

AMERICA NEGRA

EXPEDICION HUMANA
A LA ZAGA DE LA AMERICA OCULTA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
DICIEMBRE DE 1006 N° 12 BOGOTA, COLOMBIA

Esta edición de AMÉRICA NEGRA celebra a ARGAYU, orisha gigante dueño del río y la sabana. Se le considera padre del dios Shangó. En el culto católico se le identifica con San Cristóbal.

Contenido

| | | |
|------------------|------------|---|
| Artículos | 5 | DE LOS EDITORES |
| | 11 | Molecular genetic studies and their relevance in tracing African admixture: Analysis of HLA class II alleles in Amerindian and African American Colombian populations. GENOVEVA KEYEUX y JAIME E. BERNAL |
| | 21 | En el país de los orishas MIGUEL BARNET |
| | 39 | Rescate de Olórum: arqueología afroamericana GABINOLA ROSA CORZO |
| | 59 | Presencia africana en la música de México ARTURO CHAMORRO |
| | 75 | Migración afroantillana a México en el siglo XIX LAURAMUÑOZ |
| | 99 | <i>Cunyaye</i> para Lydia Cabrera NEDDA G. DE ANHALT |
| | 104 | Perfil histórico del autor afrocolombiano: problemas y perspectivas LAURENCE E. PRESCOTT |

Inédita

- 130** San Andrés, Providencia y Santa Catalina: sus derechos étnicos y culturales
NINA S. DE FRIEDEMANN

Crónica

- 141** Luanda, Shiluangó, Cabinda y Benguela en «La ruta del esclavo»
NINA S. DE FRIEDEMANN

Documenta

- 159** Tres mujeres cubanas hablan de prejuicios raciales
RAFAEL DUHARTE JIMÉNEZ
- 173** Proyecto “Atlántico sur: hombres, productos, ideas y técnicas. Intercambios entre América Latina y África. Historia y prospectiva”. 2ª reunión internacional. El Colegio de México, México, febrero 26-28, 1996. Informe final
- 187** Declaración de La Habana sobre el programa de turismo cultural “La ruta del esclavo”: noviembre 22 de 1996

Poética

- 195** El origen de los versos para enamorar: oralidad del Pacífico sur de Colombia
NELLY MERCEDES PRADO P.

Homenaje

- 215** Recuerdo de Langston Hughes
EDWARD J. MULLEN

Biblioi

- 225** Últimas publicaciones recibidas por América Negra
Revisión: Nina S. de Friedemann
Orían Jiménez Meneses

Calendario

239

De los Editores

Hace treinta años, un 19 de marzo en Cali, la capital del azúcar de caña, del almíbar musical de la salsa y asiento en el siglo XVIII de terratenientes, mineros y comerciantes nació Nieves. Así no más, Nieves, sin apellidos y sin ancestros reconocidos. Apareció airosa, fresca, ingenua y divertida en las páginas del periódico *El País* dibujada por Consuelo Lago, una artista de raigambre caleña.

Nieves provenía de los africanos que transportados en goletas, champanes y canoas desde Cartagena de Indias habían llegado esclavizados para trabajar en las minas de oro del litoral Pacífico y en las haciendas del valle del río Cauca. Sin embargo, Nieves desconocía su ancestro africano y en efecto, hasta hace muy poco tiempo lo hubiera rechazado, porque no conocía la historia de las civilizaciones africanas, de sus imperios, de sus culturas. Y también porque en Cali como en Colombia, a la gente negra como ella se la ofendía relacionándola con África, un continente vilipendiado e incomprensido.

Nieves, una caricatura social de la joven negra de origen rural busca un destino urbano, y se ve abocada a trabajar en el servicio doméstico o vendiendo frutas en las calles. Sin abandonar sus lares en Cali, se fue a Bogotá, la capital y allí simultáneamente trabajó 12 años en *El Espectador*, un periódico de circulación nacional. Luego durante tres años colaboró en la revista *Cromos*. En sus ajetreos, Nieves conoció a su novio, Héctor, un «todero», es decir un subempleado con quien ha compartido sus emociones y a quien le manifiesta todas sus opiniones políticas, religiosas o laborales.

—Pienso que la creación de Nieves se apoyó en tres personajes de mi infancia— afirma Consuelo Lago, y explica que uno de ellos es una niña negra que llevaba el sahumero en las procesiones de Semana Santa de Popayán y a quien llamaban *Blanca Nieves*, otro, una linda jovencita también negra llamada Alba y que trabajaba en la casa de una tía, y una legendaria caleña *Misiá Nieves Zorrilla* de quien Consuelo sólo conoció sus cuentos e historias repletas de humor social narrados por sus abuelos.

La invitación que AMÉRICA NEGRA le extendió a Nieves, Hétor y Consuelo Lago fue la de realizar un nuevo viaje, esta vez sobre el puente América-África para visitar recónditos lugares del Congo, Angola, Senegal, Costa de Oro, Costa de Marfil y otros sitios de la fabulosa África. Allí, seguramente Nieves y Hétor encontrarán parientes suyos y viejas memorias de creencias, refranes y gustos por colores, texturas de telas, adornos corporales y sabores de comidas.

Por lo pronto, la reacción de Nieves conforme aparece en esta entrega de AMÉRICA NEGRA, nos sorprendió con la decisión de vestirse como Nzinga Mbandi Ngola, la reina quilomba de Matamba y Angola que vivió de 1587 a 1663, además de su imaginario de luces, metales y adornos en atuendos festivos africanos. Más sorpresiva sin embargo, ha sido la reflexión en torno a los collares de hierro con que aprisionaron a sus antepasados.

Por su parte, Consuelo Lago declaró que a ella como artista, el giro que Nieves está tomando, le ocasiona gran curiosidad, lo cual apenas es natural por el desconocimiento que ella misma ha tenido de África. No obstante, reitera el interés que la ha movido durante estos treinta años el cual, sin duda, ha estado animado por un sentimiento recóndito y ancestral en torno a «la raza negra».

Frente a la pregunta de cuál será el camino que tomará Nieves en el futuro de la plumilla de Consuelo Lago, la artista comentó: «Nieves será quien decida. Por mi parte, tengo recientes influencias y el impacto de nuevas sabidurías y descubrimientos. Creo que Nieves será otro ser».

AMÉRICA NEGRA se complace no sólo en incluir en esta entrega a Nieves y Hétor, los personajes que durante treinta años en Colombia han hecho visible la presencia histórica de la raíz africana en la cotidianidad nacional. Esta entrega celebra los nuevos rumbos de la diversidad social y cultural del país interpretados en la expresión artística de Consuelo Lago.

Nina S. de Friedemann
Directora de AMÉRICA NEGRA
Expedición Humana, Instituto de Genética
Pontificia Universidad Javeriana

Artículos



Molecular genetic studies and their relevance in tracing African admixture:

Analysis of HLA class II alleles in Amerindian and African American Colombian populations*

G. KEYEUX, PHD.

Molecular Geneticist, Associated Professor in Genetics

J.E. BERNAL, MD, PHD.

Clinical Geneticist, Director of Expedición Humana and
Head of the Instituto de Genética Humana.
Instituto de Genética Humana,
Pontificia Universidad Javeriana,
Bogotá, Colombia

Introduction

The Major Histocompatibility System (or HLA system) is a very informative region of the human genome in many respects. It is localized on chromosome 6 (Fig. 1) and divided into three classes of genes according to their function, from which the class I (called HLA-A, B and C) and class II genes (called HLA-DP, DQ and DR) have a long history of adaptation to environment—in the way they are shaped to respond to all sorts of immunological challenges¹—and of accumulation of mutations during mankind's evolution.

* The present article includes a version of two papers in press in *Tissue Antigens* (15, 16) prepared by two of the authors. The language used was a little simplified to make it more accessible to layman in the field of molecular genetics.

1. This means that, together with antibodies and cells (like the lymphocytes), the HLA molecules are involved in the immunological processes associated with the body's defense against microbial and parasitic pathogens from the environment.

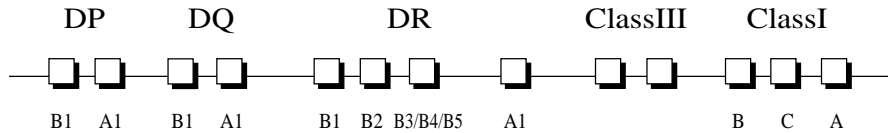
Class II

Figure 1. Schematic representation of the HLA complex on chromosome 6. Only the relevant genes for the purpose of the present article are depicted.

The interest of the HLA system resides in the fact that the high polymorphism² observed today in different populations is the resulting picture of a succession of events that have occurred in particular groups of individuals at different moments and have been fixed in that population in the form of a change in the basic sequence, called an allele.

The recent analyses at the molecular level of the highly polymorphic HLA complex have shown to be useful to fundamental areas of research such as molecular evolution and anthropology. These analyses have been particularly informative when studying geographic and culturally isolated human groups. In American Indians, for instance, the description of new class II allelic variants (2,5,9,13) supports a relatively rapid rate of diversification at this genomic region. But also, due to the fact that there is a well known ethnic variation of the different HLA alleles all over the world, the molecular characterization of this DNA region in Colombian populations may help to understand the complex relationships between the different groups of people that formed the population of the present day country, and their implications for historical and anthropological interpretations.

Molecular studies in Colombian populations

The population of Colombia is largely of European origin. However, 4% of its inhabitants recognize themselves as Indians, and although small in percentage, these nearly 600.000 people are grouped in more than 80 different ethnic groups, speaking more than 60 well defined languages. A further 3 to 4 million inhabitants of Colombia are African

2. Polymorphism (poly=multiple, morphos=forms) in the field of biology refers to the variants of a same gene (the DNA sequence) or gene product (the protein). These variants arise through very small changes in the DNA sequence due to mutations.

Americans. Their ancestors arrived via slave ships from the West Coast and Central Africa, brought by the Spaniards from the Guinea, Senegal, Congo and Angola areas in particular, during the last ~500 years. As with switch alpha loci (7, 8), the analysis of HLA class II polymorphism may be useful in determining the origins of the African Colombians. Some of these populations have lived in close contact with Amerindian groups for many generations, and although they have very different evolutionary histories before settling in Colombia, since their arrival some of them have lived in identical environments for centuries, creating also a unique opportunity to study the evolution of the HLA class II system.

We have studied 227 unrelated Colombian Amerindians (15, 16) including the Kogui, Ijka, Sikuaní, Ingano, Coreguaje, Nukak, Waunana, Embera and Tule groups, and 70 unrelated Colombian Africans from the Cauca and Chocó regions and the island of Providencia for the molecular HLA class II alleles. Blood samples were collected and genomic DNA was extracted from peripheral blood leukocytes using a previously published method (6).

The most polymorphic genes are the HLA-DRB1, DQA1, DQB1 and DPB1³, and their analysis is done by means of a genomic DNA amplification method using the polymerase chain reaction (PCR) (10, 11) and typing with non-radioactive sequence and allele-specific oligonucleotide probes (12). The unusual DQB1 probe hybridization patterns for two individuals within the Cauca population signalled the presence of a potential novel DQB1 allele. Genomic DNA from these two individuals was amplified for DQB1, cloned and sequenced.

HLA Class II Alleles

DRB1

In our studies we found a significantly reduced diversity of DRB1 in all the Amerindian populations analyzed, with DR1, 3, 5, 7, 9, and 10 alleles absent or in very low frequencies (Table 1). This result is consistent with the observations in other Amerindian groups (2,4,13,14,17), but is in striking contrast to the high level of polymorphism exhibited in the Colombian African populations (Table 2). The distribution of the most common alleles in the Amerindian

3. The HLA-DRA and DPA1, DPA2 and DPB2 genes, which belong also to the class II genes of the Major Histocompatibility Complex, are not polymorphic, and therefore uninformative in population studies.

groups varied significantly among the nine populations, with one or two very common DRB1 alleles. Relatively isolated populations such as the Kogui and Coreguaje and very isolated like the Nukak have only 4 or 5 DRB1 alleles. Seven different DR4 alleles were found, with a variety of predominant subtypes in the different populations. This extensive polymorphism of DR4, also observed in other Amerindian groups, is in striking contrast to the overall reduction of DRB1 diversity and may reflect strong directional selection, perhaps in response to pathogenic agents. Conceivably, few “founding” DR4 alleles might have been selected for or have been drift to increase their frequency after mutation or other genetic events (recombination and/or gene conversion).

In spite of the relatively small number of samples analyzed in the three African Colombian populations, our studies revealed a great diversity of DRB1 alleles with 28 alleles in total, with representatives from each serological class, and a total of 14-19 alleles in each population (Table 2). One or two DRB1 alleles are at relatively higher frequencies than the others (DRB1*1503, *0302 and *0701), and the remaining alleles are found at relatively equal and low frequencies ($f=0.02-0.05$).

Traces of Caucasian or African alleles were observed both in a few Amerindian and in the African Colombian populations at very low frequencies, and may be attributed to admixture. The most admixture is found in the Ijka, a group that trades frequently with the Mestizo population (Caucasian in origin). In contrast, their neighbors, the Kogui, a population which is more traditional and stays deliberately isolated from the Mestizo, show no admixture. In the three African Colombian populations, possible Amerindian admixture was found: in the Cauca and Chocó populations three DRB1 alleles (*1602, *0802 or *0407), which are all absent or rare among Africans (5), are present at very low frequencies. Interestingly, these same alleles are found at a relatively high to moderate frequency in their Amerindian neighbors, the Waunana and Tule, respectively. Conversely, although low frequencies of possibly Caucasian alleles were found in these two Amerindian groups, no African alleles could be identified in them. This could probably be explained by the fact that, culturally, Indian populations in Colombia are very reluctant to accept foreign partners for their women and men, while an Indian woman is more easily accepted in the African Colombian groups. The exception in the Ijka (where the DRB1 *1503 allele is of African admixture), could be due to their more open exchange with peoples from the North Coast villages, which are themselves an admixed population of Caucasian and African ancestors.

DQA1 and DQB1

The reduction in DQ (DQA1 AND DQB1) diversity in Amerindians is consistent with the available DRB1 alleles, known to be in linkage disequilibrium⁴ with DQ (data not shown). In the Colombian African populations, in contrast, all known alleles are found and the allelic frequencies are evenly distributed, as are their DRB1 alleles.

A novel DQB1*02 allele (DQB1*0203⁵) was discovered in two individuals from the Cauca population. Unusual DQB1 probe hybridization patterns for these individuals signalled the presence of a potentially novel allele. DNA sequencing showed a single nucleotide difference creating an aminoacid change in the protein from alaline to aspartic acid at position 57. In one of the two Cauca individuals, the new allele was found as a novel haplotypic⁶ combination (DRB1*0302-DQA1*0501-DQB1*0203).

We also found a new haplotype (DRB1*08041-DQA1*0401-DQB1*0402) in the Sikuani Indians. This finding is unusual in that this haplotype in almost all Amerindians has a DRB1*0802 allele instead of *08041. The presence of this allele could reflect admixture with the Colombian Africans. This finding is interesting, since the Sikuani Indians are the only Amerindian group (with the Guayabero from the same linguistic family), where African admixture was suggested using switch alpha polymorphisms (7, 8). This study had shown that some alleles, both at the Sa1 and Sa2 locus, present in these two Indian groups, are only present in Providencia and Chocó African Colombian populations and not in the Mestizo or other Indians, suggesting that Sikuani and Guayabero might have mixed with Africans in the past. The most probable origin of this admixture goes back to the eighteenth century, when African slaves were brought from Venezuela to the Eastern lowlands of Colombia as part of the process of colonization of this part of the country (1). But there is also an alternative, that the DRB1*08041 could have been generated anew from the Amerindian common DRB1*0802-DQA1*0401-DQB1*0402 haplotype.

-
4. Linkage disequilibrium is a term used to indicate a tight association between alleles of neighbouring genes. This means, that some combinations of alleles are more often found in populations than chance would predict.
 5. The name DQB1*0203 has been officially assigned by the WHO Nomenclature Committee in November 1995.
 6. The different HLA genes being located on the same chromosome, and thus physically linked one to the other, one can look at the HLA-DRB1-DQA1-DQB1-DPB1 allelic combination as a group. This combination is called "haplotype", and certain haplotypes are characteristic of particular populations, too.

DPB1

The DPB1 allelic distribution in the Colombian Amerindians (Table 3) was unusual with three to six alleles per group. Furthermore, two alleles that are absent elsewhere in North and South America, DPB1*1301 and *3501, were found in the Waunana and Embera, two groups of the Pacific coast, and in the Kogui of the Sierra Nevada at relatively high frequencies, as well as in low frequencies in two more groups (Ijka and Ingano).

The allelic distribution of DPB1 in the three African Colombian populations are listed in table 4. In these populations, 18 DPB1 alleles are present, with one or two predominant ones. Four other alleles (*0201, *0401, *1701 and *1801) are present at lower but close frequencies in the Providencia population, which is unusual, as generally only one or two DPB1 alleles are found at higher frequencies in a population. Differences in the distribution of DPB1 alleles in the Providencia, Cauca and Chocó populations may reflect either their original African ethnicities or their different admixture with other populations from the country. This finding supports our observation in the switch alpha regions (7, 8), where the high polymorphism seen in African Colombians plus the differences in frequencies and allele distribution among the two groups (Chocó and Providencia), suggest that African Americans are genetically heterogeneous in Colombia, thus confirming historical and cultural studies (3).

In overall, this study shows the wide biological variation that supports the cultural diversity in Colombia. The further characterization of these and other populations of the country, by means of HLA and other genetic markers, will certainly provide a picture of the historical events that have given shape to the present day population of Colombia, but we also hope that they will give some light to the processes of prehistorical peopling of the continent. Last, we commit our efforts to confront our results with the ethnologic, linguistic and historical investigations done by others in the Colombian African populations, to trace back the African origins of these groups.

BIBLIOGRAFÍA

1. ACOSTA M (1977) La formación economico-social en los Llanos. In: Acción y Utopía del Hombre en las Dificultades. La Habana, Casa de las Américas pp 62.
2. CERNA M., FALCO M., FRIEDMAN H., RAIMONDI E., MACCAGNO A., FERNANDEZ-VIÑA M., STASTNY P. (1993). Differences in HLA class II of isolated South American Indian populations from Brazil and Argentina. *Hum Immunol* 37: 213-220
3. FRIEDEMANN, N.S. (1993) La Saga del Negro. Primera Puerta, Instituto de Genética Humana, Santa Fe de Bogotá, Colombia.
4. GUEDEZ YB., LAYRISSE Z., DOMINGUEZ E., RODRIGUES-LARRALDE A., SCROZA J. (1994). *Tissue Antigens* 44: 125-128
5. INMANISHI T., TATSUYA A., KIMURA A., TOKUNAGA K., GOJOBORI T. (1992). Allele and haplotype frequencies for the HLA and complement loci in various ethnic groups. In: *HLA 1991*, Vol I, eds. Tsuji K., Aizawa M., Sasazuki T. Oxford University Press, pp 1065-1220
6. KEYEUX G., LEFRANC M.P., CHEVAILLER A., LEFRANC G. (1990). Molecular analysis of the IGH and MHC class III region genes in one family with IgA and C4 deficiency. *Exp Clin Immunogenet* 7: 170-180
7. KEYEUX G. (1993). Poblaciones negras de Colombia: Una primera aproximación a su estructura molecular. *America Negra* 5: 21-33
8. KEYEUX G., BERNAL J.E (1996). New allele variants of the immunoglobulin switch (Sa) regions. *Hum Genet* 97: 695-696
9. MOONSAMY PV., ALDRICH CL., PETERSDORF EW., HILL EVS., BEGOVICH AB. (1994). Seven new DPB1 alleles and their population distribution. *Tissue Antigens* 43: 249-252
10. SAIKI RK., GELFAND DH., STOFFEL S., SHARF S., HIGUCHI RH., HORN GT., MULLIS KB., ERLICH HA. (1988). Primer-directed enzymatic amplification of DNA with a thermostable DNA polymerase. *Science* 239: 487-491
11. SAIKI RK., WALSH PS., LEVENSON CH., ERLICH HA. (1989). Genetic analysis of amplified DNA with immobilized sequence-specific oligonucleotide probes. *Proc Natl Acad Sci USA* 86: 6230-6234
12. SHARF S., GRIFFITH RL., ERLICH HA. (1991). Rapid typing of DNA sequence polymorphism at the HLA-DRB1 locus using the polymerase chain reaction and non-radioactive oligonucleotide probes. *Hum Immunol* 30: 190-201
13. TITUS-TRACHTENBERG E., RICKARDS O., DE STEFANO GF., ERLICH HA. (1994). Analysis of HLA class II haplotypes in the Cayapa Indians of Ecuador: a novel DRB1 allele reveals evidence for convergent evolution and balancing selection at position 86. *Amer J Hum Genet* 55: 160-167
14. TRACHTENBERG E., RICKARDS O., DE STEFANO GF., ERLICH HA. (1995). HLA class II linkage disequilibrium and haplotype evolution in the Cayapa Indians of Ecuador. *Amer J Hum Genet* 57: 415-424
15. EA TRACHTENBERG, G KEYEUX, JE BERNAL, C RODAS, HA ERLICH (1996a) Analysis of HLA class II (DRB1-DQA1-DQB1-DPB1) alleles and DR-DQ haplotypes in nine Amerindian tribes from Colombia. Results of Expedición Humana. Part I. Tissue Antigens (in press)

16. EA TRACHTENBERG, G KEYEUX, JE BERNAL, J NOBLE, HA ERLICH (1996b) Analysis of HLA class II alleles in three African American populations from Colombia using the PCR/SSOP: identification of a novel DQB1*02 (*0203) allele. Results of Expedición Humana. Part II. Tissue Antigens (in press)
17. YUNIS JJ., OSSA H., SALAZAR M., DELGADO MB., DEULOFEUT R., DELA HOZ A., BING DH. et al. (1994). Major histocompatibility complex class II alleles and haplotypes and blood groups of four Amerindian tribes of northern Colombia. *Hum Immunol* 4: 248-258

FIGURA

En el país de los orishas

MIGUEL BARNET

Escritor y etnólogo.
Fundación Fernando Ortiz
La Habana, Cuba

Nigeria es un paraíso. Pero todo paraíso tiene su infierno. Nunca he sentido más cerca de mí ese contraste, esa dualidad, que en el país de los orishas. Nigeria tiene eso que se llama duende; una rara imantación con la que Federico García Lorca definió a Granada. Pero Nigeria es vasta, horizontal, violenta. A diferencia de Granada, Nigeria vive dentro de un macrocosmos con una energía magnética muy singular.

Si algún día me decidiera a buscar un refugio sería junto a la roca negra de Olumo en Abeokuta.

Ahí están el río Oggún y las piedras de Yemayá.

—Bueno Buka, te he preguntado varias veces dónde está el templo de Yemayá y no me contestas.

—¿Qué templo?, Yemayá está en el fondo de ese río y nadie la ha visto.

Yo siempre pensé que Yemayá era el mar extenso y tranquilo, oscuro y turbulento, y lo es en Cuba para los practicantes de la santería, pero en Nigeria la diosa de la maternidad vive en el fondo del río Oggún, y como Olokun no se deja ver por nadie. Me dice Buka que Yemayá, mujer de Oggún, es la mensajera de Olokun y que cura los males de barriga.

Buka tiene una edad imprecisa. Le pregunto y me contesta en un inglés picado y gutural. Su respuesta es sabia, él es un niño, eso es suficiente. Después de todo la edad cronológica occidental no le importa nada a los habitantes de esta parte del país más poblado de África.

Le calculé unos ocho o nueve años, de todas maneras.

Con Buka subí al templo de Eggun, espíritu de los antepasados y dios de la longevidad. Me cansé de contar los peldaños de piedra pulida y negra del templo. Buka me dijo que todo el que venía los contaba pero que nunca eran los mismos. Siempre hay más, pensé para mis adentros. Verdaderamente no creí que pudiera llegar arriba, a la atalaya majestuosa desde donde se divisa la ciudad de Abeokuta, que quiere decir “ciudad debajo de las piedras” o “pueblo al pie de las rocas”.

Nigeria es una contradicción. Las piedras de Abeokuta podrán competir con Stonehenge en Inglaterra, o con los dólmenes celtas, pero la infraestructura turística es escasa en el país de los yorubas. Me fui convencido de que en semanas ningún visitante extranjero había subido a aquel templo.

Buka, me dije, si tú supieras que no llegué a subir al templo del Sol en Teotihuacán, que me quedé a medias en la primera arrancada para ascender al plató de la muralla china.

Los pies descalzos de Buka, de plantas lisas color salmón, se me adelantaban ligeros y me daban fuerza para alcanzar los más de cuatrocientos peldaños que conducían al templo de Eggun.

Buka no dudó que yo alcanzaría la meta. Yo tampoco. Podría no haber subido a la pirámide del Sol, al alto de la muralla china, pero al templo de Eggun llegaría aunque fuera boqueando.

Nigeria era para mí un sueño. Y la roca de Olumo un desafío a vencer. Buka, a cada rato, miraba hacia atrás y sus ojos negros poseídos por una fuerza invencible me alentaban a continuar. Buka sentía curiosidad con mis preguntas. Y quería monedas; entonces contestaba haciendo un esfuerzo con su inglés precario, a veces ininteligible.

Wole Soyinka, el escritor nigeriano laureado con el Premio Nobel, me había sugerido unos minutos antes que hiciera esta peregrinación a Olumo. Nos puso al embajador Mazola y a mí un carro con dos edecanes. Pude interpretar el orgullo de Soyinka ante la ciudad y sus reliquias cuando llegué a la cima del templo. Desde ella se divisa Abeokuta, residuario de orishas tan sagrados como Eggun, Oggún y Yemayá.

—¿Como orisha?

—Yes, I am a son of Oggún —me contestó con firmeza Buka.

No conocí un hombre en Abeokuta que no fuera hijo de Oggún. Me dí cuenta, entonces, de la importancia del culto regional, de la estructura tribal de la religión yoruba, de la fuerza del linaje y del valor animista intrínseco de la misma.

Estaba percibiendo allí lo que antes había leído en los libros de eruditos y oficiantes, estaba en el corazón de Nigeria.

