones y sombrero. Por razón excepcional Angelo Berberisco, esclavo del visitador don Martín del Real, vestía en 1643 con un lienzo blanco; como quien dice guardando la tradición de su origen musulmán (AHNM. Legajo 1600 Na 3). Según una ordenanza de 1574, la legislación indiana prohibía a las negras y mulatas horras⁴ y cautivas adornar su atavío con oro, seda o perlas, sólo se exceptuaban aquellas casadas con españoles a quienes se les permitía portar zarcillos de oro con perlas y una gargantilla y en la saya colocar un ribete de terciopelo. Tampoco podían cubrirse con mantos de burato sino con unas mantellinas que llegaran un poco más abajo de la rodilla y aquellas que hiciesen lo contrario arriesgaban la pérdida de las joyas y la seda (Encinas 1596:387-388).

En Cartagena muy poco difería el vestido de las españolas de las mulatas y negras libres acomodadas. Jorge Juan y Antonio Ulloa (1748:336) describieron con detalle sus trajes: elemento principal eran las polleras, sobre ellas una basquina⁵ de tafetán de distinto color muy picada para permitir que se viera la de abajo, cubrían la cabeza con un lienzo de encaje tieso a fuerza de almidón y, para salir, una mantilla sobre el hombro, complementaba el atuendo un par de chinelas que sólo cubría la punta de los pies que aquí se llamaban pantufas. Las limitaciones de estos trajes dependían de la capacidad económica de las jóvenes y de las versiones personales que podían hacer a esta moda, las más pobres, por ejemplo, llevaban alrededor de su cabeza un pañuelo que según Fernando Ortiz podría considerarse como un turbante incompleto, modificación del uso del turbante extendido por toda el Africa y que respondía a una influencia del islamismo. Entre las mujeres mandinga⁶ el uso del pañuelo-turbante se generalizó gracias al influjo musulmán que recibió este pueblo, lo mismo sucedió en otros grupos (Ortiz 1986:38).

4. HORRO (A): Se llamaba al esclavo que conseguía su libertad por vía jurídica

5 Basquiña: Especie de saya para el atuendo femenino.

6. Mandinga: Grupo de negros portadores de elementos culturales islámicos, constituyeron el célebre imperio de mali.

Mulatas y negras que conseguían dinero y obtenían su libertad buscaban la forma de comprar esclavos y joyas y de completar su ajuar de casa y ropa de uso. Si no podían llevar trajes lujosos como las españolas, ponían toda su atención en el arreglo y limpieza de los suyos aunque fueran sencillos. Así lo demostraba Paula de Eguiluz, negra libre, a quien Diego Núñez, soldado de la Armada Real, manifestaba tanto amor, porque ella "se lavaba y almidonaba". La misma Paula de Eguiluz, estando penitenciada por el Santo Oficio, llevaba adornos de oro, seda y otras cosas preciosas, asunto por el cual fue reprendida (Navarrete 1971:413-414).

Rufina, la mulata antes mencionada, en momentos de ser aprehendida por el Santo Oficio, tenía como bienes suyos unas casas de piedra de las que recibía arriendo, cuatro piezas de esclavos que se llamaban Mariquilla Angola, Mariquilla Biáfara, Catalina Angola (que permanecía en alquiler) y Margarita Angola. En una caja de madera de cedro, mayor que las ordinarias tenía:

- 17 camisas algunas de ellas labradas de hilo azul acijado.
- 5 naguas.
- 8 Sábanas, 4 labradas, 4 llanas.
- 10 almohadas, 7 labradas de hilo azul y 3 llanas.
- 1 colcha de cotonia blanca con puntas.
- 2 tablas de manteles de crea.
- 5 coletillas, 4 de seda, 1 de tela, otra blanca.
- 1 saya de tavi verde y negro forrada en tafetán rosado.
- 1 saya de tafetán de México plateado forrada en esterlín.
- unas naguas de tafetán carmesí.

— una saya de [...] negra.

— un cargadorcillo de plata para chocolate.

El número de camisas, naguas, sábanas y almohadas y el hecho de que la esclava Mariquilla Angola tuviera como oficio el de cocinera y costurera, permiten pensar que parte de los ingresos de Rufina provenían del trabajo de costura y bordado al que seguramente se dedicaba en compañía de sus esclavas. En una ciudad en donde se dependía de las provisiones anuales de la flota, es fácil imaginar que las ropas de la tierra tenían una gran demanda.

La rica tradición artesanal del vestido y el adorno africano se perdió en América; permanecieron los tatuajes imborrables y los dientes afilados de los negros bozales; las nuevas descendencias tuvieron que adoptar versiones particulares de la vestimenta europea, la única aceptada, y animarla con toques personales que demostraron el sentido de originalidad heredado del mundo africano.

Dulces, bollos y guarapo

Negras y mulatas en su función de esclavas domésticas, en las familias de clase alta cartagenera y como libres en sus propios ambientes familiares, introdujeron cierto número de elementos africanos en la práctica culinaria (Bastide 1979:61); es fácil determinar aquellos hábitos adquiridos por el negro en su condición de esclavo, por ejemplo: ingerir los productos derivados del azúcar; pero es difícil conocer lo transmitido por el negro como legado africano. En este caso, hubo métodos comunes entre los indoamericanos y africanos en la preparación de alimentos, un ejemplo de éste, consistía en el aprovechamiento de las hojas de plátano para envolver los alimentos y cocinarlos al vapor.

En el Caribe Hispano-americano era común en tiempos coloniales y todavía se preserva la costumbre de condimentar los alimentos con una salsa llamada "sofrito" compuesta de cebolla, ajo, pimienta y tomate; también el uso de

achiote para dar color amarillento a ciertas comidas; estas prácticas son muy semejantes a la salsa "ata" de la cocina yoruba; la costumbre de moler granos de leguminosas, condimentar las masas y formar pequeños bollos para freír era muy común en varios pueblos africanos, entre ellos los yoruba; así mismo, variadas clases de bollos eran vendidas por las negras cartageneras en tiempos coloniales. Es también muy conocida la costumbre de las negras como vendedoras ambulantes (en las calles, plazas y mercados de la ciudad de Cartagena) de dulces de diversas texturas, frutas, chocolate y bollos, preparados por ellas, con los cuales se sostenían si eran libres o pagaban jornal a sus amos si eran esclavas; costumbre atribuible al África como lo afirma Nitza Villapoll (1977:329). El oficio de chocolatera era desempeñado por Jerónima, una negra criolla de Cartagena, esclava de doña María Ortiz de la Maza, a quien el inquisidor envió a buscar para comprarle unos reales de chocolate que necesitaba para mandar a una estancia (AHNM Legajo 1600 NG 8 fls 8-12v).

En Nigeria también era costumbre cotidiana el uso del pilón, allí se depositaban diversos alimentos, raíces y granos, para ser maja dos a golpes con otra pieza de madera que servía de mano, este era un oficio femenino en África, al igual que en Cartagena. El caso de María Magdalena, una negra criolla, de treinta años, permite inferir el posible origen africano del pilón; María había nacido hacia 1637 en el palenque Arenal y tenía por oficio "pillar maíz y arroz". Es sabido que los palenques, a pesar de las duras condiciones de vida y la poca estabilidad de algunos, fueron espacios que preservaron tradiciones de origen africano. Si María nació en el palenque Arenal es probable que allí volvieran a usarse técnicas de origen africano (AHNM Legajo 1613 No 1 fls 152-155).

El maíz, al igual que en el Perú y otras regiones del continente, fue la base fundamental de la dieta del negro, del indio y del español. Con él se hacían diversos platos y sobre todo la chicha que a la par con el guarapo y el aguardiente atraían enormemente a los negros produciéndoles grandes borracheras; varios negros y mulatos aprehendidos por el Tribunal de la

Inquisición se presentaban a testificar borrachos y argumentaban que en ocasiones anteriores hicieron declaración estando embriagados, como dando a entender que esta situación invalidaba las declaraciones. Esto ofrece indicios de la frecuencia de su consumo y de la fama de borrachos que tenían estos grupos. Las mujeres también bebían el guarapo, Luisa, una esclava, natural del palenque El Arenal, declaró al ser aprehendida "que cuando fue preguntada por el dicho don Mateo de León y Serna, había bebido un poquito de guarapo y no supo ésta cómo había de decir" (AHNM. Legajo 1612 NQ 1 fls 48-50).

Según datos esparcidos en los documentos, consta que negros y mulatos incluían en su dieta además del maíz (y todo lo que con él se preparaba), arroz, pescado frito, pan, mazapanes, chocolate acompañado de bizcochuelos, plátanos, mondongo y un cazabe con miel de abejas que llamaban "mala rabia". Es presumible que en ocasiones aumentarían su dieta con patos y carne de cerdo que abundaba en la provincia. Los libres con mejores posibilidades económicas podían quizás incluir otros productos.

En las "juntas de brujas" como parte del ritual se festejaba con grandes cenas que, aunque "desabridas" porque no les ponían sal, dan indicios de lo que podría ser para ellas un banquete, gallinas aderezadas, patos, carneros, pan de Castilla, carnes guisadas, tortas, ajíaco y botyas de vino (AHNM. Legajo 1020 fls 349-351); la omisión de la sal podría interpretarse como un tabú procedente de la práctica de los aquelarres europeos de excluir la sal.

Jorge Juan y Antonio Ulloa (1748:340-341) ayudan a completar el panorama de la alimentación, destacan el uso del aguardiente de caña entre los negros y particularmente del chocolate que las negras preparaban en varias formas, entre ellas, una llamada "común" que mezclaban con maíz y distribuían en jícaras después de calentarlo. En cuanto al tabaco, cuyo uso ya practicaban las señoras de distinción, se dice que lo habían aprendido desde pequeñas de las amas de leche negras que las habían criado; lo vendían también las negras en la ciudad y en las minas.

El cabildo de Cartagena fue reiterativo en la prohibición a los negros libres de comprar vino y de no permitirles que lo vendieran a través de varias ordenanzas que fueron recopiladas en 1590. La insistencia de la legislación permite suponer que la costumbre se seguía presentando a pesar de los castigos que prometía; las borracheras de los negros se habían convertido en un mal social, particularmente, porque terminaban en riñas y se mataban "bestialmente perdiendo ellos sus almas y sus dueños el valor de los esclavos" (Juan 1748:341).

En mayo de 1557, el cabildo ordenó que ningún negro ni negra, horros o cautivos, podían vender vino so pena de perderlo y pagar 10 pesos de multa. También se prohibía a quienes vendían vino, contratar con negros esclavos; en 1558, la ordenanza se suavizó un poco y sólo exigía licencia del amo para poder vender vino en las tabernas a los negros e indios; en 1559, únicamente se permitía a las negras casadas con españoles la venta del vino y se prohibía a todos los demás este negocio con pena de multa y sanción de destierro; en 1569, volvió a insistir el cabildo en la permisión de venta de vino al menudeo sólo para negras casadas con españoles. A pesar de todas estas prevenciones, la práctica, al parecer, continuaba porque en 1573 se hizo más explícita la prohibición y a finales del siglo todas las ordenanzas fueron replicadas (Urueta 1987:189 stes). Bowser (1977:153) argumenta que en el Perú, las prohibiciones se debían a las sospechas que pesaban sobre los negros trabajadores en las pulperías porque aceptaban de sus amigos cosas robadas como pago del vino y posteriormente las vendían con grandes ganancias.

Jorge Juan, (1748:335) al hablar de las esclavas que ganaban jornal y vendían "en las plazas todo lo comestible y por las calles las frutas y dulces del país de todas especies y diversos guisados o comidas; el Bollo de Maíz y el Cazabe...", da idea de los cambios sociales que se habían producido, desde finales del siglo XVI hasta comienzos del XVIII, con respecto a la población de castas. En 1590, se prohibía a los negros libres y esclavos el negociar con maíz, gallinas, ropa, oro, plata y otras cosas (Urueta 1887:186); en el siglo XVII, estas

prescripciones no fueron atendidas o perdieron vigencia y los negros y mulatos, especialmente los libertos, se envolvían en pequeños negocios y ventas como la panadería en la ciudad, en las villas y las minas.

Las pulperías de Cartagena, mezcla de tienda de abarrotes y taberna, cuyas propietarias eran negras, se convirtieron en lugares de diversión, allí se expendía guarapo y había baile público (Valtierre 1954:217-218). Estos lugares no fueron muy bien vistos por las autoridades de la ciudad porque distraían a los esclavos de sus actividades habituales e invitaban al desorden y francachela de los grupos bajos.

Es evidente que en tiempos coloniales las relaciones económicas y culturales entre Africa y América eran estrechas, particularmente, con el Caribe. Un ejemplo sirve para aseverar que aún en las expresiones de vida cotidiana esta relación se hacía frecuente: las nueces de Kola circulaban por la ciudad de Cartagena y eran consumidas por los grupos altos, las clases bajas y por supuesto, los negros.

Las nueces de Kola eran uno de los productos que junto con el oro, los esclavos, la goma, la pimienta, el marfil y las pieles circulaban por las rutas comerciales del norte de Africa desde los reinos negros del Africa Occidental (Kiserbo 1983:246-247). Este estimulante permitido por los musulmanes posee un alto contenido de cafeína, era usado regularmente por los pueblos negros con un sentido ritual y reservado como un gesto en demostración de hospitalidad.

No es fácil asegurar que hubiera preservado estas connotaciones en la provincia de Cartagena, por la pérdida de los contextos sociales que les dieron origen, pero sí puede afirmarse que tenía un reconocimiento social y que en las circunstancias de uso detectadas en la documentación hay rasgos de solidaridad.

Con este significado los parientes de Luis Gómez Barrete le enviaban a las cárceles del Santo Oficio dulces, conservas, gallinas guisadas, ostiones que

solían venir de Panamá y Kolas que eran frutas traídas de Guinea (AHNM. Legajo 1620 NQ 16 fls 24-30).

Durante casi tres siglos y medio, Africa y América mantuvieron una relación estrecha con base en el tráfico negrero. Este comercio produjo cambios en las formas de organización social tanto de los indígenas americanos como de los colonizadores europeos y los habitantes de la costa del Africa Occidental.

Si bien los grupos del interior del Africa no fueron severamente afectados, el camino histórico de todo el continente tomó otro rumbo con la llegada de los europeos. La presencia de los hijos de Africa en el continente americano marcó con sello indeleble el legado espiritual y material que afortunadamente comienza a validarse.

Una mirada a la cotidianidad en cuanto a la vivienda, el vestido y la alimentación de los negros africanos y sus descendientes cartageneros permitió reconocer el valor de estas prácticas culturales como formas de adaptación a un nuevo ambiente. Las condiciones de esclavitud y la ruptura con los contextos socio-económicos y culturales africanos interrumpieron el proceso de desarrollo propio de cada cultura; sin embargo, a pesar de las duras circunstancias, los africanos en suelo americano tuvieron la capacidad de crear cultura y de legar a las nuevas generaciones y a la cultura nacional la riqueza de su participación histórica.

BIBLIOGRAFIA

BASTIDE, ROGER

1979 Historia del papel desempeñado por los africanos y sus descendientes en la evolución sociocultural de América Latina. En introducción a la cultura Africana en América Latina. París: Unesco

BORREGO PLA, MARIA DEL CARMEN

1983 Cartagena De Indias en el Siglo XVI. Sevilla: Escuel de Estudios Hispanoamericanos.

BOSSA HERAZO, DONALDO

1981 Nnmencrador Cartagenero. Bogotá: Banco de la República.

BOWSER, FREDERICK P.

1977 El esclavo africano en el Perú colonial 1524-1650. Bogotá: Siglo XXI editores.

ENCINAS, DIEGO DE Celudario Indiano

1946 Celudario indiano. Reproducción facsimil de la edición (1596) única de 1596, 4 volúmenes. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

GINZBURG, CARLOS

1982 El queso y los gusanos. Barcelona: Muchnik Editores

JUAN, JORGE Y ULLOA, ANTONIO

1924 Relación histórica del viaje a la América Meridional.

1748 Gutiérrez de Piñeres, Eduardo. Documentos para la Historia del Departamento de Bolívar: Cartagena: Imprenta Departamental.

LE GOFF, JACQUES

1983 Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval. Madrid: Taurus.

LEIRIS, -MICHEL Y JACQUELINE DELANGE

1966 Africa Negra. Madris: Aguilar.

LEMAITRE, EDUARDO

1983 Historia general de Cartagena. Bogotá: Banco de la República.

MEISEL ROCA, ADOLFO

1988 Esclavitud, mestizaje y haciendas en la providencia de Cartagena 1533-1851. En el Caribe Colombiano. Barranquilla: Uninorte.

MORENO FRAGINALS, MANUEL

1977 Aportes culturales y deculturación. En Africa en América latina. Bogotá: Siglo XXI editores.

NAVARRETE, MARIA CRISTINA

1971 Esclavitud negra e Inquisición. Los negros en Colombia. Madrid: Tesis doctoral inédita

ORTIZ, FERNANDO

1986 Los negros curros. La Habana: Editorial de ciencias Sociales.

PALACIOS DE LA VEGA, JOSEPH

1955 Diario de Viaje. Bogotá: Editorial ABC. (1787-1788).

SANDOVAL, ALONSO DE (SJ)

1956 De Instauranda Aethiopum Salute. El mundo de la esclavitud negra en América Bogotá: Biblioteca de la presidencia de Colombia.

URUETA, JOSE P.

1887-1889 Documentos para la historia de Cartagena. Cartagena: Tipografía Araújo.

VALTIERRA, ANGEL (SJ)

1954 El Santo que libertó una raza: San Pedro Claver, S.J. su vida y su época. Bogotá Imprenta Nacional.

VASQUEZ DE ESPINOSA, ANTONIO

1984 Compendio y descripción de las indias occidentales. Washington: Smithsonian Miscellaneous Collection.

VILLAPOLL, NITZA

1977 Hábitos africanos en América Latina. En Africa en América Latina. París UNESCO.

Kulebwalebwa *: labor conditions on sisal
plantations in Northern Mozambique,
1900-1950

LUIS A. GONZALEZ SAULO B., W ANAMBISI
Candidatos a PhD en Historia Departamento de
Historia Universidad de Minnesota

This is a preliminary report of an ongoing research. We thank Prof. Allen Isaacman for providing us with the archival materials upon which the paper is based.

Among students of agrarian history, there is the growing consensus that the penetration of capitalism does not necessarily abolish previous forms of labor in agriculture, though it may transform and recast those forms in new ones. The mechanisms of capital accumulation which might lead to the loss of autonomy on the part of peasants and their internal class differentiation assume varied configurations depending on the specific historical context. The rationale of capitalist accumulation is the same, but it may take different forms. Peasants may lose access to land and become more dependent on hired labor or they might become subject to a productive system based on a share basis. Another possibility is the extraction of surplus value through the use of coercion.

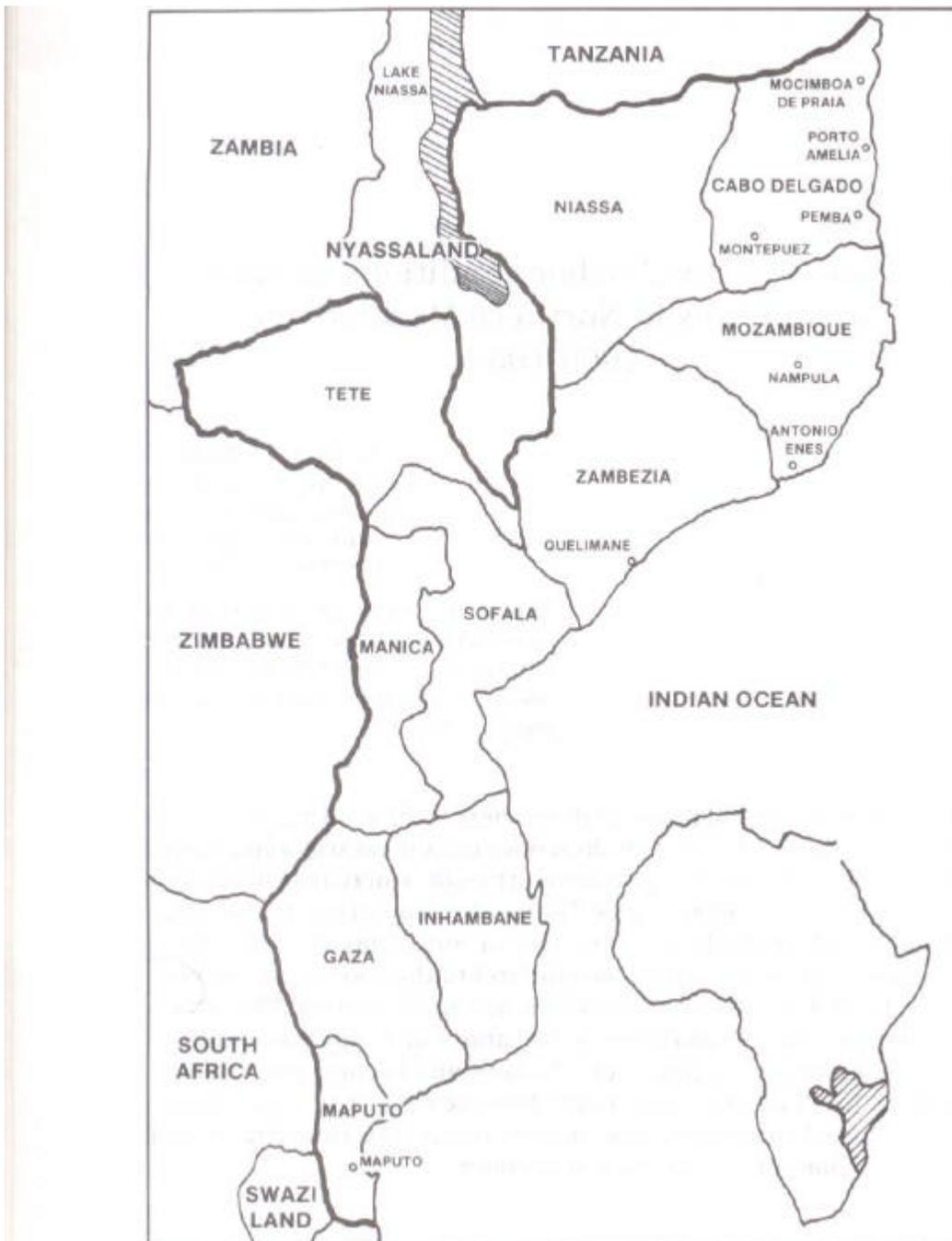
In the case of Mozambique, forced labor became the corner stone of the program of "economic nationalism" implemented by the Salazar regime of Portugal since 1926. Forced labor, however, was not a new phenomenon in Mozambique. Since the inception of colonial rule around the 1880s, the country supplied migrant (contract) labor for the mines in South Africa, Zimbabwe, Zaire and for plantations in neighboring areas. Through the collection of the head tax (*mussoco*) - which compelled the peasantry to become contract workers- the Portuguese colonial state, obtained an important source of income. Later under Salazar, forced labor was institutionalized either through the sale of labor power or through forced cultivation of cash crops.