Buka iba armado de unos palitos de monte que no recuerdo si sabían a menta o a eucalipto. Me dio uno y lo mastiqué. Parado en la roca de Olumo, a unos pasos del templo de Eggun sentí en mi boca un sabor raro pero erotizante. Vi la ciudad, sus mercados, sus mujeres laboriosas, desde una altura que me otorgaba una distancia necesaria y me hacía sentir un cierto éxtasis. El embajador Mazola me explicó que esos palitos de clorofila eran antisépticos y que los africanos se limpiaban los dientes con ellos. No en balde vi dentaduras tan blancas y perfectas, tan completas, a pesar de los problemas nutricionales.

Los nigerianos se enferman de cualquier cosa menos de la dentadura. En la calle, en los mercados, o sentados simplemente en la puerta de sus casas de adobe y latón, se limpian los dientes y se hacen peinados complicados.

—Aquí es —me señaló Buka.

Respiré hondo y fuerte, una respiración que quería tener muchos significados.

—¡Moddu pué! —le dije y me entendió.

El embajador y los edecanes me dejaron solo con Buka. Con dificultad llegué a la explanada del templo, a unos pasos del umbral. En ese momento tronó, pero era un trueno sordo, lejano, Buka me juró que allí no llovía nunca. La tierra seca hablaba por sí sola.

El templo, como todos los templos de Nigeria, es rústico y está al aire libre. Sólo hay un hueco entre las piedras que da paso a una gruta a la cual hay que entrar agachado, con la cabeza descubierta y descalzo.

Los niños no entran porque Eggun es el dios de los antepasados y de la longevidad y los niños poco tienen que ver con esto. Así que me encamino solo al interior de la gruta. La humedad se siente y los poros empiezan a sudar un líquido viscoso. La media luz rescata de la penumbra unos trazos esotéricos en el piso de tierra, están hechos con caurís y semillas secas.

No alcanzo a descifrarlos. La risa de Buka y de mis acompañantes me llega lejana. Ellos no pensaron que yo iba a penetrar en el recinto sagrado. Como no estoy acostumbrado a andar sin zapatos, el piso de tierra me resulta bastante áspero, las piedrecillas me duelen en los pies, el calor de la tierra húmeda penetra en mi piel.

¡Agó!, me gritan desde el fondo de la gruta.

¡Agó!, contestó rápidamente. Montículos de caracoles en forma de círculos, pequeños caracoles junto a los palos de Eggun recostados a la pared. En las esquinas, ofrendas de comida sin envolver junto a los vertederos improvisados, hechos para desaguar un líquido de un rojo negruzco producto del sacrificio de animales de plumas blancas.

Los palos de Eggun —Igguis para los yoruba— encarnan al espíritu de los antepasados. Los igguis aparecen diseminados por todo el recinto, recostados a las paredes calientes cargados de ofrendas.

Las viejas sacerdotisas arubas aparecen ante mis ojos. Cuento siete dentro de la gruta. Tres habían quedado afuera. Me hablan en el yoruba de hoy, el de Abeokuta. Algo entiendo pero no es suficiente. ¡Moforibale! ¡Moforibale!, les digo y me contestan con euforia.

Llevan horas dentro. Preparan unos brebajes desconocidos para mí. No veo yerbas. Sólo palos de monte y unas pastas rojizas y blancas que adivino sean hechas de tubérculos como el ñame o el boniato africano.

Permanezco en silencio. Trato de esquivar las cazuelas del piso, algunas con agujeros en el centro.

Las viejas arubas se ríen con sus dientes blancos que no han envejecido. Estoy sumergido en un pozo de misterio que no siento pudor, al contrario, pienso que ese mundo me pertenece también. Las viejas sacerdotisas elevan sus brazos para saludarme. Yo recibo ese saludo como una bendición. Están embadurnadas de cascarilla y llevan los senos al aire, caídos, como frutas secas.

No permanezco adentro demasiado tiempo. Debo seguir hacia el templo de Oggún, dios de los hierros, curandero y señor de Abeokuta. Al salir, sudado y con el cuerpo pegajoso, veo a Buka con un palo grande en la mano. Las viejas que quedaron afuera se ríen también. Nos saludamos y con la ayuda del palo sigo caminando hacia arriba. Con la comitiva llego al tope de la montaña. Le pregunto a Buka el nombre del río ante mis ojos. Me dice que es el río Oggún y que Yemayá vive dentro con Olokun, esposa de Oddudúa, creador del mundo yoruba.

No sé cómo despedirme de Buka. Lo hago, al final, en lengua lucumí. Le entrego su palo y unas cuantas nairas, la moneda nacional. Cuando nos montamos en el carro que nos llevará al palacio del Oba, veo a Buka, hijo de Oggún, futuro sacerdote de la casta del dios de la guerra, correr con sus monedas a donde hay un grupo de niños descalzos como él. Cuando venga el próximo extraño Buka dejará sus juegos y volverá a subir la roca de Olmo para conseguir unas cuantas más. ¡Moddu, pué Buka!

El antiguo Dahomey, hoy Benin, nombre sonoro, evocador de un viejo imperio del oro, de máscaras y bustos preciosos, es un nombre que los habitantes de esa zona de África sudoccidental no quieren del todo. Dahomey fue su nombre antiguo, el de un rey con poder para vender a sus súbditos, un rey que como dicen los beninenses se tragaba a su gente. Pero es un nombre tradicional, y la tradición en África es una ley sagrada.

Benin es un país tranquilo, suave; sus gentes, de los grupos étnicos minas y fon, se dedican primordialmente al cultivo de productos menores: ñame, mijo, algodón, calabaza, frutas variadas. Se dice que la piña de Benin es la más dulce de África. Lo creo firmemente.

La costa es una sinuosa marisma rosácea, azotada con frecuencia por los vientos del Levante, el *harmattan* que llega a cubrirlo todo con un polvillo de arena irritante. Cuando llega el *harmattan* hay que cerrar las puertas de las casas, salir lo menos posible y prepararse para las corizas y las alergias.

Cotonou, la capital, es ancha, expuesta al sol de puntas y a las lluvias del norte. En Cotonou parece no suceder nada. Sus gentes pululan en las calles; venden ropas colgadas en perchas en grandes hileras, agua de coco, aceite de palma, gasolina en botellas de a litro, artesanía y todo lo que uno pueda imaginarse. Pero es el ñame en pirámides lo que llama la atención. Un ñame gigante, con formas humanas, apilado sobre tablas rústicas o en mesas cubiertas por telas chillonas, usadas también para la ropa de vestir.

Cotonou es una marisma sosegada con lisura de trópico donde la gente parece ir hacia un solo lugar: el mercado.

Como en toda África el mercado es el corazón de la ciudad.

Palpitante y rico, se exhibe impúdico como un teatro de etnias variadas, puestas todas a coincidir en una dramaturgia sin rival. No llega a ser una Torre de Babel porque todo el mundo allí se entiende a las mil maravillas. Un francés con sordina de fon, mina o inglés, pero en resumidas cuentas un idioma para regatear.

Cotonou es una ciudad moderna a pesar de todo. Las tradiciones se conservan en ella en pos de esa modernidad.

Los últimos modelos de Peugeot jamás podrán competir con los chivos andariegos y las mujeres ataviadas de batik con los niños en la espalda y las cabezas cargadas de sacos de arroz. Cotonou es una cosa, Ouidah es otra bien diferente.

En Ouidah se celebró la primera reunión constitutiva del Comité Científico de la Ruta del Esclavo, creado por la UNESCO.

Allí me dirigí, luego de inenarrables aventuras, para participar como Miembro del Comité en representación de Cuba.

Ouidah tiene un triste pasado histórico. Para los africanos es emblema de oprobio y humillación. De Ouidah fueron secuestrados sus habitantes, en complicidad con el rey tribal, para ser conducidos en barcos negreros a América. Los portugueses, Sousa en particular, fueron los responsables. Pero Ouidah, sus habitantes, no guardan rencor. El apellido, Sousa, el del primer traficante de “piezas de ébano”, suena como un baldón en los oídos de los ouidhenses. Todavía quedan

sus descendientes residiendo en Ouidah. Pero nadie sabe decir dónde están. Me imagino a uno de ellos, de tez quizás más clara, confundido en la masa de etnias abigarradas de la pequeña ciudad.

Ouidah es de adobe y tierra apisonada, de techos de argamasa de yerbas o latón, de piso de tierra.

Tiene el sabor a salitre de todo pueblo costero, pero parece estar internada en la pradera. Desde Ouidah no se ve el mar pero se le siente como una fuerza maléfica. Un vaho caliente de arena cae de repente sobre las calles y los techos del mercado —los huecos como le llaman— y un sol a plomo enciende el zinc de los tenderetes. Una impresión de múltiples espejos nos roba la vista.

Los vendedores ambulantes —mujeres sobre todo— meten por la nariz del visitante frutas maduras, collares de cuentas coloreadas, ropa de uso y baratijas. El polvo y un hedor ácido mezclado a la naranja y al plátano, se convierten en los supremos dioses de la ciudad.

—Aquí vive el jefe supremo del vodú —me dicen mis colegas de la UNESCO.

Hago un espacio entre las sesiones de trabajo y voy a visitarlo con Matías, el traductor fon que en realidad se llama Akandé y es un hombre de estatura mediana, cristiano y con ínfulas occidentales.

Akandé prefiere llamarse Matías aunque admite que toda su familia practica vodú y lo alternan con el sistema de adivinación Ifá. Matías me dice: “Ifá nació en Ketu, al norte de Benin y luego descendió al sur hasta llegar a la tierra de los yorubas y los ibos. Pero nació en Ketu. De allí son los babalaos”.

El fon es también un idioma tonal como el yoruba y por eso una palabra puede tener un significado distinto según se acentúen los fonemas. Hay música percusiva en esa lengua, con fondos de marímbula.

El Jefe Supremo de los voduistas ya había sido visitado por otro cubano, el pintor Mendive. Un mural rudimentario del artista se encuentra en los muros de su casa-templo, dedicada a la adoración de Jebioso, el dios del fuego de los dahomeyanos, el Changó de la santería cubana.

Hounou, como se llama este hombre corpulento y blanco en canas, posee una casa de varias habitaciones y varios patios. Tiene un Peugeot negro, un equipo electrónico tres en uno, y las comodidades necesarias de cualquier hijo de vecino.

Hounou debe pesar cien kilos. Su corte es laboriosa, cada uno se ocupa de una faena distinta. Se coce el ñame, la yuca y los boniatos. Se preparan los muñecos con cargas diferentes, según los hechizos, se encienden velas a los loas.

Hounou nos recibe en una silla de espaldar de caoba, tallada profusamente, quizás renacimiento español. El forro del asiento es amarillo y está gastado como el sombrero de Hounou y sus sandalias de cuero.

Hounou lleva un turbante blanco en la cabeza y sobre él un sombrero de ala ancha tapizado con papel plateado. Me recuerda a un personaje de la comparsa de Los Marqueses, pero con una dignidad propia de un jefe religioso, de un Papa del vodú.

Ha estado en Brasil, en Nueva York y ahora quiere venir a Cuba porque sabe que en la isla se practica también el vodú. Le extiende una invitación verbal y sincera y se muestra contento. Me pide un recuerdo de Cuba y le doy una moneda con la estrella solitaria: un escudo real.

Quiere hacerme una oración y lo autorizo. Me da a beber en una vieja jícara un agua cremosa y dorada. Sabe a azufre, a tierra vieja, mojada. No sé realmente cómo la puede tragar. El brebaje me dio fuerzas para preguntar indiscretamente; era una pócima de maíz con algo más, quién sabe qué. Al entregarle la jícara vacía pude observar que le quedaba una capa viscosa en el fondo.

Él se dio cuenta y me dijo algo en fon que no requirió traducción. Yo asentí con la cabeza y le agradecí la bebida.

Con el sonsonete de una orquesta beninense de música de salsa me despedí de Hounou.

Por la noche, en la ceremonia de clausura, al aire libre y con el sonsonete de la misma orquesta, llegaba el Jefe Supremo del Vodú, en su Peugeot negro, con su sombrero de papel de plata y sus dos adláteres. Estaba tan ensimismado en su jefatura religiosa que no me reconoció en medio de tantos visitantes extranjeros. Sus ojos azules de viejo gurú sólo se detenían en un punto del infinito.

Buena falta haría que Hounou viniera a Cuba alguna vez a regar su aché entre los haitianos de la Isla, acompañado de su corte de loas y zombies del antiguo Dahomey.

Las voces de Marrakesh son tenues, casi apagadas, ante las voces de Lagos. Una de las capitales más grandes de África, la ciudad de Lagos —llamada así por una colonialista portuguesa— es también una inmensa marisma sólo que más concurrida y violenta que Cotonou. Enjaezada con altos cocoteros y tupidos bosquecillos circundando los pequeños lagos, la antigua capital de Nigeria es una ciudad con una burguesía de comerciantes acaudalados. El más modesto de estos mercaderes posee un Mercedes Benz y lo corre por las calles pavimentadas, los puentes kilométricos y los caminos de tierra con más orgullo que si fuera cabalgando un elefante. De hecho el Mercedes ha venido a sustituir la majestuosidad de los paquidermos.

La frontera entre Benin y Nigeria por la zona de Lagos es un hervidero de carros, muchos de ellos Mercedes. Es una frontera sin igual, con policías vestidos de caqui con fustas en la mano, palos y látigos para ahuyentar a los vendedores ambulantes de Benin. Cruzar ilegalmente esta frontera es una quimera para los beninenses que quieren ofrecer, en un mercado más beneficioso, su amplia gama de productos. Es una escena espeluznante pero real. Como pollos asustados, corren hacia atrás los vendedores con sus cargas en la cabeza. Sólo se salvan aquellos que dejen en las manos de sus enemigos coyunturales una moneda.

Lo que uno imaginó como un país heterogéneo y multiétnico son verdaderamente dos. De eso se percata el viajero en la frontera. Y no es sólo la cuestión del idioma sino la cultura, el ritmo de la vida, la energía nigeriana frente a la laxitud beninense.

Invertimos una hora en cruzar la frontera, una planicie viruelada de charcos de agua pestilente y miradas torvas. El inglés se impone, un inglés sonoro de fonética yoruba con frases cortas y sincopadas. Se respira agitación, incertidumbre y violencia en la entrada al país de los orishas. A unos metros de la línea divisoria, en una playa desierta, se rinde culto a Eshu y se le colocan ofrendas sobre círculos de cauríes en recordación de los esclavos salidos de allí con destino a América. Los oficiantes son recibidos en las postas con cánticos sagrados; unos regresan a Benin, otros continúan su camino a Lagos.

Luego de vencidos los trámites de inmigración nos disponemos a cruzar el puente más grande de África, probablemente el más largo del mundo. Debajo del puente, lagunatos y afluentes de ríos mayores, salpicados de isletas, y de pronto, como salida de un libro de viajes, la ciudad con su ritmo vertiginoso y su deslumbrante cromatismo.

Un hormiguero de autos atesta el puente y los vendedores, de nuevo, aprovechan el *traffic jam*, como es conocido por todos el tranque o embotellamiento ya característico del lugar, y asedian a ambos lados de los vehículos para imponer sus mercancías.

Son capaces de recorrer, a grandes trancos, metros y metros tras los autos para ofrecer desde agua de coco hasta relojes digitales, telas y frutas a precios irrisorios.

No conozco una ciudad con más despilfarro de cosas que Lagos.

A precios baratos, en relación con las grandes urbes de Europa, las ofertas se acumulan en los ventorrillos y en las manos de los vendedores porque el poder adquisitivo de los nigerianos es bastante bajo.

No podrá escapar de mi mente la imagen de una joven con un niño en la espalda ofreciendo bolas de harina y mazorcas de maíz cocido, que

corre tras el auto hasta llegar al semáforo. La joven ha ido bajando el precio de su mercancía y ya en la meta casi nos la regala.

Esto ocurre constantemente y aún así muchas veces los vendedores regresan a sus casas con toda la carga y las manos vacías.

Lagos es una ciudad superpoblada. Una gran parte de la etnia yoruba vive y trabaja en ella. Los yorubas —casi 20 millones de personas— están diseminados por toda Nigeria. Pero es en el suroeste donde esta cultura tiene su mayor fuerza. Ciudades como Lagos, Ifé, Ibadan, Abekouta, Oshogbo y Oyó, para mencionar sólo algunas, muestran una concentración yoruba muy alta.

Oddudúa, padre mayor y fundador de la nación yoruba, es el eje en torno al cual gira el mundo de los orishas.

Pregunté dondequiera por Oddudúa. Todos me contestaron lo mismo: fue el primer Oní de Ifé, dueño de la corona ARE, símbolo del poder absoluto. Los yorubas son hijos legítimos de Oddudúa.

Pregunté por la palabra yoruba. Nadie me pudo decir cuál era su origen. Lo cierto es que el término se emplea profusamente para identificar a este pueblo y su lengua. Algunos me dijeron que la palabra yoruba era de origen haussa, es decir, procedente del norte de Nigeria, una palabra árabe. Me quedó la incógnita. Pregunté por la palabra lucumí: pocos recordaban el término.

Algunos me dijeron que había sido un reino del Imperio de Oyó. Otros que fue el nombre originario de los yorubas y que Ulkami había sido un sitio de venta y tráfico de esclavos. Así, la voz lucumí es una derivación de Ulkami, en otras palabras, una metátesis del vocablo.

El término, eso sí, se bautizó en Cuba, adquirió aquí su resonancia universal y aún mantiene su vigencia.

Entre hallazgos y dudas me moví varios días por el mundo de Oddudúa. Los orishas del panteón yoruba o locumí, único sistema que dejó para la cultura cubana un repertorio mitológico de gran riqueza, me salían al paso a cada momento, entre los huecos del mercado de la Marina, los meandros del río Oggún, o las arenas oscuras de Bagrady.

Nada hay más parecido a un solar habanero que un hueco del mercado de la Marina. Un nutrido, pastoso, solar habanero, pero sin la bullanguera alharaca, más andaluza que africana, pues el africano se comporta con modales más delicados y es mucho más silencioso. Frotándose las manos, lavándose los pies y la cara en palanganas, se aglomeran allí los musulmanes habitantes de Lagos para esperar la hora sagrada del ramadán —alrededor de las cinco de la tarde— o simplemente para vender sus telas, sus comidas, sus polvos mágicos y su incompatible artesanía. Una artesanía heredera de una tradición remota, perdida en los tiempos del Imperio de Oyó y de Benin. Sus formas

hiperbólicas la distinguen, la desproporción de sus volúmenes es rasgo distintivo de ella.

En estas tiendas el cliente no ve piezas antiguas o reliquias museográficas. Debajo de los tenderetes calientes de lona y madera se apiña un comprimido repertorio de piezas originales de una calidad y belleza extraordinarias, pero no son reliquias, son piezas modernas, algunas patinadas, pero hechas para el cliente inmediato, para el turista.

Diego Rivera argumentaba con razón que aunque las piezas de su colección de arte precolombino no eran antiguas ni únicas, eran tan auténticas y valiosas como las originales porque estaban hechas por las manos de generaciones herederas de una tradición de arte sin precedentes.

Eran los mismos talentos expresados en épocas diferentes. Sólo carecían de antigüedad.

El mercado de la Marina o el Churrerito, como le llaman algunos al de artesanía y muebles tallados, exhibe una variada muestra de este talento peculiar de los nigerianos.

Sumergirse en este mercado es entrar una juguetería de Lewis Carroll, a un verdadero país de maravillas.

No sé si el abanico de piel de chivo que compré es realmente un artefacto utilitario o un juguete portátil para la prestidigitación. Tendría que verlo el lector.

Dije que Nigeria era un paraíso y que todo paraíso tenía su infierno. No imagina el lector las sensaciones encontradas que se experimentan cuando uno entra en el vórtice del mercado de la Marina.

El hedor sale de los charcos y las zanjas grises, de los callejones estrechos atiborrados de obras de arte, telas *batik*, comidas condimentadas con fuertes especias... es indescriptible. Se mezclan en él la nuez moscada y el comino, la menta y el vetiver, el sudor ácido de las pieles y el denso aroma de caldos abuelos, tatarabuelos quizás de nuestras caldosas y nuestro ajiaco. Comida del alma, *soul food*, como le llaman los nigerianos.

He visto otros mercados en el mundo, en África incluso, pero ninguno más impresionante que el de la Marina, en Lagos.

La voz ¡Agó!, como el sonido de la corneta china en el carnaval santiaguero, se impone en una tesitura mayor sobre el conglomerado que inunda este lugar de reunión y caos.

Rostros jóvenes de gran vitalidad, mujeres con niños en la espalda, viejos recostados a latones de manteca, viejas con anafes en la cabeza cocinando viandas, hombres arrastrándose sin piernas, tullidos, ciegos y mancos pidiendo limosnas...

Todo esto rezuma uno de los lugares más concurridos del mundo y más desgarradoramente fascinante, el mercado de la Marina en Lagos, ¡Agó!

El jefe religioso Majeobaje, de la tierra yoruba, me cuenta que cuando Olofi hizo el mundo reunió muchos poderes y muchas virtudes entre los pueblos del antiguo Imperio de Oyó. Que no por casualidad este imperio tuvo tanto realce y su apogeo fue tan duradero. Olofi hizo todo lo bello y todo lo feo y encargó a Oddudúa que fundara el pueblo yoruba. Oddudúa fue el gran constructor; con sus manos fue moldeando a cada uno de los seres que habitarían este imperio. Pero el mundo tiene dos caras, me dice Majeobaje, señalándome la palma de la mano y el revés.

Majeobaje va vestido de azul y de su cuello fino cuelgan gruesos collares también azules y una funda de cuero donde guarda papeles y tarjetas de presentación.

Majeobaje es joven y posee la dentadura más perfecta que pueda imaginarse. Habla inglés correctamente, pero saluda en yoruba. ¡Ború boyé!, ¡Moforibale! Ríe estentóreamente con mi respuesta en el lucumí de Cuba. Me invita a su casa. Tengo que agacharme para entrar. Una vez adentro me pide que repita, ¡Aché! Cada vez que invoca a una de sus deidades representadas en cazuelas diseminadas asimétricamente sobre el piso de su ibodú (cuarto de orishas).

Majeobaje es uno de los jefes religiosos de Olofin, uno de los más respetados en toda la extensión del mundo yoruba.

Le cuento algo de mí. Por supuesto intuye que soy un curioso inveterado y que tengo algo en común con él. Esteban Montejo, el cimarrón, era de padres yoruba de Oyó. Le narro la historia y se conmueve. Me indica que debemos ir a la playa a rezar por él, a dedicarle frutas a su espíritu. Que debo ofrecerle un tambor. Todos estos hombres, me dice, han sufrido mucho y regresarán a su tierra para una vida mejor. Las tierras ajenas les hicieron daño y sólo en la suya hallarán la paz. Por eso se les debe atraer con ofrendas.

Le pregunto si es Yemayá quien se encargaría de eso. Pero no me contesta. Sólo me recuerda que hay una sola vida, la de la tierra y la otra que no está en ningún cielo abstracto sino acá también, con los orishas. Cuando salga a la calle, todavía sin pavimentar, veo a unos niños jugando con bolas de yuca. Me pregunto si Esteban Montejo, muerto a los 113 años en la ciudad de La Habana, no habrá reencarnado en uno de ellos. Majeobaje me compra las frutas: dos cocos, plátanos y una piña pequeña y larga, de esas tan dulces del oeste de África. Sabe que mi tiempo es corto y no lo deja para mañana. Nos encaminamos al mar. Descalzos andamos por aquel arenal color maíz tostado en una comu-

nión perfecta. En la orilla, el jefe religioso improvisa unos rezos hermosos a Eshu-Elegguá,

Envuelve las frutas en un paño blanco y las deja allí para que las olas decidan. Sin otra brújula que la de la solidaridad, las frutas llegarán seguramente a su destino, cumplirán su misión. ¡Agó!, escucho de nuevo en los labios de Majeobaje, ¡Agó, Iba e tonú tonú!

Finalizado el rito, Majeobaje y yo nos sentamos en una mesita frente a la playa. Yo pido agua de coco y él un ron con cola-cola. “Cuba libre”, le digo, así se llama ese trago, pero a él no le dice nada ese nombre.

A petición mía me cuenta más sobre Oddudúa y las dos caras del mundo. Majeobaje es un cuentero nato.

Bocinas de autos, cornetas de motos y timbres de bicicletas, interrumpen su cuento.

—¿Una boda? —le pregunto.

—No, un entierro.

Miramos atrás y él ve con sorpresa mi rostro. Me explica: “una muerte es alegría porque vamos a continuar la vida, nada se detiene. La muerte es una prolongación de la vida. Ahora esa persona vivirá más tranquila porque cumplió una parte de su destino”.

Majeobaje recibe saludos constantes de todo el que cruza frente a nosotros.

—Los hijos de Yemayá siempre estamos haciendo regalos —me dice—. Por eso la gente nos quiere tanto. A la gente le gusta que le regalen.

—Bueno, Maje, ¿puedo llamarle Maje?

—¡Cómo no! Todo el mundo me llama así.

Maje sigue contándome de las dos caras de la vida.

Olofi quiso que en el mundo hubiera de todo, por eso encargó a Oddudúa, el más viejo, la construcción del universo.

“Oddudúa tenía una gran experiencia porque había luchado contra otros pueblos y era vencedor. Levantó una ciudad y la hizo como Olofi se lo pidió. Oddudúa es la vida y la muerte, lo blanco y lo negro. Sus hijos se visten con estos dos colores y a veces llevan una pluma de loro en la cabeza, pero siempre el color blanco predomina.

“Oddudúa decidió que en el mundo estuvieran los ricos y los pobres, los sanos y los enfermos, los buenos y los malos, los negros y los albinos, y así fue.

“No hay que sufrir cuando uno ve en el mercado a un hombre sin piernas arrastrándose y pidiendo limosnas.

“Oddudúa supo bien lo que hacía. A algunos los hizo ciegos o tuertos y hasta ha hecho hombres sin cabeza que mueren al nacer y

animales como el cangrejo que caminan para atrás. El mundo es así de rico, por eso dice un refrán que el hombre no debe llorar, el hombre que llora sólo hace ruido.

En Lagos como en Cotonou cualquier vehículo puede ser un taxi: una moto, un carro antiguo, un Mercedes. Detengo al primero que pasa. Me despido de Maje con un saludo musulmán.

—Ala Malekun.

—Malekun Ala—me responde con una sonrisa cómplice, de sabio.

El arraigo a la tierra y el espíritu de trabajo son rasgos que identifican a los yorubas. Un pueblo cuyo origen es impreciso, pero cuya historia está llena de avatares contradictorios. Sometidos, rebeldes, capaces de crear reinos y hasta imperios, los yorubas se anclan a una fuerte base mitológica y una visión cosmogónica mucho más rica y profunda que la de otros pueblos de esa zona de África. Ni las contingencias de la esclavitud pudieron lacerar este tesoro de la imaginación. Desinhibidos, hablan de la esclavitud con total desenfado.

No parecen guardar rencor, al contrario, cuentan anécdotas sobre la resistencia a la opresión y sienten orgullo de sus antepasados. Abdeola cuenta cómo sus antepasados regresaron a Nigeria porque lograron la libertad mediante esfuerzos propios. La historia suena rara, nebulosa.

Abdeola es yoruba pero de religión musulmana. Va vestido de blanco y lleva un gorro de hilos de oro y un *iroke* o plumero de mango de marfil y pelo de elefante.

Es un jefe tribal muy respetado y un historiador de su pueblo.

Hablamos de los sacrificios y las hazañas de los lucumíes en Cuba. Le cuento de infinidad de esclavos ahorcados en palos de guásima porque ansiaban el regreso al país natal.

Muchos, le digo, se ataban pañuelos al cuello o se colocaban manilla y ajorcas para llegar a Nigeria y ser identificados por sus familiares. Las prendas eran el signo de la rebeldía y llevaban el saludo de sus parientes en Cuba.

Más de dos millones de africanos llegaron a la Isla durante el curso de la trata, la mayoría del grupo lingüístico bantú o del kwa, de donde proceden los yorubas.

Esta cifra deja perplejo a Abdeola, que aunque musulmán, conoce la cultura de su pueblo como pocos y sabe interpretar, según me dice, el oráculo de Ifá.

Sus abuelos eran de Oyó, el reino de Changó, cuarto rey de esa tierra y jefe de la sociedad de los Ogboni, según me cuenta el historiador.

Ifá, le digo, se conserva enriquecido en la Isla. El sistema de adivinación más complejo de África está ampliamente difundido en Cuba. Los babalaos, sus oficiantes, se cuentan por miles. Orula, es decir, Ifá, gobierna la vida de muchos cubanos.

—Los babalaos son los dueños de los secretos —me dice Abdeola.
—Pero usted no acude al tablero —le contesto—. Usted es musulmán.

Me mira con ironía. No espero respuesta alguna. Me atengo a la confesión que me hiciera en Cotonou el Ministro de Cultura. “Nadie puede prescindir de Ifá, ni los cristianos, ni los practicantes de otras religiones, Ifá está en todo porque no es una religión, es un sistema de adivinación”.

Así entiendo muchas cosas. Entiendo a Abdeola y a los pueblos yoruba, ibo, fon y mina. Ifá gobierna las vidas de gran parte del suroeste nigeriano y de mucho más allá.

“Por el día van a las iglesias, pero cuando aprieta consultan al tablero, van a Ifá”, me confirma Abdeola.

El origen de Ifá también es nebuloso. Nadie sabe a ciencia cierta dónde surgió. Unos dicen que su cuna fue el pueblo de Ketu, al norte de Benin, otros que Oyó, pero nadie sabe realmente cuál fue su lugar de origen. Ahora bien, de todos los cultos del pueblo yoruba, el más popular, el más frecuentado, es Ifá.

Ni la influencia haussa del norte musulmán, ni el cristianismo y sus ramificaciones han podido atomizar este culto secreto de la adivinación, mucho más complejo que el Tarot y que el Yin y el Yan.

Para Abdeola, Ifá fue bautizado en Oyó y allí pudo desarrollar sus dotes de adivino y curandero. Sobre esto se suceden los mitos y las leyendas. Cada una, desde luego, con una versión diferente.

Abdeola me obsequia una pequeña pipa de barro, un bastón de mando y un collar de cuero y chapillas de bronce. Para él este ajuar es parte de la tradición. La tradición se respeta en Nigeria como algo sacrosanto. Aún cuando no se pertenezca a la vieja religión de los orishas, ellos están ahí, en las piedras, en los ríos, en las copas de los árboles, como Iroko.

A ellos se les habla, se les increpa, se les exige porque fueron en su mayoría mortales. No son entes intangibles sino corpóreos, no están situados en lo alto de un altar, ni en dirección hacia ninguna Meca, sino en contacto con la tierra. La fuerza de estos cultos están ahí, en ese diálogo directo, en esa relación casi corporal.

Mientras Abdeola me cuenta orgulloso la historia de sus congéneres, me vienen a la mente capítulos de la obra de Wole Soyinka, Aké, el mundo de los egunguns, el mundo de Changó, rey de Oyó, del dios guerrero Oggún, de Obatalá Allaguna...

Abdeola, profesor de historia, periodista musulmán, ignora aún la presencia de estos dioses en Cuba. Tendría que meterse en la marana del monte —ewe finda— de Lydia Cabrera, en la obra de Fernando Ortiz.

Pero eso será para otra ocasión,. El tablero de Ifá decidirá nuestro segundo encuentro.

Desde mi mesa de trabajo contemplo ahora mi casa en La Habana. Mi casa de pasillos largos y puertas abiertas. El sol, Olorun, me castiga mientras escribo estas páginas.

Junto a viejas piezas de herencia familiar y cuadros de algunos pintores de mi generación, las máscaras yoruba de Ifé, la silla tallada del mercado de la Marina, Elegguá en la puerta con camisa de zarza blanca y un bastón de mando con la figura de Oddudúa, constructor del pueblo yoruba, un regalo de Abdeola.

Los antiguos dioses preservaron esta cultura contra viento y marea. El buque negrero, el barracón, sirvieron de catalizador de un patrimonio que ya es signo de nuestra vida.

En la memoria, mi viaje al país de los orishas aparece como una hermosa franja de luz.

En la memoria, también París, la ciudad más bella del mundo, a mi regreso de África, me pareció, sin embargo, un bodegón de lujo.

FIGURA

Rescate de Olórum (Estudio de arqueología afroamericana)

GABINO LA ROSA CORZO

Doctor en Ciencias Históricas
Investigador Titular, Centro de Antropología
La Habana, Cuba

En el año de 1938 los arqueólogos y etnólogos de Cuba fueron sorprendidos por el inusitado hallazgo de unas espectaculares tallas o esculturas líticas que se localizaron en una cueva en Ceiba del Agua, provincia de La Habana. Apenas cinco años después, el propietario de los terrenos arrancó las evidencias arqueológicas de su lugar y desde entonces el importante sitio fue prácticamente olvidado.

Dada la celebridad que alcanzó el acontecimiento en los círculos científicos en los años cuarenta del presente siglo y las indefiniciones que acerca de la afiliación cultural de las figuras quedaron latentes, el autor del presente trabajo se propuso indagar acerca de posibles vestigios de los entonces llamados ídolos de Ceiba del Agua, comprobar la existencia de restos de los mismos y en caso de existir estos, definir de forma lo más acabada posible su filiación cultural sobre la base de su estudio y del análisis de los testimonios escritos y dibujos dejados por el arqueólogo René Herrera Fritot, quien reportó y describió los principales ídolos que se localizaban en la mencionada cueva. Todo esto, con la finalidad de rescatar parte del tesoro arqueológico que se consideraba perdido y extraer, a más de medio siglo de distancia del infortunado hallazgo, las enseñanzas de los acontecimientos que dieron al traste con uno de los recintos arqueológicos y etnográficos de mayor valor en la provincia de La Habana.

Para el estudio y trabajo de terreno se partió del criterio de que si bien las grandes tallas hechas en rocas sueltas podían ser arrancadas

con relativa facilidad, los dibujos o grabados parietales podían haber brindado mayor grado de dificultad para su extracción, por lo que además de comprobar el estado actual del sitio, fue propósito localizar y estudiar los petroglifos, ya que inclusive, en las visitas hechas por especialistas en los momentos en que el lugar estaba intacto, se les había prestado poca atención, posiblemente por la espectacularidad que brindaban las grandes tallas, poco comunes para la arqueología en el occidente insular.

El hallazgo

El 15 de septiembre de 1938 el ingeniero geólogo Von Bandat de la “Shell Mex de Cuba”, quien perforaba pozos de reconocimiento para la búsqueda de petróleo en la zona NW de Ceiba del Agua en la provincia de La Habana, localizó una pequeña cueva con grandes tallas antropomorfas y zoomorfas. Motivado por el hallazgo, el ingeniero tomó algunas fotografías y trazó un corte esquemático de la cueva con la ubicación de las esculturas y petroglifos. Con independencia de que se trata de un esquema, el documento (Figura 1) tiene extraordinario valor histórico y etnográfico, ya que constituye uno de los dos únicos documentos que registraron de conjunto la situación de las esculturas en momentos en que no habían sido mutiladas y es de reconocer, además, el grado de minuciosidad con que se registraron los valores existentes en dicho lugar¹.

El 23 de septiembre del propio año, en esta ocasión acompañado por R. Herrera Fritot como conservador del Museo Antropológico Montané de la Universidad de La Habana y algunos otros interesados, el ingeniero volvió a explorar el lugar. En esta visita se “hizo un cuidadoso estudio de las figuras de la cueva, de su técnica de talla, y de todo el recinto subterráneo, llegándose a la conclusión unánime de que con excepción del ídolo 2, aislado en la segunda cámara todas las tallas y los litoglifos del lado sur eran de manufactura relativamente reciente, probablemente correspondientes a un culto afrocubano (brujería o santería)” (Herrera, 1994)².

1. La orientación EW de la cueva está invertida en los esquemas originales de Von Bandat y Herrera Fritot.

2. El término brujería es impropio para designar este fenómeno. Por Santería se entiende la Regla Lucumí o Regla Osha, religión popular de origen africano formada por la unión de las creencias yorubas y el catolicismo en la que predomina el componente africano muchas veces revestido de elementos del catolicismo.

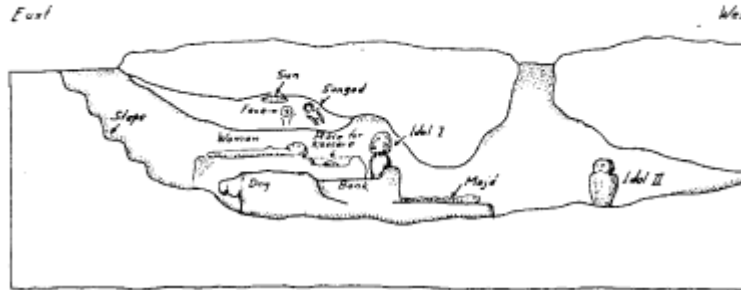


Figura 1. Perfil de la Cueva de los Ídolos elaborado en 1938 por Von Bandat.

Fue en esta visita que R. Herrera Fritot trazó un plano esquemático de la cueva con la situación de las esculturas y además puso al descubierto un cuarto petroglifo “al arrancar una red de raicillas que lo tapaba completamente” (Herrera, 1944). Este esquema (Figura 2) completa la visión del sitio y muestra el conjunto de las grandes tallas antropomorfas y zoomorfas. Este plano es el segundo de los dos únicos documentos que registraron la situación y existencia de las importantes evidencias, y tiene, por lo tanto, además del valor etnográfico y arqueológico un extraordinario valor como documento histórico por cuanto la mayoría de las evidencias desaparecieron pocos años después.

El 20 de abril del año 1944, o sea seis años después del hallazgo, R. Herrera Fritot organizó una nueva visita al lugar acompañado del ingeniero Juan Antonio Cosculluela y los doctores Fernando Ortiz y Oswaldo Morales Patiño. Lo ocurrido entonces es preferible exponerlo directamente del informe rendido por Herrera:

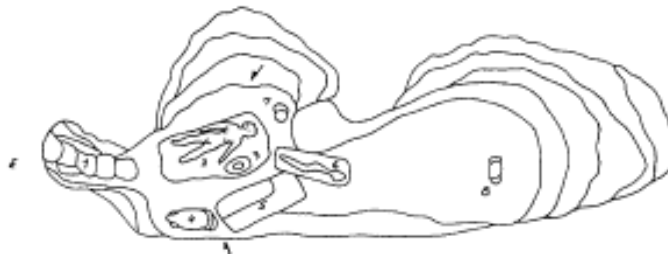


Figura 2. Planta de la Cueva elaborado en 1938 por R. Herrera Fritot.

“En esta ocasión tuvimos la desagradable sorpresa de encontrar la cueva totalmente vacía de sus esculturas: sólo quedaban allí unos pocos fragmentos de los bloques, y las bases de algunos de los mayores. Preguntamos al arrendatario qué había ocurrido, y éste nos dijo que ante el temor de que se robaran o dañaran las figuras, él las había desprendido o cortado y que las tenía almacenadas en una habitación de su casa próxima. Allá nos llevó y efectivamente pudimos ver apilados en un estrecho recinto la mayoría de las piezas, la de la mujer acostada estaba cortada transversalmente en tres grandes bloques, el perro bastante mutilado y la serpiente en varios pedazos” (Herrera, 1944).

En este informe del año 1944 Herrera no reparó en el estado de los petroglifos, y sólo se habló de las grandes tallas, sin embargo, un nuevo enfoque del asunto se apuntó: F. Ortiz, A. Cosculluela y O. Morales Patiño variaron el análisis inicial de Herrera y todos consideraron las piezas de hechura “afrocubana”, posiblemente obra de esclavos africanos. En este estado fue cerrado el asunto y de los ídolos de Ceiba del Agua, durante las décadas siguientes, sólo aparecen algunas referencias en inventarios de sitios arqueológicos y cuevas de La Habana (Tabio, 1970:66 y Núñez Jiménez, 1975: 192).

Reapertura de los estudios

Durante los años 1990 a 1994, como parte de los estudios arqueológicos de sitios de resistencia esclava que el autor desarrolló en la provincia de La Habana, se efectuaron varias visitas y trabajos exploratorios en la Cueva de los ídolos, así como el estudio de la documentación existente en el archivo del Departamento de Arqueología del Centro de Antropología.

Se efectuó el levantamiento topográfico de la Cueva por parte del ingeniero M. García Báez y se ubicaron los vestigios o restos de las esculturas y localizaron los petroglifos existentes. La planta y el perfil de la cueva (Figuras 3A y 3B) rectifican, sobre la base de mediciones las interpretaciones que del recinto hicieron Von Bandar y R. Herrera Fritot, lo que no resta valor histórico y etnográfico a los documentos ya referidos con anterioridad.

La Cueva de los Ídolos en los momentos en que fue descubierta por Von Bandat estaba oculta bajo unas piedras que obstruían su pequeña entrada, la que fue destapada por el ingeniero en el año de 1938. A partir de entonces los campesinos identificaron el lugar como Cueva del Indio, nombre que conserva en la tradición oral. Como se puede comprobar en la planta y perfil es una cueva pequeña de apenas

CUEVA DE LOS IDOLOS
Ceiba del Agua, LA HABANA

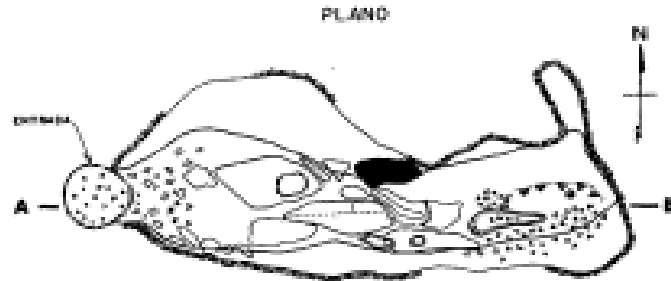


Figura 3A. Planta de la Cueva de los ídolos elaborada por M. García Báez en la que se rectifica la orientación EW de la cueva.

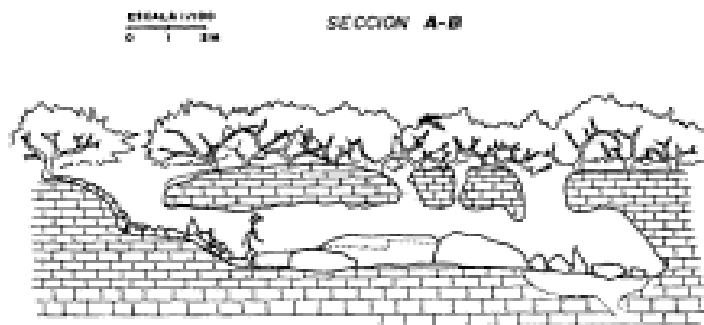


Figura 3A. Planta de la Cueva de los ídolos elaborada por M. García Báez en la que se rectifica la orientación EW de la cueva.

14 metros de extensión ocupables por el ser humano y de poca altura. Su boca es circular y se abre al nivel de la superficie del terreno, y desciende oblicuamente a unos 3.50 m hasta el piso. La luz que penetra por la entrada y por las claraboyas que se encuentran al final de la misma, ofrece un nivel de semipenumbra que permite detectar los grandes bloques de piedra que reposan en el piso de la misma.

Según los esquemas de Von Bandat y R. Herrera Fritot, la cueva estuvo dotada de una rústica escalera de piedra tallada con escalones irregulares que aprovechaban la inclinación del terreno y las rocas sueltas. Hoy, sin embargo, no quedan vestigios de la misma. Pero lo que más interesa de la existencia de este recurso hecho por la mano del hombre reside en que en un espacio tan reducido y de inclinación tan

poco significativa, la presencia de escalones atestigua el interés por facilitar el acceso al escondido y pequeño santuario de personas poco conocedoras del lugar o de avanzada edad, para quienes la visita a un lugar de este tipo revestía una importancia particular, por lo que se justificaba el esfuerzo de tallar cinco escalones en la roca. Resalto este elemento porque lo considero una cuestión probatoria de que se trata de un centro ceremonial al que había que facilitar el acceso de determinadas personas. Otros de los componentes del sitio, que fueron las tallas de un perro, un majá o serpiente, una mujer y una jicotea, dentro de un pequeño estanque, tallados estos dos últimos en la propia roca que servía de base a la escultura femenina, no existen en la actualidad, ya que como se había planteado, fueron cercenados por el arrendatario de la finca en la que se localizó la cueva.

Según se puede concluir de los manuscritos inéditos existentes en el Departamento de Arqueología y de la revisión de los restos de las tallas, la figura del perro, primera de la derecha al entrar en el recinto, estuvo tallada en un bloque pequeño de 0,60 x 0,40 m de altura, de base rectangular y la cara redonda en su parte superior, así como el lomo. El hocico era grueso y las grandes orejas caídas. A esta figura sólo se le había detallado la cabeza mientras que el cuerpo lo figuraba el propio bloque. Mediante el trabajo de terreno se pudo comprobar que la parte de la piedra que integraba el cuerpo existe todavía y se comprobó la rotura que separó la cabeza del cuerpo. En la Figura 3A aparece este bloque, pero no frente al asiento como lo interpretó Herrera Fritot, sino al lado del mismo, apuntando más hacia la entrada de la cueva.

El bloque en el que se había tallado la mujer y el pequeño recipiente con una jicotea, se localiza en el costado izquierdo de la cueva, o sea, al lado del perro, pero separados ambos por un estrecho pasillo central que da acceso hacia el fondo. Este bloque se alza a 0,60 m del nivel del suelo. La figura de la mujer desnuda estaba tallada en alto relieve, en posición supina con los brazos y las piernas algo separadas y las mamas, aunque bien dibujadas, poco voluminosas. El sexo estaba bien señalado. El depósito o pequeña poceta abierta artificialmente en la roca y que contenía la jicotea, se localizó a la altura del hombro izquierdo de la escultura femenina y tiene 0,15 m de profundidad. De ambas evidencias solo existe su base, o sea el bloque sobre el cual fueron elaboradas.

Pero el bloque sobre el que se esculpió en alto relieve un majá o serpiente, el cual se encuentra ubicado después de la mujer y del asiento, mirando hacia el interior de la cueva, donde penetran los rayos del sol por las claraboyas que iluminaban a uno de los ídolos, atestigua aún los restos de la talla del reptil (9,95 m de ancho y 0,07

m de alto), al cual se le cercenó la cabeza y una pequeña parte del cuerpo.

De los ídolos tallados en estalagmitas y que se ubicaban, uno cerca de la cabeza de la mujer y el otro al final del salón, solo existen las fotos tomadas por Von Bandat, las que se reproducen a líneas para facilitar su visualización. De ellos no se encontró vestigio material alguno. El ídolo 1, según se registró, era una talla humana tosca, de cabeza globular, de ojos, nariz y boca muy simples, con cuello y torso bien definidos (Figura 4A), pero sin detalles corporales. Su altura total era de 0,50 m pero como estaba situado en un punto elevado del piso, se explica que en el esquema de Von Bandat se destacara por encima de

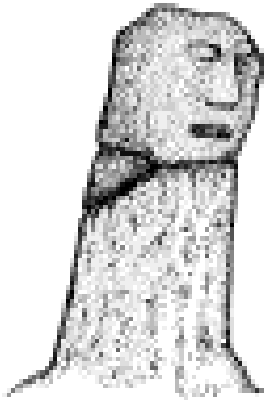


Figura 4A. Ídolo 1. Dibujo elaborado sobre la base de una foto tomada por Von Bandat.



Figura 4B. Ídolo 2. Dibujo elaborado sobre la misma base. Representa una figura humana con doble rostro, uno que mira al este y otro que mira al oeste.

las restantes tallas. En cambio, el ídolo 2 (Figura 4B), también antropomorfo, media 0,65 m, sin detalles en el cuerpo, pero con la particularidad de tener doble cara, o sea una cara anterior y otra posterior.

Resulta interesante destacar que para Herrera Fritot ésta era la pieza más importante del conjunto, ya que por su pátina le pareció más antigua y la única “que se asemeja bastante a las genuinamente indígenas” (Herrera, 1944). Sin embargo, como ya se dijo en el informe de 1944, se consideró a todas las tallas como “afrocubanas”. Sobre este punto se volverá más adelante.

En relación con los petroglifos, el informe de Herrera Fritot fue escueto, ya que se limitó a enumerarlos; así, registró la existencia de tres figuras grabadas en líneas incisas o surcos de poca profundidad (0,01 m según las últimas mediciones); también observó dos figuras antropomorfas y una cuarta talla en alto relieve la cual consideró representaba el dios sol.

Sobre la base de estos presupuestos y a pesar de compartir el criterio de otros especialistas, los cuales consideran reduccionistas las interpretaciones del arte rupestre que se limitan solo a sus fundamentos mitológicos (Idoyaga, 1986: 61), la mitología en este caso puede ser el punto de partida para una correcta valoración y definición cultural. Dadas las condiciones del estudio y con los recursos disponibles, el análisis de las evidencias de la Cueva de los ídolos debe emprenderse sobre la base de su posible correspondencia con los mitos y cultos de origen africano, pero como es claro, si se toman en consideración otros factores como los que se apuntan más adelante.

Resultados del nuevo estudio

En primer lugar, evaluando de conjunto el sitio y tomando en consideración todos los elementos que lo componían: escalera y asiento, ambos tallados en las rocas, así como el posible significado de las tallas y petroglifos se puede estimar que se trata de un centro ceremonial o santuario de cultos de origen africano, hecho con los recursos, psicología y creencias de esclavos africanos. Por esto, su origen debe remontarse a los años de la esclavitud de plantaciones, puesto que al ser destapada su entrada en el año de 1938 no existía conocimiento de la misma en los campesinos del lugar, según se pudo comprobar con informantes que viven en la zona desde principios del presente siglo. Al ser destapados, algunos de los petroglifos estaban

3. Los bloques que sirvieron de base a las tallas, así como las paredes en las que se dibujaron los petroglifos están constituidos por rocas de carbonato comúnmente conocidas en Cuba

cubiertos de raíces y todas las tallas cubiertas según Herrera Fritot (1944) por una pátina margosa como resultado de la alteración de la roca matriz de caliza compacta y la humedad³. El recipiente en el que se encontraba la talla de la jicotea estaba totalmente relleno de detritus. Todos estos elementos atestiguan una antigüedad que pudiera remontarse, por lo menos, un siglo atrás.

Ya se vió en párrafos anteriores como para Herrera Fritot la talla de más valor era la que él había considerado inicialmente como aborígen. Este juicio no es más que la manifestación de lo arraigado que se encuentran algunos criterios que sólo reconocen valores arqueológicos a las evidencias materiales de las culturas aborígenes.

Detrás de este tipo de valoraciones se esconde un problema consistente en las dificultades tan grandes que tiene que salvar cualquier arqueólogo para explicar los fundamentos de algunas manifestaciones culturales no aborígenes y muy en especial las de origen africano. Y más cuando estas manifestaciones están vinculadas a la mitología o cultos populares de origen africano, debido a que las características predominantes en estos son su diversidad y carácter esotérico, ambos basados en la multiplicidad de las procedencias de los complejos culturales africanos, de su combinación y el carácter de estas religiones que fueron reprimidas durante siglos.

Pero el pueblo y la cultura cubana son el resultado de una mezcla de diferentes grupos: indocubanos, europeos, africanos, asiáticos y muchos otros más, por lo que resultan fácilmente reconocibles los aportes que éstos diferentes componentes han hecho a la cultura en general. Sin embargo, en el caso del arte rupestre, aunque se conocen expresiones que se corresponden cronológicamente con etapas históricas posteriores a la conquista y colonización, siempre se ha soslayado la posibilidad del aporte africano, inclusive, existen fervientes defensores de la tesis que niega toda posible contribución africana en este terreno, a pesar de que tal contribución ha sido sugerida por diferentes estudiosos (Núñez, 1975; Mosquera, 1983 y Guarch, 1987: 82).