The restructuring of the political economy of Mozambique on the basis of forced labor provides the opportunity for a monographic study of the place of this labor regime in the relationship between capitalist penetration and the colonial state. In our view, one means to arrive at that objective is to inquire into why and how sisal production came to be based on forced labor and what was the impact of that regime on the peasantry. The period we seek to cover is the first half of the 20th century.

Location of Case Study

Mozambique lies on the south-east coast of Africa. The country shares borders with Swaziland and the Transvaal Province of the Republic of South Africa to the south; Zimbabwe, Zambia and

Malawi to the west, the Indian Ocean to the east, and Tanzania to the north, separated from Mozambique by the Rovuma River.



Traversing through sixteen degrees of latitude, Mozambique is endowed with well-watered alluvial plains and bathes in both a tropical and sub-tropical climates. Much of the central and south African plateau east of the divide separating the Congo and Zambezi basins drains into Mozambique. Six rivers from Transvaal converge upon Delagoa Bay. Between Maputo (formerly known as Lourenço Marques) and Zambezia are the Limpopo and Save basins.

Into such geographical endowments of climates, soil and rain- fall, great varieties of potential agricultural systems abound. North- eastern Mozambique -whose landscape consists of low coral islands along the coast, sandy shores and swampy river deltas that ridge to the African plateau sixty miles inland- provided adequate conditions to support a sisal project initiated in the region early this century.

The People of Northeastern Mozambique

Along the hot and humid coast, both the Swahili and the Portuguese settled. To the west of the Swahili coastal area lies the vast grassland of the Makua peoples, whereas the Maconde spread alongside alongside the Rovuma River, bordering with Tanzania. Makua, Maconde, Swahili, Indians and Portuguese in descending order of numbers were the major ethnic groups in the region.

Makua peoples formed the dominant culture. But when one adds the technological dimension, the Swahili showed up in the late 19th century as possessing a greater momentum to capture a system of trade and commerce with the Indian Ocean area. This ethnic group was able to take the lead in the exploitation of the African peasantry they enslaved together with the Portuguese

The Makua was a matrilineal society whose material culture was based on hoe agriculture, elephant hunting, pottery-making and iron-working. While women worked in agriculture, food preparation, pottery-making, education of the young and gold-mining, men organized themselves into brotherhoods for elephant-hunting, did so me heavier agricultural work and military service.

Such was the state of the African peoples who were initially independent until the Maconde and Makua potentates fell under Swahili and Portuguese oppression at the end of the 19th century. One contributing process to succumbing to foreign domination had to do with the existence of antagonisms or social divisions in African society which produced social torees ready to ally with the foreigners. It was through the chiefly structures, for instance, that African people got incorporated into Portuguese administrative structures.

One of the most immediate transformations to be undertaken by the Portuguese was virilocality and the devaluation of African women. The Portuguese decreed the end of matrilineality forcing the new governmental chiefs to adopt the patrilineal system. This process was aided by the influx of european goods whose impact was the consolidation of the dominance of male inheritance power. Despite the existence of social differentiation, the slave trade and quasi-feudal potentates in Northeastern Mozambique prior to the turn-of-the-century Partition, one interesting question that we seek to answer in this paper is whether forced labor as such pre-dates the introduction of colonial plantation crops like sisal. Did the forced labor regimes emerge from previous practices and not from the production process? Does the existence of exploitation before the introduction of sisal give us the clue as to why Africans got contracted to work those plantations? We also hope to investigate the impact of the transformation of African gender relations in the view of the increased demand of male laborers and the ensuing diffusion of male migration that reached unprecedented levels.

Introduction of Sisal

By employing the rights of imperial conquerors and assuming sovereignty over all, the Portuguese administration sought to attract agrarian-based investors into Mozambique. Regarding sisal, the first *bulbilhos* (bulbs) were imported from Tanganyika at the beginning of this century. A small syndicate in Maputo established a plantation near Port Matolla. This syndicate planted both sisal and Mauritius hemp in 1907. Quelimane proved suitable for the production of sisal hemp. However, Mauritius hemp did not prove itself as a popular fiber among planters and was eventually discarded in favor of sisal.

Successful trials of sisal steadily picked up on such scale to replace millet, beans, *mapira* (sorghum) and *gergelim* as the main crops in the northeastern Mozambique. Machines were brought in to prepare the soil for planting sisal, that is, clearing the area from bushes and trees. Extensive labor was required. Over time cultivation spread south until Inhambane but achieved only minor significance in Manica and Sofala. The greatest sisal concentration was found in Nampula district followed immediately by Quelimane district in this early period of its introduction. By 1910, the first ton of sisal was produced in Quelimane. In 1913, Quelimane had three million sisal plants under cultivation. By then, the suckers, which were preferred in German East Africa over bulbs, were not yet enough in availability in Mozambique. The first commercial exports of Mozambican sisal were made in 1912. In the Zambezia area, the large concessionaire companies had extensive plantations. In 1913, the Companhia de Boror had three million sisal plants, which yielded about 212 tons of fiber in 1914.

In this early period, certain problems, such as labor shortage and price levels, already hovered on the horizon of sisal production. Decades later the trade restrictions debarring the German plants during World War 11 also did affect production in terms of markets and ocean transportation. Nevertheless, the sisal purchasing program sponsored by the United States Commercial Company in Mozambique and the Reconstruction Finance Corporation in the post-World War 11 period stepped in to encourage producers to increase output in these plantations. The problem here though seemed to be that the replanting campaign to replace old plants was rather slow.

The Social Conditions of Work

If grown at a commercial scale, the intensity of cultivation makes sisal a labor-intensive crop. Not only sisal is a year-round crop, but it requires a large amount of labor input in order to obtain good yields.

There is not a harvest season as such for the leaves continue growing throughout the year. The only element that constrains the frequency of cutting is rainfall. It takes from two to four years for a sisal plant to mature. During that time much of the effort is concentrated in weeding, an activity performed as many as ten times per year. Mature sisal, however, requires much less weeding. Clearing the land, transplanting the bulbs, desuckering and weeding were all manual operations.

The high rate of waste to fiber places a premium both on a reliable, stable labor force and on the integration of cultivation and processing. The fact that only five per cent of the gross weight of the leaves is constituted by fiber (the remainder being water and cellulose) suggests that the labor needs were quite intensive. In Quelimane, for instance, around 1915 it took 250 labor days to produce one ton of sisal. At Vila Bocage, the labor of four workers cutting three tons of leaves per day could yield a meager two per cent of fiber by weight of the leaves processed. By 1950 labor productivity on the sisal plantations in southern Tanzania was considered low: one ton per man per

year. As late as the 1960s, it took two months for forty laborers to replant 125 hectares. Also a modern decorticating machine with a capacity to strip 25.000 leaves per hour would require as many as 240 sisal cutters.

African participation in the process of sisal production was restricted to labor since the exclusive plantation agricultural system was owned by European (Portuguese, German, and English) interests. The bulk of the labor force was concentrated in the agricultural tasks. Laboring from dark to dark for 12 or 14 hours a day, often-times with no break and one daily meal was a common occurrence on the plantations.

Labor requirements in sisal involve:

- Clearing and preparing the ground.
- Measuring and planting.
- Field cultivation during the first year.
- Field cultivation each of the second and third years.
- Cultivation work on the mature fields.
- Cutting the green leaf.
- Leaf transport to the processing plants
- Decortication of the green leaf.
- Drying, brushing, sorting, packing and stocking.

Each of the above separate production phases have variable number arman days needed per hectare of cultivated land. Unfortunately, we do not have the actual empirical data to calculate the exact man days required for each phase in the case of northern Mozambique. A calculation for Tanzania by the early 1960s, however, shows the following:

- Clearing and preparing the ground 50 man days/ hectare
 - Cultivation work on the mature fields 20 man days/ hectare
 - Cutting the green leaf 1 man days/ hectare
 - Decortication of the green leaf 40 man days/hectare
- One has to bear in mind that a typical cycle of cultivation lasts about ten years, allowing three years between planting and the first cutting of the mature leaves.

If the immature sisal fields constitute approximately 30% of total cultivated area, this means that a planter has to cultivate equal amounts of plants of various ages at once in order to have a steady supply of raw material. Moreover, sisal leaves, like sugar cane, deteriorate quickly after cutting and must be processed in no more than 48 hours. To a certain extent, this explains the concentration of fields and the processing plant in one single unit and why the plantation has been the predominant unit of production.

Equally strenuous was the work at the processing plant. The decorticator also began operations early in the morning until late evening. If the cutters complained about working among prickly plants, the machine operators were at risk of stripping their hands along with the leaves. They had to feed by hand the sisal leaves into the decorticator, and because of the strong pulling action of the rasp accidents were not uncommon. Also, the workers at the decorticating plant were exposed to the vapors and other toxic waste emanating from the raw leaves.

No specific skills or prior training was necessary to work in the fields however persuasive were the planters' complaints that they had to invest too much time in training personnel which were nominally available for a six-month period. We say nominally because there were diverse mechanisms -such as indebtedness, penal service, manipulation of work tickets and labor stealing- through which the workers became bound to the plantation for longer periods. It is more likely that

the planters resented the costs of recruiting migrants. But it seems that the catchment area was confined to northern Mozambique itself and not to distant places, so the costs of bringing laborers might not have been as high as in other circumstances. What becomes evident is that the planters' concern with training obscures their real interest in disciplining, controlling and transforming a migrant (non-local) or even a restive local labor force into a stable and sedentary one.

There is some evidence to support this contention. As already noted, a steady supply of raw material throughout the year is necessary in order to bring a sisal estate into productivity. This in turn requires the existence of a large reserve of laborers. Not having access to labor became then the bottleneck of the productive process.

Labor shortage seemed to be the perennial problem of planters. Yet most of the population of Mozambique inhabits the northern region. Why was labor not forthcoming? The indigenous populations (Maconde, MaKua and Yao) had been engaged in cash crop production and in casual labor for a long time and were not inclined to become subject to the harsh work schedule of the plantations. Indeed, they resorted to flight to Nyassaland and Tanganyika, where wages were relatively higher, so as to avoid collection of onerous taxes and recruitment for the European sisal and copra estates on the coast.

Another powerful reason for their resistance has to do with the incompatibility between sisal cultivation and seasonal planting. The year-round schedule of sisal made the tending of the fields for peasant production -not to say the basic diet of maize and even cotton- something impossible. Moreover, the competition for the allocation of labor between cotton and sisal growers on one hand, and the colonial state on the other, compounded matters. **In** some instances, the colonial state intervened to settle the differing interests of cotton and sisal growers, although the wellbeing of cotton loomed larger in the colonial scheme, especially after 1930.

Bearing in mind these features of sisal as a commercial crop, we could proceed to study the social conditions of work on the estates. Labor in the fields was carried on an individual basis. Each worker was assigned a daily task. **In** the case of a plantation in Mocimboa da Praia in the district of Cabo Delgado, each worker had to look after an area of 3 meters by 1.8 meters. If the laborer did not complete the task for the day, he would not get paid for that day. **In** other estates, conditions were even harsher. For instance, in Mpanga, located in Mocimboa da Praia as well, a zone dominated by big plantations, no one was paid until everybody had finished their individual tasks. If a laborer got hurt while working, he received no pay either. And if a worker were absent, the rural police (*sipaio*) would beat him with a *palmatória* (a wooden paddle). In Pemba and in Montepuez, (Cabo Delgado), the 'no labor no food proviso' was enforced. These abuses were no specific to the sisal companies of the north. The sugar, copra and sisal estates in the Quelimane district offered no better treatment to their laborers.

The isolated and individualized character of labor in the fields facilitated supervision on the part of the *capataz* (overseer) who could keep track relatively easy of the work done by the laborers. By the same token, it was somewhat difficult for laborers to engage in any act of defiance without arousing the suspicion of the overseers. The relationship between the laborers and overseer was antagonistic at best. It was the overseer that determined whether the task had been completed, and so whether the laborer was given proper credit for his work or not. Perhaps the responsibility for extending their stay at the estate lay in the hands of the *capataz*.

Generally speaking, sisal planters used a work ticket system, known as *kipande* in Tanzania, and as *senhas* in Mozambique, to run production. Each worker received a ticket indicating the tasks and a fixed time limit for their completion. In principle, a worker had to have a ticket in order to work. By manipulating these tickets however, planters were able to extract more labor and to bind workers to the plantation for Borne additional time after the contract had expired. A government official, while undertaking an investigation of the sisal industry in Memba, reported several cases of capatazes that retained the work tickets. In addition, there were cases of laborers of advanced age who have not received tickets, but were forced to work under the threat of corporal punishment.

In this 1925 Report, Professor Edward Alsworth Ross stated that labor stealing by employers and withholding *of* wages by government officials had reached disproportionate dimensions:

There appears to be wide spread labor stealing, i.e., the planter arbitrarily refuses to give credit *or* pay *for* certain days or half-days of labor which have been rendered to him. We heard of no effort made by any official to curb this despicable practice.

Professor Ross further added:

There is little evidence that any considerable part of the wages handed over in trust to the officials by the employers of natives hired from the government actually reaches the hands of those to whom it belongs. It appears that the typical thing is for the earnings of these commandeered laborers to be embezzled.

Until the late 1950s, a six-month contract yielded 350\$00 escudos, approximately \$12.50 dollars. Adults earned 2\$00 escudos per day and children only 1\$00 escudo. Overseers earned a little more: 3\$00 escudos. The work force was not paid directly by the planter. The money for the six months *of* labor was sent directly to the Administration of the district of the worker. The worker had to go there to receive the remainder after taxes had been discounted. Drawing on figures available for 1960, a worker would earn 480\$00 escudos out of which he had to pay 195\$00 in taxes, receiving a net income *of* 285\$00 escudos.

Sisal workers were paid in cash as well as in kind. As part *of* their earnings they received some clothes (trousers and jerseys for work), *mantas* (mantles), glasses and tin dishes, and, in some occasions, a bon us consisting *of* some tobacco *or* salto. As with their cash earnings, they used to receive these items just before they finished their contract, although there were complaints about not receiving the promised items. It appears that some planters in Mocimboa da Praia were more stern. In lieu *of* a cash income, each worker was given a half kilo of maize, twenty-five grams of beans, tea and occasionally some codfish on a daily basis. The plantations provided their work force with food rations of the worst quality. *Kulebwalebwa* or *papas* -a sort of pap made up of manioc flour, *farelo* (cereal husk) and other ingredients including dir1:- was served regularly for breakfast in places like Pemba and Mpanga. In "Geba", a sisal estate located in Memba, the workers found the food rations unsatisfactory, because

they never got legumes or fruits, the fish was too salty, and the *feijao* (beans) was rotten.

Among all laborers, the migrants fared worst because they could not bring food from home, and had to rely on the rations provided by the company. Usually the migrants worked for the locals to have a little more food. The locals had their own *machambas* or provision grounds tended primarily by their wives. It was on Sundays when the men had time to work their little plots. At the end of the day, the workers picked up millet and meat at the plantation office, but it was so bad that the women refused to eat as two old women commented.

Another source of food was .intercropping on the sisal fields. This was not a concession on the part of the planters. On the contrary, the planters encouraged the cultivation of non-competitive crops, such as legumes, to control erosion of the sollo This was done during the rain season when the laborers had to do the weeding.

Yet intercropping served the interests of the planters. It liberated the planter from the responsibility of feeding its work force, at the same time that it maintained workers on the estate and readily available to continue the cutting. Now, it would be interesting to explore whether the laborers used this as an opportunity to grow peasant crops, such as maize, cotton and sesame. It is known that these three crops can be cultivated between sisal rows, although this is not encouraged because they delay the growth of the plant by as much as six months in areas of mediocre soils. The Maconde and might entertain the possibility that they tried to take advantage of intercropping while in

captivity. Nevertheless, they would have had to resort to subtle strategies to circumvent the presence of the overseers.

The planters did not provide housing facilities. The workers lived in huts built by themselves without pay in their spare time. In Mpanga, workers had three days to build their huts. The same situation took place in Quelimane regardless of the crop being cultivated whether sisal, sugar or copra.

As we will see, sisal was based on a gender division of labor. The ' bulk of the labor force was composed mainly by adult males who did most of the cutting. Some women, especially unmarried ones, were also recruited. However, it was more frequent for women to accompany their husbands to prepare food for them and to provide them with water. An old woman recalls that in Mpenga women were encouraged to do intercropping in exchange for cotton *coplanar*, a valuable piece of feminine clothing. Youngsters also performed very important tasks: from clearing the soil to raising some crops between the sisal plants.

The tyranny of the work schedule and the character of sisal as a 1 year-round crop makes it a labor-intensive agricultural undertaking. Given these conditions, who would work in sisal? Let us turn our attention to the question of the recruitment process.:

Labor Procurement .

There is ample evidence to indicate that sisal was substantially a forced crop culture. Men were the dominant labor force on sisal plantations, but not the exclusive one. Initially, water for the boilers and tanks was carried from small streams on the heads of women. The pulp instead of being washed away by running water as it fell from the decorticators was being removed in

buckets by women as well. Later women went to the plantations to cook for their husbands and bring them food. Unmarried women were in a number of cases forced to go and work on the plantations. In other instances, not only prisoners but children and youngsters did the sowing and clearing of soil from grassroots on the sisal fields. Also they unloaded the carts at the machinery room and picked up sisal seedlings. All these were extra loads on their previous machamba roles as caretakers of peanut and mapira fields. Parents had to notify overseers of the birth of a new child. And they had to promise that when the child grew up he/she would work on the plantation.

Of these categories, the poorest peasants were the ones most subjected to contract labor. Recruitment was done by the chiefs of *the* villages from among their peoples without money to pay the annual taxes or to buy clothes for themselves and their kin. The males were taken away from their own houses and led to administrative centers for selection. Those selected were separated from their families for a minimum of six months, usually longer. Any attempt to escape was punishable with beatings with the *palmatória* or wooden paddle. The other layer of peoples liable for recruitment into sisal plantations were the ones who had resisted to grow cotton. When returned from sisal labor they were obliged to cultivate cotton.

In terms of the methods of recruitment, a witness, who was asked whether the workers on plantations were Coerced workers, responded that in the 1930s significant numbers were Coerced, indeed, recruited violently. By the 1940s the situation changed somehow when companies set up recruitment outposts in the interior. That change paved the way for Borne voluntary recruitment. The violence that attended to recruitment was explained by this same witness as emanating from the fact that the interior population had alternative employment opportunities in local agriculture. As such they did not migrate long distance for work, save under the threat of force.

Preliminary Conclusions: Impact of Forced Labor on Society

What does emerge from these preliminary observations about the recruitment of laborers for the sisal plantations is the centrality of the relations of force in the production *process*. Generally with the Mrican peasants still possessing access to land, planters used the sipaios as a means of coercion to reproduce labor. The operation of relations of force of the type we witness in sisal production depicts an accumulation process whose forro of appropriation is that of absolute surplus value extraction. Resort to migrant labor seems to substantiate the thesis of absolute surplus value as well as acting as a method of reducing labor needs whenever necessary.

One major impact was flight to Tanzania. The introduction of sisal saw a substantial movement of people from northern Mozambique to Tanganyika. Accompanying sisal production, there was a taxation system in monetary terms, which was employed as a means to get peasantry to do the labor. The taxation rate, however, was such that a number of peasants chose "resistance in flight" to Tanganyika where salaries were better than work on sisal plantations. Indeed, even for those with money there was little outlet for their earnings as even items like cloth -the basis of bride wealth in northern Mozambique- were practically unattainable.

Yet emigration to Tanzania resulted in the depopulation of northern Mozambique. The result was an acute scarcity of labor for social needs. Women became the virtual cultivators. With almost all the men recruited for six months of forced labor and more, women became

more central in the activities of food production, and hence in the reproduction of the labor force. Women, thus, became the main providers, given the meager wages received by males on sisal plantations.

One could also argue a case for the sharp class, age, and gender transformations that forced crops brought into African society. Social forces like the chiefs now derived their authority directly from the colonial state. If anything, gender antagonisms were intensified by the colonial crop culture of sisal, since women became central to the reproduction of a labor force.

**Arte Tumaco-La Tolita:
iconografía de la figura humana***

RONALD J. DUNCAN

Antropólogo PhD.

Profesor Universidad Baptista de Okiahoma

Curador Museo de Arte Mabee-Gerrer

Shawnee, Okiahoma, USA.

La figura Tumaco/Tolita narra la vida humana. Describe la arquitectura, la flora y fauna, las enfermedades y las deformidades físicas, la sexualidad, la maternidad y el nacimiento, la jerarquía y el poder, la magia y la religión, la vejez y la muerte, la reflexión y otras condiciones humanas. Esta cultura creó la representación más fluida y espontánea de la figura humana de las culturas prehispánicas de Colombia. El hecho de que es una cultura temprana (600 a.C. a 300 d.C.) concuerda con el hecho de que la sofisticación en la expresión tridimensional suele tener lugar más temprano que en la expresión bidimensional.

El tratamiento de la figura humana en Tumaco/Tolita está dominado por el chamanismo y el humanismo. La estética, la magia, la ciencia, la religión y el humanismo están todos proyectados en estas figuras. Los elementos chamánicos están presentes en la representación de la figura humana, en el síndrome de partes corporales y en el interés por la medicina. El humanismo se puede observar en la fascinación por la gente, por los individuos como actores en la escena humana y por el cuerpo humano. El comprender cómo el chamanismo y el

humanismo están reflejados en el tratamiento que la cultura Tumaco/Tolita entendía la vida humana y su lugar en el cosmos.