Estoy seguro que estas disyuntivas tienen mucho que ver con el nivel alcanzado por los estudios en este campo en Cuba, lo cual está

como marga, la cual se mancha en su superficie por la recristalización que forma una especie de corteza; sin embargo, analizados algunos fragmentos se pudo comprobar que la coloración externa más oscura que la cobre es producto de la humedad y la presencia de microorganismos. Resulta oportuno destacar que la estatuaria yoruba en el continente africano es poco frecuente en grandes tallas líticas. Pero la marga resulta tan fácil de tallar que pudo servir de estímulo a los artífices como lo fue la esteatita (silicato hidrato de magnesita) para los escultores de algunas figuras antropomorfas que se localizan en la región de Esie, Nigeria, o los grandes bloques líticos que sirvieron de base para las figuras fálicas localizadas en el antiguo Nkrigom, Nigeria.

necesariamente vinculado al desarrollo mundial de las disciplinas que intervienen en la cuestión. Por todo esto, en los estudios acerca del arte rupestre en el territorio y posiblemente en todo el Caribe sea necesario contemplar, por lo menos a nivel de hipótesis, la posibilidad del aporte africano en este terreno.

Si se parte de este criterio y se amplía el conocimiento acerca de las decenas de pueblos y complejos culturales que vinieron desde África será posible abordar nuevas respuestas a las incógnitas que existen en este campo. En el terreno de la religión, que tanto tiene que ver con la temática que se estudia, se conocen varias modalidades correspondientes a las llamadas Santería (Regla Osha), Abakuá y Palo Monte, así como otras variantes como por ejemplo la Kimbisa, Briyumba, Orillé y algunas otras. En las narraciones mitológicas de algunos de estos sistemas religiosos se pueden encontrar explicaciones para algunos ejemplos del arte parietal de Cuba, a las que no se podido llegar sobre la base del conocimiento de la cultura aborígen.

Cabe preguntarse las razones por los cuales grupos culturales como por ejemplo los del área Sudanesa, entre ellos los Bambara, los Mossi o los Baga que tienen hoy día vivas las tradiciones del arte rupestre y la estatuaría y acuden a centros ceremoniales en cuevas y farallones en los que rinden culto a sus antepasados, creencias o dioses, no pudieron dejar su impronta en los campos de Cuba donde fueron traídos en condiciones de esclavos.

De la grandiosidad de este tipo de manifestaciones artísticas africanas hablan, entre otros centros ceremoniales, los de Abiri en Nigeria, Sallum Báati en Etiopía o el Monte del Dragón en África del Sur. Acerca de la posible filiación africana de algunas manifestaciones del arte rupestre de Cuba, la etnografía comparada puede aportar juicios de valor. En los petroglifos y pictografías de los Dogon (Malí) y la representación que ellos hacen de las aves por medio de figuras cruciformes en la cabeza de individuos que adoran este tipo de animal, quizá se halle la respuesta a la interrogante que representan las figuras de hombres disfrazados de aves con cruces en sus cabezas que se localizan en la Cueva del Cura en Viñales, provincia de Pinar del Río, las cuales no tienen correspondencia alguna con los grupos aborígenes que ocuparon la región (Figuras 5A y 5B).

La documentación histórica de la colonia registró hechos de extraordinario valor a favor de la tesis que sustento. La misma recogió incidentes relacionados con el enfrentamiento de grupos de cimarrones contra cuadrillas de rancheadores, los primeros armados de machetes, cuchillos, lanzas y arcos con flechas (ANC, inédito a). Parte



Figura 5A. Pictografía que representa un hombre disfrazado de ave según una valiosa propuesta de A. Núñez Jiménez. Se localiza en la Cueva del Cura en Viñales (Cuba). Es de color rojo. Dibujo elaborado sobre calcos originales.



Figura 5B. Pictografía que registra un individuo con figura cruciforme en la cabeza como representación del culto a las aves que practican los Dogon (Mali). Es también de color rojo. Tomado de Griaule, 1963. Es de subrayar que de esta región fueron introducidos en Cuba numerosos grupos de esclavos durante los siglos XVIII y XIX.

de este armamento podía ser obtenido por los esclavos en las propias haciendas en las que eran explotados, pero el arco y las flechas en manos de un esclavo fugado a mediados del siglo XIX en Cuba no tiene otro fundamento que la aplicación de los conocimientos, tradiciones y habilidades traídas desde África.

Es más, para no solo hablar de recursos tan vitales como las armas, sino también de manifestaciones que se pueden enmarcar más en el campo de la cultura o la religión, se puede registrar el siguiente hecho. El 6 de noviembre de 1801 en el partido del Rincón de Sibanimar, al este de La Habana, fue descubierto un refugio de cimarrones por parte del capitán del partido Miguel Martínez Pagés, y según se registró en el informe rendido por esta autoridad, la localización del lugar pudo hacerla gracias al ruido que hacía uno de los cimarrones integrantes

del grupo, quien fabricaba una “escultura” del tronco de un árbol (ANC, inédito b).

Estos ejemplos extraídos de la documentación colonial del siglo XIX demuestran la posibilidad de que un cimarrón en un lugar apartado o un esclavo, en un momento de descanso, en un refugio natural cercano a la hacienda en la que era explotado, podía dar rienda suelta a sus tradiciones y necesidades espirituales de forma similar a como lo hacía anteriormente en su aldea africana. Los repetidos hallazgos de evidencias arqueológicas como pipas rústicas modeladas en barro (cachimbas) y peines de madera con ornamentaciones de indudable filiación africana, fortalecen esta posibilidad.

También es conocido como en Cuba algunos africanos y sus descendientes se reagruparon en hermandades, una de ellas por ejemplo, la de los abakuá, recurrieron al empleo de trazos de carácter muy especial para aludir representaciones de hechos y sucesos vinculados a sus creencias, pero: ¿cuántos grupos de tipo similar pueden haberse creado a lo largo de varios siglos? ¿Cuáles fueron las variantes que de manera similar a los abakuá canalizaron por medio de signos gráficos y representaciones simbólicas o naturalistas sus tradiciones religiosas?

Los esclavos africanos traídos a América eran poseedores de una concepción del mundo, una cultura religiosa y un arte que las representaban, pero como los mismos, por razones obvias, eran reprimidos, se fortaleció el carácter esotérico de sus manifestaciones, por esto, las improntas dejadas por algunos grupos de esclavos como las de Cueva de Paredones (Acevedo González, 1964 y Núñez, 1957: 192), Cueva de las Avispas (Tabio, 1970: 64) o Cueva de los Ídolos constituyen parte de los fundamentos del desarrollo cultural nacional y sus valores no son inferiores a los de las raíces indocubanas que aparecen también en muchas cuevas de Cuba, o cualquier construcción religiosa colonial, pues todas ellas son evidencias materiales de los diferentes componentes de la cultura nacional, con la sola diferencia que las de origen africano son expresión del infortunio de sus portadores.

Es bueno aclarar que bajo estos criterios no se pretende introducir un carta que separe de manera radical las manifestaciones del arte rupestre aborigen de las de posible filiación africana. Desde hace ya algunos años se ha demostrado la reutilización de recintos y santuarios por diferentes grupos humanos en distintas etapas históricas. En Europa se conocen importantes santuarios del hombre paleolítico que fueron reutilizados por hombres del neolítico.

Todos los que han estudiado las pictografías de la Cueva de



Figura 6. Superposición de un rostro humano con una cruz encima de pictografías aborígenes. En este caso la forma, técnicas y contenidos de ambos estilos permiten diferenciar los componentes del conjunto pictográfico y prueban la reutilización del recinto.

Ambrosio en Punta de Hicacos, Matanzas, Cuba, han reconocido la superposición de dibujos atribuidos a esclavos africanos sobre los aborígenes (Figura 6), sin embargo a estos estudios no se les ha aplicado el concepto de reutilización, que puede ser la clave de la explicación de algunas incógnitas.

La interpretación inicial que hiciera Herrera Fritot del ídolo 2 de la Cueva de los Ídolos, de haber sido cierta, tendría su explicación en este concepto, pues nada raro resulta que la mente del esclavo africano fuese estimulada por la presencia de manifestaciones de la mitología antillana y sobre ellas o cerca de las mismas completara su visión cosmogónica o mitológica. Este es el caso de la superposición del rostro humano con una cruz en la cabeza elaborado sobre figuras o símbolos aborígenes en la Cueva de Ambrosio. El rostro tiene una factura que lo acerca a lo que tradicionalmente se ha identificado en Cuba como “afrocubano”, sobre todo si se presta atención a la representación de la cruz que lo corona, ya que la misma se repite en muchas otras manifestaciones religiosas de origen africano.

Ídolos del infortunio

Lo primero que salta a la vista es que las figuras o petroglifos de Ceiba del Agua, no se corresponden en modo alguno con las representaciones aborígenes. El ídolo 2, considerado inicialmente por Herrera

Fritot como el más antiguo o más parecido a las tallas aborígenes pudiera interpretarse como la representación o versión masculina de Oduduwa, ya que según resulta de algunas creencias africanas antiguas, este orisha en su fase masculina simboliza la dualidad vida y muerte, por lo que se le representa con dos rostros, uno que mira a la vida y otro opuesto que mira a la muerte. En la región africana de Igbo Ora se veneran imágenes de esta deidad que reproducen un cuerpo humano con dos caras opuestas.

Desde el punto de vista formal y por su técnica de confección, todas las figuras resultan de hechura tosca y no tienen retoques, en ellas se evidencia poca pericia por parte del artífice que las talló, si bien el mensaje o contenido tiene tal fuerza y es tan impresionante que en su conjunto se impone a la forma. La función de cada elemento y las relaciones del conjunto parecieron tener más importancia que la delicadeza de los rasgos. Todos fueron hechos con recursos muy simples. Dos de los petroglifos antropomorfos fueron elaborados con el interés de recoger solo el rostro de las figuras y de ellos solo existe



Figura 7. Petroglifo ubicado en la pared S de la cueva y hallado por R. Herrera Fritot en 1938.

uno en la actualidad, que fue el destapado por Herrera Fritot (Figura 7) y que representa un rostro humano, hombre sin dudas, de orejas muy grandes y desproporcionadas entre sí. Esta figura mira desde la pared sur de la cueva con dirección al lugar donde estaba la talla femenina y el resto de los petroglifos. En la primera visita efectuada al lugar con la finalidad de dar cumplimiento a los objetivos propuestos, se le encontró al igual que en 1938 cuando fue destapada por Herrera Fritot, cubierta de finas y largas raíces que descenden desde el techo de la cueva.

Del resto de los petroglifos desapareció el otro que representaba

también un rostro humano que se localizaba en la pared norte, frente al anteriormente descrito. En su lugar se encuentra un hueco con señales del instrumento afilado que lo desprendió.

Pero en el techo de la cueva, encima del bloque en el que reposaba la escultura femenina se encuentra la representación del sol, pero no una figura del sol como la que pudiera haber representando un aborigen del territorio insular habituado a la síntesis del lenguaje en

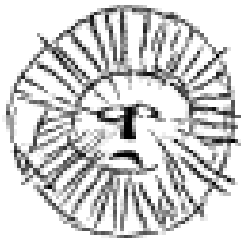


Figura 8A. Olórum, deidad suprema del panteón yoruba, a quién se le representa con un sol y rostro humano.

este terreno. Es un sol y a la vez un rostro humano situado no casualmente en lo más alto del conjunto de tallas y petroglifos; por su posición y tratamiento se me antoja identificar en él a la deidad suprema de los yorubas: Olórum, que es la manifestación de Olofín, ser eterno, universal, todopoderoso, principio de todo, Dios que es sol y se le representa como tal y se encuentra por encima de cientos de orishas o deidades menores de este panteón (Figura 8A). En otras representaciones de esta deidad se la ha dibujado como un sol con sus rayos en forma de pétalos y un rostro humano en el círculo central. También se representa con un girasol.

El sol, como Olórum es el creador, padre de todo lo que existe y rey del mundo. “En los ilé-osha de Cuba dicen Olórum es dios creador que está sobre todos y todas las cosas” (Díaz Fabelo, 1960:32). Así, él está en todo y de él viene todo. Creador de la luz, fuego, aire y toda forma de vida, así como del bien y del mal.

Pero Olórum, dios supremo según este credo es también Olodumare en su sentido de todopoderoso, como legislador es Olofín y como hacedor del hombre es Obatalá. Es por esto que algo más abajo de la representación de Olórum aparece otra deidad, la única que se representó de cuerpo completo dentro del grupo de los petroglifos. Esta figura tiene líneas pequeñas talladas alrededor de la cabeza que

en forma de rayos solares asemeja, aunque en otro nivel, al dios supremo. A la misma no se le trabajaron en detalles el final de las manos y los pies y no se le definió el sexo, pero el último de los detalles no se debe al descuido del artífice. Recordemos que la talla femenina que estaba debajo tenía bien definido y detallados los atributos sexuales. En esta figura, por el contrario no se encuentra elemento alguno, sexo o mamas, que permitan definirla. De haberse querido representar como personaje masculino nada lo hubiera impedido ya que la representación del sexo es común en las manifestaciones artísticas tanto aborígenes como en las de origen africano. Por lo tanto, es posible inferir que este recurso sirvió para reconocer la bisexualidad de algunos personajes de la mitología yoruba.

Los elementos que se acaban de apuntar permiten identificar esta figura con Obatalá, ya que tiene algunos de los atributos de Olórum, pero está por debajo de él, pero a su vez, por encima del resto de los orishas. Su ubicación espacial así lo confirma. Obatalá es una especie de delegado o hijo del dios supremo y en el mismo se resumen diversos componentes de varios dioses y sus atributos. Como deidad independiente se le identifica con Eleda (el hacedor). Es escultor del cuerpo humano y por eso trabaja con el mejor barro y moldea cuerpos. Es también dios del orden y la paz, protector de las puertas de las

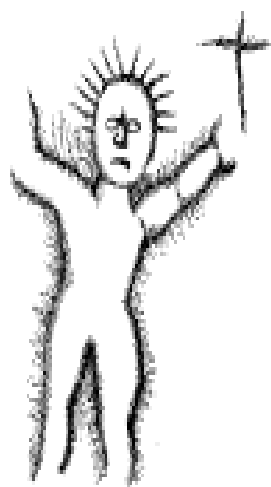


Figura 8B. Posible representación de Obatalá descendiendo a la tierra con una cruz en la mano en lugar de su iruke.

ciudades, por lo que en algunas aldeas africanas se le representa con una lanza tendida, una serpiente y una tortuga, entre otros atributos que pueden tener carácter local. Algunas representaciones populares en Cuba lo acompañan con un sol, una luna y una serpiente, entre algunos elementos más. Los atributos de Obatalá pueden variar en correspondencia a los factores que intervienen en los procesos integradores de los grupos humanos que profesan estas creencias.

Se dice que cuando Obatalá desciende lleva en sus manos el iruke, que es un símbolo de mando. La representación que de él se hizo en esta cueva sostiene en la mano izquierda una cruz (Figura 8B).

De singular interés resulta conocer que los creyentes en la Santería (Regla de Osha) y en especial los babaláwos (Díaz Fabelo, 1960: 34) saludan cada día a Olórum parándose frente al sol y concentrándose, después de este saludo se enjuagan la boca. ¿Será ésta la razón del porqué frente al asiento tallado en la piedra y precisamente debajo de Olórum se localiza la cavidad o vasija abierta en la roca que contenía una jicotea esculpida en la misma piedra?⁴.

Esto es lo referente a los petroglifos aún existentes en el techo y paredes de la Cueva de los Ídolos, pero otra cosa son las grandes tallas, ya que no existen en la actualidad, lo que en buena medida limita el análisis. Sin embargo, varias cosas pueden acotarse. Lo primero es lo referente al hecho de que no se presentan variaciones formales y estilísticas que separe alguno de los componentes del conjunto, por lo tanto, todos guardan unidad y esta unidad está dada no sólo por el aspecto formal sino también por sus funciones.

Es por esto que además de algunos otros elementos ya citados, se puede asegurar que se trata de un centro de culto, en el que se efectuaron o se preparó la celebración de ritos de carácter secreto, cuestión que se corresponde con el carácter misterioso de algunas religiones de origen africano que se desarrollaron en Cuba, o sea cultos y actividades religiosas que sólo dominan los iniciados en los misterios o secretos de la doctrina. Este aspecto, aunque tiene sus fundamentos en las raíces africanas de tales creencias fue un elemento que se fortaleció durante los siglos de la esclavitud ya que era la vía para la satisfacción de las necesidades espirituales de grupos humanos a los que por razones históricas, políticas y económicas los cultos oficiales resultaban distantes de su cosmovisión e intereses.

4. Es de destacar que un elemento que introduce reajustes en la actuación de los babaláwos es el carácter de la doctrina, ya que es admitida la introducción de variaciones en las prácticas del culto.

Ahora bien, la presencia de un perro, un majá o serpiente y una mujer desnuda en la que se destacó el carácter sexual, confiere al lugar una peculiar cualidad. Como es conocido en las leyendas y religiones siempre han tenido un espacio el temor o atracción por la serpiente. La ofiolatría o culto a la serpiente ha estado muy difundida en Egipto, Creta, Israel, México, la India y de manera muy marcada en determinados grupos o tribus africanas. En ocasiones se le asocia a la fecundidad y aparece vinculada a la mujer. En el pensamiento cristiano se identificó la serpiente con el diablo, pero en algunas creencias o leyendas antiguas se le asocia al falo.

Así, la ofiolatría está presente casi siempre en toda religión primitiva. Se conocen algunas tribus africanas que crían serpientes con propósitos mágicos o curativos (Royston, 1960: 310). En África Occidental se conocen varias tribus que adoran las serpientes pitón cuyo culto está en manos de sacerdotisas que celebran ritos y sus hijos son considerados hijos de "Pitón". En Dahomey se considera sagrada la serpiente Arco-iris que se denomina Damballa, la cual fue identificada en el santoral católico con San Patricio como manifestación del proceso de sincretismo.

No sabemos si la representación femenina aquí analizada pudo estar relacionada con los mitos más antiguos africanos en los que se acompañaba a Obatalá con la versión femenina de Oduduwa, su mujer. En el pueblo de Ado se le rinde culto y representa como una divinidad femenina, sensual y lujuriosa, ligada al culto de la fertilidad. A favor de esta posibilidad se presenta el hecho de que en el concepto del cosmos yoruba reinterpretado en Cuba, al universo se le representa como una güira formada por dos jícaras o mitades. La media güira superior es la residencia de Obatalá (ocupa la parte superior de la cueva) y la residencia de Oduduwa es la media güira inferior (la escultura estaba tallada en una roca del piso).

Se debe señalar que los cultos de origen africano en Cuba se vieron obligados a hacer grandes concesiones en el proceso de subsistencia durante los siglos de la esclavitud, por lo que también pudiera ser que esta figura tenga relación con Oricha Oko, dios de la fertilidad, aunque este culto perdió importancia por sus finalidades y fundamentos así como porque en la sociedad colonial esclavista se le consideró obsceno y lascivo.

Futuras indagaciones podrán ampliar o rectificar algunos de los aspectos de los aquí tratados, ya que la filiación de los ídolos de Ceiba del Agua a la cultura yoruba es una de las posibles interpretaciones, pero lo primero que se impone, sobre la base de que el presente trabajo saca a la luz un sitio arqueológico que se consideraba totalmente

perdido, es la toma de medidas para preservar el lugar y evitar que los petroglifos que aún existen, así como el resto de los vestigios puedan ser destruidos.

Lo dicho es sólo una ínfima parte de todos los elementos que se pueden esclarecer sobre la base del reconocimiento de los valores de monumentos como la Cueva de los Ídolos. Estudios de otros recintos similares ya enumerados con anterioridad y algunos nuevos que están siendo objeto de estudio, además de ampliar el conocimiento acerca del complejo proceso de trasculturación que caracteriza la evolución de la cultura de muchos países de América, contribuirán, sin duda alguna, a poner en su justo lugar monumentos de este tipo, salvarlos y conservarlos.

BIBLIOGRAFÍA

ACEVEDO GONZÁLEZ, M.

1964 Los ídolos negroides de la Cueva de Paredones. *El Mundo del domingo*. La Habana, 1º de noviembre.

ARCHIVO NACIONAL DE CUBA

1801 (Inédito A) Real Consulado, Leg. 141, n. 6907.

ARCHIVO NACIONAL DE CUBA

1801 (Inédito B) Real Consulado, Leg. 150, n. 7416.

DÍAZ FABELO, T.

1960 *Olórum*. La Habana, Ediciones del Departamento de Folklor del Teatro Nacional de Cuba.

GRIAULE, M.

1963 *Masques Dogons*. Institut d' Ethnologie.

GUARH, J.M.

1987 *Arqueología de Cuba. Métodos y sistemas*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

HERRERA FRITOT, R.

1944 Cueva de los ídolos, Ceiba del Agua, informe preliminar (inédito), La Habana, Departamento de Arqueología del Centro de Antropología.

IDOYAGA MOLINA, A.

1984 Alcances y limitaciones del mito como herramienta metodológica para una hermenéutica cultural. *Publicaciones del Instituto de Antropología Argentina*, Universidad Nacional de Córdoba, XLVI, 61-67.

MOSQUERA, G.

1983 *Exploraciones en la plástica cubana*. Editorial La Habana, Editorial Letras Cubanas.

NÚÑEZ, A.

1975 *Cuba: dibujos rupestres*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

ROYSTON PIKE, E.

1960 *Diccionario de religiones*. México, Fondo de Cultura Económica.

TABIO, E.

1970 Arqueología espeleológica de Cuba. *Serie Espeleológica y Carsológica*. La Habana, Academia de Ciencias de Cuba.

FIGURA

Presencia africana en la música de México

ARTURO CHAMORRO

Etnomusicólogo
Centro de Estudios de las Tradiciones
El Colegio de Michoacán A.C., México

A la memoria del maestro Luis Felipe Ramón y Rivera, apasionado afroamericanista.

Hablar de la tradición del son mexicano, sin duda para muchos estudiosos significa en realidad hablar de una tradición mestiza, especialmente para los que piensan en términos de la tradición del mariachi o de los jarabes rancheros. Sin embargo, no hay que olvidar que el son mexicano ofrece variedades regionales que en cada caso deben ser estudiadas de acuerdo a sus propias particularidades. En una buena porción de estas variedades del son, entremezcladas con herencias indígenas y mestizas, se puede sentir una presencia africana que quizá sólo es perceptible para los etnomusicólogos o para aquellos que han tenido la experiencia de vivir o de conocer de cerca la vida y la cultura de las regiones costeras latinoamericanas cercanas al Caribe.

Sin duda que uno de los argumentos que mayor peso podrían tener en cuanto al reconocimiento de la presencia africana en la tradición del son mexicano es el sentido del ritmo, por lo que en este trabajo me referiré especialmente a la parte correspondiente a las cuerdas rasgueadas y a las baterías de tambores, en donde observo una clara tendencia hacia las rítmicas combinadas.

Se han planteado varios puntos de vista para la interpretación de la rítmica africana. Las teorías musicológicas identifican tres aspectos básicos de la rítmica africana y que son: el esqueleto rítmico o “fondo”,

el “fondo medio” y los “motivos decorativos” u ornamentales. El esqueleto rítmico se caracteriza por ser una estructura antifonal a base de “llamadas” y “respuestas” con patrones rítmicos de repetición. El “fondo medio” que es a base de motivos rítmicos y patrones rítmicos o pulsos, y por último los motivos decorativos, en donde despliega la habilidad de improvisar o hacer variaciones sobre un patrón rítmico.

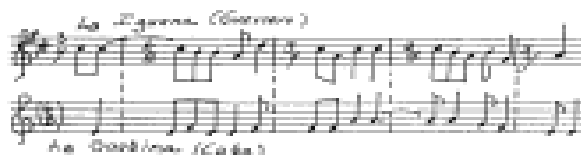
Fórmulas fijas, binarización y rítmica aditiva

Los etnomusicólogos africanistas como Rose Brandel, Kwabena Nketia y Alan P. Merriam ofrecen una serie de observaciones sobre las características de la música africana (Stanley Sade, 1980: 144-152). Rose Brandel reconoce por ejemplo que una de las características se encuentra en las líneas dominantes de un ensamble percusivo en donde se aprecia tanto la hemiola vertical como la horizontal, es decir la combinación de rítmicas que se dan en secuencia de manera alternada o bien mediante la manifestación de rítmicas de diferente naturaleza que se escuchan paralelamente. Kwabena Nketia opina que en una batería de tambores, los tamboreros subalternos son los responsables de que escuchemos las diferentes partes de un ensamble percusivo. Por último Alan P. Merriam, opina que debería hablarse de percusividad más que de rítmica, ya que ésta debe entenderse como el clímax de una serie de sonidos percusivos que da por resultado una subsecuente finalización rápida de golpes de tambor o percusiones.

Entre los afroamericanistas latinoamericanos, las opiniones de Luis Felipe Ramón y Rivera, Gerard Béhague y Rolando Antonio Pérez son muy ilustrativas. Ramón y Rivera (1974: 64) explica que el fenómeno rítmico en los ensambles de tambores en la región de Barlovento en Venezuela, se identifica especialmente por la combinación de fórmulas fijas y eventos improvisatorios. Las “fórmulas fijas” se realizan en los tambores más delgados de sonidos más agudos, mientras que las improvisaciones se reparten en el resto de los tambores del ensamble y es por ello que existe en las baterías de tambores barloventeños, un tambor de nombre “cruzao” cuya denominación se deriva de una introducción libre de tamboreo que se inscruta en contraste al resto de otros tambores de origen Congo. Algunos de los “golpes de tambor redondo” que recuerdo haber grabado junto con Max Brandt en 1974 en Barlovento, San José de Río Chico y Tacarigua ofrecen esa característica del cruzao y de la diferenciación entre fórmula fija e improvisación. Por su parte Gerard Béhague (1984: 226, 233) opina que la presencia africana en los conjuntos percusivos del candomblé bahiano en Brasil, se basa en la superposición de tamboreos,

en el contraste entre ostinatos efectuados por campanas metálicas y la improvisación o variaciones de un tambor líder. Béhague reconoce en esta manera de combinar timbres percusivos, como una posible herencia de Yoruba, Fon y Congo-Angoleño.

Por su parte, Rolando A. Pérez Fernández (1990: 165) explica que una de las características del aporte africano a la música latinoamericana es el fenómeno de la binarización, en donde se reconocen mezclas de ritmos, repeticiones y adiciones, además de la presencia de un patrón estándar sobre el cual giran las improvisaciones de los ejecutantes. Rolando A. Pérez ejemplifica el caso del son “La iguana” de la Tierra Caliente de Guerrero en comparación con una guaracha cubana cuya denominación es “La guabina” y la de un Canto Akan de Ghana. En ambos géneros se identifica el mismo patrón rítmico, e incluso la tendencia a elaborar frases repetidas.



La explicación de Robert Kauffman (1980: 93-415) parece llevarnos un poco más hacia el interior de la estructura percusiva africana y nos dice que los ensambles de tambores del occidente africano quizá son los que ilustran mejor el fenómeno de la rítmica. No son únicamente grandes ensambles con la intervención múltiple de líneas, aunque tales líneas de eventos pueden ser frecuentemente caracterizadas por timbres muy variados, producidos por varios idiófonos (percusión pequeña) y tambores. Particularmente es claro notar en los ensambles percusivos del occidente de África, el sonido de una o varias campanas que sirven como patrón rítmico orientador. En la opinión de Kauffman, aunque la rítmica africana se ha explicado también por la presencia de hemiola europea, o sea la alternancia de acentuaciones que marcan combinaciones de compás, sin embargo, esto nos sirve de base metodológica para considerar tanto la procedencia cultural como su permanencia fuera de África.

Un argumento quizá más claro es la identificación de la técnica *hocket* en los ensambles percusivos y vocales, técnica que se caracteriza

por la alternancia, el traslape y entrecruzamiento de eventos rítmicos breves, como lo ilustra Arom Simha (1976: 492) para el caso de la polifonía instrumental de Africa Central.

Otros aspectos señalados por Kauffman (1980: 403-409) son el ostinato, la rítmica aditiva y los ritmos cruzados. Muy relacionados con las formas responsoriales están las estructuras de ostinato, tan comunes en la música instrumental africana aunque muchas de éstas son también herencia de la música europea. Los ostinatos de la música en ciertas culturas africanas se caracterizan por ser patrones repetidos y variaciones e improvisaciones. Por otro lado además de los patrones básicos de ritmo cabe mencionar la presencia de una rítmica que se caracteriza por la manera de agregar eventos rítmicos, lo cual para los oídos europeos resulta ser lo sincopado de la música.

Robert Kauffman establece aquí una clara diferencia entre la música europea y la africana, al aclararnos que la primera es divisiva, es decir aquella que se basa en compases, mientras que la segunda es aditiva, es decir que injerta nuevas figuras haciendo flexible al compás. En las baterías de tambores de los Shona de Nigeria frecuentemente se escucha a un segundo tamborero ejecutando un ritmo atravesado, y a un tercer ritmista tocando palitos o palmeando cuya función es la del encargado del pulso básico o clave.

El elemento cruzado en las baterías de tambores

En la tradición del son mexicano podemos apreciar las rítmicas combinadas que se mantienen especialmente en la ejecución de arpas y guitarras como se aprecia en el caso del huapango, el son jarocho, los sones jaliscienses y los sones planecos. También dicha rítmica combinada aparece claramente representada en los grupos de baterías de tambores que acompañan “danzas” y “zapateados” en la tradición de los piteros y tamborileros de Tabasco.

Las baterías de tambores de la región Chontal de Tabasco, combinan sonidos agudos que son el “tambor bajo” o *maeshtoson* y el “tambor clarito” o “*chojobem*”. En el tambor de sonido claro o agudo se mantiene una fórmula fija o patrón rítmico estándar con golpes sencillos y algunas veces redobles, mientras que en el tambor bajo se marcan acentos básicos y una frecuente tendencia a ejecutar acentos cruzados, es en donde se advierte en realidad un cierto sentido de variación. Algunas baterías de tambores tabasqueños de la región de Tucta, Nacajuca agregan además el sonido de un idiófono que es hecho a base de una concha de tortuga.

Un ejemplo de la diferencia entre fórmulas fijas y variaciones se aprecia especialmente en la “danza del baila viejo” que incluye además “golpes de llamada”.

Golpes para danza en tambores tabasqueños de la región de Tuca, Nacajuca

chojobem (tambor claro)

Patrón rítmico básico

maesh-ton (tambor bajo)

Variación

Variación

Otro caso es el del zapateado “el jilguero” que muestra la combinación de acentos y medidas de compás entre 6/8 y 3/4, mediante el paralelismo de fórmulas fijas en el tambor de sonido agudo y las variaciones en el tambor grave. Una característica que quizá no es tan africana sino más bien de danza indígena es el paralelismo que se advierte entre las figuras rítmicas del contorno melódico en la flauta de carrizo y las figuras de las fórmulas rítmicas, sin embargo, la clave del elemento “cruzado” es el tambor bajo o *maesh-ton*.

Fragmento de “El jilguero”, danza de la región de Tuca, Nacajuca

El jilguero

Flauta

maesh-ton

chojobem

El rasgueo como una forma de percusión y entrecruzamiento rítmico

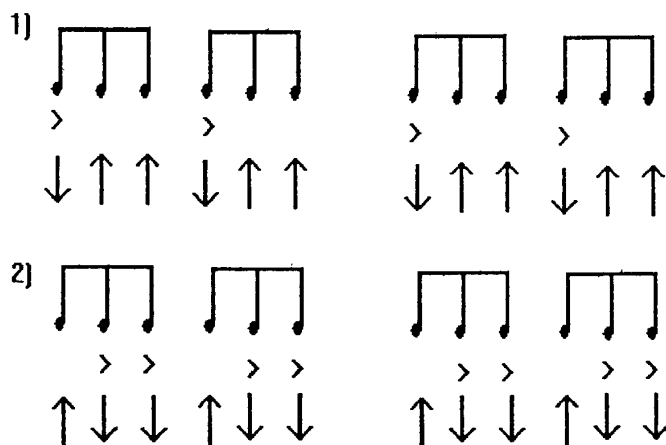
Sin duda que los instrumentos que caracterizan a la tradición del son mexicano y a los que se les atribuye un origen europeo son el arpa y las guitarras golpeadas o rasgueadas, sin embargo habría que reflexionar que muchas de las maneras de interpretar jarabes, sones planecos, sones jarochos y huapangos tienden a un constante entrecruzamiento de ritmos entre “mánicos” (técnicas de rasgueo), cuerdas punteadas, tamboreos sobre las cajas de resonancia y nutridos elementos improvisatorios o de variaciones en instrumentos melódicos.

La posibilidad de reconocer una vena africana en el estilo de ejecución de cuerdas rasgueadas como golpeando o azotando las cuerdas es reconocido también en Latinoamérica, especialmente en las regiones en donde hay población negra. Para el caso de Cuba, Fernando Ortiz (1955: 90) refiere que el rasgueo sobre la guitarra española, es evidentemente percusivo o “cosa de negros” en cuyas manos dicho instrumento como acompañante del canto ha desempeñado en realidad un fondo rítmico que se advierte en los movimientos de la mano que se cierra para descargar golpes secos sobre las cuerdas. Ortiz sostiene que tanto en Cuba como en Venezuela en donde se toca algún tipo de guitarra, las cuerdas rasgueadas han sido un sustituto del tambor.

Para el caso de Venezuela, Isabel Aretz (1967: 179, 190) acepta que el arpa y las guitarras de rasgueo son instrumentos de manufactura europea, pero también reconoce que fueron adoptados por negros, por lo que se deja sentir la vena africana en las rítmicas combinadas de ciertos géneros como en el caso del “seis por derecho” que se ejecuta en el cuatro, mediante fuertes rasgueos y pasajes sincopados de una evidente intención percusiva.

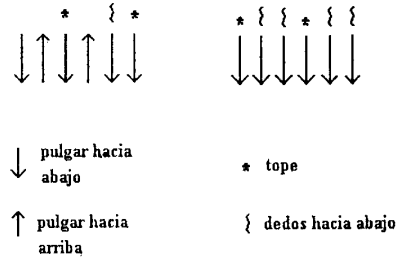
La presencia de melodías sincopadas, ritmos cruzados y rasgueos sobre guitarras se encuentra en las regiones calientes, trópicos y costas de México, tales como el Pánuco y Tlacotalpan en Veracruz de donde nacen los sones jarochos y huapangos; o bien en Apatzingán, Pinzándaro y Tepalcatepec en la Tierra Caliente Michoacana de donde provienen los sones planecos. Daniel Sheehy (1979: 21) describe los rasgueados y punteados como los elementos de percusión cordal y las maneras melódicas del punteo característico en el son jarocho. Sheehy (1979: 97) explica que cierto tipo de repertorios del son jarocho emplean “el contratiempo” que es una manera de hacer síncopa, con yuxtaposiciones simultáneas de ritmos binarios y ternarios, además de esto intervienen los muñequeros o maniqueos sobre jaranas en donde se reconocen toda una serie de movimientos rápidos bien sea para redoblar o para dar ciertos golpes o acentos con algunos dedos de la mano.

Mánicos básicos de jarana para el
son jarocho según D. Sheehy (1979)

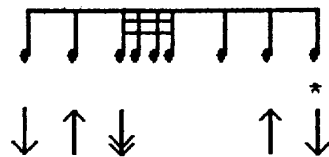


En este mismo sentido y a propósito del rasgueo en el huapango, Lawrence Ira Saunders (1976: 64) explica que el huapango se toca usualmente entre jarana y guitarra huapanguera en un tipo de acompañamiento rítmico-cordal que sirve de base a la melodía vocal y a la improvisación del violín, pero la guitarra huapanguera algunas veces abandona su usual función rítmico cordal para desempeñar una melodía improvisada. Aunque Saunders (1976: 106, 219) reconoce la presencia de sesquiáltera o hemiola europea en la rítmica combinada de guitarra huapanguera y jarana, sin embargo él mismo reconoce que tal característica no es la única para identificar al huapango, ya que las acentuaciones que este género presenta son muy ambiguas, todo parece en realidad depender de la habilidad del rasgueo o de los 72 mánicos que establecen normalmente secuencias rítmicas en “seis”. Se puede advertir por ejemplo en la tradición del huapango en la región del Pánuco, a los jaraneros y huapangueros intercambiando sus mánicos en una especie de diálogo percusivo, que sirve de base a dos elementos que permiten una cierta libertad a los ejecutantes, y que es la improvisación melódica dada por el violín y el punteo de la guitarra huapanguera, que también va expresando algunos bajeos simultáneos al golpe sobre las cuerdas. Un elemento de ornamentación en la guitarra huapanguera es el “redoble” que Saunders (1979: 128) identifica como un tipo de rasgueo prolongado o de floreo. Estos redobles son el medio por el cual los ritmos del mánico básico pueden variarse y éstos proveen otro recurso para una variedad rítmica.

Dos tipos de mánico para guitarra huapanguera
según L.I. Saunders (1976)

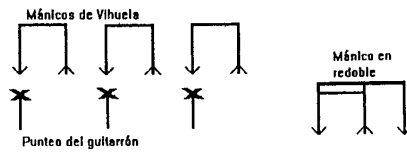


Mánicos y redoble de guitarra huapanguera
según L.I. Saunders (1976)

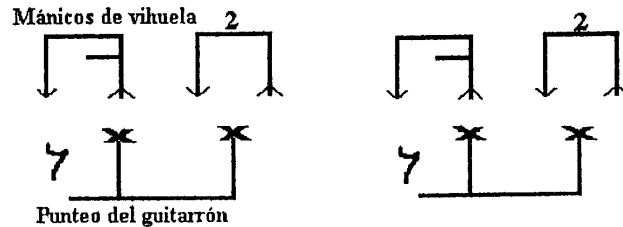


Por cuanto se refiere al son jalisciense, Mark Stephen Foguelquist (1975: 91) dedica un cuidadoso análisis a los aspectos rítmicos y de acentuación a través de las cuerdas rasgueadas y punteadas de la tradición del mariachi. Así por ejemplo menciona que los mánicos en el instrumento de rasqueo más importante que es la vihuela se advirtieron básicamente dos golpes, el ascendente y el descendente, pero en estos golpes también se advierten “redobles” al igual que en la guitarra huapanguera. Los golpes de la vihuela en la tradición del son jalisciense son en compás de 6/8 que se caracterizan por una alternancia de golpe ascendente y descendente en donde el primer par de golpes consiste de un octavo seguido de un dieciseisavo, y un segundo grupo formado por un dosillo. Esto contrasta con el contratiempo establecido por la rítmica del guitarrón que se mantiene normalmente en 6/8, creando así un ritmo complejo.

Patrón rítmico básico del son jalisciense
según M.S. Foguelquist (1975)



Modelo de contratiempo en el son jalisciense
según M.S. Foguelquist (1975)



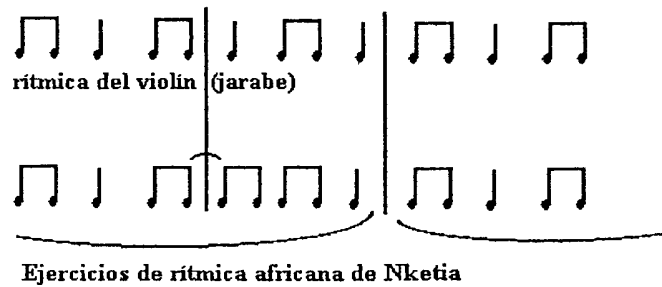
En el caso de los “sones planecos” y “jarabes” de la Tierra Caliente de Michoacán existen opiniones diversas en cuanto a los elementos de una cultura afromestiza por vía de los patrones rítmicos. Aunque Thomas Stanford (1964: 275) no parece reconocer en realidad una característica afroamericana en los sones de la Tierra Caliente, sin embargo, advierte que el problema básico de la notación de la música mestiza es el “acento agógico”, cuyo efecto al momento de la ejecución es el desacoplamiento aparente en los conjuntos de sones. Tal desacoplamiento es en realidad la de un estre cruzamiento de patrones rítmicos.

Ejemplo de acento agógico en el son
planeco según T. Stanford (1963)



Según Stanford el “acento agógico” tiende a alargar las frases melódicas dando por resultado que el ritmo se tiende a aumentar también y por consiguiente la presencia de compases desiguales. Una opinión centrada en una postura de la música afromestiza es la de Rolando Antonio Pérez (1990: 181-194). Dedicó varias páginas al análisis de los planecos comparando la rítmica que se desarrolla en las líneas melódicas con los ejercicios preparatorios de la rítmica africana de Kwabena Nketia (1963b: 12), lo cual presenta en los siguientes esquemas:

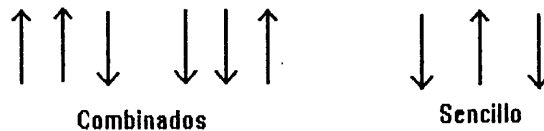
Fragmento de la rítmica del jarabe ranchero de la Tierra Caliente según Rolando A. Pérez (1990) en comparación a la rítmica africana de Nketia (1963)



Rolando Antonio Pérez reconoce a través de transcripciones de los sones de la Tierra Caliente tales como “La Gallina”, “Jarabe Ranchero”, “La Media Calandria” y “El Chinesco”, aspectos tales como patrones estándar, variantes y rítmicas aditivas. Especialmente nos indica que en el arranque de los sones se produce un efecto rítmico muy especial, formado por una introducción en forma de variante del violín y la entrada a contratiempo del patrón rítmico por medio de las cuerdas rasgueadas.

Además de estos aspectos que apuntan tanto Stanford como Rolando Antonio Pérez, habría que reconocer la función que tienen los rasgueos continuos en compás de 6/8 realizado por la “guitarra de golpe” de cinco cuerdas. En este instrumento los mánicos básicos son el “combinado” y el “sencillo” que se logran mediante el azote con los dedos curvados hacia abajo y el chasquido del golpe de las uñas sobre las cuerdas. Según sea el tipo de pieza o género de que se trate, el rasgueo combinado o sencillo tiene lugar. Por ejemplo para los sones planecos se emplean los combinados como en “La perdiz”, “La torbellina”, “El pasajero”, mientras que en el jarabe los mánicos son sencillos.

Mánicos de guitarra de golpe según el grupo “Alma de Apatzingán”



Los máncicos de la guitarra del golpe dan la impresión de una “fórmula fija” eminentemente percusiva que contrasta por un lado con el bajo anticipado del arpa que normalmente se desarrolla en 3/4, por lo que la combinación rítmica que se logra es de un paralelismo entre el 6/8 de la guitarra de golpe y el bajo del arpa.

Fragmento del son “El cariño” según
versión del grupo “Alma de Apatzingán”

The image shows a musical score for two instruments: Violín and Bajo arpa. The Violín part is written on a single staff in 6/8 time, featuring a melodic line with eighth and sixteenth notes. The Bajo arpa part is written on a single staff in 3/4 time, featuring a rhythmic accompaniment with eighth and sixteenth notes. The two parts are aligned to show their rhythmic relationship. The Violín part is labeled 'Violín' and the Bajo arpa part is labeled 'Bajo arpa'.

En algunos sonos planecos se incluye además el tamboreo que hace más evidente el contraste entre “fórmulas fijas” y la parte improvisatoria que en este caso se deriva de la combinación de golpe abierto y cerrado sobre la caja del arpa, en donde las acentuaciones se caracterizan por el cacheteo.

Últimas consideraciones

Sin duda que en la tradición del son mexicano así como en la tradición de tamborear, podemos encontrar elementos comunes desde la dimensión del sentido del ritmo, la ornamentación y la acentuación. Aunque se reconocen en el son mexicano antecedentes de una herencia europea en cuanto a la manera de concebir melodías y acompañamientos mediante ciclos tonales muy elementales, sin embargo no hay que olvidar que existen otros aspectos que no son tan europeos y que aparecen tanto en México como en otras regiones de Latinoamérica en donde hay asentamientos de población de raíz africana. Comparativamente habría que observar la tradición del son mexicano y la de otros sonos y géneros afroamericanos. Partiendo de los estudios sobre el concepto de ritmo y acento en la música afroamericana establecido por Rolando Antonio Pérez, Gerard Béhague, Luis Felipe Ramón y Rivera, en cuanto al sentido de la rítmica aditiva, las fórmulas fijas y los entrecruzamientos de acentos podríamos ir descubriendo elementos en común con México, así también como las aportaciones pioneras de

Daniel Sheehy, Mark Foguelquist, Lawrence Ira Saunders y Thom Stanford con base en sus propias transcripciones de sones regionales.

Todavía queda mucho por analizarse en este sentido, por lo que el presente trabajo se queda en el plano de una propuesta etnomusicológica, a la que habría que dedicar largas horas a la transcripción de las grabaciones sobre música del son mexicano y de otros géneros latinoamericanos y especialmente resultará muy conveniente un acercamiento a la ejecución de tambores y el instrumento de rasgueo, de donde se podrán entender más de cerca los fenómenos rítmicos que se observan de manera superficial en el terreno de la transcripción musical.

El problema en relación al reconocimiento de la contribución rítmica africana a la formación del son mexicano, no radica en realidad en el problema de la transcripción, no obstante la valiosísima aportación de los estudiosos del son mexicano y de la perspectiva afro-mestiza. El problema real que se advierte en la permanencia de esta tradición, se fundamenta en una realidad social y cultural, formada por opiniones tanto de la gente común como de algunos intelectuales que niegan toda presencia africana a ciertas tradiciones, como la del mariachi, reiterándola por la vía de un símbolo o un estereotipo cultural que tiende a interpretarse más bien por la vía de una identidad criolla o mestiza. Me imagino que si propongo mi punto de vista africanista sobre el mariachi o sobre el son, en regiones tales como la región de Jalisco-Michoacán o mejor aún en un contexto urbano como el de Guadalajara en donde se ha manejado la imagen del mariachi como símbolo de identidad regional, seguramente que se me juzgaría como violador de un orgullo regional.

La intención del presente trabajo no intenta provocar ni tampoco dejar de reconocer el desarrollo de una cultura musical mestiza. Tan sólo es un punto de vista que intenta hacer patente que la contribución africana dio por resultado un híbrido eminentemente percusivo y sincopado en el fenómeno de la rítmica del son mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

ARETZ, ISABEL

1967 *Instrumentos musicales de Venezuela*. Caracas: Universidad de Oriente, Colección La Heredad.

BÉHAGUE, GERARD

1984 "Patterns of candomblé music performance: an afrobrasilian religious setting". *Performance Practice*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, págs. 222-254.

FOGUELQUIST, MARK STEPHEN

1975 *Rhythm and form in the contemporary son jalisciense*. University of California at Los Ángeles, Tesis Master of Arts in Music.

KAUFFMAN, ROBERT

1980 "African Rhythm: a reassessment". *Ethnomusicology*. Ann Arbor, Michigan. Vol. XXIV, N° 3, septiembre, págs. 393-415.

NKETIA, KWABENA

1963 *Preparatory exercises in African Rhythm*. Legon: Institute of African Studies.

ORTIZ, FERNANDO

1955 "La guitarra y los negros". Panorama: *Revista Interamericana de Cultura*. Washington D.C.: Unión Panamericana, Vol. IV, N° 14, págs. 88-93.

PÉREZ FERNÁNDEZ, ROLANDO ANTONIO

1990 *La música afroestiza mexicana*. México: Biblioteca Universidad Veracruzana.

RAMÓN Y RIVERA, LUIS FELIPE

1974 *La música afrovenezolana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

SADE, STANLEY (EDITOR)

1980 *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. Washington D.C.: Mac Millan Publishers Limited, Vol. 1.

SAUNDERS, LAWRENCE IRA

1976 *The son huasteco: A historical, social and analytical study of a mexican regional folk genre*. University of California at Los Ángeles, Tesis Master of Arts in Music.

SHEENHY, DANIEL

1979 *The son jarocho: history, style and repertory of a changing mexican musical tradition*. University of California at Los Ángeles, disertación doctoral.

SIMHA, AROM

1976 "The use of play-back techniques in the study of oral polyphonies". *Ethnomusicology*. Ann Arbor, Michigan: Journal of the Society for Ethnomusicology, Vol. XX, N° 3, septiembre, págs. 483-519.

STANFORD, THOMAS

1963 "La lírica popular de la costa michoacana". *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Tomo XVI, págs. 231-282.

ZEMP, HUGO

1984 *Musique Dan: la musique dans la pensée et la vie sociale de un société africaine*. París: Cahiers de L'homme. Ecole de Haute Etudes.

FIGURA

Migración afroantillana a México en el siglo XIX

LAURA MUÑOZ

Historiadora
Instituto de investigaciones Mora
México, D.F.

Introducción

En las postrimerías del siglo XIX, un tema constante en el discurso político en México, así como en el de otros países latinoamericanos, era el de la impostergable tarea de alcanzar la modernización y el progreso. Se creía, en ese entonces, que uno de los recursos para lograr ese fin era impulsando la colonización. Por esos años era frecuente encontrar infinidad de notas periodísticas, amén de declaraciones oficiales, que hacían referencia a tan «necesaria como urgente tarea». Naturalmente, cuando se hablaba de colonización, se pensaba en un tipo específico de inmigrante: blanco, europeo y emprendedor, que fuera ejemplo de industriosisidad para la población de nuestros países. Y mientras en los periódicos mexicanos se hablaba de los grandes proyectos de colonias con numerosas familias italianas, irlandesas, canarias, portuguesas e incluso alemanas, húngaras y polacas¹, en diferentes puertos mexicanos desembarcaban cientos de trabajadores negros procedentes de Estados Unidos y de las islas británicas del Caribe, sin ninguna propaganda oficial, pero con una probada capacidad de trabajo.

El presente trabajo tiene como objetivo estudiar esa emigración de trabajadores jamaicanos a México, durante la última década del siglo XIX y pricipios del actual. Está basado en documentos preservados en

1. Véase por ejemplo los periódicos *El Imparcial*, *El Monitor*, *La Patria*, etc. de 1882 en adelante.

el Archivo General de la Nación y en una revisión de los periódicos de la época que circulaban en la ciudad de México.

En un país en el que la población era fundamentalmente rural, podría parecer extraña la necesidad de importar trabajadores para realizar tareas que no requerían de un adiestramiento especial. Estos peones negros eran contratados para hacer el tendido de las vías del ferrocarril, realizar actividades agrícolas o trabajar como estibadores. Sin embargo, hubo varias razones: la primera, tal vez la más importante, las condiciones del trabajo en zonas donde el clima y la geografía eran adversas, después la necesidad de un gran número de brazos para la construcción de las redes ferrocarrileras y para las obras del puerto de Tampico, la dificultad de los trabajadores para entenderse con los capataces de las compañías norteamericanas que eran las empleadoras, y por último, la renuencia de los trabajadores mexicanos a desplazarse lejos de sus comunidades.

La reacción ante la presencia de los trabajadores negros fue diversa. De entrada, la inmigración negra atemorizaba a muchos. Las opiniones negativas ante la presencia negra en nuestro país, se relacionaban con “la amenaza que significaba la posible mezcla con los indígenas», se la veía como el colmo de las calamidades, pero en la medida en que podría ser la solución a los problemas de escasez de mano de obra (como en el caso de las haciendas del sureste o en el de la construcción de ferrocarriles) o de habitantes (como en Quintana Roo) la opinión pública estaba dispuesta a darle la bienvenida.

¿Cómo vieron esta inmigración los cuatro sectores sociales implicados? El gobierno a través de las declaraciones de sus cónsules o en publicaciones en los periódicos, siempre manifestó no tener injerencia alguna en esas contrataciones², que eran realizadas por particulares pero con conocimiento y sin impedimento, de las autoridades. De hecho aunque la inmigración no fuera resultado de una política gubernamental, en ocasiones se volvía asunto consular. Las compañías contratadoras manifestaban su preferencia porque los negros trabajaban ahí donde los mexicanos no resistían, y porque se facilitaba la comunicación entre capataces y trabajadores que hablaban el mismo idioma. La población mexicana se dividía en sus opiniones, aquellos que pensaban que el progreso no debía detenerse podían aceptar las condiciones de vida y de trabajo que no existían en sus lugares de origen.

2. Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores (en adelante AHSRE) Exp. 3740-26 y AGN, Ramo Relaciones Exteriores, Correspondencia del Consulado de México en La Habana.