El equilibrio entre el chamanismo y el humanismo es característico del dualismo precolombino, que entreteje los aspectos físicos y espirituales de la vida. Lo sobrenatural y lo natural están unidos inextricablemente, de manera que la tierra misma es sagrada y está imbuida de santidad. La vida y la religión no pueden ser separadas y el cuerpo y el alma son tratados como dos lados de la misma realidad. En el mundo occidental, el humanismo ha venido a ser considerado como algo material. Pero las figuras Tumaco/Tolita muestran el constante

* Capítulo del libro el Arte del chamanismo, la salud y la vida Tumaco-La Tolita (Bernal, Briceno y Ducan 1993)

entretejido de los aspectos espirituales y humanos de una experiencia en lo que se puede llamar humanismo espiritual.

Chamanismo

El chamanismo parece estar representado en el síndrome de partes corporales. Tal como se practica en las Américas, el chamanismo usa dos suposiciones básicas tomadas de una magia que emplea tales representaciones de la figura. Estas suposiciones son:

1. Hay un vínculo espiritual entre la representación visual o verbal de una persona o de una parte del cuerpo y de la persona o una parte real y el vínculo también incluye el carisma o la cualidad espiritual de una persona. Más específicamente, esto significa que una imagen en cerámica de la persona puede estar infundida con la cualidad espiritual de esa persona. También puede significar que si la persona se encuentra enferma o la parte corporal lesionada, se pueden llevar a cabo rituales curativos tanto en la figura cerámica como en la persona real.

2. La parte representa el total. La cabeza de una figura, por ejemplo, puede representar la persona completa, incluyendo sus cualidades espirituales. Bajo

este supuesto, una cabeza puede ser usada en un ritual como una representación de una persona que posee importantes cualidades espirituales o humanistas, con la idea de transferirlas a otro individuo.

El que la figura encontrada con mayor frecuencia en Tumaco/Tolita sea partes del cuerpo, usualmente cabezas, sugiere un patrón chamánico en el uso de la imagen para lograr un efecto. La figura más común es la cabeza sin el cuerpo; sin embargo, además de las cabezas hay manos, brazos, piernas, pies, y penes, al igual que cuerpos sin cabeza. En parte esta fascinación por las partes del cuerpo puede haber sido estética o humanista, pero también pudo haber estado relacionada con rituales de curación. Una de las funciones más importantes del chamán en las Américas siempre ha sido la curación y las artes visuales están incorporadas comúnmente en estos rituales. Los jaibanás de los Embera tallan figuras de espíritus que sirven como protectores en el proceso de curación y los médicos-brujos de los Navajos ejecutan pinturas elaboradas de arena para crear la demostración gráfica del poder espiritual que cura. El chamán Tumaco/Tolita pudo haber hecho figuras con el mismo propósito. La arquitectura tumular asociada con estos sitios sí parece confirmar que se trataba de lugares de actividades chamánicas importantes.



En los mundos peruano y mesoamericano precolombinos, las tolas y las pirámides eran consideradas lugares sagrados, donde se localizaban los templos y donde los chamanes/sacerdotes celebraban rituales. Las tolas, o túmulos de

tierra, de La Tolita y aquellas que existían en Tumaco deben haber sido sitios sagrados en el mismo sentido precolombino. El hecho de que estaban repletas, virtualmente como basureros de conchas, de miles de pequeñas partes corporales sugiere que aquí se celebraba repetidamente alguna actividad ritual con estas partes.

La información etnográfica de las partes indígenas de las Américas (Mesoamérica y Los Andes) indica el uso de partes corporales para la curación milagrosa, basada en la religión. Así como los milagros, o pequeñas partes del cuerpo, se utilizan en la actualidad para pedir la curación de un miembro lesionado o enfermo, puede ser que estas partes fueran usadas en los recintos sagrados de la Cultura Tumaco/Tolita para la curación o la fertilidad, o para algún otro propósito milagroso.

Esto también explicaría la afición de esta cultura por expresar casos de especial interés médico y genético. Tal como se ha discutido (Bernal, Briceño y Duncan, 1993), una amplia gama de patologías y estados genéticamente anormales fueron representados con suficientes detalles diagnósticos como para ser reconocibles en la actualidad. Las mismas enfermedades existen en las poblaciones contemporáneas de Colombia y el Ecuador.

El que La Tolita se convierta en un centro funerario mayor puede estar relacionado con su importancia como centro médico. Si una persona enferma no llegaba a curarse y se moría, era enterrada aquí. Durante algunos períodos hubo más enterramientos de lo que justificaría la población residente. Los enterramientos secundarios traídos pueden tener su explicación en que La Tolita era un lugar sagrado, pero el número de enterramientos primarios posiblemente se debió a su papel como centro médico.

Humanismo

El humanismo también fue importante en el arte Tumaco/Tolita. Las figuras son gesturales y pueden representar una sonrisa, una persona volteando la cabeza

para mirar, o una persona pensativa con el mentón descansando en su mano. El manejo de las caras incluye detalles naturales que serían característicos de un retrato. Hay escenas de un hombre que lleva un niño bajo su brazo, o parejas que se abrazan y se hacen el amor, y el chamán vestido con todo su ornamento para una ceremonia importante. La persona envejece o enferma y todo se muestra en este repertorio visual de comentarios sobre la condición humana. Este conjunto de imágenes nos cuenta sobre los intereses, la espontaneidad y los sentimientos humanos, en otras palabras, el humanismo.

Estética

Un desarrollado sentido de la estética evidentemente formó la expresión de la figuración entre los artistas Tumaco/Tolita. La evolución de la figura, desde la versión pre-clásica, pasando por la clásica hasta la postclásica, proporciona una historia del desarrollo y la decadencia de los conceptos estéticos y las técnicas usadas. Las primeras figuras son modeladas en forma más cruda y frecuente son sólidas. Las figuras clásicas casi siempre son huecas y tienen facciones modeladas de manera exquisita junto con formas corporales cuidadosamente estilizadas. Estas figuras parecen haber sido elaboradas con la habilidad y el cuidado del artesano maestro. Las figuras del período post-clásico tienden a tener características menos definidas y son hechas con mayor frecuencia en moldes. Estos procesos de moldes a presión probablemente condujeron a una definición menos nítida de las facciones. Estas figuras parecen haber sido producidas en masa, con poca atención a los acabados de las piezas individuales.

Los principios visuales que caracterizan el tratamiento dado a la figura humana en Tumaco son como siguen:

1. Describir la anatomía, el atuendo y la decoración corporal de la figura. Aun cuando todos los elementos de la figura no son detallados, la representación es lo suficientemente natural como para ser reconocible hoy.

2. Usar líneas orgánicas curvas para expresar la figura.

3. Mantener la relativa complejidad de las líneas de la figura.

4. Usar posturas y gestos característicos de la figura.

5. Estilizar las figuras. Las formas corporales tienden a estabilizarse en modelos estandarizados con poca atención a la individualización. Aun cuando la cara es individualizada hasta el punto de tener calidad de retrato, jamás se usa el realismo total para representarla.

Estos principios visuales fueron utilizados para crear una rica iconografía de la vida, las costumbres y la cosmología del pueblo de Tumaco/Tolita. El resultado es un arte de la vida.

Iconografía del Cuerpo Humano

La iconografía del arte Tumaco/Tolita cubre ampliamente tanto el área del chamanismo como la del humanismo y tiene el repertorio iconográfico más extenso de todos los grupos colombianos y uno de los más amplios de los grupos del Ecuador. La iconografía del cuerpo humano y de las actividades humanas son los temas más importantes del arte de esta cultura. Tanto el cuerpo como las actividades son descritos a través del filtro de los intereses chamánicos que caracterizan este arte.

El cuerpo. El cuerpo fue el tema singular más importante representado por los ceramistas de Tumaco/Tolita. A través de la figura humana expresaron sus intereses en la curación, los rituales la jerarquía social y las preocupaciones humanísticas. Elaboraron imágenes de cuerpos completos y de partes del cuerpo; mostraron la decoración corporal y las modas del vestir en todo detalle; dieron descripciones de calidad diagnóstica de enfermedades y malformaciones genéticas y describieron la fisiología como la observaban en funcionamiento, como el embarazo y el envejecimiento. Los artistas Tumaco/Tolita también mostraron una gran fascinación por el rostro humano y lo retrataron cuidadosamente.

El cuerpo en sí usualmente no era representado con detalles anatómicos y de hecho frecuentemente no es más que un soporte estilizado para la cabeza y la cara, donde se centra toda la habilidad artística. La figura completa suele ser corta y regordeta, sin asomo de proporciones naturales. Las manos y los pies son muñones al final de los brazos y las piernas y pueden ser representados solamente por unas líneas trazadas para indicar los dedos. El modelado del cuerpo enfatiza las formas amplias redondas, hasta el grado de que las líneas curvas son más exageradas de lo que es el caso en el cuerpo físico real.



Hay claras diferencias sexuales en la representación del cuerpo. Las figuras de mujeres usualmente están caracterizadas por una curva pélvica larga y fluida. Sus hombros son redondos y llenos, como si hubieran desarrollado musculatura por trabajar. La cintura, la parte más estrecha del cuerpo, se encuentra justamente debajo de los senos y el cuerpo se expande en anchas caderas. Los hombres exhiben una cintura más recta y su tórax básicamente muestra una línea recta desde el pecho hasta las caderas.

Hay obras maestras en las cuales el cuerpo está bellamente esculpido. No obstante, incluso en estas piezas el cuerpo nunca es retratado en forma realista y

sólo raramente son usadas las proporciones naturales. Una obra maestra figurativa en el estilo Tumaco/Tolita crea hombros redondos y bulbosos o piernas de tamaño exagerado, celebrando una estética de proporciones alteradas y formas redondas y amplias, que la misma naturaleza rara vez logra en forma tan hermosa en el cuerpo.

Dados los intereses chámameos y curativos de Tumaco/Tolita, se le dio gran importancia a la representación de enfermedades y estados genéticos inusuales. Las figuras están representadas con detalles tales que podrían haber sido usadas como modelos en el entrenamiento de los chamanes jóvenes, ya sea consciente o inconscientemente, para reconocer estados patológicos importantes. Algunas de las figuras, tales como una con bocio, fueron hechas repetidamente hasta el punto de que adquirieron un carácter icónico. Acaso los estados patológicos inusuales le conferían una posición especial en la comunidad a determinadas personas, ¿de manera que se convertían en figuras de culto o iconos? Estas figuras serían sometidas a un análisis médico detallado (Ver Bernal, Briceño y Duncan, 1993).

Los artistas Tumaco/Tolita también mostraron interés en la fisiología del cuerpo y en este punto los intereses médicos se vuelcan sobre la vida cotidiana. Mostraron eventos del cuerpo y los cambios por los cuales el cuerpo atraviesa de acuerdo con los eventos de la vida. Por ejemplo, los artistas dejaron una narración visual en la cerámica de las características del embarazo, el nacimiento y la lactación. El envejecimiento también es presentado con todo lujo de detalles, con sus efectos en el cuerpo, como las arrugas, la piel ajada y las espaldas encorvadas.

Hay unas cuantas posturas estandarizadas que son utilizadas para la mayoría de las figuras, de las cuales la erecta y la frontal son las más comunes. La mayor parte del arte Tumaco/Tolita es rígida mente frontal; solo ocasionalmente se ve una pieza con la cabeza o el cuerpo volteados. Los respaldos de las piezas normalmente están modelados sin ningún detalle

interesante y parece que estaban destinados a no ser vistos. Una versión de la figura erecta muestra las palmas hacia el frente con los brazos a los lados del cuerpo o estirados hacia adelante a nivel del pecho. Otras figuras de pie expresan actividades, tales como tocar la flauta o hacer una presentación ritual. Otras figuras están sentadas, algunas sin ninguna ocupación aparente y otros asumen una pose de pensador con la cabeza apoyada en la mano o ambas manos en la barbilla.

Partes corporales. Además de representar la figura entera, gran parte del arte Tumaco/Tolita está dedicado a miembros separados del cuerpo, especialmente la cabeza, el falo y la mano. Ocasional mente aparecen un brazo, una pierna, un pie o un ojo como una parte separada. Las más importantes son la cabeza, que probablemente representa la persona, y el falo, que puede representar fertilidad o masculinidad. La mano desmembrada sólo aparece en forma abstracta; es el concepto de una mano, no la mano real. El pie y el ojo rara vez aparecen como partes separadas y ambos hacen referencia a capacidades importantes para la vida humana, la movilidad y la visión.

También se representan senos, pero no se muestran como miembros separados del cuerpo. Son incorporados como diseño en la superficie de los recipientes o como pies mamiformes para platos o cuencos. Esta asociación entre senos y recipientes para comida o agua parece enfatizar el papel de nutridora de la mujer, lo cual concuerda con la orientación del predominio masculino general de esta sociedad.

El rostro y las manos reciben la mayor atención de los artistas. Las caras Tumaco/Tolita son retratos exquisitos de los tipos faciales que todavía se pueden ver en el sur de Colombia y en el Ecuador y describen los rostros con la exactitud de un antropólogo físico haciendo estudios antropológicos. Algunas de las caras son retratos elaborados con gran esmero y pueden haber sido hechos con la intención de comunicar la individualidad de la persona representada.

Las características visuales de la cara Tumaco/Tolita tienen una fuerte unidad estilística. La nariz es modelada cuidadosamente y las líneas definidas con precisión. El puente es delgado y de una altura moderada y el perfil frecuentemente muestra un ligero arco. En algunos casos, la nariz forma una línea curva en y con los arcos superciliares; en otros, la frente y el área entre los ojos está aplanada y la nariz parece colocada artificialmente. En otros más, la nariz, las cavidades oculares y el plano de la frente y el área entre los ojos está aplanada y la nariz parece colocada artificialmente. En otros más, la nariz, las cavidades oculares y el plano de la frente presentan un relieve tridimensional que se acerca al realismo. Las narices se ensanchan o se estrechan de acuerdo con la forma del rostro. Los ojos son más estilizados que la nariz y casi todos muestran forma de almendra, están completamente abiertos y tienen una línea levantada para definir los bordes. En algunos de los rostros modelados de manera más esmerada, los ojos tienen párpados, indicados por medio de una línea doble en relieve encima de los ojos. Normalmente, los ojos se muestran en el mismo plano que las mejillas y la frente, casi como ojos de sapo, saltones. Sin embargo, en algunas caras modeladas con cuidado, las cuencas están representadas.

La representación de la boca varía desde una pequeña ranura que escasamente revela la boca hasta labios totalmente modelados. La boca normalmente se halla cerrada, pero hay casos en los que la boca está abierta del todo y otros muestran los labios entreabiertos. En algunas ocasiones se ven los dientes. La línea maxilar usualmente está bien definida y la quejada es recia, dándole siempre una definición clara a la parte inferior del rostro. Las mejillas son planas y estilizadas y solamente las figuras ocasionales bien modeladas incluyen detalles como las líneas de las comisuras que definen las mejillas desde la nariz hasta el mentón. Se muestran arrugas alrededor de la boca y los ojos para indicar edad.

Las frentes normalmente son estilizadas en deformación craneana. Sin embargo, algunas figuras muestran frentes bulbosas y redondas con un abultamiento

prominente en la mitad. Otras exhiben dos protuberancias bilaterales y la frente recta.

Las orejas son tan estilizadas que no llegan a tener importancia. También se muestran con ornamentos prominentes que frecuentemente cubren toda la oreja y algunas veces tienen orificios destinados a llevar argollas de oro. Son modeladas en los lados de la cabeza y se muestran en relieve.

Aun cuando la cara Tumaco/Tolita característica se puede reconocer a través de los rasgos descritos atrás, hay diferencias estilísticas en el modelado de los rostros. Los modeladores maestros le dan expresión vital y detalles realistas a la cara. Estas obras maestras generalmente provienen del Período Clásico cuando la artesanía se hallaba en su punto máximo.

Se muestran detalles anatómicos, tales como las protuberancias sinusales encima de los ojos, las ventanas distendidas de la nariz, los labios gruesos y la plenitud carnosa de los párpados y las mejillas. Las arrugas están representadas de manera natural, y no con la estilización usual. Hay algunas piezas sobresalientes de los Períodos Clásico y Postclásico que pueden ser consideradas obras maestras. Entre ellas se cuentan algunos de los retratos más dulces y sutiles de todos los que se pueden hallar en el arte precolombino.

Los modeladores comunes produjeron la mayor parte de las cabezas Tumaco/Tolita, las cuales son estilizadas y sólo ponen una mínima atención a los detalles anatómicos. Frecuentemente, el concepto domina la forma en estas piezas, de manera que el concepto de chamán, maternidad o vejez predominan sobre la representación del rostro hasta tal punto que no se muestra personalidad individual alguna. Las marcas, tales como las arrugas que implican envejecimiento, se convierten en logotipos estereotipados, sin la imaginación de la individualidad. Estos eran modeladores corporativos de la era Tumaco/Tolita que sabían producir artefactos en masa, pero que no tenían el ojo del artista, capaz de crear una nueva imagen. Utilizaron y reconfirmaron conceptos estereotipados.

También hubo modeladores marginales, algunos de los cuales hacían cabezas con escaso o basto modelado. Puede haberse tratado de personas sin entrenamiento o práctica, que no se dedicaban a elaborar cabezas en forma sistemática. Se observa un modelado crudo con mayor frecuencia en el Período Preclásico, pero sigue apareciendo en los períodos posteriores. En general, las habilidades de modelado fueron menores durante el Período Preclásico y mayores durante el Clásico.

Además de las figuras modeladas a mano hubo muchas elaboradas con moldes, en particular durante el Período Postclásico. Se utilizaban moldes de cerámica, que no reproducen muy bien los detalles más finos. Los modelados originales, a partir de los cuales se hicieron los moldes en el Período Postclásico, frecuentemente eran muy complejos y hasta podrían llamarse barrocas. Así pues, la complejidad ornamental reemplazó el detalle finamente modelado y la realidad anatómica.

La presentación de la cara invariablemente está enmarcada por un gorro, un tocado y, ocasionalmente, por cabello, creando un borde definido que le dice al observador que mire el rostro. Usualmente se muestra un gorro apretado, o solideo, que traza una línea definida a través de la frente. La línea del gorro es redonda en algunas caras, recorriendo una línea circular perfecta. En otros rostros se muestra como una línea recta atravesando la frente para luego ir hacia abajo en una curva suave o en un ángulo recto preciso en ambas sienes. La línea del tocado está igualmente bien marcada y frecuentemente forma un círculo completo alrededor del rostro de la figura. La línea del gorro/tocado juega un papel en la definición de los límites de la cara y junto con la línea maxilar típicamente recia enfatiza la cara como el punto focal de la cabeza y del cuerpo. El rostro a menudo está decorado con ornamentos, algunas veces muy elaborados, para las orejas, la nariz y las mejillas, que representan piezas de oro. También se pueden ver mejillas distendidas por la mascada de coca.



Las caras normalmente son inexpresivas, semblantes adustos que nos atisban desde el otro lado de la línea divisoria que nos separa del pasado prehistórico. Cuando se muestra algún sentimiento, generalmente está expresado en la boca. Una hendidura corta y estrecha por la boca sugiere los labios apretados de una tensión. Una expresión frecuente es la tenue sonrisa de la comisura del labio ligeramente volteada hacia arriba, que capta toda la sutileza de la sonrisa de la Mona Lisa. Luego, allí están las caras alegres y sonrientes que retratan el goce del momento, o acaso algo más.

También están las caras largas, con las comisuras de la boca volteadas hacia abajo, y estas figuras frecuentemente también muestran otros gestos que podrían indicar dolor, tales como una torticulis marcada o la mano en la cabeza. En consecuencia, la cara larga y compungida tal vez era utilizada para representar dolor. La boca también se usa para representar ciertas clases de enfermedades. Por ejemplo, la parálisis facial se expresa claramente en la boca distorsionada hacia un lado del rostro. La pérdida de dentadura entre los ancianos se indica con el labio superior sobresaliéndose al inferior. En otras figuras los labios están tensamente estirados hacia atrás sobre los dientes.

Uno de los aspectos más notables del arte de retratar rostros en esta cultura es el estudio minucioso de los tipos faciales. Hay cuatro tipos claramente

diferentes: la cara delgada lineal, la cara intermedia, la cara ancha y redonda y la cara ancha, cuadrada y angular. También se ven innumerables variaciones de estos básicos.

Las caras fueron medidas con el fin de establecer las proporciones entre el largo y el ancho del rostro, desde la punta inferior del mentón hasta la nasión (el punto donde la nariz se separa de la frente) y de una apófisis cigomática a la otra, respectivamente. La división del largo por el ancho dio los siguientes índices:

Caras delgadas	1,2
Caras intermedias	1,4
Caras anchas	1,6 +

El ancho de la cara delgada es 1,2 veces mayor que el largo desde la nasión hasta el mentón; el ancho de la cara intermedia es 1,4 veces el largo y la cara ancha es 1,6 veces más ancha que larga. La forma detallada en que estos tipos faciales son retratados indica el cuidado con que se hacían las observaciones y el interés del artista en ser anatómicamente correcto.

Algunos rostros se muestran con mentones anormalmente alargados; no fueron incluidos en las mediciones, porque constituyen una forma particular que aparentemente es estilizada de manera artificial y es posible que no se pretendía que representaran una cara normal.

Además de los retratos y estudios faciales, la siguiente parte más importante del cuerpo representada en el arte Tumaco/Tolita es el falo. La importancia de la forma fálica en una sociedad, normalmente indica que están orientados hacia el sexo masculino y dominada por éste. En el norte de Los Andes, Tumaco/Tolita y la cultura que la sucedió, la Calima, formaron parte de las sociedades que usaron la forma fálica. El falo erecto o agrandado también se presenta como una parte de las figuras en poses rituales, tales como los remeros y los jaguares. Así pues, parece que la representación del falo se debe ante todo

a razones rituales, simbolizando la fertilidad, la masculinidad u otros conceptos relacionados. Parece ser una celebración a la virilidad masculina.

El falo generalmente está modelado como un objeto natural, representado con o sin testículos. En algunos casos está circuncidado, en otros no. Ocasionalmente está pintado para expresar las diferencias del color de la piel entre el prepucio y el glande. Algunas veces ha sido creado como un objeto funcional, de manera que un plato adquiere una forma fálica elongada, o un asa está hecha en forma de falo. Algunas veces un animal es modelado en forma de falo, como por ejemplo la cabeza de un loro o un insecto. Hasta una cabeza humana con el cuello alargado puede tomar la forma fálica.

La representación más abstracta de un miembro del cuerpo evidentemente es la mano, que puede estar elaborada con elegancia conceptual. La versión repetida con mayor frecuencia es una mano plana con pulgar y dedos estilizados y con la incisión de un espiral en el metacarpo. Otro diseño muestra tres espirales coincidentes que comienzan en el centro de la mano y terminan sobre los dedos. La información visual contenida en la representación de la mano es escasa y el significado del espiral dentro de la cultura obviamente es una pista para lo que está destinado. Estas manos son sellos y posiblemente hayan sido usados para estampar el diseño de mano en el cuerpo, en textiles o en alguna otra superficie. El mango del sello algunas veces tiene forma de falo.



BIBLIOGRAFIA

ALCINA FRANCH, JOSE

1985 *Arqueología del Area de Esmeraldas-Atacames*. Memorias del primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Comp. Segundo Moreno Yañez. Pp. 47-60 Ediciones Abya-Yala, Quito.

BERNAL VILLEGAS, JAIME: BRICEÑO BALCAZAR, IGNACIO Y DUNCAN, RONALD

1993 *El arte del chamanismo, la salud y la vida*. Bogotá, Instituto de cultura Hispánica

BOUCHARD, JEAN-FRANCOIS

1988 "Culturas prehispánicas del Litoral Pacífico nor-ecuatorial". *Cultura Tumaco. Serie Arte de la Tierra*. Fondo de Promoción de la Cultura, Bogotá.

LABBE, ARMAND J.

1986 *Colombia Before Columbus*. Rizzoli, Nueva York.

LEIVA, SOLEDAD.

1989 "Lo sagrado en La Tolita", nuestro Pasado: La Tolita Pp. 27-30. Fondo Arqueológico del Museo del Banco Central Guillermo Pérez Chiriboga, Quito.

REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO

1978 *El Chamán y el Jaguar*. Ed. Siglo XXI, México

1988 Orfebrería y Chamanismo. Editorial Colina, Medellín

SABOLO, YVES

1986 Tumaco 1000 ans d'art précolombie. Office de Livre. Lema Manlago- PN, Genève

VALDEZ, FRANCISCO

1992 "Symbols, Ideology, and the Expression of Power in La Tolita, Ecuador", The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes. The Art Institute of Chicago, Chicago.

Crónica

El arte del chamanismo, la salud y la vida:

Tumaco-La Tolita*

JAIME BERNAL VILLEGAS, MSC, PhD.

Palabras pronunciadas en la presentación del volumen, El Arte del chamanismo, la salud y la vida: Tumaco-La Tolita, el día 20 de abril de 1994 en el Auditorio Luis Carlos Galán de la Pontificia Universidad Javeriana.

Los defectos y malformaciones congénitas han ejercido por siglos una rara influencia en la imaginación humana, hasta el punto en que todas las culturas con tradición escrita o artística nos han dejado recuentos de ellas. La historia de la malformación humana está involucrada curiosamente a la historia de las ideas; el concepto de malformación que reinó en Europa hasta el Renacimiento fue una amalgama de ideas babilónicas, griegas y romanas. Para los babilonios, dos siglos antes de Cristo, los nacimientos de monstruos, como hasta hace poco se les llamó, fueron vistos como presagios de calamidades y hambrunas. Los griegos tuvieron también una asombrosa variedad de ideas sobre las figuras monstruosas; primero estaban los monstruos de su mitología, sátiros, centauros, sirenas, tritones, involucrados en su visión cosmológica de los dioses y del mundo. Aristófanes, por ejemplo, nos relata en el Banquete de Platón el origen de los dos sexos humanos en base a monstruos esféricos con dos caras, cuatro orejas, cuatro pies, cuatro manos y una doble dosis de genitales; estas curiosas figuras, que rodaban a gran velocidad, inquietaron tanto a Zeus que decidió dividirlos en dos; Apolo fue el cirujano encargado de operar a los angróginos, y desde entonces los seres humanos andamos por el mundo con sólo dos orejas, dos pies, dos

* Autores: Jaime Bernal Villegas, MSC,PhD; Ignacio Briceño Balcazár., MsC; y Ronzld J. Duncan. PhD.

manos y una bastante más modesta dotación genital. Pero los griegos también fueron responsables de la invención de lo que se han llamado monstruos etnográficos: razas enteras de monstruos que habitaban al Este, sobre todo en la India.

En los siglos siguientes estas leyendas crecieron y se repitieron; llegaron a Europa vía Roma y allí se tuvieron por ciertas hasta el siglo XVII; en todos estos siglos, muy prominentes personajes nos antecieron a los genetistas en el trabajo de recoger y clasificar información sobre los defectos congénitos. Sólo para citar algunos, Aristóteles hizo una adecuada aproximación metodológica y filosófica al problema en su obra "De la generación de los animales"; Plinio el Viejo en la Roma del siglo I antes de Cristo, recogió en una obra, "La Historia Natural", todos los reportes e historias de monstruos y razas monstruosas, que sobrevivió como el más autorizado tratado hasta la Edad Media; San Agustín, Alberto Magno, San Isidoro de Sevilla y Santo Tomás escribieron sus impresiones sobre el origen de la malformación y la deformación congénitas. El emperador Maximiliano, Lutero y Picco Della Mirándola también hicieron referencias a la materia y hasta un jesuita, el Padre G. Stengel, publicó en 1647 su tratado "De monstruos y monstruosidades". Pero es con el advenimiento del método científico cuando realmente se inicia en forma similar a como lo hacemos hoy el estudio de estos trastornos, desproveyéndolos, paulatinamente de las connotaciones mitológicas, aunque muchas de ellas aún persisten en nuestros días.

La historia en América no es más breve. Específicamente en el caso de la cerámica Tumaco La Tolita que hemos explorado en el libro, los inicios de esta cultura pueden remontarse al siglo X antes de Cristo y termina alrededor del año 400 de nuestra era. De esa época data la gran profusión de figuritas de cerámica que son casi el único remanente identificable de esa cultura. Mucho de su vida cotidiana se encuentra en ese pequeño mundo de arcilla; al lado de las figuras de animales y de animales humanizados que son ciertamente representaciones míticas, encontramos al hombre y la mujer, los niños, los jóvenes, los ancianos,

las construcciones y sus utensilios; pueden verse allí sus ropas y adornos, muy similares a los que hoy en día se encuentran entre los indígenas Embera. Y con ellos, nuevamente, la malformación congénita y la enfermedad en sus más variadas formas. Es fácil asombrarse ante una cualquiera de estas figuras, por su finura, por la fidelidad anatómica, por la precisa descripción de los signos de enfermedad y la exacta armonía con que los expresaron en las piezas, que nos permitieron, 2.500 años después, clasificar estas enfermedades abriendo una ventana a lo que pudo haber sido la historia biológica de este pueblo y conectarla con lo que hemos observado en los actuales pobladores indígenas y aislados de nuestro país.

Este es, además, el primer libro con resultados de las investigaciones adelantadas en la Expedición Humana y tanto por eso como por el placer de haber trabajado estos años con Ignacio Briceño y Ronald Duncan en la investigación de Tumaco La Tolita, me es muy grato dar carta de ciudadanía en este acto a "El arte del chamanismo, la salud y la vida". A nombre de mis coautores, Ronald Duncan, quien no se encuentra en el país e Ignacio Briceño, discípulo, colega y amigo, quiero dar mis más especiales gracias al Instituto Colombiano de Cultura Hispánica y particularmente a su director el Dr. William Jaramillo y a la Secretaria General del Instituto, doña Clemencia Vallejo de Mejía por haber hecho posible la bella edición de la obra y por el apoyo decidido que siempre le han prestado a la Expedición Humana. Igualmente agradecemos al Dr. Luis Felipe Delgado y a todo su personal en la imprenta de esta Universidad por la dedicación y el esmero con que asumieron la edición.

Finalmente, nuestras gracias son para las comunidades indígenas.

**Con la Expedición Humana:
Por el río Atrato en Bellavista, Chocó**

CESAR RODRIGUEZ GARCIA

Arquitecto

Director Departamento de Estética

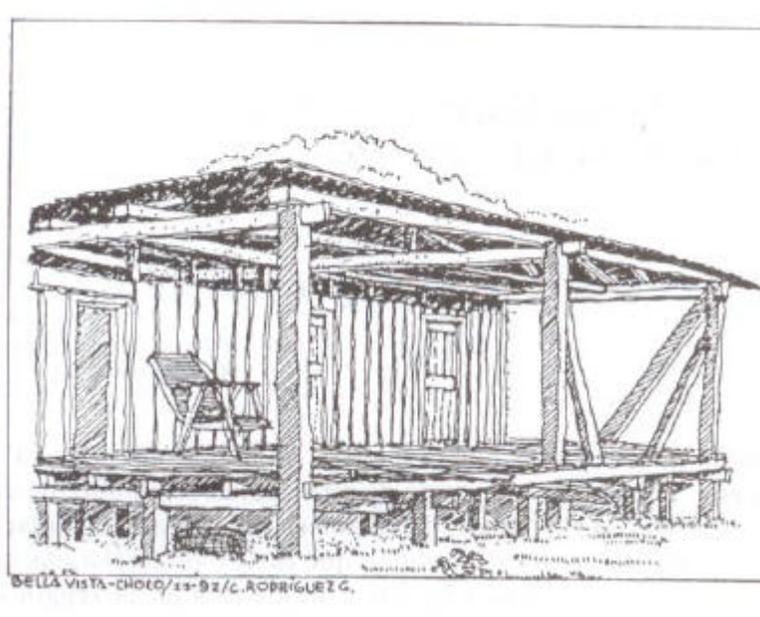
Pontificia Universidad Javeriana

El pequeño poblado negro de Bellavista, en la desembocadura del río Uva en el río Atrato, nos sirvió de estación en el camino hacia el pueblo de Salinas de la comunidad Embera y al regreso, de lugar de trabajo de campo en una comunidad que tiene características típicas de los pueblos negros a la orilla de los ríos en la región del Pacífico Colombiano.

Al frente, un poco río abajo, en la orilla oriental del Atrato, se encuentra Vigía del Fuerte, otra población negra, que le roba a Bellavista importancia y presencia, a tal punto que éste último se contrae físicamente dejando sin población algunos sectores principalmente hacia el norte del caño, que de Bellavista conduce a la ciénaga de Bojaya.

Las gentes negras, más en contacto con la cultura mestiza y blanca que predomina en los cercanos centros urbanos mayores, algunos de ellos definitivamente negros, como Quibdó, Turbo y Rionegro, son sin duda más receptivas a la visita de extraños. El pueblo sin automóviles, se alarga al borde del río con un paseo paralelo en tierra, sobre el que se mueve la vida de unas pocas cafeterías, una que otra tienda, bailaderos improvisados, alguno de éstos abandonados o dedicados a otros menesteres, casetas que flotan en la orilla y sirven de sanitarios, uno que otro hermoso lugar debajo de un amplio almendro con bancas de madera que facilitan contemplar la actividad en el río o el paso de la gente por

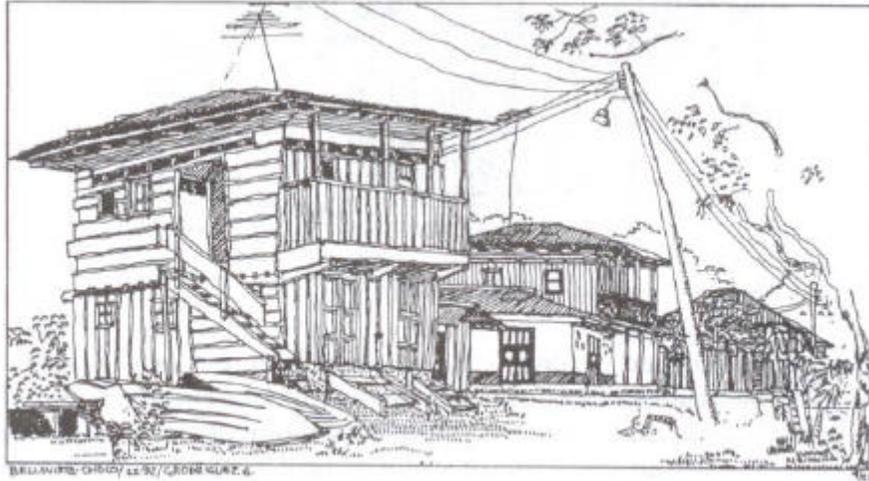
esta calle sombreada, tablones en el río que sirven de apoyo para que las mujeres laven usando unas interesantes tablas talladas para fregar la ropa, la estación de policía, la alcaldía y un buen número de casas de madera, construidas en la tradición de la región y que han sufrido la fuerza del terremoto reciente a pesar de la flexibilidad propia de los materiales con que han sido hechas.



A esta disposición general del asentamiento se le articula una parte centrada en un parque, donde la atención la tiene el campo de baloncesto con una pequeña gradería cubierta. Alrededor de él, algunas casas, un centro de salud construido en ladrillo, una Iglesia Católica cuyo frente se dirige hacia el río a través de la única calle perpendicular al paseo principal que se ha mencionado y que con gracia la llaman los habitantes del poblado "la vía panamericana". También en un costado del parque están los salones abandonados de la escuela, averiada por el terremoto como casi todas las edificaciones de ladrillo, cemento y metal que se observan. Sin embargo también se encuentra algunas casas que a pesar de ser fabricadas completamente en madera, el movimiento de tierra las ladeó peligrosamente, obligando a su desmantelamiento, con una singular intención: la de volver a armarlas con buena parte de las piezas de madera originales. Lo anterior refuerza la impresión que se tiene de la magnitud, desconocida en otras partes,

del terremoto de pocos meses antes. En nuestros días de visita se sienten todavía los ecos y réplicas de los movimientos más fuertes, en pequeños temblores, que inquieta a los pobladores nativos lo mismo que a nosotros.

Hay una separación notable, en sentido longitudinal, de dos porciones del pueblo, una más antigua que la otra, llamada paradójicamente Pueblo Nuevo y reforzada (la separación) por el caño ya anotado que comunica con una preciosa laguna a quince minutos en "panga". Allí, en la separación, un puente metálico con piso de tablones de madera en mal estado, une la parte más grande y nueva desde el parque y por una corta callecita llega a la casa que nos ha servido de albergue al otro lado del caño y que fue la sede de un grupo de colaboración holandesa financiado con fondos del Estado de esa nación. Este lugar se hace más especial, pues tiene un amplio campo entre la casa misma y un embarcadero propio y discreto donde atracó el barco que nos llevó desde Quibdó hasta Turbo. La casa de la que hablamos, es distinta a cualquier otra que se pueda encontrar en el pueblo y naturalmente está asociada, como el caso de Salinas con los Embera, con la visita de grupos ocasionales de gentes de fuera. En efecto, el sitio es formalmente un albergue de organizaciones indígenas y negras que no tendría manera fácil de pernoctar en el pueblo de no ser por este lugar con sanitarios, duchas, lavamanos, depósito de agua lluvia, tanque aéreo de agua y habitaciones ventiladas como no es usual encontrar en las casas de los habitantes.



Las construcciones más tradicionales conservan la separación del suelo tan necesario en una región de grandes lluvias, inundaciones, crecidas de los ríos, humedad en el suelo y en el aire, así como animales molestos en los campos. De éstas no se conservan muchas y la aparición de casas zócalos o plataformas de cemento muestran la natural influencia de técnicas y hábitos, productos del encuentro con culturas urbanas del occidente antioqueño.

Aquí, el observador puede extrañar la homogeneidad que se ve en los asentamientos más pequeños a lo largo del río Atrato desde Quibdó hasta este lugar, que en general son exclusivamente de estructura en madera y techos en paja, levantadas invariablemente sobre el suelo en pequeños y numerosos postes. El conjunto de las casas en Bellavista, se podría afirmar, no son típicamente negras en el sentido de una tradición bien conservada, como tampoco lo son, en la medida que cualquiera de estos pueblos llegue a pasar de cierto tamaño hasta el punto que se convierten en algo más que unos villorrios. Y aquí en esta región de gran dispersión demográfica, un pueblo de casi mil pobladores como éste que visitamos, aun cuando no crezca y aunque nos parezca exagerado siempre será más que un villorrio



Observando en conjunto, no es fácil decir que en el pueblo existan construcciones nuevas, puede suceder que con la necesidad de la reconstrucción de lo destruido surja momentáneamente una pequeña actividad constructora que mueva económicamente al pueblo que, en realidad no parece tener muchas ni diversas actividades de trabajo productivo, aparte de las básicas funciones de administración municipal, la educación de los niños, algunos cultivos, uno que otro artesano que fabrica "pangas" y tablas para lavar la ropa en el río y una reducida distribución de mercancías y alimentos así como el transporte por el río. Da la impresión que el dinero circula poco y que la población en general no tiene mayores recursos.

La vida apacible, que a un extraño con visiones románticas o a un angustiado habitante de las ciudades le puede parecer lo más cercano al paraíso, al habitante negro del pueblo no le significa sino el largo tedio de un lugar sin el atractivo futuro de otros lugares que los periódicos, la radio y en ocasiones la televisión muestran como alternativas de progreso y desarrollo. La población no aumenta y la migración hacia Quibdó, Turbo, Medellín y Cali es frecuente; muchos tienen parientes en estas ciudades.



Los colores en las construcciones de madera, tan característicos de las poblaciones negras, estuvieron alguna vez aquí, ahora se ven sólo paredes descoloridas y rastros de pintura desteñidos por la lluvia y el sol. Un edificio en la entrada del sector de Pueblo Nuevo fue hace unos años escuela (la otra escuela del pueblo), cuando había suficientes niños para ocuparla, ahora está abandonada y la vegetación y la humedad carcomen la madera que aún queda. Seguramente algunas tablas de las paredes y los pisos fueron quitadas de su lugar para reparar las casas de habitación cercanas.

Algunos habitantes se han trasladado a Vigía del Fuerte, donde las facilidades para la vida cotidiana y para el trabajo son mayores que en Bellavista, allí en Vigía hay un centro de salud mejor dotado y atendido, lo mismo que servicio de teléfono de larga distancia, energía eléctrica con menos interrupciones y probablemente mejores posibilidades de emplearse o dedicarse al comercio.



A pesar de estas dificultades tan comunes en los pueblos alejados de los centros urbanos importantes, puede pensarse que el casi nulo crecimiento del lugar preserva un equilibrio con el medio ambiente de la región, que se podría entender como natural. La expansión física y el aumento de población no son necesaria expresión de progreso y avance cultural de un asentamiento, por el contrario esta característica propia de las ciudades grandes son en ellas sinónimo de deterioro y empobrecimiento. Igualmente la apariencia envejecida de las construcciones tradicionales no significa sin excepción abandono. Las categorías del visitante extraño a la cultura que éste observa, resultan en muchísimos casos inapropiadas por prejuiciosas y descontextualizadas.

En lo más obvio no se equivoca el investigador, pues la falta de una atención suficiente de salud pública, de agua limpia y manejo de desechos orgánicos y basuras, de una educación en los valores de su propia cultura y de fuentes de trabajo dignificante, son las más apremiantes dificultades que una comunidad como ésta tiene. Sin embargo, para resolverlos no debe caer en una ingenua integración con los vicios y problemas del llamado mundo "civilizado".

Por esto es probable que la impresión que causa la apariencia general del poblado no coincida con las conclusiones que se deriven de una observación desprevenida. Pues lo que creemos que es apropiado para todos puede ser que

no lo sea sino para nosotros. En la belleza de las casas de madera, del almendro que da sombra a la reunión espontánea de los nativos, en la belleza del marañón, de la palma de coco al borde del río; del impresionante marco verde de la selva, de la luz brillante del lugar, en la belleza de estos sitios se esconde la vida concreta de una comunidad. En los dibujos, las fotos, los relatos y los cuentos, el investigador magnifica e idealiza el objeto de su estudio, especialmente en toda descripción que implique una especial atención a la técnica particular de representación pues, como en el dibujo, los lugares muestran una belleza idílica que enmascara toda dificultad latente y expresada en el sitio mismo.

El pueblo de Bellavista tiene unos especiales lugares que no están relacionados en particular con ninguna actividad funcional y representativa en la comunidad y que se refieren más a los espacios del ocio y el encuentro, del juego y el baile. Curiosamente estos lugares se escapan a las formas usuales y típicas y se pueden entender como formas espontáneas acorde con el carácter de su sentido. Además los habitantes parecen tener bastante tiempo para las ocupaciones distintas al trabajo productivo, lo que explica la existencia de estos sitios, que en mayor o menor grado siempre se encuentran y están muy presentes en la imagen que cualquier comunidad tiene de sí misma.

De estos lugares, la tienda que vende almuerzos y donde se prepara un agua refrescante de "borojó" además de algunos fritos y bocadillos típicos de la cocina negra, reúne la actividad más espontánea y cotidiana de los hombres, mujeres y niños. La pequeña caseta de paredes de madera y techo de zinc es única en el pueblo y tiene el curioso nombre de "la humazón", seguramente una imagen divertida de la clientela, que se sienta en unas butacas altas al borde de "la vía panamericana" en la confluencia del paseo con el borde del río Atrato.



Otro hermoso lugar, ya mencionado antes en varias oportunidades, es el banco de madera de curioso diseño protegido del sol por un frondoso almendro en forma de amplia sombrilla, siempre al borde del río. En tres puntos a lo largo del paseo donde se repiten con iguales calidades estos espacios de frescura, la gente se reúne a conversar y a ver pasar por el río los barcos y botes con racimos de plátano verde hacia Quibdó río arriba o hacia Turbo río abajo, o las "pangas" con pasajeros protegiéndose con negras sombrillas del sol o de los torrenciales y repentinos aguaceros que obscurecen inesperadamente el cielo.