En la mayoría de los casos los inmigrantes negros venían por tiempo definido, traídos por contratistas particulares y al terminar sus contratos regresaban al Caribe. El gobierno mexicano no tenía en mente una colonización con gente negra (aunque hay evidencias de algunos intentos financiados por el gobierno, como en el Estado de Coahuila, en el que se pensó en colonos negros para la defensa del territorio ante los ataques de los indios bárbaros), en general las colonias que impulsaba estaban diseñadas para inmigrantes europeos.

Podemos hablar de dos movimientos de inmigración, el impulsado oficialmente que alentaba el ingreso de colonos, con miras a establecerse en el territorio nacional para colaborar en el anhelado progreso, y el de los particulares que traían braceros para satisfacer las necesidades temporales de mano de obra.

¿Colonizadores o braceros?

No obstante que la mayoría de los inmigrantes negros que llegaron a México venían por tiempo definido, hubo algunos intentos colonizadores que en general no fueron afortunados. En su mayoría se trató de colonizadores procedentes de Estados Unidos. Por ejemplo, 800 negros procedentes de Alabama llegaron a Tlahualilo en febrero de 1895, estableciéndose en la Hacienda Santa Rosa³ y a los pocos meses, diezmados por la viruela, regresaron a los Estados Unidos, cruzando a pie el desierto. Sólo unos cuantos se quedaron en Durango. Mejor suerte tuvieron los 700 negros que recibieron tierra y herramientas a cambio de defender el territorio coahuilense de los ataques de indios bárbaros⁴. A Chihuahua llegaron 30 agricultores negros de Misisipi con objeto de averiguar si había condiciones para que 200 familias se establecieran allí⁵. También se habló del establecimiento de colonias en Chiapas — una de ellas formada por gente de Nueva Orleans⁶— y de otra en Tabasco, con gente de Luisiana⁷. En estos casos la correspondencia entre los consulados mexicanos en la frontera norteamericana y la Secretaría de Relaciones Exteriores fue abundante informándose acerca del número de emigrantes, sus condiciones, y sobre todo las reacciones de la prensa norteamericana, etc.⁸.

3. AHSRE Exp. 3740-26 y 3740-27

4. AHSRE, expediente 44-12-60.

5. *La Patria*, México, 4 de julio de 1882, pág. 3.

6. *El Monitor*, México 16 de febrero de 1882, pág. 4.

7. *El Monitor*, México, 14 de marzo de 1882, pág. 3.

8. Por ejemplo AHSRE, Exp. LE 2266.

En este contexto una de las experiencias que pudiéramos calificar de exitosa, en cuanto a aclimatación y número de emigrantes, fue la colonización negra en Quintana Roo. En 1904, de los 8 000 habitantes que había, la mayoría eran emigrantes de la colonia de Belice, que dejaban su país «en busca de hogar y fortuna». Se establecieron fundamentalmente en las inmediaciones del Río Hondo y se dedicaron a la agricultura y al comercio⁹. Todavía en 1911 la llegada de negros del Caribe a Payo Obispo, hoy Chetumal, era copiosa¹⁰.

Sin embargo, en este período —denominado por Gerard— de entre siglos la inmigración negra importante por su número fue la de los trabajadores temporales.

Al parecer los primeros que llegaron en esa época fueron norteamericanos procedentes de Nueva Orleans¹¹, contratados para trabajar en las obras del ferrocarril central, en el tramo Tampico-San Luis Potosí. Su llegada y el anuncio de que serían 10.000 los negros contratados, provocaron el rechazo de la población. Durante el mes siguiente a su llegada, fue frecuente que en la prensa de Tampico se publicaran comentarios del estilo del siguiente:

Como si no fuesen grandes nuestras desgracias ni harto viciosas nuestras costumbres, ni bastante numerosos nuestros defectos vamos a adquirir ahora los de la raza africana y a atraer sobre nuestra atribulada patria las perturbaciones que esta raza causó en la próspera patria de Washington¹².

O como este:

Sin vacilación nos ponemos de parte de los que combaten la inmigración negra. A nadie pueden ocultarse los vicios de la raza africana, ni mucho menos cuan opuestos son a las necesidades de nuestra patria¹³.

Desde la ciudad de México se les recomendaba a esos sectores «calma y comprensión» porque afortunadamente —les decían— no se trataba de una inmigración permanente sino que obedecía a los requerimientos de la construcción del ferrocarril y aunque era cierto que dicha construcción provocaba inconvenientes como el de la inmigración negra, no era aconsejable detenerse ante el progreso. Por ejemplo

9. *El Imparcial*, 25 de enero de 1904, pág. 1.

10. Archivo General de la Nación (AGN), Ramo Gobernación. Migración.

11. *La Patria*, México D.F., 1º y 5 de marzo de 1882.

12. *El Monitor*, 10 de marzo de 1882.

13. *El Monitor*, 8 de marzo de 1882.

un editorial de uno de los periódicos capitalinos, *La Patria*, terminaba su comentario con la siguiente recomendación:

Si en los climas mortíferos de la costa, sólo los negros se atreven a contratarse como trabajadores, si ellos son los únicos que pueden allí construir los caminos de fierro, no debemos protestar contra ellos ni recibirlos con hostilidad sino al contrario, darles la bienvenida como todo lo que es elemento de progreso y civilización¹⁴.

Sin embargo, los periódicos de Tampico continuaron protestando contra la inmigración de los negros y pidiendo su apoyo a la prensa de toda la República, porque en su opinión, se trataba de un problema que podía ser de graves consecuencias para la sociedad. Lo que pretendían era que el gobierno impidiera la introducción de negros a la República¹⁵.

Esa primera experiencia de contratación no resultó como se esperaba y al mes siguiente de su llegada, la mayoría de los negros norteamericanos, después de sufrir una epidemia de viruela y el rechazo de la población, fueron embarcados de regreso a Estados Unidos. Algunos regresaron a pie, y otros se quedaron en Tamaulipas o se fueron a Veracruz¹⁶. Pero los esfuerzos de la compañía ferrocarrilera por conseguir trabajadores para sus obras no pararon ahí, la búsqueda continuó en una primera etapa entre los negros americanos pero después entre los de las islas del Caribe, en especial de Jamaica: Por dos razones: 1) la situación económica en la isla y 2) porque su población era la más numerosa del Caribe angloparlante.

Los jamaicanos en México

Para las últimas décadas del siglo XIX, Jamaica había dejado de ser una de las joyas más valiosas de la corona británica, fama que había merecido en el siglo XVII, cuando era una activa productora y exportadora de caña de azúcar. Dos siglos después, la isla se caracterizaba por el estancamiento económico. Entre finales de la década de los treinta y mediados de los sesenta del siglo pasado, los ex-esclavos con cierta preparación técnica y artesanal, y sin posibilidades de obtener trabajo en las plantaciones, abandonaron el ámbito rural y se dirigieron a las zonas urbanas, es decir a Kingston, la capital, donde tampoco encontraron ocupación, formando lo que podríamos llamar un ejército

14. *La Patria*, México D.F. 7 de marzo de 1882 pág. 2.

15. *El Monitor*, México, 17 de febrero de 1882, pág. 3.

16. *Cfr.* *El Monitor*, 27 de abril, 1882 y *La Patria*, México, 1º de marzo de 1882, págs. 3 y 8 de abril de 1882, pág. 2.

laboral de reserva. A partir de 1881, la salida de Jamaica al exterior fue frecuente. Los principales destinos fueron Panamá, Costa Rica, México¹⁷ y posteriormente Cuba. Las facilidades del transporte de vapor y el hecho de que Kingston fuera un puerto con mucha actividad, propiciaron la salida de muchos de los que se encontraban sin trabajo, ya fuera por la ocupación de hindúes en las plantaciones, por el escaso desarrollo económico o, en 1907, a consecuencia del terremoto que destruyó gran parte de la capital. Los agentes contratistas recurrían a Jamaica, precisamente, por la gran cantidad de desempleados que ahí había. Ese sector laboral había adquirido, después de la emancipación de la esclavitud, la experiencia de vender su fuerza de trabajo y se había acostumbrado a moverse libremente dentro de la isla para buscar empleo, por lo tanto, la emigración no representaba para él algo difícil de emprender.

En general los contratos que permitían el suministro de fuerza de trabajo negra a México, no eran impulsados por el gobierno mexicano, sino por empresas privadas que operaban a través de particulares en las islas del Caribe y en algunas zonas de los Estados Unidos. A pesar de que los británicos tenían leyes de protección para los emigrantes¹⁸, seguramente los contratos para venir a México, fueran como los establecidos para ir a Panamá: acuerdos verbales que tenían mucho de arbitrariedad. Las compañías inglesas y americanas eran las principales interesadas en conseguir esa fuerza de trabajo, pero también hubo hacendados mexicanos beneficiados con la contratación de peones para sus campos. Con alguna frecuencia buques nacionales visitaban Kingston con el objeto de contratar trabajadores para las fincas de Campeche y Yucatán¹⁹. Y fueron precisamente las dificultades que tenían estos contratistas para lograr el reclutamiento de la gente en Jamaica la razón por la que se solicitó a la Secretaría de Relaciones Exteriores, en 1900, el restablecimiento de la oficina consular en Kingston²⁰.

Por los registros de Jamaica se sabe que la mayoría de los emigrantes eran campesinos sin tierra, algunos habían trabajado en el activo puerto de Kingston, otros fueron agricultores, había quienes habían tomado parte en la construcción del ferrocarril en Panamá o en las obras del canal istmico, pero también hubo pequeños propietarios, artesanos e incluso algunos profesionales (Senior, 1978). En general, se sabe que de Jamaica emigraban los hombres, incluso varias veces durante su vida

17. Así lo publica el *Belize Advertiser* según informa *La Patria* el 29 de abril de 1882.

18. AHSRE, Exp. 3737-19.

19. AHSRE, Exp. 4-30-80.

20. *Ibidem*.

productiva, mientras las mujeres, los ancianos y los niños se quedaban a cuidar —cuando las había— las pequeñas parcelas familiares (Mc Lean, 1988). Sin embargo, en los registros migratorios de la Secretaría de Gobernación de México están inscritos como inmigrantes o transeúntes casi tantos hombres como mujeres. La mayoría de 19 a 40 años, analfabetos, solteros, tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres y dedicados al trabajo en el campo²¹. Los puertos en los que se registró el mayor flujo de trabajadores caribeños fueron Tampico, Veracruz, Tuxpan, Progreso y Payo Obispo²². Muchos mantenían sus nombres ingleses, mientras otros adoptaban nombres españoles.

En 1882 llegaron los primeros 2.000 trabajadores de Jamaica para el tendido de la vía en el tramo San Luis Potosí-Tampico. A partir de 1882 y probablemente hasta la tercera década de este siglo la llegada de jamaicanos a México fue regular. Llegaban en grupos de medio centenar, cien, doscientos o más individuos para trabajar en la construcción de los ferrocarriles, en las labores de los muelles, o en la agricultura de los estados de Tamaulipas, Campeche y Yucatán y posteriormente, cuando llegó el auge en la explotación del petróleo, en los campos petroleros.

El mal trato por parte de los empleadores, las epidemias y la animadversión de los trabajadores locales fueron experiencias cotidianas para estos inmigrantes²³. Por ejemplo, el 16 de julio los capitalinos pudieron leer la noticia acerca de las condiciones adversas en las que 300 jamaicanos tenían que desempeñar sus labores en el ferrocarril recibiendo malos tratos de los capataces y una pésima alimentación²⁴, además de trabajar en lugares donde había escasez de agua y las temperaturas eran elevadas. En 1904, el cónsul británico en Veracruz tuvo que dirigirse a la Secretaría de Relaciones Exteriores para protestar porque los trabajadores de Jamaica que prestaban sus servicios en la Compañía San Pablo (dedicada a la explotación del henequén), cercana a ciudad del Carmen, se quejaban de malos tratos y de detención ilegal por parte del director de dicha compañía²⁵.

También en el *Daily Gleaner*, periódico jamaicano se reprodujeron testimonios de braceros en los que relataban los malos tratos que habían

21. AGN, Ramo Gobernación, sección Migración, por lo menos en los años de 1907 a 1911.

22. AGN, Ramo Gobernación, sección Migración.

23. Informes anuales al Consejo de Directores del Ferrocarril Central, CONDUMEX, Miscelanea Ferrocarriles #8 y 10.

24. *La voz de México*, México, 16 de julio de 1882.

25. AHSRE. Expediente 86 del Legajo Extranjeros en México. 1904-1905.

recibido por parte de las clases bajas mexicanas con las que habían tenido que convivir²⁶.

En 1889, llegó un importante contingente de trabajadores jamaicanos que fue recibido con hostilidad por los trabajadores del puerto de Tampico y los 400, que llegaron al año siguiente, fueron atacados por los trabajadores mexicanos quienes consideraban que aquellos los privaban de empleo. En los siguientes diez años, los enfrentamientos continuaron con diferente intensidad (Adleson, 1982). La compañía justificaba esas contrataciones diciendo que los antillanos eran necesarios porque «...las clases obreras nativas... no desean ni pueden realizar el trabajo para el cual se están importando los negros...». Las autoridades administrativas de la Compañía consideraban que los trabajadores mexicanos empleados en Tampico no eran eficientes durante el verano debido a las altas temperaturas, por ello la Compañía del Ferrocarril sufría severas pérdidas ante la imposibilidad de mantener a la mano de obra nacional en sus puestos de trabajo²⁷.

En el puerto, los trabajadores del Caribe eran ocupados, principalmente, en el desembarco del carbón de piedra y del coque, una de las tareas más pesadas de las que se llevaban a cabo en el muelle. Muchos de estos trabajadores llegaban sin familia, sin posibilidades de comunicarse porque desconocían el idioma español y con la amenaza de la deportación pendiendo sobre sus cabezas. En general, vivían en barracas o pequeñas casas de alquiler. La empresa les pagaba directamente sólo la mitad de su jornal y la otra mitad en Jamaica, como un medio más de ejercer un control efectivo sobre ellos. En general, ganaban más que los asalariados mexicanos. Por ejemplo, en 1882, el ferrocarril central le pagaba a un mexicano de .0.75 a 2.00 pesos más comida por día, mientras a un peón negro le ofrecía de 1.25 a 2.50 pesos por día más comida²⁸.

El 26 de julio de 1882, apareció en *La Patria* la noticia de que

la mayor parte de los 700 trabajadores llegados a Tampico para emplearse en las labores del ferrocarril, han traído consigo a sus familias y manifestado su deseo de radicarse definitivamente en el país. Ojalá y no se encuentren tropiezo alguno para lograr tan buenos deseos²⁹.

26. Reproducido en el *Times Democrat* de Nueva Orleáns y publicado en México por *El Monitor*, del 12 de mayo de 1882, pág. 1.

27. *The Mexican Herald*, México, 22 de enero de 1899, pág. 7.

28. AGN, AHSCT, Ferrocarriles, Exp. 10/3173-1.

29. *La Patria*, pág. 3.

No era la primera vez que manifestaban sus intenciones de quedarse pues meses antes un vecino de Cascajal había ofrecido, en donación, 20 solares para los colonos que quisieran quedarse en Tampico al concluir su contrato con la compañía del ferrocarril³⁰. *El Monitor* publicó la noticia bajo el encabezado de «Malo, Malísimo». Mientras *La Patria* hizo notar que

Cuando de una manera tan espontánea los particulares tratan de favorecer la inmigración de los negros, es indudable que no debe tener los inconvenientes que tanto han alborotado a ciertos periódicos, sino algunas ventajas de consideración³¹.

Como ya hemos dicho, en zonas donde la carencia de mano de obra era endémica, las reacciones ante la presencia negra fueron positivas. Por ejemplo, los periódicos de Yucatán celebraron el establecimiento de trabajadores jamaicanos en las haciendas henequeneras. Uno de esos periódicos expresaba lo siguiente: «Deseamos en bien de la agricultura del Estado que tengan mutuo y buen resultado los trabajos de aquellos colonos»³². Otro ejemplo lo encontramos en una nota del periódico oficial de Campeche que decía

Tenemos el gusto de comunicar a nuestros lectores que acaba de arribar a este puerto procedente de Jamaica, el pailebot nacional «María Luisa», capitán Mariano Batista, conduciendo 54 colonos contratados para los trabajos del ferrocarril. Por la poca capacidad del buque no pudieron venir los 96 que faltan para completar 150, pero nos aseguran que vendrán en seguida en un vapor inglés³³.

La penetración de trabajadores originarios de Jamaica no fue solamente a lugares cercanos a la costa, también los encontramos en Chiapas y en Durango. En 1897, 200 jamaicanos fueron contratados para trabajar en el Soconusco (González, 1960). Llegaron por San Benito y seguramente no fueron los únicos, sobre todo después de que se estableció la comunicación por vapores que iban de Estados Unidos a San Benito, vía Colón (Panamá)³⁴, donde vivían muchos jamaicanos emigrantes contratados para la construcción del canal. Sabemos de

30. Vid. *El Monitor*, México, D.F., 8 de marzo de 1882, pág. 3.

31. *El Monitor*, México, 12 de marzo de 1882, pág. 3 y *La Patria*, México, 10 de marzo de 1882, pág. 3.

32. Citado en *El Monitor*, México, 27 de agosto de 1882, pág. 3.

33. Tomado de *El Siglo XIX. El Monitor*, 9 de junio de 1882, pág. 2.

34. *El Monitor*, 16 de febrero de 1882, pág. 2.

otros 200 jamaicanos, trabajadores de la finca *Agua Clara* propiedad de Graves & Graves, situada en el departamento de Chilón, Chiapas, que se sublevaron en 1904, amenazando a mano armada a los propietarios. Los jefes políticos de los departamentos de Chilón y de Palenque acudieron con gente armada para sofocar la sublevación y condujeron a los dirigentes a Ocotzingo, donde fueron juzgados. El conflicto debe haber sido de gran magnitud, puesto que se pidió al General Díaz, presidente de México, el auxilio de la Fuerza Federal y el gobernador de Chiapas le dedicó un espacio en su informe anual³⁵.

Por otra parte, en 1905, alrededor de 300 trabajadores procedentes de Kingston llegaron a México, contratados por las compañías mineras establecidas en Guanacevi³⁶.

Al igual que en Panamá, los trabajadores jamaicanos calificados sufrieron en México una involución respecto a la situación que vivieron en su país inmediatamente después de convertirse en trabajadores asalariados (es decir, después de la abolición de la esclavitud), al ser ubicados en los niveles más bajos de la división del trabajo.

Estos inmigrantes que vinieron con miras a quedarse o, con la intención de volver a su tierra, trajeron consigo su cultura, una manera de ver el mundo, una mitología y una religión que sintetizaba la vieja herencia africana fortalecida después de la emancipación (Curtin, 1975) y los nuevos elementos que los recientes inmigrantes africanos a la isla habían llevado, y sin duda, aquellos que lograron establecerse entre la población mexicana difundieron sus conocimientos y creencias y refrescaron una herencia presente en nuestro territorio, pero soslayada o vista con desdén. Como ejemplo de esta influencia, mencionemos a la famosa curandera, jamaíquina, que era visitada por miembros de «las mejores familias» chiapanecas, para solicitarle su intervención en curaciones y sobre todo, en asuntos relacionados con el amor, o para pedirle ayuda en casos de brujería³⁷.

Conclusiones

La migración se dio como una situación de hecho que no respondía a una política gubernamental pero que dadas las condiciones en que se realizaba involucraba la participación de los representantes consulares.

Resulta paradójico que las empresas norteamericanas e inglesas emplearan trabajadores jamaicanos aduciendo las mismas razones que

35. Informe del C. Gobernador del Estado Rafael Pimentel a la XXIII Legislatura del mismo. Tuxtla. Imprenta del gobierno del Estado. 16 de septiembre de 1904.

36. *El Imparcial*, México, 6 de abril de 1905. pág. 1.

37. Relatos de la familia Guillén.

usaban los plantadores jamaicanos quienes preferían contratar a hindúes. Ambos patrones tenían cierto o mucho rechazo por la mano de obra local calificándola de incapaz para realizar el trabajo. Resulta paradójico también, que fuera de Jamaica de donde salieran tantos emigrantes en busca de oportunidades de trabajo, cuando la isla se había caracterizado desde el período posterior a la emancipación (1838), por una demanda constante de mano de obra que era contratada en África y Asia —principalmente en la India—.

Mientras que la prensa nacional dedicaba notas de regular tamaño a la política colonizadora del gobierno y a la colonización europea, la información acerca de la llegada o contratación de trabajadores negros no pasaba de unas cuantas líneas perdidas entre otras tantas noticias. A veces para hacer un comentario irónico acerca de las quejas de estos trabajadores, como cuando reportan que protestan por la comida y entre guiones señalan que les dan todos los días carne y arroz, lo cual era un privilegio, si se toma en cuenta la dieta de los peones mexicanos³⁸. Otras sólo para informar de su arribo y lugar de destino³⁹. En aquellos casos en los que ocupan un espacio mayor, es para consignar la violencia generada por estos trabajadores sin dejar de comentar que su proceder es totalmente injustificado⁴⁰.

38. *La voz de México*, México, 16 de julio de 1882, pág. 3.

39. *El Imparcial*, México, 6 de abril de 1905, pág. 3.

40. *El Imparcial*, México, 24 de agosto de 1904, pág. 2.

BIBLIOGRAFÍA

ADESON, LIEF

1982 *Historia social de los obreros industriales de Tampico*. México, El Colegio de México. Tesis inédita.

CURTIN, PHILIP

1975 *Two Jamaicas: the role of ideas in a tropical colony, 1830-1865*. Nueva York, Antheneum.

GONZÁLEZ NAVARRO, MOISÉS

1960 *La colonización en México 1877-1910*, México. 160 p.

MC LEAN PETRAS, ELIZABETH

1988 *Jamaican Labor Migration. White capital and black labor 1850-1930*. Westview Press, Boulder. 298 p.

SENIOR, OLIVE

1978 «The Colon People» en *Jamaica Journal*, Kingston, vol. 11, núm. 3-4, p. 62-71. Datos que corroboran las fichas de la Dirección General de Gobernación de México. Véase Dirección General de Gobierno, Ingleses, en Archivo General de la Nación.

Cunyaye para Lydia Cabrera*

NEDDA G. DE ANHALT

Escritora y crítica literaria
Ciudad de México, México

Un acercamiento

Quizá la primera observación que cabe hacerse ante el complejo y complicado ritual de la santería¹ cubana, es que los orichas² no señalan a sus elegidos, son éstos los que eligen a sus dioses. Y tal parece que Lydia Cabrera supo elegir a los suyos. También es interesante advertir

*. Ponencia en el Foro Académico del Festival Internacional Afrocaribeño 96, Veracruz, México, junio 12 de 1996.

Cunyaye: nombre del aparato más primitivo para fabricar azúcar. Consistía en dos palos de madera dura, unidos de modo que entre ambos se pudiera colocar el trozo de caña, haciendo presión con las manos sobre una tabla, o un pequeño tronco; el jugo de la caña caía en un artesa colocada en el suelo, convirtiéndose el guarapo en azúcar, generalmente mascabado, por medio de la cocción.

1. *Santería*: es el producto del sincretismo de prácticas y creencias religiosas africanas —de raíces fundamentalmente yorubas— con las católicas.
2. *Orichas*: divinidades que personifican fuerzas naturales, o dioses guardianes que protegen y cuidan de todo daño, como *Changó*, dios del trueno y de la guerra; *Ifá o Banga*, el gran adivino; *Ochún*, diosa del amor, de la miel y del río; *Yemanyá*, dueña del mar; *Eegguá*, el mensajero de los dioses; *Oyá*, la dueña de la centella; *Babalú Ayé*, el dios de las enfermedades; *Ogún*, el dueño del hierro; *Osiain* el dueño de las hierbas mágicas; *Ochosi*, el patrono de los cazadores; *Ochú*, el guardián de los templos, de las ciudades, de las casas. (Cros Sandoval, 1975: 120). La palabra *oricha* ha sido interpretada etimológicamente de varias maneras. De acuerdo con el Obispo Johnson, *Ifá*, el dios de los oráculos le ordenó a varias personas que salieran en busca de la sabiduría, que estaba regada alrededor del mundo. Aquellos que pudieron encontrarla fueron llamados *awon to o risha*, “los que tuvieron éxito”. Cuando estos primeros pobladores del mundo murieron, fueron objeto de culto. Dennett cree que la palabra significa “los santificados que se fueron”, mientras que Epega

que los lucumis³, al igual que los babilonios, se consideraron hijos de las divinidades que veneraban⁴. Según Lydia Cabrera, esto significa que ya desde antes de nacer, a cada persona en *Ile-Oloffí* (Casa de Dios) se le ha trazado el destino y pertenece, es hija o hijo de algún oricha, cuyas características se reflejarán inequívocamente en su personalidad a medida que ésta se desarrolle⁵.

En la mitología africana, el dios supremo es llamado *Olodumare* — también *Olofi* o *Olorún*, *Oba*, *Oga-Ogó*, *Sambia*. Él creó el universo y luego desapareció de éste. Tal parece que su abandono lleva al africano a venerar la naturaleza (Gutiérrez 1986: 11, 1991). *Olodumare* no tiene ningún culto especial ni está representando por algún ídolo. *Yemú* es su esposa y el hijo de ambos es el Dios *Obatalá*. Es *Olodumare* el que envía a su hijo al mundo para que éste lo continúe. El es “dios de los dioses”, un “dios de los cielos”. Su equivalente cristiano es Jesucristo, o la Virgen de las Mercedes.

El nombre *Obatalá*, una contracción de la frase *Oba-ti-o-nla* significa: el rey que es grande. A su vez, dicho nombre se deriva de la frase *Oba-a-ti-ala*, el rey que viste de blanco, a quien se le da el título de *Eleda*: el Hacedor por haber creado la tierra sólida. *Obatalá*, la divinidad escultora de la forma humana, es conocida también como *Alamo Rere*: el que trabaja con el mejor barro y moldea los cuerpos humanos.