Un tercer sitio de especial interés por tener este carácter anotado de servir para el ocio y la distracción, lo conforman un par de estaderos no muy separados uno del otro y que se utilizan en distintas ocasiones como bailadero o como lugar de reunión para el Consejo del pueblo. Uno de los dos fue en otro momento un restaurante, pero la mencionada pobreza general de las gentes no permitió que prosperara el negocio.

Estas dos edificaciones están parcialmente sobre el río y son las únicas que están dispuestas de esta manera entre todas las construcciones junto con las casetas de los sanitarios que literalmente flotan en el río. Los estaderos se encuentran también levantados sobre largos postes de madera para evitar las subidas estacionales del cauce, su techo en paja conserva la apariencia más

tradicional de una técnica constructiva que ha sido reemplazada por la de las cubiertas de metal, más duradera y que no necesita mayor mantenimiento.

Entre los demás espacios destinados al encuentro público, los frentes de la casas son especialmente importantes, éstos sin embargo y en comparación con los tres que se describieron antes, están más distribuidos y casi todas las viviendas poseen un balcón, una baranda, o un atrio donde se recibe el aire fresco y la brisa de la tarde. Cuando este espacio de las viviendas, siempre en madera, tiene un tamaño considerable en contraste con toda la casa, se convierte en una habitación exterior a la manera de un salón para conversar y recibir la visita de los vecinos o de un comedor al aire libre, cómodamente protegido del sol y del agua.

En general el pueblo negro de Bellavista, sin mezcla racial notable, es un significativo asentamiento de pequeño tamaño, pero sin ser un caserío de los que se observan con mucha frecuencia en el río Atrato. Puede considerársele como una forma típica de poblamiento de los ríos en la cultura negra de esta región. Posee, de la misma manera que otros pueblos ribereños de variados tamaños, los mismos elementos que le impone la geografía y el río mismo; siempre alargados, entre el río y la selva, tienen el paseo sombreado en piso de tierra y el muelle tan grande o tan pequeño como el mismo pueblo; la mayoría de las casas por no decir que todas, en especial en los poblados más reducidos miran hacia el río, que es obviamente el alma de esta cultura. Tímidamente se atreven a penetrar esa densa maraña de árboles, ciénagas y pantanos cuando su tamaño no se acomoda a la estrecha franja que la naturaleza le ha permitido ocupar. Las dificultades que esto implica marca toda otra acción de vida en la región, que debe tener la tenacidad para conservarse y que es en definitiva el carácter más sobresaliente de estas poblaciones.



Propuesta de estudio para una formación

Afroamericanística*

ADRIANA MAYA RESTREPO

Historiadora

Directora Departamento de Historia

Universidad de Los Andes, Bogotá

I. Espacios por construir

Ninguna universidad colombiana ofrece espacios académicos para formar especialistas en lo que se refiere a la historia y la cultura de la gente de ascendencia africana de América Latina y el Caribe. Esta carencia plantea interrogantes sobre los marcos éticos que en este país guían a las ciencias sociales. Debe superarse para que el sistema universitario se ponga a tono con los retos que plantea la Constitución de 1991. Ante la falta de materiales para iniciar las discusiones sobre las forma de dar origen a esta modalidad de adiestramiento, someto a los lectores de América Negra un diseño temático que esboza lo que para mi son los mínimos requerimientos de un currículo que de cuenta de la afrogénesis de las culturas afroamericanas.

II. La etnicidad: nuevo protagonista político

A finales de los años ochentas, en Nicaragua y Brasil se inició la tendencia latinoamericana hacia la adopción de sistemas constitucionales que fortalecieran

las naciones, otorgándole nueva legitimidad tanto a las minorías étnicas, religiosas o de género y edad, como a la defensa de un medio ambiente que por fin se reconoció patrimonio universal. No obstante el intento de abrirle el paso a formas de democracia participativa y de protección de la biodiversidad, los cambios han tenido lugar en un ámbito de marcada competencia capitalista que obedece a la apertura generalizada de mercados y fronteras. Así se detecta la emergencia de nacionalismos, regionalismos y sectarismos que están en la base de nuevos conflictos étnico-regionales (Bonfil Batalla 1992). Ante ellos, las organizaciones de los pueblos negros han lanzado programas de construcción y reconstrucción étnica como prerrequisito de una participación política más igualitaria y simétrica. Pese a la importancia de este esfuerzo, a muchos de quienes lo impulsan, el sistema educativo les ha negado los saberes históricos y etnográficos para ampliarlo y darle solidez.

El programa de estudios que propongo aspira a contribuir a que ese anhelo se haga realidad. Al diseñarlo, he tomado como referencia fundamental el que — por la naturaleza de la trata— la memoria de quienes descendieron de los esclavos está astillada y fragmentada. Desde este punto de partida, el programa deberá formar investigadores capaces de aportar en la estructuración de los soportes de esa memoria, lo cual implica profundizar en el papel desempeñado por las etnias donantes de esclavos y los puertos de embarque de África. A su turno, este nuevo énfasis requiere, en primer lugar, reestudiar las funciones desempeñadas por los puertos de recibo y distribución en América, las minas, plantaciones, haciendas y centros urbanos. Y en segundo término, profundizar en la integración del método historiográfico con los de la arqueología, la lingüística y la etnografía hacia la interpretación de restos de vivienda y objetos materiales, de modos de producción respetuosos del ecosistema, y de los recuerdos que portan actores culturales vivos, que contienen claves para desentrañar la producción cultural y el poblamiento que tuvieron lugar a partir de los procesos de automanumisión y manumisión oficial de finales del siglo XVIII y mediados del XIX, respectivamente.

Hoy crece la conciencia mundial sobre los derechos minoritarios, y con ella el apoyo internacional a los estudios sobre el conflicto y su resolución. Por ello, es muy posible que un diseño del corte que se propone aquí sea de buen recibo en la academia internacional y, a su vez, vehicule intercambios de docentes e investigadores y permita canalizar fondos para la pesquisa histórica y social.

III. Objetivos

A. Crear un espacio académico hasta ahora inexistente en las universidades colombianas, en lo que se refiere a la historia de la gente de ascendencia africana de América Latina y el Caribe. Ello con la meta de formar afroamericanistas que adelanten investigaciones sobre:

1. El proceso de reconstrucción étnica afroamericana originado desde Africa y consolidado en América Latina a lo largo de los siglos XIX y XX. Este emerge hoy en respuesta tanto a las reformas constitucionales que se han adelantado en Nicaragua, Brasil y Colombia, como a los procesos de defensa y consolidación territorial que se han hecho necesarios ante los nuevos conflictos creados por el proceso mundial de apertura de fronteras.

2. La no violencia que hoy por hoy la gente negra tiende a usar para hacerle frente y resolver los conflictos con otros.

3. Las relaciones etnia-territorio, con el fin de medir consecuencias tales como la ruptura de la unidad territorial, por efecto de las leyes que hoy regulan el reordenamiento territorial.

B. Innovar las formas de divulgación de resultados de investigación, de modo tal que la comunidad académica y la opinión pública se pongan al día con respecto a algunos campos prioritarios, entre los cuales vale la pena resaltar, en primer término, la versatilidad de los sistemas de adaptación afroamericana; segundo, los nuevos mapas del conflicto interétnico y mecanismos para su superación y en tercer lugar los aportes que a lo largo de la historia han realizado los

pueblos negros en la preservación de aquellos entornos frágiles de selva húmeda tropical, cuya megabiodiversidad ha comenzado a figurar en calidad de patrimonio irremplazable de la humanidad.

III. Superación de la historicidad de los afrocolombianos

La aspiración a poner en marcha un programa de estudios afroamericanos tiene sus raíces en mi inconformidad a propósito de la forma como la historiografía tradicional ha consagrado engrueso de sus esfuerzos al análisis de la rentabilidad de la esclavitud. En algunos casos la historia social ha permitido que los africanos y sus descendientes aparezcan, pero siempre como piezas del engranaje económico colonial supeditadas a la racionalidad económica del amo.

No obstante la contribución de estos trabajos, la gente negra ha sido mirada esencialmente como esclava, es decir, en tanto que individuos despersonalizados y desocializados por los mecanismos de la trata atlántica (Meillasoux: 1986, 108-109). Como objetos o mercancías, cuyo único nexo con la sociedad colonial fue el amo (Maya 1988).

Me ha molestado que al subordinar la historia de la gente negra a la de los amos, esa aproximación termine por negarle a los primeros su protagonismo. Si bien es cierto que se ha logrado una caracterización de la historia económica colonial no sólo de la Nueva Granada, sino en todos los países otrora colonias esclavistas en América Latina, el costo infortunado consiste en la perpetuación de la a-historicidad del esclavo, originada en su conceptualización como objeto o mercancía, por lo tanto, vedado de fijar su pasado (Maya 1988: 143). Al impedir la reconstrucción del puente que une la historia africana con la afroamericana, el supuesto epistemológico de a-historicidad obstaculiza la comprensión del proceso de reconstrucción histórico-cultural de los africanos y sus descendientes en el Nuevo Mundo.

Es que, por si fuera poco, la noción de a-historicidad que enfrentaría este programa académico, incluye una doble negación: al romperse el puente con

Africa, desaparece la posibilidad de preguntarse por los lugares de origen de los capturados y luego, al ser considerada gente sin pasado, se le ha clasificado como incapaz de memorizar su devenir y, por consiguiente, de ser protagonista de su propia historia en suelo americano; incapaz también de adaptarse y transformar la sociedad colonial y republicana.

Este obstáculo epistemológico tiene sus propios antecedentes y, por lo tanto, efectos éticos y políticos en las ciencias sociales (Friedemann 1984). Ellos podrían corregirse mediante un esfuerzo académico como el que sugiero aquí. Como estas restricciones también han ocasionado reveces en el proceso de construcción y reconstrucción histórico-cultural de los afroamericanos —voluntad de olvido y tendencia hacia el blanqueamiento—, a quienes se especialicen dentro de las líneas que se esbozan, se les abre la opción de realizar un ejercicio profesional con posibilidades concretas de contribuir a iniciar cambios importantes en la conciencia afroamericana.

V. Razones históricas y políticas

Para quienes se interesan por los estudios sobre la evolución de los pueblos negros de América Latina, la apertura en Colombia de programas de estudios afroamericanos es tarea que ha debido llevarse a cabo hace algún tiempo. Tomando tan sólo los problemas que tienen que ver con las relaciones entre la gente y su entorno, hoy existe una nueva conciencia de que la comunidad de ascendencia africana ha ocupado regiones de una enorme diversidad genética. La preservación de ese patrimonio no ha sido independiente de las variaciones culturales a las cuales han dado origen los afroamericanos. El conocimiento sobre la creación y consolidación de adaptaciones a estos entornos dinámicos hoy presenta vacíos que comprometen los procesos internacionales de intercambio de deuda externa por deuda ambiental (Arocha y Friedemann 1993). Pero hoy nos hallamos ante un panorama renovado que hace inaplazable la tarea que se esboza aquí. De ese nuevo horizonte, es pertinente destacar aspectos políticos e históricos.

A. Panorama político

Como resultado de las actuaciones de la Comisión Especial para las Comunidades Negras, contemplada dentro del artículo 551 transitorio de la Constitución de 1991, el 27 de agosto de 1993, el presidente César Gaviria Trujillo sancionó la ley 70 de 1993 que reglamenta los derechos territoriales, culturales e históricos de los afrocolombianos (De los editores 1993). Esta ley no sólo profundiza la redefinición que hizo el artículo 7°2 de la misma constitución con respecto a la naturaleza de la nación colombiana, sino que crea nuevas necesidades tanto de afroamericanistas, como de expertos en lo referente al conflicto interétnico y su resolución.

Los primeros, porque la ley le exige al Instituto Colombiano de Antropología abrir departamentos especializados en las culturas de los pueblos negros. Las universidades tendrán que suministrar historiadores, arqueólogos, antropólogos y lingüistas que no sólo llenen las vacantes, sino que den respuesta a las crecientes que implica el propio proceso de reconstrucción étnica que ha desatado la constitución y continuará desatando la ley 70.

1 *Artículo 55 transitorio:* Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el gobierno creará para tal efecto, una ley que le reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que ha de demarcar la misma ley [...] (Ver América Negra No. 3 pág. 228)

2 *Artículo 7.* El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana. (Ver América Negra, No. 3, pág 228)

Los segundos porque los artículos 286³ y 287⁴ de la constitución crearon asimetrías en el reordenamiento territorial. La nueva ley tratará de corregir esas asimetrías, pero en el transcurso de los dos años que tomó su elaboración y sanción las relaciones de convivencia interétnica se han deteriorado (Arocha 1993). Las organizaciones que representan a indios y negros se han polarizado y sectarizado, con posibles consecuencias para la aparición de formas de violencia inéditas en regiones como la de Pacífico colombiano, las cuales deben identificarse como medio de llegar a plantear soluciones.

B. Panorama histórico

Urge contrarrestar la invisibilidad a la cual ha sido sometido el conflicto étnico y sus posibilidades de resolución, debido al marcado reduccionismo político y de clase social que ha caracterizado a los abordajes tradicionales. La dimensión étnica debe ser introducida en el debate nacional, puesto que como lo demuestran los procesos históricos actuales tanto en Europa del este como en Africa, la democracia participativa a la cual aspira el nuevo orden internacional no podrá consolidarse sin una reflexión histórica rigurosa con respecto a la consolidación de la diversidad cultural en el marco de unidad de la nación.

De otro lado, hay que tener en cuenta las particularidades del norte de América del Sur. Este caso ha sido deletreado dentro del Programa de estudios afroamericanos que la Expedición Humana de la Pontificia Universidad Javeriana

3 Artículo 286. Son entidades territoriales, los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas. La Ley podrá darles el carácter de entidades territoriales a las regiones y provincias que constituyan en los términos de la Constitución y de la Ley, (Ver América Negra, No. 3, pág 226)

4 Artículo 287 Las Entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, y dentro de los límites de Constitución y la Ley. En virtud tendrán los siguientes derechos:

- 1 Gobernarse por autoridades propias
- 2 Ejercer las competencias que les corresponda
- 3 Administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones
- 4 Participar en las rentas nacionales. (América Negra, No. 3, pág.226)

Y los departamentos de antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y de la Universidad Nacional de Colombia están diseñando de manera conjunta. Veamos lo que dice al respecto el documento que describe ese programa (Programa de postgrado en estudios afroamericanos 1992):

A diferencia de los pueblos negros de Brasil, Cuba y las Antillas, los del norte de América del Sur no son tan ostentosos de su legado de africanía. Ello tiene que ver con la severidad de la persecución inquisitorial de manifestaciones religiosas ancestrales y con la intensidad con la cual fueron sometidas las diferentes formas de rebelión, como el cimarronaje o el sabotaje de explotaciones económicas. La resultante invisibilidad de lo étnico se combinó con persistentes prácticas de discriminación sociorracial durante la república, de un modo tal que hoy en día los estudios sobre el tema presentan ausencias que no son tan evidentes en las otras regiones mencionadas. Por ello, las entidades académicas asociadas en la promoción [de ese programa...] parten de que los enfoques sobre ese territorio particular requieren de especificidades en cuanto a métodos y técnicas de investigación que permitan captar las sutilezas de la expresión étnica, así como el diseño de proyectos que hagan posible el desarrollo acelerado de recursos físicos, humanos y bibliográficos, además de investigaciones de terreno y programas curriculares.

VI. Referentes teóricos

Desde la historia, ¿cómo podemos dar cuenta de la aparición de las nuevas culturas afroamericanas? ¿Cuáles fueron sus cimientos y cómo estos se transformaron? ¿En qué consiste la africanidad de los afroamericanos? ¿Cuáles son sus grados de permanencia, transformación o desaparición en los diferentes países de América Latina? ¿Cómo definirla? ¿Cómo teorizarla y crear instrumentos metodológicos que nos permitan estudiarla?

Articulo mis reflexiones alrededor de las nociones de memoria —en el sentido de los diferentes patrones que la gente tiene o crea para fijar su pasado— y de soportes de la memoria (Gruzinski 1991) —formas mediante las cuales la

gente transmite de generación en generación su pasado y todas aquellas informaciones indispensables para la supervivencia demográfica y cultural de la etnia—. La memoria y sus soportes en tanto que creaciones culturales son etnohistóricos.

A partir de esas tres nociones, memoria, soportes y etnohistoricidad de la memoria, aspiro a contribuir en una reflexión teórica que permita acercarse a la reconstrucción del puente que une a Africa con Afroamérica. Ello implicará ir precisando los efectos de Africa con la trata.

1. Paganización y negación de la historia

En los escritos dejados por los misioneros y viajeros que visitaron Africa durante los siglos XVII al XIX, los africanos aparecen nombrados con el término de "paganos". En ese momento, ese término era utilizado como hoy para designar a los pueblos que no eran cristianos. Pero además al contextualizarlo históricamente, haciendo un estudio de esas fuentes, se encuentra que también fue utilizado para marcar la diferencia entre el mundo occidental cristianizado y con escritura, y por ende con un registro histórico, y el mundo de los "otros", en consecuencia supuestamente a-histórico puesto que su manera de fijar el pasado no producía documentos escritos (Amselle y M Botolo 1985: 14, 15).

Durante este período de "descubrimientos" y "colonizaciones" los europeos no sólo utilizaron este término para establecer la diferencia religiosa entre ellos y los recién descubiertos, sino que al mismo tiempo consideraron que su manera de registrar el pasado —la escritura— los situaba en un estadio superior al de los africanos (ibid.).

No obstante, estos últimos sí tenían sus propias maneras de fijar el pasado y sus propios soportes. Su memoria histórica se había construido a partir de formas no escritas. Los mismos viajeros y misioneros que conocieron Africa en este período o escribieron sobre ella a partir de fuentes indirectas hablan de cómo durante sus "ritos y ceremonias" esos pueblos se dedicaban a recitar, a cantar o a

bailar. Para esos cronistas, tales manifestaciones estaban destinadas a adorar al demonio. Sin embargo, en esas ceremonias los africanos no hacían otra cosa que actualizar su memoria histórica recitando las epopeyas de sus antepasados o recapitulando mediante el canto las genealogías de sus linajes. Además, aparte de estas formas orales de fiar el pasado, las mismas fuentes nos hablan de objetos que también servían de soportes a esa memoria como los corofines descritos por Alonso de Sandoval C1627 folio 47v) — figuras de madera y barro que, como el mismo autor señala, son las estatuas de sus antepasados— y añade son "los ídolos que adoran y como a su dios reverencian".

A partir de entonces, la paganización dio origen a una nueva ideología que se emplearía para legitimar la conversión de la gente africana en esclavos-mercancía: la a-historicidad del Africa. En el mismo marco de justificar la esclavitud de seres sin historia, esta ideología atravesó el océano y se consolidó en América mediante la Inquisición, las Leyes de Indias y los códigos negros.

Por estas razones considero que para poder reconstruir el puente que une a Africa con Afroamérica se debe comenzar por restituir la historicidad a los afroamericanos. El primer paso para lograrlo, consiste en dar a las fuentes no escritas el mismo valor acordado a la documentación de archivo. Porque etno-históricamente, ellas son parte constitutiva de la memoria afroamericana.

2. La desestructuración y ladinización de la memoria

Es pertinente añadir que los soportes no escritos de la memoria africana sufrieron transformaciones durante los siglos de la trata en Africa y los de esclavitud en América. La primera comenzó con los procesos de desestructuración histórico-cultural de los africanos operados por la paganización y los mecanismos de la trata. Tal es el caso del reino de Loango, donde, a partir de 1650 el rey comenzó a ceder a las presiones de los holandeses y los portugueses, autorizando el aumento de las cuotas de trata que sus antecesores habían rechazado (Merlet 1991: 57).

Desde ese momento la bahía de Loango se convertiría, después de Luanda, en el puerto de trata más importante de la región. Hasta 1836, ese tráfico sumergió al reino en un ambiente maléfico, el cual mal controlado y mal empleado, operó como el primer factor de descomposición social y de la decadencia política que llegó a ser tan evidente en 1883, fecha de la caída de Loango delante de la expedición Cordier (ibid.).

La segunda transformación se opera en los puertos de embarque con el proceso de ladinización. Este se origina con la evangelización y la introducción de las lenguas europeas, las cuales en contacto con las africanas dieron origen a jergas transaccionales. Si bien no sabemos con precisión el curso de los efectos de la evangelización en Africa (Medeiros 1994), sí podemos suponer que del mismo modo que el contacto lingüístico originó nuevas lenguas, la evangelización y el contacto con las nuevas formas de vida de los europeos debió moldear una nueva memoria. A propósito, Sandoval hablando de la isla de Santo Tomé anota:

...] llamada antiguamente de Los Lagartos por la inmensidad que antiguamente avia dellos, y agora de San Thomé por averse descubierto en su día. Es esta isla de diez y ocho leguas de circuito: esta debaxo de la línea Equinoccial; puédanla portugueses con su Gobernador y Obispo: muchos de los prevendados son negros, juntamente con mucha de la demás clerecía. Los cuales en voz y publica fama que se aventajan a los demás clérigos españoles en avilidades, en la puntualidad de las ceremonias eclesiásticas y en la suficiencia de las letras, queriendo con ellas suplir el color. De aquí como advertí, salen al rescate de todas las naciones que desde Sierra Leona hemos referido y demarcado en este y aquel capitulo (De Sandoval en Vila Vilar 1987:128).

La introducción permanente de soportes escritos de occidente y su apropiación por parte de los africanos debió jugar un papel importante en la ladinización. Las investigaciones que van en este sentido aún son poco numerosas. Por ello, es necesario hacer énfasis en la naturaleza hipotética de los cambios que habrían operado las dos transformaciones que ocurrieron en Africa. Sin embargo, a partir de esas conjeturas, sugiero que fue esa memoria ladinizada la que llegó a América.

En el Nuevo Mundo, el proceso presenta permanencias y metamorfosis. Inicialmente, la ladinización continuó en los puertos de llegada. Del testimonio que dejó el ya citado jesuíta del siglo XVII, se deduce que la evangelización operó como medio de asimilar a los africanos recién llegados, y que la estrategia era consecuente con las políticas post-tridentinas de la Iglesia. Sin embargo, la resistencia cultural corrió paralela a la resistencia militar heredada de África. Además la Inquisición utilizó todos los mecanismos para borrar la memoria de prácticas religiosas africanas y también encontró que los bozales eran capaces de ejercer una gran resistencia mediante la "brujería" (Maya 1992).

3. Criollización

Empero, a partir de mediados del siglo XVIII, parecería que el panorama comenzó a mutar. Un nuevo proceso debió de comenzar con el fin del apogeo de la trata por Cartagena y, por lo tanto, la disminución del flujo permanente de recién llegados de África que permitía la revitalización étnica. Las lenguas criollas debieron de ser menos utilizadas y se debieron afianzar los efectos de la cristianización, en términos de la adopción de los modelos de los amos. En el estado actual del conocimiento, es difícil discriminar el grado de ruptura de los criollos con respecto a su africanidad. La única africanización posible es la que sustentan los estudios antropológicos en términos de lo que Friedemann denomina "huellas de africanía" dentro de las comunidades afroamericanas. Sin embargo, la explicación del proceso que se operó entre finales del siglo XVIII y se habría consolidado en el siglo XIX, con el acceso a la libertad, está por delinearse.

VII. Líneas de investigación y docencia

El diseño académico que se describe mediante este documento es impensable sin la integración entre la investigación y la docencia. Las líneas que aparecen a renglón seguido servirán de fundamento para desarrollar seminarios que lleven a

la elaboración de propuestas de investigación que involucren a los estudiantes en sus trabajos de grado.

A. Orígenes africanos de rebeldía y ladinización

Esta línea de investigación parte de la siguiente hipótesis referente al origen de la etnicidad afroamericana: como consecuencia de la trata, las sociedades "donantes" de ese continente habrían sufrido un proceso de desestructuración territorial e histórico-cultural. A su vez, éste habría incentivado muy tempranos movimientos de resistencia y rebeldía, incluyendo el kilombismo (cimarronaje), originado desde principios del siglo XVII en los alrededores de los mercados de cautivos, como pudo ser el caso de Stanley Pool o Pombo. Por otra parte, la misma hipótesis sugiere que lugares de embarque como Santo Tomé (principal puerto de embarque en la primera parte del siglo XVII, cuando Cartagena era el centro negrero hispánico por excelencia) sirvieron de escenario para el encuentro de culturas portadas por los africanos esclavizados, con las de los tratantes y, por lo tanto, de epicentros para la ladinización, es decir, la elaboración inicial de trazos culturales que ya no eran africanos, aunque tampoco europeos. Las moldes ladinos habrían sido los que atravesaron el océano hacia el Nuevo Mundo, donde se habrían criollizado mediante el enriquecimiento con sus equivalentes amerindios en el marco de la sociedad colonial.

Estas conjeturas delimitan los objetivos del trabajo de investigación en términos de:

1. Análisis de un grupo significativo de fuentes primarias y de estudios africanistas que permita caracterizar los efectos de la trata africana en cuanto a la paganización de las sociedades africanas; reacomodo social y político dentro de las naciones africanas de los siglos XVII-XIX; surgimiento de aparatos militares, de represión y dominación desconocidos en la historia africana, con destino a "mejorar" la captura y la deportación, y reacción de las etnias a las cuales

pertenecieron los capturados, con el fin de preservarse a sí mismas y, además, abrir espacios de libertad.

2. Análisis de fuentes de los siglos XVII, XVIII y XIX con respecto a la forma y función de los puertos de embarque de los capturados hacia América, y así dilucidar el papel de las que el africanista Jean Devisse (1992) ha conceptualizado como "plataformas giratorias" para el contacto dentro del proceso de latinización de las culturas africanas.

B. Criollización

Partiendo de las constataciones de Germán Colmenares (1979) a propósito de la supremacía demográfica de la población criolla con respecto a la bozal, a partir de 1780, en el mercado de esclavos de Popayán, sería necesario adelantar estudios que permitieran entender la naturaleza y dimensión del proceso de "americanización" de los moldes ladinos traídos desde Africa por la población esclava. A la luz de los resultados de los objetivos ya enumerados y partiendo de la afirmación anterior, esta línea buscaría revisar una muestra significativa de fuentes primarias y de las obras de analistas de los procesos de construcción y reconstrucción étnica afroamericana con miras a replantear:

1. La forma y función de los puertos de llegada haciendas, minas y ciudades, para caracterizar tanto la interacción entre esclavizados, misioneros, tratantes y compradores, como la convivencia interétnica con amos e indígenas, y en consecuencia, mejorar los enfoques referentes a los inicios de la criollización de los esclavizados y las reacciones de ellos —resistencia armada y religiosa, mimetización, y formación de cabildos y palenques, entre otras—.

2. La continuidad en el Nuevo Mundo de los mecanismos de desestructuración histórico-cultural de los afroamericanos: (i) Leyes de Indias; (ii) Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y (iii) Códigos negros.

C. Manumisión y reconstrucción étnica

En el caso de las culturas objeto de esta investigación, el análisis de la reedificación histórico-cultural y el planteo de soluciones se complica por los enormes vacíos de conocimiento sobre el origen y evolución de los rasgos afroamericanos. Esta línea de investigación iluminará el tema, partiendo de que una *condición preliminar para llevar a cabo el proceso de reconstrucción étnica afroamericana quizás haya sido la búsqueda y acceso a la libertad por medios legales o ilegales.*

Esta hipótesis lleva implícita una pregunta que parecería no haber sido resuelta por la historiografía contemporánea: ¿por qué —a partir de los finales del siglo XVIII— en toda América del sur tuvo lugar un proceso masivo de automanumisión, consistente en las compras que los propios esclavos le hicieron a sus amos de la libertad? Muy conectado con este interrogante está el que hace referencia al nexo entre clases de esclavos y formas de luchar por la autonomía: entre más bozales, más cimarronaje; (Friedemann 1983) y viceversa, a más esclavos criollos, parecería corresponder un incremento en las peticiones "pacíficas" por la libertad, mediante la compra de ésta lograda con el trabajo en días feriados u otros convenios con los amos (Colmenares 1979; Sharp 1976), La intersección de estas preguntas delimita otros campos que merecen reflexión:

1. El del estudio de una muestra de cartas de libertad, quizás tomando como punto de partida el año de 1750 (Sharp 1976) para la antigua gobernación de Popayán.

2. Analizar muestras de testamentos para prospectar la presencia de "libres"; organizar los datos personales del testador (nombre, edad, sexo, oficio, estado civil); delimitar redes de relaciones familiares y sociales, y hallar informaciones económico-financieras.

3. Con base en análisis de muestras de prensa, estudiar el papel de los afrocolombianos en luchas y movimientos sociales de los siglos XIX y XX.

D. Reconstrucción étnica y reterritorialización

Si bien es cierto que el enfoque sobre las cartas de libertad, testamentos y fuentes impresas del XIX permite llenar vacíos en conocimientos sobre la historia afroamericana del período que va desde el final del siglo XVIII, hasta principios del XX, presenta limitaciones en la tarea de apreciar lo que comenzó a pasarle a quienes dejaban de ser mercancía. *Desde que adquirían el atributo de personas, quedaban mimetizados y homogeneizados debido a las designaciones que se empleaban en las fuentes escritas.*

Esta forma de invisibilidad es fascinante para los que se preocupan por reconstruir la historia de quienes han sido dominados, precisamente, mediante el ocultamiento y negación del pasado. Con su apego por los documentos, como base privilegiada para la elaboración de datos, la historiografía tradicional ha contribuido a profundizar la noción referente a que los pueblos que no dejan registros escritos son pueblos sin historia.

Quizás sea pertinente rephrasear la paradoja que me apasiona: es posible describir el devenir de la gente negra, mientras fue esclava y, por lo tanto, fue de interés para los libros de cuentas de los amos, para los notarios o para los inquisidores. (No sobra resaltar que antes de la manumisión, ese interés determinó el que los registros hablaran de la procedencia étnica africana del reseñado). Sin embargo, una vez liberado, y en particular en el contexto de la naciente república, él pierde interés para la contabilidad del amo; desaparece su afiliación étnica y es "bautizado" con el nombre genérico de liberto.

La ganancia en derechos humanos parecería ser inversamente proporcional a la pérdida del registro histórico hecho por la sociedad esclavista. Por lo tanto, en este caso, la reconstrucción del pasado se hace impensable sin recurrir a la interdisciplina en el desarrollo de métodos que combinen las técnicas arqueológicas, etnográficas y lingüísticas, con la historia oral y las historias de

vida. En este marco, se concibe la realización de expediciones etnográficas al alto Baudó (Departamento del Chocó, Colombia) tendientes a: **5**

1. Fechar las primeras ocupaciones negras de la región, lo cual implica innovaciones en los métodos arqueológico y genealógico. El primero, porque en ausencia de cerámica y escasez de piedra, se hace necesario identificar las maderas y demás materiales vegetales cuyas edades podrían ser trazadas mediante las nuevas técnicas arqueológicas que se vienen desarrollando (Gutiérrez 1993). El segundo, por la necesidad que habría de confrontar genealogías con los archivos parroquiales, y así determinar: (i) grado de cristianización de los afrocolombianos; (ii) relación entre cristianización y formas de transmisión de la herencia; (iii) historia del poblamiento afrobaudoseño, y (iv) relaciones interétnicas.

2. Crear corpus de sobrevivencias léxicas indicativas de la transición de esclavo a liberto o memorias de esclavitud y libertad⁶.

3. Continuar registrando las biografías de los depositarios de la tradición afrobaudoseña.

4. Persistir en la clasificación de materiales en archivos locales parroquiales y judiciales con el fin de promover el rescate del documento tan importante para los objetivos de esta propuesta.

5 Durante el segundo semestre de 1992, en calidad de profesora especial, la proponente codirigió el Laboratorio de Investigación Social, asignatura que el plan curricular de antropología de la Universidad Nacional de Colombia requiere para los estudiantes de último semestre, antes de que inicien sus trabajos de grado. El curso se desarrolló dentro del observatorio de Convivencia étnica en Colombia, programa de investigación de la Facultad de Ciencias Humanas que diseñó el antropólogo Jaime Arocha, el cual contempló una expedición al alto Baudó que fue auspiciada por la Vicerrectoría Académica de la Universidad Nacional de Colombia.

6 Es una expedición anterior la proponente identificó palabras como *libre* que los negros usan frente a sus compadres indígenas. *Trabajo esclavo* para denominar aquellos contratos que incluyen la alimentación del día de trabajo. *Capitán*, que se refiere al capataz de los obreros que se reúnen dentro de labores por mano cambiada.

5. Desentrañar la naturaleza del sistema tecno-ambiental y tecno-económico que ha evitado la degradación irreversible del ecosistema baudoense.

6. Describir los patrones de convivencia pacífica que han enlazado a la gente negra con la indígena, durante los últimos doscientos años⁷.

VIII. Academia, historicidad y futuro

En la actualidad los pueblos afrocolombianos se hallan sometidos a dos presiones, la apertura económica y la nueva constitución. La manera como están reaccionando a ambas es poco ortodoxa en lo político y organizativo. Para comprenderla, es pertinente examinar cómo los esclavos no sólo buscaron su libertad desde muy temprano en la colonia, sino que lo hicieron apelando a estrategias muy diversas.

Las actuales formas inéditas de desterritorialización de la población negra de Colombia obedecen a la integración del litoral Pacífico con Japón, Korea, Taiwán y Singapur, entre otros. Estos países han mostrado interés por explotar las reservas de oro, platino, maderas finas, peces y crustáceos marítimos y ribereños o por contribuir en la expansión de plantaciones y zocriaderos de alta tecnología.

La consecuente amenaza sobre los territorios ancestrales de los afrocolombianos trata de contrarrestarse mediante la ley 70 que le permitirá a las comunidades negras acceder a formas colectivas de ejercicio territorial, conforme lo dejó estipulado el artículo 55 transitorio de la Constitución de 1991. La complejidad que entraña este proceso radica en que ese mismo artículo le exige a los afrocolombianos expresar aquella conciencia étnica que a lo largo de muchos

7 El cumplimiento de los objetivos 7 y 8 facilitará varias conexiones: en primer lugar, con la especialización sobre etnicidad y conflicto que el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia está diseñando dentro de la maestría que intenta lanzar para 1994. En segundo lugar, con el programa de posgrado que el mismo Departamento está tratando de consolidar junto con el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y la Expedición Humana de la Pontificia Universidad Javeriana, y en tercer lugar con los estudios sobre la relación gente-entorno que adelanta el Centro de Investigaciones Africanistas afiliado con el CNRS de Francia.

siglos ha sido acallada por inquisidores, misioneros, gobernantes y educadores. Para aprehender los procesos de autoidentificación, así como las características de sus expresiones políticas concomitantes es indispensable poner en marcha un diseño académico como el que esboqué en estas páginas. De otro modo, será muy difícil propagar un entendimiento referente a que la etnicidad es un proceso histórico y que para el caso de los afrocolombianos se inició con la resistencia a la esclavitud: llegar a ser libres fue el primer paso hacia la reconstrucción étnica y social de los descendientes de los africanos en la Nueva Granada.

BIBLIOGRAFIA

A. Analistas contemporáneos

AGUIRRE BELTRAN, GONZALO

1972 La población negra de México. México: Fondo de cultura económica

AMSELLE, JEAN-LOUP/M'BOKOLO,E.

1985 Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique. En Au coeur de léthnie: ethnies tribales et état en Afrique, págs: 11-48. Edición a cargo de Amselle, Jean Loup/ M'Bokolo, Erika. París: Editions la Découverte.

AROCHA RODRIGUEZ, JAIME

1989^a Aniquilamiento en Traje de Tolerancia: el Plan Nacional de Rehabilitación en Colombia. América Indígena, vol XLIX, págs: 171-192

1989b Hacia una Nación para los Excluidos. Magazin Dominical, No. 329, págs: 14-21. Bogotá El Espectador

1990^a Desarrollo,pero con los grupos negros. Cien días vistos por Cinep, vol. 3No 11 septiembre págs: 24, 25

1990b Ambiente, sociedad y Cultura. Ciencias Sociales y Medio ambiente. Angel Maya, Augusto Coordinador. Bogotá: Icfes, págs. 93-108

1991^a La Ensenada de Tumaco: entre la Incertidumbre y la Inventiva y Reflexiones de la Cultura en Colombia, págs. 128-225. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

1991b Observatorio de convivencia étnica en Colombia, Bogotá/; Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, fotocopia.

1992c "Africa en América". Crónicas del Nuevo Mundo, No. 18. El Colombiano. Medellín: El Colombiano, Centro de Investigación y Educación Popular Instituto Colombiano de Antropología.

1993 Razón, Emoción y Convivencia Etnica en Colombia. Revista Colombiana de Psicología No. 2, págs 113-118, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

AROCHA, JAIME y FRIEDEMANN, NINA S. De

1993 Marco de referencia histórico-cultural para la ley sobre derechos étnicos de las comunidades negras en Colombia América Negra, No. 5 págs 155-172

BATESON, GREGORY

1980 Espíritu y Naturaleza. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1982 El Etnodesarrollo, sus premisas jurídicas, políticas y organizativas. América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio. San José, Costa Rica: Ediciones Flacso.

1992 Por la diversidad del futuro. América Negra, No. 3 págs: 11-24

CANO, CALUDIA Y CANO BUSQUETS, MARISOL

1989 Las Etnias en la Encrucijada Nacional. Magazin Dominical, No. 332 págs 3-11. Bogotá El Espectador

COLMENARES, GERMAN

1975 Historia económica y social de Colombia 1537-1719. Medellín, Editorial Lealon.

1979 Historia económica y social de Colombia. Popayán: una sociedad esclavistas 1680-1800 Medellín: Editorial La Carreta.

1980 Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

COMISION DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA EN COLOMBIA (CEVIC)

1987 Violencia y Democracia, págs 105-133. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

CHRETIEN, J.P. Y PRUNIER, G.

1989 Les ethnies ont une histoire. París: Karthala. 426 p.

DAVIS, N.Z.

1979 Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVI siecle. París: Aubier

DEVISSE, JEAN

1992 Sesiones de consejería para preparar la tesis. Los afrocolombianos frente al cristianismo siglo XVII. París: Universidad de París I, Centro de Investigaciones Africanas.

DE GRANDA, GERMAN

1967 "Sobre el estudio de las hablas criollas en el área hispánica". Thesaurus, tomo XXIII págs. 64-74. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

1978 Estudios Lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos. Madrid: Editorial Gredos.

DE LOS EDITORES

1993 América Negra, No. 5, págs 5-6

DEL CASTILLO MATHIEU, NICOLAS

1982 Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo tomo LXII.

DEVISSE, JEAN

1992 Comunicación Personal. París, Julio

DIAZ POLANCO, HECTOR

1985 Cuestión étnico-Nacional México: Editorial la Línea

1989 Etnias y Democracia Nacional en América Latina. América Indígena, vol XLIX págs 35-36

DURAND, JORGE

1987 Etnia y Nación, entrevista con Héctor Díaz Polanco. Boletín de Antropología Americana, No. 15 págs 133-153

FARGE, ARLETTE

1989 Le gout de l'archive. París: Seuil.

1988 "Les femmes, la violence et le sang au XVIII siecle "Mentalités, No. 1

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1971 Minería, Descendecnia y Orfebrería, litoral Pacifico colombiano. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

1984 Estudios de Negros en la Atropología Colombiana. Un siglo de investigación social: antropología en Colombia, págs 507-572, edición a cargo de Jaime Arocha y Nina S. De Friedemann. Bogotá: Etno.

1987 Ma'ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque. Bogotá: Carlos Valencia Editores En Prensa. Presencia africana en Colombia. Nuestra tercera raíz proyección histórica y Perspectivas de los pueblos afroamericanos. México: Consejo Naciona para la Cultura y las artes.

1993 La saga del negro. Presencia africana en Colombia, Bogotá, Universidad Javeriana.

FRIEDEMANN, NINA S. DE/ARROCHA JAIME

1986 De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá: Planeta Editorial Colombia.

FRIEDEMANN, NISNA. S DE/PATIÑO ROSSELLI, CARLOS

1983 Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, tomo LXVI

GRUZINSKI, SERGE

1991 La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI al XVIII. México: Fondo de Cultura Económica.

1988 De l'idolatrie. Pour un étude des sciences religieuses: París: seuil.

1988 El afán de normar y el placer de pecar: México: Joaquin Mortiz.

GUTIERREZ, MANUEL

1993 Comunicación personal. París, diciembre

JIMENO, MYRIAM Y TRIANA ANTORVEZA, ADOLFO

1985 Estado y Monirías étnicas EN Colombia. Bogotá: Cuadernos del Jaguar, Funcol.

MAYA, ADRIANA

1988 Bilan critique sur la bibliographie afro-colombienne (de 1954 a nos jours). París: Universidad París I, Centro de Investigaciones Africanas, Memoria de Maestría dirigida Por el profesor Jean Devisse.

1992 *Las brujas de Zaragoza*: resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia. Conferencia dentro del ciclo Perspectivas Afroamericanistas. Centro de Estudios Sociales Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá: octubre 21 de 1992 América Negra, No. 4 en prensa.

1993 Informe sobre el trabajo realizado en Pie de Pató, Nauca y Chigorodó Segunda expedición etnográfica al alto de Baudó. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, MS.

MEDEIROS, FRANCOIS DE

1994 Comunicación personal sobre la naturaleza del proceso de evangelización en Africa occidental. París: enero 17.

MEILLASSOUX, CLAUDE

1988 L'anthropologie de l'esclavage. París, P.U.F.

MELLAFE, ROLANDO

1972 La esclavitud en Hispanoamérica. Buenos Aires: Editorial Universitaria.

MERLET, ANNIE

1991 Autour du Loango (XIV-XIX siècle). Libreville-París: Center Culturel Francais Saint-Exupéry-Sepia.

MINTZ, SIDENY Y PRICE, RICHARD

1976 An Antrhropological Approach to the Afroamerican Past: a Caribbean Perspective. Occasional Papers in Anthropology, No. 2. Filadelfia: Institute for the Study of Man.

PALACIOS PRECIADO, JORGE

1973 La Trata de negros por Cartagena de Indias (1650-1750). Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

PINEDA CAMACHO, ROBERTO

1985 Procesos de Reconstrucción Cultural y Violencia en el Amazonas. Grupos étnicos Derecho y Cultura, págs.: 181-196. Bogotá: Cuadernos del Jaguar, Funxol. Programa de postgrado en estudio afroamericanos.

PROGRAMA DE POSTGRADO EN ESTUDIOS AFROAMERICANOS

1992 Departamento de Antropología Instituto Venezolano de Investigaciones Cientificas, Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Expedición Humana, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

RAPONDA-WALKER Y SILLANS

1983 Rites et croyances des peuples du Gabon. París: Présence africaine

SHARP, WILLIAM

1976 Slavery on the Spanish frontier: the Colombian Chocó , 1680-1810. Oklahoma: Oklahoma University Press.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1988 Etnia y Nación: Teorías y Enfoques. Ensayo presentado al seminario global de la Universidad de las Naciones Unidas. Tokyo: manuscrito.

1989 Comunidades étnicas en Estados Modernos. América Indígenas, vol. XLIX, págs: 11-34

VILA VILAR, ENRIQUETA

1977 Hispanoamérica y el comercio de esclavos: los asientos portugueses. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de estudios hispanoamericanos. Fuentes Impresas

DE SANDOVAL, ALONSO

1627 De Instauranda Aethiopum Salute, Sevilla: Francisco de Lyra.

DAPPER, OLFERT

1990 (orig. 1667) Description de l'Afrique. París: Fondation Dapper.