Las relaciones de Lydia Cabrera con el panteón sagrado de los orichas tienen la iluminación de esa *sapientia universalis*, vinculada con la voluptuosidad, de la que hablaba Lezama Lima. Ella, la “eleyó, la obini oibo”, la mujer blanca, forastera, había venido a hurgar en el mundo mágico de los “secretos”, en los cantos litúrgicos de los mayomberos, en la trasculturación de sus ceremonias para, con sus hallazgos, finalizar por engrandecer la literatura cubana. Su obra vasta renace de las raíces mismas que han hecho posible la negritud. Y por supuesto, no ha sido la única.

sostiene que la palabra *oricha* se deriva de la práctica de hundir un caldero de barro en el suelo para marcar la capilla de un dios. Cuando se le pregunta a los Yoruba lo que la palabra significa, con frecuencia responden: “Un *oricha* es alguien que vino del cielo”. Algunas veces dicen que los *orichas* son gente que se convirtió en piedra o desapareció entre las entrañas de la tierra.

3. *Lucumis*: nombre genérico que se daban a sí mismos los esclavos importados de Nigeria.
4. Lydia Cabrera, *Yemayá y Ochún*, Prólogo de Rosario Hiriart, Colección del Chicherecú en el exilio, Eliseo Torres, Nueva York, 1980, 380 págs., (p. 92).
5. *Ibid.*

Existen abundantes manifestaciones literarias que tratan el tema africano. Haciendo un somero recorrido tendríamos lo siguiente: El negro esclavo entra en España, y aparece literariamente en los cancioneros de los siglos XV, XVI y XVII; en obras como *El Lazarillo de Tormes*; en algunas de *las novelas ejemplares de Cervantes*; en el teatro de Lope de Rueda y Lope de Vega; en los *Nacimientos* de Góngora y la poesía de Quevedo; pasando también por los *Versos de las Congadas* y los cantos anónimos en Brasil; los villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz, en México; el *bunde* (canto popular), que incluye el colombiano Jorge Isaacs en *María*, o los versos del payador negro en *La vuelta de Martín Fierro* del argentino José Hernández; la poesía precursora de Francisco Muñoz del Monte en Santo Domingo, la del portorriqueño Palés Matos; o la del antillano Aimé Cesaire; y el feliz encuentro de Casals y Darío en Cuba, en 1892, que provoca el poema: “La negra Dominga”. Habría que incluir también la queja del mulato en la poesía de los haitianos Oswald Durand y Jacques Roumain; la sabiduría del senegalés Leopold Senghor; la religiosidad y melancolía de los cantos *spirituals* de los negros sureños, los sermones bíblicos de James Weldon Johnson; el poema “Etiopía saludando a la bandera”, de Whitman, o los de Woodsworth, Longfellow, Langston Hughes, Countee Cullen y el memorable “Ain’t I a woman” de Sojourner Truth.

Por otra parte, la historia de la cultura negra en Cuba ofrece el ejemplo paradójico de comenzar en el mar para llegar a la tierra. Si se compara con el presente donde el ciclo se da a la inversa: comenzar en la tierra, y huir en balsas para llegar al mar.

En Cuba, como en España, el primer contacto del blanco con el negro, fue también a través de la esclavitud. Fletados a Cuba desde la Costa de los Esclavos, del oeste de la actual Nigeria, de Togo y Dahomey; de la costa de Guinea, Congo, Angola, Loango, etcétera, llegaron los africanos vendidos a los europeos por sus reyes, reyezuelos, jefes y parientes (Cros Sandoval, 1975: 5). Según algunas estadísticas, había en Cuba, en 1840, más de 400.000 esclavos africanos. Y si ellos conservaron sus formas religiosas fue gracias a los cabildos —cofradías religiosas que al parecer se originaron en Sevilla durante la época de Alfonso el Sabio— y que eran congregaciones de africanos, descendientes criollos y libertos. La primera cografía de negros en Cuba, Nuestra Señora de los Remedios, data de 1598.

Esclavos eran, como bien apunta Rosa E. Valdés-Cruz (1970: 51), los que transmitieron a sus descendientes los cantos, ritmos, bailes y toques de tambor, para mitigar en algo su mísera condición social. Y esta herencia de ritos sacro-mágicos fue trasculturándose con el idioma cubano en las generaciones posteriores, y conformando el acervo cultural de Cuba.

Desde el primer poema extenso escrito de la literatura cubana *El espejo de paciencia* (1608), de Silvestre de Balboa y Troya de Quesada (español radicado en Puerto Príncipe, Camagüey), la presencia del negro estuvo caracterizada por una gran valentía. Nombres como los de Juan Francisco Manzano, Avellaneda, Martí, *Creto Gangá*, Felipe Pichardo Moya, José Z. Tallet, Regino Pedroso, Diego Vicente Tejera, Ramón Guirao, Nicolás Guillén, Marcelino Arozamena, Alejo Carpentier, Emilio Ballagas, Vicente Gómez Kemp, Fernando Ortiz, o el de la poeta y pintora Juana Borrero, para citar a los más destacados en poesía y pintura, ponen de manifiesto la unión del arte negro y mulato como parte esencial en el proceso de integración de la nacionalidad cubana.

Pero a nadie como a Lydia Cabrera le tocó ser pionera, testigo excepcional y “descubridora”, como en su época lo fue el Barón de Humboldt, de los conceptos mágico-religiosos, creencias y prácticas de los negros, a quienes consagró su vida. Sus estudios son un retorno a la raíz y a la esencia primigenia del espíritu de la tribu. Volver a la base es retornar al origen. En el más amplio sentido del término, esta mujer habanera es una “origenista”. Ella ha hecho posible la conservación de las costumbres y la tradición de las lenguas africanas. Sus libros salvaguardan la tradición oral, la historia, la religión y costumbres de los africanos que vinieron como esclavos a Cuba.

La diversidad de irradiación de su obra deslumbra. Al centrarnos en ella, encontramos dos fuentes primordiales que la sostienen: sus trabajos de imaginación y los de investigación. Como bien apunta la doctora Rosario Hiriart, no siempre resulta fácil “deslindar completamente estos campos”, (1989: 11). Es de interés recalcar, como lo hizo Hiriart, que Lydia dio comienzo a su carrera literaria en el campo de la ficción. Digamos entonces que en su obra, la imaginación creadora se da la mano con la inteligencia que descubre u observa y atesora los conocimientos. Por otra parte, sus estudios de la cultura y los rituales religiosos de los negros se apegan a las referencias estrictas de sus informantes *in situ*, y al énfasis que dio en respetar las diferentes versiones recopiladas. Sus libros, por ende, son documentos vivos, invaluable, y de una autenticidad a toda prueba.

Los cuentos negros de Cuba viven un encanto indestructible. Ofrecen visiones infinitas de una imaginación creadora. Poco importa el tiempo transcurrido. Esos versos, vigilados, maliciosos e imaginativos, o sus patrones silábicos, inusitadamente cortos, son verdaderas y ágiles hazañas de imitación de la prosodia y ritmo africanos, en esas prosas poéticas, impregnadas de la más generosa musicalidad, que son sus cuentos.

Para nadie es secreto que fue Lydia Cabrera la que logró hacer suya la persecución de una incógnita, al hurgar en ciertas zonas del pasado donde se había aposentado la leyenda como extensión de la maravilla. Lydia descubre los misterios que se basan en el mito de Sikán y Ekué. O, tal vez, para ser más exactos, el mito de esta pareja sería la explicación del misterio, en la fundación de la secta religiosa de los abakuás o ñañigos.

Los ñañigos son ancianos de ascendencia carabalí, que según Lydia Cabrera, fueron esclavos africanos que llegaron a Cuba con los traficantes portugueses, y que vivían cerca del río Calabar. Ellos son los antepasados de los creadores de Abakuá, los dueños del secreto de Ekué. Fundaron una sociedad secreta mágico-religiosa, integrada exclusivamente por hombres, que posee un lenguaje cifrado. Los Abakuá son, en realidad, un trasplante de las sociedades secretas que existían y aún existen en el sur de Nigeria.

Una breve sinopsis nos remite a la historia de Sukán, la hija del rey Efo, heroína y víctima del drama Abakuá, que reveló el Gran Secreto. Ella iba siempre a un río sagrado para llenar una tinaja con agua. Un día, sintió un hervor en el vientre de dicha tinaja, y enseguida el sonido de una voz terrible que dijo: ¡Ekué! Aterrorizada, Sikán dejó caer la tinaja, que se rompió. En ella había un pez sobrenatural, Tanza, encarnación de Abasi, el cual murió. En su afán por revivirlo, Sikán será condenada a muerte. Aunque el sacrificio fue en balde, al pie de una palma dio comienzo lo que conocemos como primer fundamento (Secreto o Misterio)⁶.

Para los africanos, según explica Mary H. Nooter, la palabra *secreto*⁷ significa también “prohibición”, y en otros lenguajes está ligado con las “mentiras”. Por ejemplo, para los integrantes de la sociedad Poro, que habita en el oeste de África, el secreto es algo que “no debe ser discutido”, mientras que en el vocabulario Bantú el secreto se relaciona con el concepto de oscuridad. Mientras más secreto es algo, más enigmática o abstracta es su representación. Para comprobar dicho

6. Más información (Cf: *El Monte, Anaforuana, La Sociedad Secreta Abakuá, Narrada por Viejos Adeptos*, de Lydia Cabrera). Ver entrevista de Nedda G. de Anhalt a Lydia Cabrera, en *Vuelta*, Año XI, 1º de abril de 1987, número 125. Ver “Lydia Cabrera, la Sikuanekua” en *Rojo y Naranja sobre Rojo*, de Nedda G. De Anhalt, Dibujo original de Severo Saduy, Prólogo de Roberto Valero, Colección La Reflexión, Editorial Vuelta, México, 1991. Reedición en prensa.

7. Mary H. Nooter, con la colaboración de doce escritores, *Secrecy. African Art that conceals and reveals*, The Museum for African Art, New York, Prestel, Munich, 1993, 256 pp. (p. 23).

aserto bastaría observar los diseños y formas geométricas metafóricamente expuestos en sus rituales en el lenguaje secreto comunal de los Abakuá en *Anaforuana*, (Cabrera, 1975). En este libro, la gramática visual, el poder y las complejidades organizativas de los ritos de dicha cofradía, quedan plasmados magistralmente mediante la pluma de Lydia Cabrera.

No puede evitarse la especulación. Si para los africanos el secreto da poder al que lo conoce, y es como una máscara que implica protección, control de sabiduría, y jerarquía de privilegios; si revelar un secreto significa una pérdida de autonomía, ¿por qué los negros en Cuba le concedieron ese emblema de poder a Lydia Cabrera? Como bien sabemos, el conocimiento depositado en la persona equivocada puede significar peligro. Evidentemente, los negros vieron en esta mujer blanca a uno de los suyos. O tal vez, Lydia Cabrera encarna metafóricamente el espíritu de la propia Sikán.

Una cosa queda clara: el propósito de Lydia Cabrera no fue revelar el secreto que a ella le fue revelado, sino que en el proceso de enseñar dicha revelación, como fue la construcción social y cultural de los abakuás, ella exploró dicho secreto en su fermento creativo, como una posibilidad de la experiencia estética.

Aunque resulte difícil hacer un resumen fidedigno de casi una treintena de libros; si hemos de brindar un acercamiento al universo mágico que esta genial escritora descubre, encontramos: tres diccionarios, sobre el Bantú, Yoruba, y el Ñáñigo de los negros, que son festines verbales mayores de magias y sorpresas, pues en la carga intensiva de los vocablos, Lydia logra trasmutar la prosa en poesía.

Su libro clave, inimitable, es *El Monte*, reeditado y traducido a varios idiomas, en cuyos capítulos se interpreta el fenómeno religioso afrocubano. También se habla de las indiscreciones, “amarres”, celos y complicaciones entre los dioses; todo ello salpicado con el espíritu de las plantas y de los árboles. A esto se aúna una serie de recetas y remedios, que aumentan la fuerza de observación mágica de este universo estético. El monte, bosque o selva sigue y seguirá siendo el centro de veneración de los africanos porque ahí ellos encuentran todo lo concerniente para la celebración de sus ritos.

El estudio de las piedras preciosas en *Otán Iyebiyé*, más que un homenaje a la energía solar de los orichas, un recuerdo de Ovidio en la sucesión ininterrumpida de metamorfosis, donde se habla del sol, de la luna y las estrellas “como personajes de carne y hueso”, es el inventario del *ashé* (virtud, fuerza secreta de las piedras). ¿Algunos ejemplos? El de la turquesa que puede emblanquecer totalmente cuanto en un amante, o en los dos, “se ha apagado la llama de la pasión”. Según Lydia

Cabrera, la persona que tenga una estimación por la cornalina —piedra que Mahoma llevaba en una sortija— jamás recibirá daño alguno. La amatista, color del Oricha Ogún, extingue el deseo de beber en quien sufra el vicio de la bebida; y quien sueñe con granate sabrá que un misterio será esclarecido. *Otán Iyebiyé* es un paseo fantástico, y una constante alusión al éxtasis de la imaginación, frente a la naturaleza.

El recorrido que nos tiende la autora es infinito. Como el propio océano, cada libro suyo es un trampolín desde el que se salta a otras profundidades. En ellas habitaremos cuevas con altísimas palmeras reales; veremos pececillos a flor de agua que nos hablan, o se trasmutan en mujeres hermosas; *güijes o jigües* (duendes fluviales, antropomorfos, pequeños barrigones, de ojos blancos y bocas rojas) que, enamorados de los lirios, pasean montados en los caimanes; compadrazgos y peleas entre los animales para obtener “la carta de libertad”. Algazara ingeniosa de virtudes y defectos, con la pareja de negros, Francisca y Francisco, que al celebrar el humor del habla popular de los cubanos, ofrecen historias divertidas y profundas de la literatura cubana. Reconocemos refranes cuyos estilos de imaginación varían en una sabiduría, más vieja que andar a pie, y también astucias de jicoteas, venados, majás (serpientes) y camaleones, en una suerte de bestiario de lo real maravilloso. Esqueletada riente de muertos que se van de rumba, o de vivos que están listos siempre para hacer *obi* (sistema de adivinación por medio de cuatro pedazos de coco). Triunfo del *dolce far niente*, en “La vida suave”, uno de *Los cuentos negros de Cuba*, pues de lo que se trata es de apegarse a una regla de oro: bailar, cantar, dormir y no trabajar.

Los lectores, que estarán fascinados con este repertorio inagotable de ensueños, tendrán que cuidarse de las tretas y maniobras de Ochún, Oyá, Elegguá, Changó y otros orichas, pues la meta de ellos es afianzar poderíos. Está por demás advertir un peligro: cuando estos dioses se enfurecen, son terribles. Es necesario también protegerse de las matas que adoran comer carne humana; de las ceibas cuyas sombras puede dormir el espíritu de cualquier *nganga*⁸ o guarecerse de las flores de pétalos sedosos que se convierten en diablos. Y mucho ojo con los *ndokis* (brujos malos, vampiros) que chupan la sangre de los recién nacidos.

En este mundo de caracoles, plumas y fantasmas, aprendemos de los *patakis*⁹ invaluable lecciones, entre ellas, que la vanidad “es la casa

8. *Nganga*: (em bantú) es espíritu, la fuerza natural. Se llama también así al recipiente o caldero de hierro de tres patas en que reposa el alma de un muerto, sometido por su voluntad y mediante un pacto, al individuo que le rinde culto, lo “alimenta” y a quien aquél ayuda con su poder de ultratumba. Ver glosario en *Rojo y naranja sobre rojo*, op. Cit.

9. *Patakí*: leyenda esclarecedora que pone de manifiesto la sabiduría y la ética.

del orgullo”; veremos a los *chicherekús* (muñecos mágicos de palo insuflados con un alma), ellos junto a los *makundu* (muertos o almas en pena) en esta tierra, cuna de *morumberos* (hechiceros congos), cuando vuelan están poseídos por sus *fumbis* (espíritus) en los territorios de *Osiain* —el dios del *Ewe*, el de las hojas, dueño de los bosques y maniguas.

En la unanimidad de lo eterno y en la adoración del alma de los antepasados, la obra de Lydia Cabrera es un verdadero banquete de un universo encantado y encantador. Adéntrese en dicho universo con voluntad decidida y, cuando lo haga, no olvide de hacer *ebo*¹⁰, llevar su *ileke* (collar protector contra determinados males o peligros), su *kofa* (manilla de cuentas verdes y amarillas que reciben los hijos de Orula) y sus *otas* (piedras sagradas). Y una última recomendación: no silbe durante la noche, porque hacerlo es provocar a *Elegguá*, que es el dueño del silbido.

II Algunos datos para conocer a Lydia Cabrera

20 de mayo de 1900. Según el pasaporte cubano de Lydia Cabrera, ella nació en La Habana, el 20 de mayo de 1899, pero la autora fija 1900 —año del nacimiento de la República de Cuba— como el suyo propio, y explicó el cambio de fechas, como una “confusión en el libro de inscripciones”, (Hiriart 1989: 9). Insistir en esta observación cronológica no es ocioso. La reedición pirata de *El Monte* (Editorial Letras Cubanas, 1989) —hecha sin la autorización de la autora, quien la impugnó públicamente— contiene un prólogo bochornoso de Enrique Sosa, salpicado de errores; entre ellos afirma que Lydia no había nacido en Cuba. Y esto es una falsedad; Lydia Cabrera nació a las 8 de la noche del 20 de mayo de 1900, en la casa número 79 de la Calzada de Galeano, en La Habana, Cuba.

Fue la hija más pequeña de un hogar de ocho hijos —su hermana Seida a quien Lydia seguía, le llevaba ocho años—. Su madre fue Elisa Marcaida y Casanova, y su padre, Raimundo Cabrera y Bosch, abogado, miembro de la generación del “68”, animador cultural, político y presidente de la Sociedad Económica de Amigos del País. El padre se encargó de proporcionarle a la niña una educación no convencional. Lydia aprendió a leer en la imprenta Cuba y América viendo los tipos móviles de imprenta que eran las letras formando palabras que luego se imprimían. No le gustó el colegio de la gran educadora María Luisa

10. «Hacer ebó o egbó»: Comprende todo tipo de sacrificios y ofrendas de alimentos y cosas que se le da al santo como una prueba desinteresada de cariño. Para más información ver de Lydia Cabrera, *Yemaya y ochún*, *op cit.*

Dolz, pero en la escuela pública Zapata, si fue feliz. A la hora de la merienda le compraba dulces a todas las niñas que no tenían dinero y posteriormente el dulcero le cobraba esas cuentas a la familia Cabrera. Lydia disfrutó también en esa escuela pública hipnotizando a sus condiscípulas (técnica que aprendió de un cuñado suyo que era doctor); y el desenlace de estas prácticas fue que la directora pidió al padre que sacara a su hija de la escuela. Lydia prosiguió sus estudios con maestros particulares.

Leía a Quevedo y a Dumas y en una época de su vida quiso ser D'Artagnan.

A los 18 años colaboraba en *El Diario de la Marina*, firmaba sus artículos como, L.C.B.M.

La pintura fue su gran vocación y asistió a clases en la Academia San Alejandro. Organizó una exposición de arte en el Convento Santa Clara.

En 1923 murió el padre de Lydia. Poco antes se le tributó un homenaje en el Teatro Nacional de La Habana.

En 1924, Lydia conoció a Teresa de la Parra, a bordo del vapor *Manuel Arnuz*, y la amistad que sostuvo con ella, aunada a la posterior enfermedad que sufrió esta escritora venezolana, fue el punto de partida de la carrera literaria de Lydia.

En 1927, se instaló en París, en 11 Avenue Junot, Montmartre, junto a su amigo Lizardo, un camaleón, regalo de Francis de Miomandre. En la versión lucumí, el camaleón fue el primer animal que bajó a la tierra cuando Olodumare hizo al mundo. Lydia cuenta anécdotas de Lizardo en París, a quien siempre llevaba consigo metido en la manga de su traje. Lydia pensó que Lizardo murió por su culpa ya que le daba de comer uvas¹¹.

Estudió culturas y religiones orientales en *L'Ecole du Louvre*, en donde se graduó en 1930. Tuvo la suerte de escuchar a George Contenau, y de leer sus libros sobre Babilonia y Asiria. Relacionó los cuentos de su infancia, y el bajorrelieve de una mujer cargando frutas en la cabeza, en Borobudú —el templo budista de Java— con su patria. Es famosa su frase: “Descubrí a Cuba a orillas del Sena”.

De 1927 a 1938, viajó frecuentemente por Europa, con breves estancias en Cuba.

Muerte de la madre de Lydia en 1932.

En 1936, Lydia reside en Madrid, pero pasa largas temporadas con Teresa de la Parra en el Sanatorio de Leysing, en Suiza. Para entretener-

11. Según Josefina Inclán, *Ayapá y otras Otán Iyebiyè*. Notas y comentarios, Colección Polymita, Universal, Miami, Florida, 1976, 110 p. (p. 95).

la le escribe cuentos. Algunos fueron publicados en las revistas *Cahier Du Sud*, *Revue de Paris* y *Nouvelles Littéraires*. Esos 22 relatos aparecieron publicados primero en francés, como *Les Contes Nègres de Cuba*, por la editorial Gallimard, con un prólogo de Francis de Miomandre, en 1938.

Conoció a innumerables personalidades de la época, como García Lorca, quien le dedicó “La casada infiel”, o a Rudyard Kipling —con quien platicó en la banca de un parque—, para citar sólo dos ejemplos. No obstante, hago referencia a un encuentro poco conocido: el de Lydia Cabrera y María Teresa Rojas con Octavio Paz, cuando se dieron cita por vez primera en el restaurante del hotel Meurice, en París¹². El primero que le habló a Octavio de la labor formidable de esta cubana fue el francés Roger Callois. Pero ni el poeta mexicano ni la poetisa cubana, se habían visto jamás. Paz pidió al *maitre* del hotel que le indicara cuál era la mesa de Lydia Cabrera. El encuentro se hizo visible y la memoria del poeta se puebla con los rostros de las mujeres con unos granos inmensos chorreando pus. “¡Qué feas son!”, pensó él. La conversación dio comienzo cuando, de súbito, ambas se despegaron los granos, los parches con cicatrices y una irregularidad en las cejas; y las carcajadas resonaron como chispas de alegría, ante el asombrado rostro de Octavio, que constataba semejante metamorfosis. ¡Las dos eran en verdad bellísimas! Como decíamos en buen cubano, Lydia y María Teresa “le corrieron una máquina¹³ a Octavio. Este incidente, lejos de significar una infracción del código de la amistad, fue un flechazo fulgurante de simpatía. Ésta se vio consolidada con encuentros posteriores en Nueva York y, la última vez, en Miami.

Los acontecimientos mundiales, la Guerra Civil Española, así como el surgimiento del nazismo en Alemania, hacen que Lydia abandone París y regrese a Cuba. Radica en la finca San José, en donde pierde a Gondique, una jicotea (tortuga), regalo también de Miomandre,

Con la paleontóloga e historiadora María Teresa Rojas, Lydia se dedica a reunir antigüedades de gran valor artístico.

En la imprenta La Verónica, que dirigía Manuel Altolaguirre, se publica en 1940, *Los cuentos negros de Cuba*, con prólogo de Fernando Ortiz.

En un portal de una casita del apacible barrio Pogolotti, en Marianao, Lydia aprende a escuchar a los muchos devotos de la santería. Fue

12. Según me lo refirió Octavio Paz en una conversación, hace años, y quien me autorizó para referir esta anécdota.

13. “Correr una máquina”: cubanismo que significa jugar una broma.

afortunada en contar con confidentes como Ma Francisquilla, Omí-Tomí —que fue la primera que la llevó a un Asiento (prueba de iniciación)—, José de Calazán Herrera, *Bamboché* —cuyo padre Tá Román era el príncipe Latikuá Achiku Laticu y a quien Lydia consideró “Maestro”—, entre tanto otros, quienes le revelaron el origen y la sacralidad del misterio de sus sectas religiosas.

Para rendirle tributo a Yemayá, la diosa del agua, Lydia visitó en 1956 las lagunas en Matanzas. De ahí surge *La Laguna Sagrada de San Joaquín*, dedicada a Lino Novás Calvo, con fotografías de Josefina Tarafa.

Lydia Cabrera fue la influencia decisiva en la carrera artística de Wifredo Lam.

Con el advenimiento de Fidel Castro al poder, en 1959, la escritura no se dejó seducir por el canto de sirena alguna, y como no quiso escribir en favor de la Revolución, optó por el exilio y viajó a Madrid, desde donde se dedicó a trabajar por la liberación de Cuba.

Lydia pasó por un período de esterilidad creativa.

En 1970 reeditó los libros: *Cuentos negros de Cuba*, 1940, 1972; *Por qué* 1948, 1972; *Refranes de negros viejos*, 1955, 1970; *El Monte*, 1955, 1971, 1975; *Anagó. Vocabulario Lucumí; el yoruba que se habla en Cuba*, 1957, 1970; *La sociedad secreta Abakuá*, 1958, 1970.

Comenzó a publicar también, su obra en el exilio: *Ayapá, cuentos de jicotea*, Zaragoza, 1971; *La Laguna Sagrada de San Joaquín*, Madrid, 1973; *Yemayá y Ochún: las diosas del agua*, Madrid, 1974; *Anaforuana*, Madrid, 1975; *Francisca y Francisco: charrasquillos de negros viejos*, Miami, 1976; *Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*, Miami, 1977; e *Itinerarios del insomnio*, Miami, 1977.

En 1980 recibió honores, distinciones, homenajes, y doctorados en diversas universidades, y reconocimientos a nivel mundial.

Publicó *Koeko Iyawó: Aprende novicia*, Florida, 1980; *Siete cartas de Gabriela Mistral a Lydia Cabrera*, Florida, 1980; *Cuentos para adultos, niños y retrasados mentales*; Florida, 1983; *Vocabulario Congo (El Bantú que se habla en Cuba)*, Florida, 1984; *La medicina popular de Cuba*, Florida, 1984; *Otán Iyebiyé*, Florida, 1970, 1986; *Reglas del Congo. Mayombe Palo Monte*, Florida, 1986; *Anagó. Vocabulario lucumí (El Yoruba que se habla en Cuba)*, Florida, 1986; *Supersticiones y buenos consejos*, Barcelona, 1987; *La lengua sagrada de los ñañigos*, Florida, 1988; *Los animales en el folklore y la magia de Cuba*, Florida, 1988; entre otros libros.