PACHECO PEREIRA, DUARTE

1959 Esmeraldo de situ orbis (1506-1508), París: Traducción del portugués de J. Bissau. 1959, 226p., in 8

DE ZURARA, GOMES EANES

1960 Chronique de Guinée. Dakar: IFAN, 302p., in-4

Documento de Río Piedras

Puerto Rico, marzo 1994

Los participantes, conferenciantes y asistentes al **III SIMPOSIO INTERNACIONAL: AFROAMERICA Y SU CULTURA RELIGIOSA**, celebrado por iniciativa de la Universidad de Puerto Rico en el recinto de Río Piedras, del 21 al 26 de marzo de 1994, manifestamos nuestro reconocimiento a la Universidad y a los gestores del Simposio, por brindar a la comunidad de científicos, analistas y estudiantes de países de América un foro de comunicación, intercambio de conocimiento de resultados de investigaciones y debate conceptual en el campo particular de la religión.

Reconocemos que en la preparación del Simposio el diseño de las secciones, que incluyó áreas tales como historia, música, literatura, arte, lingüística y cine propició discusiones de realizaciones culturales en los diversos países en el campo del pensamiento religioso, en exposiciones diversas, que además permitieron establecer comparaciones.

Este Simposio, que constituye una apertura científica en el campo del pensamiento cultural, es además un evento singular en el campo de los estudios sociales en América, y se articula con iniciativas mundiales como la de la UNESCO en su programa Africanía, y particulares de países como Colombia, que acaba de aprobar la Ley 70 de la Constitución Nacional que instala la obligatoriedad de los estudios afroamericanos en todos los niveles de la curriculum educacional en el país. Ambas, siendo iniciativas que promueven el respeto a los derechos humanos de los pueblos, y a la armonía de las relaciones interculturales e internacionales dentro de planteamientos democráticos.

Los participantes, conferenciantes y asistentes a este Simposio en la Universidad de Puerto Rico manifiestan su acuerdo en los siguientes aspectos:

Primero: expresar la necesidad de mantener la continuidad en el tiempo y en sus objetivos, y apoyar las iniciativas para la institucionalización del Simposio como parte de las nuevas actividades que en nuestro hemisferio reconocen la presencia de Africa en la construcción social y cultural de nuestros países americanos.

Segundo: La constitución de un Centro de Estudios Afroamericanos que facilite la comunicación y el intercambio profesional y de formación de nuevas generaciones profesionales de estudiosos.

Tercero: La conformación de una Asociación de Afroamericanistas, que aglutine nuestros esfuerzos de investigación, divulgación y comunicación.

Cuarto: Que las delegaciones que han formado parte del Tercer Simposio, asuman la responsabilidad de gestar, en sus respectivos países, un núcleo o Asociación de Afroamericanistas, para articularla a la Asociación Internacional de Afroamericanistas.

Y para que así conste, nosotros firmamos el presente documento, en la ciudad de San Juan, capital de Puerto Rico, el día veintisiete de marzo de mil novecientos noventa y cuatro.

O hay diversidad o no hay futuro*

WANKAR REYNAGA**

El Ayllu cósmico

Nosotros nos consideramos Hijos de la Tierra y no siempre se entiende qué significa esto. Ahora procuraré explicarlo brevemente. Sabemos y sentimos que a lo largo de miles y miles de años la tierra de Los Andes nos ha ido formando, tallando a los aymarás y kheswas. Poco a poco nos hemos ido adecuando, cada vez mejor, a cada valle, a cada región geográficamente muy diversa, desde los nevados eternos hasta el Amazonas y esta diversidad natural se ha ido reflejando en la diversidad de los pueblos originarios andinos. Sabemos que la Naturaleza no uniforma sus creaciones, no hay dos hojas iguales, ni dos plumas, ni menos dos pueblos o personas iguales. Por eso nuestros pueblos han ido creciendo como plantas nativas típicas de nuestra geografía local concreta.

La naturaleza concreta, circundante, ha ido creando toda nuestra cultura. Por ejemplo, el viento de la puna es el autor de parte de nuestra música, y no quiero hacer poesía, esto que les digo es totalmente real. Cerca de la ciudad de Chikiawu, hoy llamada La Paz, está la región de Ch'askipampa, la pampa de los mensajeros, en Kneswa y aymara; allí el aire, la lluvia, el sol han ido esculpiendo

* Ponencia en la conferencia Internacional "Después de 500 años de Resistencia, la diversidad como Proyecto de futuro". Barcelona, junio 1992. Texto cedido por Wiña y Marha No. 18-19, dieicmebre de, 1992.

** Miembro de la comunidad quechua de Bolivia. Pensador y escritor. Fue el primer coordinador del Consejo Indio de Suramérica. Su contribución a la conferencia recoge el punto de vista de los pueblos americanos que, durante estos 500 años de resistencia, han encontrado en su particular comsmovisión una fuente de dignidad como pueblos y de vida armónica con el entorno que pueden ser una respuesta alternativa a los problemas del siglo XX.

unos montículos enormes de tierra. Cuando el viento viaja, cruza a través de esos recovecos, produce sonidos armoniosos, que nosotros hemos producido con nuestros sicus, o zamponas en castellano. A veces el viento está contento y produce melodías alegres, a veces el viento está meditabundo, nostálgico produce melodías melancólicas. Por eso, dentro de mi cultura, la música no tiene autores individuales, derechos de autor; en todo caso, el autor sería el viento que nos inspira y el pueblo comunitario que platica con el viento.

El Tata Inti, el Padre Sol, y la Pachamama, la Madre Tierra, en un acto de amor, nos han creado, igual que han creado a las plantas y a los animales. Cuando comemos una planta sabemos que estamos comiendo el viento, la lluvia, la tierra y el sol que han creado y alimentado esa planta. Por ello sentimos estas fuerzas cósmicas eternas viajando eternamente en nuestra sangre, en nuestro cuerpo. Somos, pues, aire, agua, sol, tierra humanizados. Somos tierra que piensa. El Inti, con su trayectoria nos señala los mejores lugares para levantar nuestras ciudades y la mejor forma de ubicar nuestras habitaciones, el Sol es pues nuestro arquitecto.

La geografía de Abya Yaia, o América, es muy extensa y variada, y nosotros somos su reflejo. Somos, en el fondo, un solo pueblo del polo sur al polo norte, somos una prueba concreta de que es posible la diversidad viviendo en la unidad. Pese a nuestra gran diversidad en costumbres, creencias, idiomas (sólo en México existen actualmente 56 idiomas nativos, de los 180 que existían en la precolonia), etc., las características centrales de nuestros pueblos son las mismas. A lo largo de todo el continente se mantuvo el respeto sagrado al Sol, a la Tierra, al Viento y a la Lluvia, por eso el número cuatro es un símbolo compartido. Todos los pueblos nativos de este continente fuimos y somos comunales, tribales como les llaman en parte del hemisferio norte, es decir, ninguno cayó en la enfermedad del individualismo.

En Los Andes nuestra bandera, la Wiph 'ala, con los siete colores del arco iris, dividida en 49 cuadros iguales, expresa esta comunidad, no sólo entre personas, sino esta comunidad y pluralidad, igualitaria y diferente, entre pueblos.

Nuestra organización social propia, el Ayllu, comunidad tanto en aymara como en kheswa, no ha salido del cerebro de ningún sabio, de ningún científico social ni sociólogo ni teólogo. No es hechura humana. Ninguna teoría ni ideología creó nuestra comunidad. Los ancianos y las ancianas, hace muchísimos miles de años vieron y sintieron como las fuerzas cósmicas no competían entre ellas sino trabajaban comunalmente, comunitariamente para crear y acrecentar las diferentes formas de vida. Vieron en espejos de agua cómo las estrellas siguen sus órbitas sin competencias, rivalidades ni luchas y con estos modelos fue creado el Ayllu. Por eso refleja en su seno la armonía eterna de las fuerzas naturales. Por eso, durante tantos milenios, no conocimos tiranías, golpes de estado, guerras, prostitución, manicomios, cárceles ni otras consecuencias del individuo y sus consecuencias letales: dinero, ambición, envidia, ego, egoísmos y otras, que producen todos y cada uno de los males que afectan al mundo entero hoy en día.

50.000 años de diversidad cultural y 500 años de uniforme

Cuando me piden una definición en dos palabras del indio respondo: nosotros somos 50.000 años de vida cósmica, más 500 años de cruz, de cristianismo, más 50 años de marxismo. Todo mezclado en un caos total, conviviendo dentro de nosotros en confusión completa. Porque fuera del Cosmos no hay orden ni armonía. La diversidad cultural, reflejo de la diversidad natural, fue reemplazada por el uniforme del dogma y por la inquisición; la paz cósmica fue reemplazada por la guerra permanente de los pueblos que se dicen cultos.

La diferencia civilizatoria es tan grande que cuando describo el pasado precolonial de mi pueblo no se me cree y no se me quiere creer. La duda de que cientos de pueblos hayan podido vivir milenios sin conocer el individualismo y la

guerra que es su resultado inevitable, permea a todos, incluso a quienes tienen más simpatía por nuestros pueblos. Es comprensible ya que siempre lo diferente os parece increíble, pese a las pruebas contundentes: la inexistencia de una sola palabra bélica en aymara o kheswa, de una sola música o ropa bélica, la ausencia total de armas inventadas para matar humanos, las matrices psicológicas totalmente limpias de hábitos guerreros, etc. no cuentan. Es comprensible.

Hace 500 años que España se dedica concienzudamente a construir en Los Andes dos cosas: hambre e ignorancia, falta de comida y falta de información, todos los opresores, nativos y extranjeros, se basan en ambos pilares. Los curas misioneros quemaron nuestras bibliotecas para luego decir que no conocíamos la escritura. Nuestras bibliotecas ardieron con facilidad, estaban compuestas de kipus hilos de colores y nudos y de kelkas o corteza de árboles que nos servían como papel, por eso hoyen día llamamos despectivamente keikeris a los tinterillos o abogados sin título. Recién ahora se va entendiendo que las decoraciones de nuestros awayus son en realidad escritura. Pero la construcción de la ignorancia no ha cesado. En 1973 agentes del ministerio de gobierno quemaron mi obra «Ideología y Raza», el mismo destino tuvo mi «TAWA INTI SUYU, 5 Siglos de Guerra Khteswaymara contra España», la primera historia de Los Andes escrita por un indio y hoy imposible de encontrar en Bolivia.

Estamos excluidos de periódicos, radios, televisión, etc. La inquisición nunca ha levantado su censura contra el indio, por ello cuando, ocasionalmente en encuentros como éstos, tenemos acceso al micrófono y explicamos cómo era nuestra vida precolonial no se cree, o no se nos cree totalmente. Veo en el europeo una incapacidad muy profunda, casi diría congénita, a comprender la realidad de que hay culturas y civilizaciones diferentes a la suya. Pero no me preocupa. Estamos comenzando a construir lo contrario de la ignorancia, estamos iniciando el diálogo entre culturas y entre civilizaciones. Estamos aprendiendo a hablar con pueblos diferentes, ya iremos aprendiendo que el diálogo, con

personas y con pueblos va alcanzando su nivel creativo, casi mágico, en la medida que nos vamos lavando de preconceptos y de ideas fijas.

Pero el camino no está libre de obstáculos. A la inquisición del dogma religioso se le han sumando las intolerancias de los dogmas ideológicos, de los universalismos teñidos de localismo europeo. Por ello es útil preguntarse por qué no ha surgido hasta ahora el diálogo entre pueblos y culturas.

Se han realizado ya varios congresos internacionales, religiosos y políticos. De los primeros no puedo decir nada porque nunca he sido cristianizado, de los segundos he sido testigo porque fui marxistizado en mi juventud. Cuando veía compañeros y compañeras de muchos países de Africa, Asia, del mundo árabe, etc. era tanta mi curiosidad para preguntarles qué comían, cómo trabajaban, cómo se divertían, cómo manejaban los sueños, las yerbas y un largo etcétera... También quería decirles cómo era mi pueblo. Pero terminaban los congresos y regresaba a Los Andes tan ignorante como había llegado acerca de otros pueblos. Simplemente escuchaba el mismo evangelio marxista con diversas lenguas y acentos. Me imagino que lo mismo pasaba en los congresos internacionales religiosos, seguramente, allí también, la curiosidad y el cambio de informaciones entre culturas no era del agrado de los sacerdotes guardianes del dogma

La claridad del misterio

La tolerancia es una de nuestras características y este es su origen: Sabemos y sentimos que el Cosmos es inmensamente grande, tanto que es incomensurable. Además como está vivo y es dinámico, va cambiando y creciendo. Por esto y por más, jamás podrá caber dentro de la comprensión de ningún cerebro humano en su totalidad por muy inteligente y estudioso que sea. Es decir, que no existe la verdad absoluta, nadie puede presumir de tenerla en el bolsillo. La verdad sobre el Cosmos, sobre los pueblos que también somos Cosmos, está necesariamente

repartida entre sus componentes. Quiero decir que dentro de todos y cada uno de ustedes, de nosotros, está un pedacito de la verdad cósmica. Ella se nos ha revelado en una de sus infinitas formas a cada uno de los humanos y de los pueblos. Por eso los indios estamos siempre más dispuestos a escuchar que a sermonear, y cuando vemos a alguien afirmar con exagerada vehemencia su propia versión de lo verdadero, antes de discutir preferimos darnos por convencidos. Ya habrá tiempo de que otras versiones pongan en duda las anteriores afirmaciones, tajantes y dictatoriales.

Saber que estamos rodeados de un universo infinito, inconmensurable, nos llena al mismo tiempo de orgullo y de humildad. Orgullo por respirar el mismo aliento de las plantas, de los bosques, de los animales y de las montañas y humildad por sentirnos insignificantes ante las dimensiones cósmicas eternas. Y la humildad es útil, es el camino al conocimiento. Por ello la sabiduría usualmente va del brazo de la humildad y del silencio y la arrogancia se acompaña de la vanidad y estruendo.

El misterio siempre estará presente y ello nos satisface, pues cuando sus sectores son conocidos por el hombre blanco y son filtrados por la razón entonces resultan esterilizados y ya son herramientas perjudiciales.

No hay nada sobrenatural, lo que el hombre blanco llama sobrenatural es simplemente lo que rebasa su estrecha capacidad de comprensión y explicación mecánica racional. Estamos rodeados de una maravilla cotidiana, cada planta puede enseñarnos sus propiedades si logramos comunicarnos con ella, cada montaña y cada río está lleno de misterios accesibles a quienes puedan olvidarse un rato de sí mismos y sentirse lo que realmente somos, eslabones cósmicos. Estamos rodeados de infinito en tiempo y en espacio, y por eso me da lástima ver alguna juventud europea, sobre todo más allá de los Pirineos, hastiada, aburrida y hasta de malhumor. Ese es el destino de toda persona que no rompa el círculo cada vez más estrecho del individualismo.

El pensamiento europeo totalitario impide el diálogo

La base de todo el pensamiento europeo la resume Aristóteles en su libro La Política: «Para hacer grandes cosas, es preciso ser tan superior a sus semejantes, como lo es el hombre a la mujer, el padre a los hijos, el señor a los esclavos». Estas palabras demuestran con toda claridad la confianza total en el pensamiento y la desconfianza y desprecio al sentimiento. Las mujeres, los niños y los pueblos naturales, bárbaros o salvajes, somos inferiores porque tenemos sentimientos y emociones. Por eso tendemos a la comunidad y nos violenta la guerra. Estamos más cerca de la Naturaleza y eso para el pensamiento europeo es síntoma de inferioridad.

El alejamiento de la Naturaleza para Occidente es el único camino que conduce a una elevación del ser humano. Y desprecia el sentimiento porque es a través de él como nos conectamos básicamente con el Cosmos.

El único momento en que nos acercamos a lo divino es cuando creamos vida, es mediante la fuerza sexual. Y Occidente, al respecto, tiene un gran problema, enraizado en su religión. San Agustín lo expresó con mayor claridad al afirmar que sentir placer durante el acto sexual era el pecado mayúsculo. Este intento de separar al humano de su propia naturaleza produjo que la gente antes de tener relaciones sexuales se prosternara y recitara, me imagino entre serios, lóbregos y risueños:

«Señor no es por vicio
ni es por fornicio
es para darte un hijo
para tu santo servicio».

Se puede y se debe analizar mucho la relación o falta de relación entre el pensamiento y el sentimiento. Su desconexión es muy peligrosa, como lo es un cerebro hipertrofiado, una inteligencia desconectada de todo sentimiento. Produce

monstruosidades como la bomba atómica, y otras. Hace años ya se sabía que en un sólo día se queman combustibles fósiles acumulados en las entrañas de la Tierra a lo largo de mil años. Y la producción de automóviles crece incesantemente.

Para un alma cósmica, el pensamiento europeo es una enfermedad que produce dogmas e intolerancia, y como tal debe ser estudiada. En realidad toda conducta o rutina que apunta a un alejamiento de las fuerzas cósmicas eternas, es un alejamiento de la salud, sea de personas o de pueblos o de ideas.

En este sentido el pensamiento europeo actúa como un tumor que impide el flujo de energías, líquidos, electricidad, alimentos, sangre, aire, dentro del organismo. Así, impide que los pueblos de este planeta puedan hablar entre sí para resolver los problemas planetarios. Impide el diálogo de los pueblos usando a los comisarios del dogma marxista, para quienes la fidelidad a sus escrituras es más importante que la misma liberación de las «masas». El mismo papel obstructor cumplen las jerarquías religiosas cristianas. Las multinacionales son las primeras beneficiadas de la continuación colonial del monólogo cultural europeo a escala planetaria.

Pero no propongo salir de una inquisición para caer en otra, eso sería continuar y ahondar el camino de la tolerancia europea. Felizmente dentro del marxismo van surgiendo personas y grupos, que sin dejar de adherirse a esa doctrina, dudan ya de su universalidad tajante y por lo tanto propician el diálogo liberador con otras culturas. He visto también sectores cristianos que sienten que el camino del misionero ya ha hecho demasiado daño para considerarlo el único modo de relacionarse con otros pueblos.

Unos y otros se van perfilando como los primeros europeos, no imperialistas, es decir no occidentales. Un europeo no occidental será parte muy importante del diálogo liberador entre los pueblos. Es imposible que el surgimiento de la ecología, como comprensión de la esencia destructora de la industria, sea uno de los primeros puentes para ir construyendo el diálogo intercultural que rompa el monólogo europeo.

El primer requisito es, en mi opinión, comprender que los ecos no pueden participar de ningún diálogo, porque no pueden ser interlocutores, no tienen autonomía para entender ningún pensamiento ajeno porque no son pensamiento propio. Solamente las voces pueden dialogar.

Es propio del europeo solamente el silenciamiento de toda voz nativa para reemplazarla con el eco del colonizado servil. Es incomprensible, todo opresor lo hace. Pero esto no debiera repetirse dentro de ningún encuentro liberador a riesgo de repetir el esquema opresor.

Homenaje

Gerardo Reichel-Dolmatoff

Honoris Causa de América*

JAIME AROCHA RODRIGUEZ

Antropólogo, PhD

Profesor Asociado,

Departamento de Antropología,

Universidad Nacional de Colombia

América Negra rinde homenaje al Profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff, estudioso de las sociedades indígenas americanas. Su desaparición enluta las ciencias antropológicas del mundo y particularmente las de Colombia. El 18 de diciembre de 1987, la Universidad Nacional de Colombia le concedió el título de Doctor Honoris Causa. En 1992, la Universidad de Los Andes también le honró con el mismo título

No fui el único en alegrarse de que hubiera llegado el 18 de diciembre. Ese día por la tarde, Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien años atrás me había iniciado en la ciencia de la cultura sería exaltado como Doctor Honoris Causa de la Universidad

* América Negra reproduce el artículo de Jaime Rocha R., publicado en "Noticias Antropológicas" No. 88, abril-mayo de 1988.

Nacional, del mismo modo que lo serían el médico José Félix Patino y el jurista Arturo Valencia Zea.

En el auditorio León de Greiff, entre los muchos asistentes, los antropólogos eran los más numerosos. Vi representantes de los pioneros egresados del Instituto Etnológico Nacional en 1944; también, de quienes se recibieron de la Nacional y los Andes durante los decenios de 1970 y 1980, además de exalumnos del Instituto Colombiano de Antropología, de prestigiosas universidades de otros países, y de sociólogos como Orlando Fals Borda.

La entrada del Doctor Reichel del brazo de Doña Alicia —como siempre les hemos dicho los antropólogos— me provocó una lluvia de recuerdos sobre las enseñanzas de él: primero, saltaron a mi imaginación las tertulias de 1963, junto a la Biblioteca del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Ocurrían alrededor de una taza de café, después de su clase de arqueología, porque rehusábamos perder palabra de la nueva historia que los tiestos de Puerto Hormiga le dibujaban al continente. Luego, el del trance inducido por su visión sobre mito, rito y ciencia coguis. Esta última evocación dio vida a otra: la admiración estética de unas mochilas que lo llevó a desempeñar las reglas del intrincado sistema de organización social de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. También recordé su pasión por el estudio de los cronistas de Indias en busca de respuestas a problemas contemporáneos, como el de la violencia en Colombia.

Esa capacidad de moverse en tantos campos y combinarlos para formular explicaciones innovativas, tuvo uno de sus puntos culminantes en la etnografía sobre los desanos del Vaupés. Se trata de la obra que motivó la afirmación de Levi-Strauss referente a que esa publicación cambiaría la esencia de la antropología americana. De ahí que sin menoscabar la excelente labor desempeñada por la dirección de Carlos Alberto Uribe, me hubiera confirmado la certeza de que tanto la proyección internacional del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, como su impacto sobre los problemas del país en

la actualidad serían mayores, si en el propio seno de esa institución, un grupo de estudiantes y profesores no hubiera realizado las maniobras que desembocaron en la infortunada salida del fundador Reichel a finales de 1968.

El que la distinción que nos congregaba ese día fuera a ser otorgada a un antropólogo que lleva veinte años sin enseñar en las aulas del país, ciertamente, forja la esperanza de que la universidad colombiana perciba el sinsentido de mantener por fuera de sus límites a quienes han dejado huellas indelebles en la historia de nuestra ciencia. Ya en la Universidad Nacional, el Instituto de Estudios Políticos ha empezado a integrar personalidades de la sociología.

Entre 1962 y mayo de 1966, fui discípulo de Gerardo Reichel Dolmatoff: tiempo suficiente para apreciar la pasión con la cual él ha ejercido su oficio. Ese ejemplo aún me guía.

También, me hace añorar un futuro en el cual la antropología protagonice mayores hitos en el destino de Colombia.

Carlos Franco amaba el mar, las máscaras y el carnaval

NINA S. DE FRIEDEMANN

Antropóloga, Expedición Humana

Pontificia Universidad Javeriana

Carlos Franco amaba el mar, el tambor, las máscaras y el carnaval. Bailaba y cantaba chalupa, chuana, tuna o bullerengue. Al lumbalú, el canto y baile ritual de la funebria de Palenque de San Basilio le rendía tributo. Desde bien temprano cuando emprendió su carrera de danzante y analista comprendió que el Cabildo del lumbalú tenía la ancestralidad africana de lo sagrado, del habla que trascendía ámbitos acuáticos del mundo del más allá. Y que así mismo penetraba los bailes cantados del Caribe colombiano. En el lumbalú, enfocó sus primeras pesquisas para la construcción de la que sería la Escuela de la danza folclórica de Barranquilla. Y en los primeros momentos los palenqueros fueron sus asistentes. En pasos del bullerengue, el canto y baile profano del sexteto palenquero encontró rastros del lumbalú y la médula de la parranda: diversión, danza, bebida. En el sexteto como en el cabildo, una voz principal canta y un coro le responde. Pero al contrario del lumbalú el bullerengue canta la mundanidad.

Franco inició La Escuela en 1976 con la mira de difundir entre ciudadanos el conocimiento de sabidurías y gozos de gentes y poblados, que cada año han acudido con sus tradiciones culturales a Barranquilla por la época del carnaval. Tras de sus objetivos buscó y acogió gentes y acopió leyendas y ritmos de regiones y pueblos para recrearlos en el ámbito urbano, con lo cual contribuyó al trazo de espacios estéticos de la ruralidad en expresiones simbólicas de la urbe.

Buen arquitecto de coreografías, color y expresión corporal rastreó las bases para sus construcciones escénicas en lugares distantes a la ciudad del carnaval. Cantos de vaquería y de zafra, gritos de monte procedentes de Montería, las farotas de San Martín de Loba con toda su carga de sarcasmo social, las cucambas y los diablos de Guamal representación quimérica de una sensualidad atrapada en las plumas dulces de un ave, fueron entronizados en su Escuela. Quienes los interpretaban o bien eran parte de las comunidades dueñas de la tradición, o aprendices ávidos del gesto rítmico inhibido en su expresión cultural.

Para Franco, la Escuela se convirtió en su pasión, en una utopía y en su realidad diaria. Enseñar danzas étnicas, mostrar la diversidad cultural en torno al escenario del carnaval, que es lo que en verdad ha sido la función de esa Escuela, ha significado un estímulo para la identidad cultural no sólo de la ciudad y de la región, sino para la definición del Caribe colombiano. Muestra extraordinaria de ello fue su participación en Festivales de verano en Francia, y como parte del Caribe que García Márquez quiso mostrar en Estocolmo cuando recibió su Nobel. Tan valioso como la presencia de sus comparsas en el carnaval barranquillero.

Rodeado de máscaras de toros, burros, perros, marimondas, tigres y sumergido en la música de flautas, marímbula, tambores, bombos o tamboras, guaches, maracas, guacharacas tablitas, Carlos Franco encontraba solaz en sus escapadas al mar. Aún allí mirando las olas, —conforme decía— pensaba en el ritmo de los cuerpos de las viejas del Cabildo palenquero echando las manos sobre el cadáver y entonando los cantos de lágrimas. El tambor del lumbalú le estremecía —es la muerte al compás del tambor— volvía y repetía.

Viéndolo bailar el sombrero vueltaio, sudar copiosamente en un ensayo, realizar una entrevista para comprobar un dato sobre un paso de baile, su frenesí de vida permite ahora apreciar su insondable asombro frente al lumbalú. Que no reprimía cuando en la recreación escénica del ritual a sabiendas de que solamente las mujeres entonaban los cánticos, él los musitaba:

Chi ma niongo	(soy de) los del Congo
Chi ma (ri) Luango	(soy) de los de Luango
Chi ma (ri) Luango de Angola	De los de Luango de Angola
Mona mi a bae pa casariambe	Mi hijo se ha ido para el cementerio

y luego: eee calunga manquisé
 ario negro congo chimbumbé

A partir de este año, el carnaval de Barranquilla no contará con la presencia física de Carlos Franco. No obstante, sus años de dedicación a la investigación de la danza y el canto, a la comprensión de la tradición, a la interpretación del espacio y a la creación y recreación cultural formaron una escuela y una conciencia. Que con su hálito siguen danzando en muchas comparsas del carnaval y viajarán en escenarios de evocación étnica.

En el Caribe colombiano el gran tambor del lumbalú, el que llora, lleva varios días gimiendo.

Marzo de 1994

Biblioi

Angelina Pollak-Eltz:

La negritud en Venezuela

RAFAEL DUHARTE JIMENEZ

Historiador. Casa del Caribe.

Santiago de Cuba, Cuba

Al finalizar la presente centuria sumarán más de cien millones los descendientes de los esclavos africanos que llegaron cargados de cadenas a nuestra América. El mapa de la huella de Africa en la América contemporánea es sin embargo muy difícil de trazar, pues el dinámico proceso de mestizaje iniciado en los albores mismos de la colonización hispana, hace muy porosas las fronteras étnicas.

La herencia africana de América constituye desde principios del siglo XX uno de los temas de estudio fundamentales para las ciencias sociales de América Latina, el Caribe y los Estados Unidos, el mismo ha tenido cultivadores de la talla de Fernando Ortiz, Melville Herskovits, Nina Rodríguez, Roger Bastide, Miguel Acosta Saignes y Gonzalo Aguirre Beltrán, entre otros. En las últimas décadas al calor de fenómenos como la negritud, el Black Power y el rastafarismo, las investigaciones históricas y antropológicas sobre el negro americano se han multiplicado, y son muy numerosas las publicaciones y los eventos donde se exponen los resultados de pacientes estudios científicos. Objetivamente, ha crecido extraordinariamente, el conocimiento histórico sobre temas como la trata, el trabajo esclavo en minas, plantaciones y ciudades, el cimarronaje, la manumisión, la familia esclava, etc. Así mismo, se ha incrementado —en proporción menor— el conocimiento antropológico de las pequeñas comunidades negras de Surinam, México, Colombia, Venezuela, etc., así como de los complejos procesos sincréticos que han generado en suelo americano

fenómenos culturales como los carnavales de Santiago de Cuba, Barranquilla y Bahía, el Vodú, culto Changó de Trinidad o el de María Lionza en Venezuela.

En resumen, hoy los científicos sociales están en posesión de un importante bagaje de conocimientos sobre la historia del negro en América y su aporte a las culturas de la región. Sin embargo ese acervo científico es patrimonio casi exclusivo del mundo académico y los especialistas. A nivel popular la información es pobre, incluso entre los estudiantes por las notables insuficiencias de los textos escolares. El gran público consume versiones mediocres sobre la presencia del negro en América a través de películas y telenovelas de temas históricos. El cine y la televisión generalmente son caja de resonancia de los prejuicios raciales que subyacen a nivel de la conciencia social. De manera particular la televisión tiende a proyectar una imagen europea de nuestros pueblos, a contrapelo del carácter mestizo de las culturas americanas. Así, por ejemplo, en un país como México que tiene aproximadamente ocho millones de indígenas y decenas de miles de negros y mestizos, nunca asoma un rostro oscuro en la pequeña pantalla.

Como lo real en América parece ser lo que no se ve por la televisión, urge que todo el conocimiento acumulado por historiadores, sociólogos y antropólogos sobre nuestras raíces culturales sea "traducido" en obras que con un lenguaje claro y directo informe y contribuyan a crear conciencia de quiénes realmente somos. Claro, esto debería ser completado por una política de actualización de los textos escolares con los aportes más recientes de la investigación. Así como por una labor de asesoramiento riguroso de filmes y sobre todo de seriales y telenovelas históricas, pues no cabe duda de que éstos constituyen vehículos idóneos para llegar a las grandes masas que aún en muchos países americanos siguen siendo analfabetas o carecen de hábitos de lectura.

En los últimos años algunos destacados miembros de la comunidad científica americana han publicado importantes trabajos de vulgarización sobre la presencia africana en la región. En esa dirección puede mencionarse El machete

de Ogun (CEREP, 1990), en el cual Lydia Milagros González y Ana Lydia Vega, ofrecen una visión de la presencia africana en Puerto Rico para el gran público a partir de la obra científica de una pléyade de historiadores puertorriqueños que han investigado con gran rigor el tema. Con un diseño moderno, muchas ilustraciones y un lenguaje claro y didáctico *El machete de Ogun* llega a un universo de lectores mucho más amplio de aquel que abarcaron originalmente las obras que le sirvieron de base.

Hoy llega a nuestras manos *La negritud en Venezuela* (Cuadernos Lagoven, 1991) de Angelina Pollak-Eltz, una monografía en la que la autora sintetiza los vastos conocimientos por ella acumulados de tres décadas de investigación de la historia y cultura venezolana. No es un trabajo fácil, pues se trata de decir en un centenar de páginas lo que se ha dicho antes en 16 libros y más de 180 artículos y ensayos científicos. No es tampoco una obra que va a recibir el aplauso del mundo académico, el cual generalmente tiende a desestimar estos esfuerzos. Este es un libro para que los venezolanos se conozcan mejor a sí mismos y por ende va dirigido a los que bailan con el tambor en los bailes de honor de los santos en Barlovento y Yaracuy; a los creyentes en María Lionza y los diablos danzantes; pero también a los que disfrutan con el Joropo, el merengue y la salsa.

El libro de Angelina Pollak-Eltz, es también una invitación a la búsqueda del Caribe venezolano, pues estudiando la presencia africana y los procesos sincréticos, logra una aproximación a los vasos comunicantes que enlazan la cultura de Venezuela con la de las Antillas, del mismo modo que el mar Caribe circunda el petróleo entre Maracaibo y la Isla de Trinidad.

La negritud en Venezuela ubica en sus primeros capítulos los aspectos principales sobre la historia de la presencia negra en Venezuela, para luego dedicarse a una exposición más detallada de los elementos culturales que conforman la herencia africana: aportes lingüísticos y musicológicos, el catolicismo popular, el baile de los diablos, los santos de los negros. La locaina, medicina

popular, magia y hechicería, y el culto a María Lionza son los principales temas abordados, siempre de forma sencilla y didáctica.

Un capítulo de particular interés lo constituye "Los antillanos en El Callao y la península de Paria", en el cual la autora explica las peculiaridades culturales de esta región a partir del rico "encuentro de los antillanos con los habitantes de la misma.

El discurso gráfico de *La negritud en Venezuela* es estupendo, fotos impresionantes ahorran muchas páginas de texto al comunicar al lector ideas o ejemplificar la descripción de complejos fenómenos.

En el último capítulo de la obra, la autora hace una suerte de pronóstico — así denomina el capítulo— sobre el destino de la herencia africana en Venezuela. Allí afirma que: "Es difícil hacer pronósticos acerca del futuro del negro en Venezuela, porque, racial y conscientemente, está desapareciendo. La sociedad venezolana es mestiza y "criolla" (Pollak-Eltz 1991:104).

Esta desaparición física del negro y la disolución de la herencia africana en una cultura mestiza que Angelina prevé para Venezuela pudiera ser la tendencia general en una América Latina donde desde el siglo XIX sólo sobreviven una serie de pequeñas comunidades rurales de población negra —en algunos casos viejos cumbes o palenques— y un dinámico proceso de mestizaje en el cual el peso cuantitativo de las culturas indígenas y europeas se imponen sobre los elementos africanos.

Si bien la absorción del negro pudiera ser a largo plazo una de las resultantes del mestizaje, la impronta de éste en el alma venezolana parece tiende a afirmarse según puede inferirse de la fuerza de "lo africano" en el catolicismo popular y el folclor. Así como por la relevancia que cobran en la cultura venezolana contemporánea la santería y el culto a María Lionza.

La Negritud en Venezuela es una obra útil que se inscribe en aquella solicitud que hiciera hace exactamente un siglo, José Martí, cuando escribiera en Nuestra América: "La historia de América, de los Incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria" (Martí, 1972:307).

BIBLIOGRAFIA

ANGELINA POLLAK-ELTZ

1991 La Negritud en Venezuela, Cuadernos Lagoven Caracas, 1991.

JOSE MARTI

1972 Antología Mínima, Tomo I. La Habana, p. 307

Ultimas publicaciones recibidas por

América Negra

Alegría-Pons, José Francisco

1993 Gaga y Vudú en la República Dominicana. Ensayos antropológicos. Fotografías: Héctor Mondes Caratini. Puerto Rico-Santo Domingo: Ediciones El Chango Prieto.

Enrique Sosa Rodríguez, el historiador prologuista de la publicación describe el mundo del autor y de Soraya Aracena, su colega en el proyecto de estudio, como un universo carpentiano donde a Alegría-Pons le fue posible descubrir "lo particular del gaga en la simiente vuduísta, la transculturación orticiana resultante de diferentes condiciones de trabajo y vida que han encontrado los braceros haitianos en los ingenios azucarero dominicanos, o los que proceden de ese sorprendente Legba-Kalfú, dueño de caminos, dueño de destinos...". El gaga, dice el autor es una institución religiosa... que provee al grupo o "familia de Gaga" una identidad social específica. Alegría-Pons estudió la relación entre el gaga y el vudú en la República Dominicana y en Haití y también plasmó estéticamente parte de su visión en medios audiovisuales.

Anales del Caribe

1992 Revista del Centro de estudios del Caribe.
Casa de las Américas Habana, Cuba. Director
Emilio Jorge Rodríguez.

Escriben Roberto Fernández Retamar, Michel-Rolph Trouillot, María del Socorro Herrera, Adelaida de Juan, Gerard Behague entre otros. El artículo de Gerardo Mosquera, crítico de arte cubano, en torno a *Africa en las artes plásticas del Caribe* un estudio penetrante de las vertientes culturales donde la presencia africana es manifiesta. La erudición de Mosquera en el campo del análisis histórico y antropológico sustenta un escrito seminal para nuevas perspectivas en el arte contemporáneo de América Latina, particularmente en el horizonte de visibilización de la presencia africana en los sistemas culturales de nuestros países.

Colima

1993 III Encuentro nacional de
afromexicanistas. Luz María Martínez
Montiel y Juan Carlos Reyes (editores).

En la presentación del volumen se anota que "la historiografía tradicional mexicana ha forjado una imagen del mestizaje en México que no corresponde íntegramente a la realidad. Por razones ideológicas, y otras menos confesables, por casi dos siglos se soslayó la parte africana de nuestro ser nacional, que ahora con el aporte de los estudios afromexicanistas, resulta innegable". El contenido del volumen es una ilustración del campo de estudios afromexicanos que ofrece resultados importantes en el horizonte de Afroamérica. México empieza formal y oficialmente a liderar imperativos para América como el de reescribir su historia cultural. Así lo anota Luz María Martínez Montiel, inspiradora del programa nuestra Tercera Raíz que en 1992 celebró en su país foros, exposiciones, festivales y publicaciones.

Contribución africana a la cultura

De las Americas

1992 Memorias del Coloquio Internacional

1993 Realizado en Bogotá con el mismo nombre del volumen, en septiembre de 1992, con el apoyo de Unesco_ORI del Ministerio de Educación Nacional,, ICAN de Colcultura, Comisión Colombiana del V Centenario y Centro de Estudios Afrocolombianos. Temas: Desarraigo africano y afianzamiento americano; Ambiente y adaptaciones culturales; Mujer Negra, historicidad y cultura; Organizaciones negras populares colombianas, territorialidad, identidad y desarrollo; Poder y relación interétnica; Constitución Nacional y fronteras territoriales; Creación artística y religiosa; La palabra creadora, filosofía y estética; Homenaje a Jorge Artel.

Gutierrez, Mariela

1991 El cosmo de Lydia Cabrera: Dioses, animales y hombres.

Miami: Edición Universal

Este libro aumenta la profusa bibliografía que sobre la obra de Lydia Cabrera continúa apareciendo. La obra Cabrera, señalada por Gutiérrez como realidad y fantasía entrelazadas con una poesía subterránea y una gracia afrocubana vuelve a proveer materiales para estudios literarios y socio-culturales. En el suyo, la analista encuentra que los relatos están empapados de las creencias, el comportamiento y la psicología del hombre negro traído de Africa. Los elementos afrocubanos son apenas adornos. Los personajes blancos son pocos.

La Tercera Raíz. Presencia africana en Puerto

Rico

1992 Catálogo De la exposición. CEREP e

Instituto de Cultura Puertorriqueña.

El impacto del programa de México sobre Afroamérica en 1992 concretó la reflexión en Puerto Rico en una exposición y su catálogo que tomaron el mismo nombre de la iniciativa mexicana encabezada por Luz María Martínez Montiel. El catálogo exuberante en su presentación visual contiene ensayos de Sociología e Historia, Música, Máscaras y festividades, Literatura oral y escrita, artes plásticas, Religión, testimonios y documentos. La introducción de Lydia Milagros González expresa el hito de nuevas direcciones; "...un momento de redescubrimiento de nosotros por nosotros mismos; de mirarnos hacia adentro"... "el negro en Puerto Rico ha tenido que recurrir a varias estrategias de camuflaje para sobrevivir. Entre estas, la de callar sobre lo que es evidente y calro como el día: nuestra negritud".

Martán Góngora, Helcías

1993 Poeta del mar. Antología temática

Selección y prólogo de Alfonso Martán

Góngora. Cali: Universidad del Valle

Centro Editorial.

El libro, es una muestra de la extensa y polifacética obra del poeta nacido en Guapi, Cauca en 1920. Su poesía es musical, su inspiración las gaviotas, los caracoles, los ríos y el mar del Litoral Pacífico con esencias del cimarronaje de sus

antepasados: *No tengo plata en baúles/ ni en las venas sangre/ Currulao, Makerule, berejú.*

Presencia africana

1993 Catálogo de la exposición con el mismo nombre, realizada en Ca racas por la Fundación Museo de Ciencias, en colaboración con el *Centro de Estudios Africanos y Afroamericanos "Juan Liscano"*.

El catálogo muestra los objetos seleccionados de la colección donada al antiguo museo de Ciencias por el Rey Leopoldo III de Bélgica y por piezas de arte africano y afroamericano de las colecciones de la Fundación Conmemorativa Bessie H. Scott. Las colecciones se encuentran en Caracas, permanentemente al servicio de estudiosos de Venezuela y otros países.

Revista Interamericana de Bibliografía

1993 Vols. 1 y 2. Washington. Editor

Juan Carlos Torchia Estrada.

Con revisiones sobre libros, investigación en proceso, tesis y artículos recientes. Publica además una colección de artículos entre los que se destacan el de Carmen Almodóvar Muñoz: *Gesta independentista de Cuba: La historia militar y la histeriografía*; el de `Ricardo Vélez Rodríguez: *La historia del pensamiento*

filosófico brasileño (siglo XX), problemas y corrientes; y de Teresa Longo Authority and reconquest en “Me llamo Rigoberta Menchú”, y “Así me nació la conciencia”.

Slavery and abolition. A Journal of slave

And post-slave studies.

1994 Entrega Especial editada por Michael Tawddle: The wages of slavery to wage labour in Africa, the Caribbean and, Englad. Editores: mGad Heuman y James Walvin. Vol. 14 No. 1 Abril. Londres: Frank Cass & Co. Ltd.

Algunos títulos de esta revista son: Between slavery and freedom: apprenticeship in Suriname 1863-1873 (P. Emmer), Emancipations an the economy of the Cape colony (R. Ross), Murgu: The wages of slavery in the Western Sudan (P.E. Lovejoy).

Calendario

Calendario

1994

- Junio 15-18 VII Congreso Nacional de Antropología. Universidad de Antioquia , Medellín, Colombia. Inf. Prof. Ramiro Delgado, Departamento de Antropología A.A. 1226 y 75236, Medellín Colombia.
- Junio 15-18 Festival Afro-Caribeño Veracruz'94. Encuentro Interamericano de decimistas Negros y Canarios. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Veracruz, México. Inf. Luz María Martínez Montiel, Dirección General de Culturas Populares, México. Fax 616 0128.
- Junio 26-30 Coloquio Internacional de Estudios Colombianistas. Johannes Gutenberg – Universitat Mainz. Univ. Prof. Dr. Matthias Perl. Fax (07274) 508 444.
- Junio 28-30 Congreo Mundial sobre Migraciones y Sincretismo Cultural. Santiago de Cuba, Zona Postal 490 100
- Julio 1 – 15 XIV Festival de la Cultura Caribeña. Casa del Caribe, Santiago de Cuba. Zona Postal 490 100
- Julio 4 – 9 48. Congreso Internacional de Americanistas Estocolmo / Upsala. Universidad de Estocolomo. Suecia. Fax 468 156 582 Presidente Magnus Morner.
- Agosto 31 – Septiembre 2 Conferencia Internacional sobre el estado y nación en la historia de las relaciones internacionales de los países americanos. Comisión de la histoira de las relaciones Internacionales. Universidad de Brasilia. Dirigir la correspondencia al Prf. Dr. Amado Luis Cervo, Universidad de Brasilia Departamento de Historia 70910-900, Brasilia D.F., Brasil.
- Septiembre 1-5 Inauguración del proyecto Internacional de cooperación intercultural de UNESCO “La ruta del Esclavo. Cotonou, Benin.
- Noviembre 21-25 III Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica.
II Reunión de la Sociedad Brasileña de Palleopatología. Inf. Departamento de Endemias Samuel Pessoa. Escola Nacional de Saude Publica. Fundacao Oswaldo Cruz, Rua Leopoldo Bulhoes, 1480.21041-210 Rio de Janeiro, RJ Brasil Fax 5521 590 3789

1995

Octubre 9 – 13 Coloquio y simposio internacional. Globalización y construcción de identidades y diferencias: conflictos y transformaciones socio-políticas en América Latina. Asociación Latinoamericana de Sociología ALAS-UNESCO.Caracas. Inf. D. Mato Apartado 88.551, Caracas – 1080 Venezuela.