Lydia Cabrera no fue la candidata al Premio Nobel, como bien lo merecía su espléndida obra, pionera de la negritud y poseedora de todos los matices de una maravillosa imaginación. El régimen castrista no

apoyó a una de las grandes escritoras del siglo xx. Sus libros, además, han sufrido de la gran lepra literaria, esa enfermedad de antigua raigambre que aún pervive, y manifiesta una torcida voluntad de querer estar en la piel literaria del otro llamada: plagio. Los hallazgos de Lydia han sido copiados e imitados con llana vileza¹⁴.

De la Isla le enviaron “visitantes” para ver si había un cambio en su actitud política. No lo hubo. El régimen y la autora jamás dejaron de comportarse con recíproca hostilidad. Lydia odiaba el poder totalitario que sofocó a su pueblo. Tiene inclusive un relato en el cual un personaje se compadece de los pobres gusanos que algún día habrán de comerse el cadáver de Fidel Castro.

En la República de Las Letras, donde suelen campear arrogancias, vanidades y prepotencias, vanidades y prepotencias, si revisamos las observaciones hechas por esta excepcional mujer, lo primero que sorprende de ella es su modestia: “Siempre he dicho que escribo para tres amigos franceses y para tres o cuatro negros viejos. Al resto no lo conozco. No creo que son muy buenos mis libros. Nunca he tenido pretensiones de escritora”. (...) “Todo lo que he hecho en mi vida es copiar literalmente lo que ellos me han contado”, (Fichtner 1982: 13, 14).

Lydia perdió la vista, pero en este crepuscular medio-vivir que es el exilio, estuvo bien cuidada y atendida por su alumna, la doctora Isabel Castellanos, en el hogar de la tía de ésta.

Lydia Cabrera sólo pensaba en su patria, y vivía la alucinada evocación de regresar a la provincia de Matanzas, que para ella era la “Roma lucumí”. Cuando murió, el 19 de septiembre de 1991, con base en sus últimas palabras, parece que sus deseos a la incorporación deleitosa se vieron cumplidos. La paz se la había ganado, y comenzaba a vivir su propio hechizo: el regreso a Cuba.

14. Ver se Isabel Castellanos, *Pobre “Lydia Cabrera”*, *Diario de Las Américas*, 17 de julio de 1992, donde la autora coteja párrafos escritos por Lydia Cabrera con los de escritores cubanos como Natalia Bolívar, Carmen González Díaz de Villegas y Enrique Sosa, entre otros plagiarios. Ver de Armando Álvarez Bravo, *Cuba roba El Monte a Lydia Cabrera*, *El Nuevo Herald*, 13 de mayo de 1990, donde la autora, al conocer que el régimen castrista había editado, sin su consentimiento, su obra capital, manifestó: “...la publicación pirata de *El Monte* en Cuba es una indignidad. Un nuevo robo de quien ha robado un país”.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ BRAVO, ARMANDO

1990 *Cuba roba El Monte a Lydia Cabrera*. El Nuevo Herald, mayo 13.

CABRERA, LYDIA

1940 *Los cuentos negros de Cuba*. Imprenta Verónica (original publicado en París, Galimard 1938 como *Les contes nègres de Cuba*).

1980 *Yemayá y Ochun*. Eliseo Torres. Nueva York.

1975 *Anaforuana. Ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta Abakuá*. Madrid: Ediciones R.

CASTELLANOS, ISABEL

1992 *Pobre "Lydia Cabrera"*, Diario de las Américas. Julio 17.

CROS SANDOVAL, MERCEDES

1975 *La religión afrocubana*. Madrid: Editorial Playor.

FICHTNER, MARGARITA

1982 *La legendaria Lydia Cabrera*. Miami Herald. Marzo 14.

GUTIÉRREZ, MARIELA

1986 *Los cuentos negros de Lydia Cabrera* (un estudio morfológico). Miami, Ediciones Universal.

1991 *El cosmos de Lydia Cabrera. Dioses, animales y hombres*. Florida, Colección Ébano y Canela. Ediciones Universal.

HIRIART, ROSARIO

1989 *Prólogo a Cuentos negros de Cuba 1936*. Barcelona, Editorial Icaria.

VALDES-CRUZ, ROSA

1870 *La poesía negroide en América*. Nueva York: las Américas Publishing Company.

FIGURA

Perfil histórico del autor afrocolombiano: Problemas y perspectivas*

LAURENCE E. PRESCOTT

Profesor Asociado Spanish and African American Studies
Pennsylvania State University, Estados Unidos

En su libro *Horas de literatura colombiana* (1978)¹ Javier Arango Ferrer declara que son cuatro los poetas «de color que han dado lustre a nuestro verso». Los que reciben esta distinción son, en orden cronológico, Candelario Obeso (1849-1884) de Mompós, autor de los *Cantos populares de mi tierra* (1877) y generalmente reconocido como el primer poeta negro de Colombia; Antonio José Cano (1874-1942) de Antioquia, recordado por la tertulia que tenía lugar en su librería y por sus *Madrigales y otros poemas* (1935); Jorge Artel (1909-1994), de Cartagena, elogiado como el «poeta negro» de Colombia, y autor de *Tambores en la noche* (1940; 1955; 1986) y otros libros; y, finalmente, Hugo Salazar Valdés (n. 1926), del Chocó, autor de varios libros de verso (entre ellos, *Dimensión de la tierra* (1952), *Casi la luz* (1954), *El héroe cantado* (1956), *Toda la voz* (1958), *Roster iluminado del Chocó* (1980) que han recibido el elogio de la crítica nacional.

Publicada la obra de Arango Ferrer en 1978 —o sea, sólo hace 17 años— es posible que el lector medio o no muy perceptor llegue a la conclusión de que, o ha sido mínima y ocasional la participación de

* Versión revisada y ampliada de la ponencia presentada en el III Seminario de Cultura Negra, celebrada en la Universidad del Cauca (Popayán), del 18 al 21 de septiembre de 1990. El autor le agradece a la profesora Rosalía Cornejo-Parriego sus útiles comentarios y sugerencias.

1. En la mayoría de los casos, la información editorial de las obras citadas se presenta en la Bibliografía que sigue la sección de notas.

la población colombiana de ascendencia africana (negra, mulata, zamba, etc.) en la creatividad poética de su nación; o que son muy pocos los poetas negros que han logrado crear una obra buena, digna de mención e inclusión en los estudios y las antologías de la lírica colombiana².

Dar crédito a tales opiniones sería incurrir en un grave error, especialmente a la luz de dos hechos fundamentales. En primer lugar, es notoria la fama que goza Colombia de ser «tierra de poetas, de literatos y de oradores» (Arrázola 30)³ formando parte de esta tradición incluso hombres que han llegado a ser presidentes de la república⁴ No es extraño, pues, que la población negra, que constituye una parte integrante de la cultura y de la sociedad, haya sido elemento activo en esta tradición. En el plano popular-colectivo, la población negra de Colombia —por la asimilación de lo hispánico, por sus propias tradiciones e inclinaciones artísticas, literarias y musicales de origen africano, y por su amor propio en lucha contra prejuicios y discriminaciones de índole racial y de clase— no ha sido escasa en manifestaciones poéticas, como se puede apreciar a través de recopilaciones y estudios de folklore colombiano hechos por Rogerio Velázquez M., Miguel A. Caicedo, Manuel Zapata Olivella, Aquiles Escalante, y otros.

También en el plano individual, según se demostrará a lo largo de este trabajo, no son pocos los ciudadanos afro-colombianos que, decididos a lucir sus talentos literarios y capacidades intelectuales y a conquistar un merecido lugar de respeto dentro de la cultura nacional, han insistido en incluir su voz dentro de la lírica nacional. Eso explica que escriban y publiquen obras que expresan no sólo su yo íntimo —sentimientos, emociones e inquietudes—, sino también los valores, problemas y aspiraciones de su etnia y de su región.

Otro hecho que hay que tener en cuenta respecto a la participación de la población afro-colombiana en la creatividad poética se relaciona con su distribución demográfica. Aunque resulte sorprendente, en Colombia las personas de ascendencia africana (negros, zambos y mulatos) constituyen alrededor de la cuarta parte de la población total,

2. Por ejemplo, en la *Antología crítica de la poesía colombiana, 1874-1974* (1974) de Andrés Holguín, figuran 76 poetas, entre los cuales tres son de ascendencia africana: Obeso, Artel y el caucano Helcías Martán Góngora.

3. Apoya esta opinión Marcelino M. Román 285.

4. Entre los hombres de letras que han llegado a la presidencia se puede mencionar a Julio Arboleda, Miguel Antonio Caro, Rafael Núñez y Belisario Betancur.

con lo cual Colombia se convierte en el país sudamericano hispanoparlante con el índice de población de origen africano más alto (Smith, 1970)⁵ Por consiguiente, es lógico que desde la independencia del país —sin olvidar el impacto y la herencia cultural de la esclavitud— haya habido un número notable y representativo (aunque no proporcional) de poetas y escritores surgidos de las comunidades negras y mulatas. Pero, paradójicamente, este mismo factor demográfico parece haber sido un elemento que ha contribuido al desconocimiento de lo afro-colombiano. Es decir, no siempre se ha considerado motivo de entusiasmo y de orgullo la fuerte presencia de tanta gente de origen africano. Por ejemplo, en su muy útil *Bibliografía colombiana de viajes*, Gabriel Giraldo Jaramillo indica que el autor de un libro de viajes publicado en 1913, «...sólo visitó a Cartagena y sus alrededores y deja la impresión de un país negro y primitivo» (1957)⁶ En la afirmación de Giraldo Jaramillo parece estar implícita la preocupación de que a Colombia se la considere como país de negros y, por consiguiente, atrasado. Uno no puede menos de preguntarse si el comentario hubiera sido el mismo en caso de que el viajero hubiese visitado solamente Bogotá y sus alrededores, dejando la impresión de un país «blanco y moderno,» imagen igualmente falsa.

La anotación de Giraldo Jaramillo da la impresión de que presentar a Colombia como un país con un alto índice de población negra es algo poco halagüeño e indeseable. Y aunque no se hayan tomado abiertamente medidas oficiales para esconder lo negro, tampoco se han realizado grandes esfuerzos por parte de entidades gubernamentales o privadas para estimular y dar a conocer no sólo la existencia de un significativo elemento africano en el país, sino también su legado cultural⁷ Además, hablar de razas y de racismo, fomentar estudios sobre la negritud en escuelas y universidades, trabajar por la reivin-

-
5. Leslie B. Rout, Jr., va más allá y estima que Colombia probablemente tiene un número mayor de habitantes de ascendencia africana que cualquier otra república hispanoamericana (243).
 6. El autor y el libro en cuestión son A. S. Forrest, *A Tour through South America*. Véanse las páginas 117-125.
 7. Al escribirse este artículo, se editó el libro *Niños de Colombia negra*, de Esmeralda van Uliet, obra admirable y pulcramente elaborada que ofrece una amplia visión histórica y contemporánea de la presencia africana en la sociedad y la cultura de Colombia. Magistralmente aprovecha poemas de Jorge Artel, Candelario Obeso y el cubano Nicolás Guillén. Si llega a distribuirse por las escuelas del país, puede lograr la realización de una excelente y necesitada labor de educación a nivel nacional.

dicación del negro a través de una campaña de orgullo racial, son actividades que se han calificado de racistas y que se han considerado causantes de mayores divisiones y discriminaciones raciales⁸. Así, no debe extrañar que no se enfatice suficientemente la presencia de los grupos colombianos de ascendencia africana ni que tampoco se conozca bien la obra de tantos poetas y escritores afro-colombianos. A nuestro parecer, lo que ha faltado no son poetas de calidad, sino las condiciones necesarias y la voluntad para promover y apoyar la creatividad del autor afro-colombiano en el contexto de su idiosincrasia étnica. Además, como veremos más adelante, el autor afro-colombiano no escapa lo que Juan Álvarez Garzón —al comentar *Costa Azul*, el primer poemario del exquisito lírico Lino Antonio Sevillano Q. (1929)— llamó “la tragedia del escritor colombiano”, o sea, la «falta de estímulo por parte del público... e indiferencia por parte del Estado» (1950)⁹.

El olvido de los valores literarios negros o la supresión del componente africano de Colombia es, en nuestra opinión, una característica del país que se remonta a sus orígenes. Lo nacional se veía arraigado en lo hispánico, en la civilización europea, en la cultura de los grupos dominantes, y reflejaba los intereses de estos sectores de la sociedad. En cambio, lo negro se relacionaba con culturas africanas —apenas conocidas pero consideradas bárbaras y atrasadas—, con antepasados esclavizados y con el trabajo físico pesado. Por lo tanto, hasta hace pocos años, todo el interés nacional se centraba en destacar la imagen y los valores de aquéllos que se identificaban con lo europeo, lo culto, lo blanco. En cambio, la mayor preocupación por lo negro que observamos hoy en día (ejemplificado no sólo por el

8. Como se puede inferir de la siguiente declaración de Teresa Arango Bueno, en Colombia estudiar cuestiones raciales o investigar una cuestión desde la perspectiva racial, se equivale con hacer discriminación racial: «No sabemos cuántos negros hay ahora en Colombia, parte por la dificultad de distinguir sus mezclas, parte por el horror que sentimos todos hacia las discriminaciones raciales» (*Precolombia*). El ejemplo más notable de tal actitud se ve en la reacción periodística a la celebración del primer «Día del Negro», organizada y realizada en Bogotá en junio de 1943 por estudiantes universitarios negros y mulatos (Prescott, «Natanael Díaz»). En años posteriores cuando se han celebrado reuniones en torno a la reivindicación del negro en Colombia, usualmente la prensa ha asumido la misma postura negativa. Véase, por ejemplo, la editorial «Sin discriminaciones».
9. Señaló Álvarez Garzón también que en Colombia. “...escribir un libro es una obra de sacrificio, de consagración, de dar de sí mismo y, en la mayoría de las veces, de encallar contra la terca roca de la incomprensión”. No obstante estos impedimentos, Sevillano, abogado y natural de Tumaco, ha persistido en su vocación de escribir, llegando a publicar varias colecciones de poemas dignas de estudio más otras obras.
10. Se pueden mencionar el Primer Simposio sobre Bibliografía del Negro en Colombia, celebrado en octubre de 1983, y el Seminario Internacional sobre «La participación del

celebrarse, en la Universidad del Cauca en Popayán, de los Seminarios de Cultura Negra sino por las diversas publicaciones, congresos e investigaciones que se han realizado durante los últimos tres lustros)¹⁰ o sea, una inquietud algo dilatada por exponer, estudiar y evaluar la presencia, la participación y los problemas de las gentes negras en la sociedad y la cultura colombianas, es relativamente reciente¹¹ En otros países con el mismo fenómeno —como Cuba, Brasil y Uruguay— el interés fue más temprano y los esfuerzos por reconocer y destacar los elementos, valores y aportes negros, más abiertos y constantes. Esto se aprecia mediante una rápida mirada, a manera de comparación, a la producción literaria de autores afro-cubanos y su situación histórica.

Ya en 1821 se publicó en La Habana la obra *Cantos a Lesbia; poesías líricas*, del esclavo Juan Francisco Manzano (1797-1854?), quien más tarde escribiría su singular *Autobiografía* y otras obras¹² En 1838 salió en Matanzas el volumen *Poesías de Plácido*, seudónimo de

Negro en la formación de las sociedades latinoamericanas» (1986), más sus respectivas publicaciones, *El negro en la historia de Colombia (fuentes escritas y orales)* (Bogotá: Fondo Interamericano de Publicaciones de la Cultura Negra de las Américas —UNESCO— F.C.I.F, s.f.) y *La participación del Negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, comp. Alexander Cifuentes (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura; Instituto Colombiano de Antropología, [1987]). Otras publicaciones dignas de mención son *Visión sociocultural del negro en Colombia*, Serie Sociocultural Vol. 1, comp. Amir Smith Córdoba (Bogotá: Centro para la Investigación de la Cultura Negra, [1986]), y Juan de Dios Mosquera M., *Las comunidades negras de Colombia; pasado, presente y futuro*. Movimiento Nacional por los derechos humanos de las comunidades negras de Colombia - Cimarrón. [2a. ed.] ([Medellín: Editorial Lealón, 1986.

11. No ignoramos las valiosas investigaciones hechas por individuos tales como Rogerio Velázquez, Aquiles Escalante, Manuel Zapata Olivella y Nina S. de Friedemann, publicadas tanto en revistas oficiales académicas y especializadas como en publicaciones populares. Sin embargo, hasta hace relativamente pocos años parece que había una falta de apoyo sistemático, organizado y bien sostenido para esta clase de estudios. Véase Zapata Olivella, «¿Qué sabemos de los negros colombianos?».
12. Para una colección moderna de la producción literaria del poeta esclavo, véase Juan Francisco Manzano, *Obras*, Biblioteca Básica de Autores Cubanos ([¿La Habana?]: Instituto Cubano del Libro, [1972]. Hace unos años Edward J. Mullen dio a la imprenta una edición nueva de la versión inglesa de la *Autobiografía* de Manzano junto con otros escritos del poeta esclavo: *The Life and Poems of a Cuban Slave by Juan Francisco Manzano, 1797-1854* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1981).
13. La obra poética de Plácido ha sido publicada varias veces, e.g., en *Poesías completas*, ed. Sebastián Alfredo de Morales (Buenos Aires: Casa Editorial Maucci Hermanos, 1903). Una edición reciente es la titulada *Los poemas más representativos de Plácido*, ed. Frederick Stimson y Humberto Robles (Chapel Hill: Estudios de Hispanófila, 1976). Para una evaluación de la obra y vida de Plácido, véase Jackson, *Black Writers in Latin America* 36-44.

Gabriel de la Concepción Valdés (1809-1844), poeta mártir de piel clara que no dejó de identificarse con la población de color¹³ Treinta años después, o sea en 1868, apareció en el periódico *La Revolución*, de La Habana, la primera versión del ensayo y antología «Poetas de color (Plácido, Manzano, Rodríguez, Echemendía, Silveira, Medina)», de Francisco Calcagno, tal vez el primer estudio sobre autores negros hispanoamericanos¹⁴ Y en 1927 Carlos M. Trelles dio a la prensa su «Bibliografía de autores de la raza de color en Cuba». Tampoco podemos olvidar los estudios de Fernando Ortiz, los trabajos de Ramón Guirao, y la obra de Nicolás Guillén. ¿Cómo se explica que lo negro aparezca tan perfilado en Cuba? ¿Por qué no ocurrió lo mismo en Colombia?

Sin duda, el elemento humano y los aportes culturales de origen africano en Cuba han sido mayores y más intensos. Allá, en la “Perla de las Antillas», debido a la prolongación de la esclavitud y la trata de esclavos africanos durante el siglo XIX, las tradiciones africanas se fueron reforzando y enriqueciendo continuamente. Además, como ha señalado Franklin W. Knight, la represión llevada a cabo por las autoridades españolas contra los grupos negros y mulatos (libres) en Cuba hizo que éstos se agruparan y crearan sus propias instituciones —periódicos, asociaciones— para proteger y adelantar sus intereses (1974)¹⁵ También la preocupación —sincera o calculada— que demostraron algunos criollos liberales por esclavos de gran afán de superación y talento literario como el ya mencionado Juan Francisco Manzano, no sólo logró, en algunos casos, su liberación de la servidumbre forzada, sino que también supuso un impulso para que su obra y vida se conocieran más allá de su tierra natal¹⁶

En cambio, en Colombia —y particularmente en la costa atlánti-

-
14. La cuarta edición salió en La Habana en 1887. Otras versiones se editaron en 1878 y 1879. Con los fondos de la venta de la tercera edición se compró la libertad del poeta esclavo José del Carmen Díaz.
15. Véase también Deschamps Chapeaux, *El negro en el periodismo cubano*.
16. La primera traducción inglesa de la *Autobiografía* de Manzano, hecha por el inglés Richard Madden, fue publicada junto con algunas poesías del poeta esclavo en Londres en 1840, casi cien años antes que saliera la primera edición española en 1937. El abolicionista Víctor Schoelcher también tradujo y publicó una versión francesa de poemas en *Abolition de l'esclavage; examen du préjugé contre le couleur des africains et des sang-melés* (París, 1840).
17. En general, se ha negado o pasado por alto la existencia de conflictos raciales en Colombia. Véanse, por ejemplo, Cordovez Moure (1936); Scruggs (1910); y la editorial «¿Cuál discriminación?» (1977). Para opiniones contrarias y un examen de las formas de la discriminación racial en Colombia, véanse Darío Restrepo; Mosquera; y Wade.

ca— una relativa ausencia de discriminación contra el negro, o bien, una discriminación menos severa y abierta, tendía a dar la impresión de una sociedad más abierta y justa¹⁷ En la poesía «Epresión re mi amitá» de Candelario Obeso, hay una alusión reveladora a la diferente situación del negro cubano y del colombiano. Mientras el cantor del poema insiste en que en Colombia «...ciuraranos / Son er negro, er branco, er indio,» recuerda también que

...cuando fui marino,
 Poc malo re mi pecaos,
 Tuve en la Habana, y mardito
 Si topé un zambo richoso
 Siendo má que aquí un pollino...
 Ni pure un solo momento
 Hocgarme re mi albedrío!... (1877: 27; 1950: 30)¹⁸

Seguramente, no existían en Colombia las mismas presiones para establecer organizaciones o agrupaciones de carácter racial. Además, tal actividad, probablemente hubiera sido interpretada como una amenaza al incipiente espíritu y sentimiento de solidaridad nacional y, sin duda, hubiera sido sofocada¹⁹ La abolición de la esclavitud en 1851 acentuó la imagen de una sociedad libre de prejuicios y prácticas discriminatorios raciales. Así, los grupos dominantes no veían la necesidad de favorecer programas de apoyo a las comunidades negras. Además, había ejemplos de hombres descendientes de africanos que habían alcanzado los altos estratos de la política regional y

-
18. Rout (1976: 300), informa que en marzo de 1837 se promulgó una cédula real que prohibió a gentes negroides desembarcar a la isla de Cuba. A los marineros negros y mulatos de otros países se les encarcelaba hasta que sus barcos estaban listos a partir.
19. Según Stewart (1838), dos revueltas por la población negra de Mompós en 1836 fueron sofocadas por las autoridades. Recuérdese también que en la época de la Independencia fueron ejecutados por insubordinación o conspiración el almirante José Prudencio Padilla y el general Manuel Piar, militares neogranadinos de ascendencia africana de gran popularidad e influencia entre las gentes de color.
20. Según señala Holton en su libro *New Granada* (1857: 447), durante el siglo XIX había personas negras que desempeñaron cargos de juez en el Valle del Cauca. (En la versión castellana, véanse las páginas 471-472). Entre las figuras afro-colombianas de alto relieve vale mencionar al general Juan José Nieto (1804-1866), gobernador de Cartagena y, por corto tiempo, jefe del estado nacional; al Dr. Luis Antonio Robles (1849-1899), quien fue presidente del Departamento del Magdalena, representante al Congreso y diplomático; y al doctor Sofonías Yacup (18??-1943), distinguido jurista que llegó a ser representante a la Cámara Nacional.

nacional cuando no de la sociedad²⁰

Paradójicamente, al mismo tiempo no era aceptable o conveniente mencionar los ancestros negros de uno ya que esa identificación implicaba cierto desprestigio social y tenía connotaciones negativas (incultura, trabajo manual, antecedentes esclavos, vergüenza)²¹ Muchas personas negroides querían esconder o suavizar estos orígenes recurriendo a descripciones eufemísticas (moreno, trigueño) que implicaran una atenuación del color o de la condición. Otros intentaron forjar una nueva identidad más aceptable «mejorándose» biológica y culturalmente mediante el mestizaje y la formación universitaria. Esto ha llevado a la dificultad de determinar a quién se puede calificar de negro o mulato²² A Candelario Obeso, por ejemplo, se le ha aplicado tanto la denominación «negro» como «mulato» (Naranjo Martínez 1950), y al menos en una ocasión el poeta mismo se identificó como «mulato» antes de abrazar con orgullo, años después, la identidad de «negro» (Obeso 1874; 1950: 51)²³ En cambio, no se mencionan en las historias literarias de Colombia los antecedentes raciales de Juan José Nieto, considerado el primer novelista colombiano, aunque este escritor y político era, según Fernando de la Vega (1929), “De la raza vencida, importada de África para el tráfico de minas y para poblar los medanos chocoanos... vástago espigado y orgulloso...”²⁴ Tampoco se le concede identidad negra o «de color» al gran poeta caucano Helcías Martán Góngora (1920-1984), aun cuando él mismo exaltaba sus raíces negras en varios libros. Esta inconsistencia o falta de claridad dificulta la correcta apreciación del papel jugado por la población negra en la cultura colombiana y, por lo tanto, tiende a desdibujar el perfil del literato afro-colombiano.

Hace varios años, estudiando la obra del poeta Antonio José Cano, este fenómeno se nos reveló con toda claridad. Un amigo o

21. Frecuentemente se objeta que el uso de las palabras «negro» y «negra» tiene un sentido tierno y cariñoso. No obstante, es interesante notar aquí lo que Rufino José Cuervo observa en *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano* (1955: 661): «...en tono afectuoso son expresiones de cariño voces que indican un defecto: *mi negra, mi chato, mi china* son halagos para quien lo oye, aunque no tengan nada de eso» (Nuestro énfasis).

22. Hablando de este mismo problema, Zelinsky declara: «The record has at all times been obscured by the fact of racial mobility —passing— and the practice of claiming membership in the social-racial stratum just above one’s own. The very definition of the Negro is an apparently insuperable problem. Which among the various genotypes obtained by miscegenation shall we classify as Negro?» (1949: 153).

23. Para una discusión sobre la situación cultural y racial que enfrentó Obeso en la Colombia post-abolicionista, véase Prescott, «*Negro nació*».

24. Para más informes sobre Nieto, véase Fals Borda.

pariente del difunto poeta se ofreció a presentarnos a un descendiente de éste, pero nos advirtió que no insistiéramos en la identidad negra del poeta. Fue necesario, entonces, olvidar o pasar por alto la dimensión racial del poeta a quien se le llamaba cariñosamente «el Negro» Cano.

Sería erróneo pensar que el desconocimiento de los poetas y escritores negros se ha debido solamente a cuestiones raciales. Otro factor importante ha sido la cuestión editorial y el problema de la publicidad y distribución de las obras. Hace veinte años Tito Livio Caldas, autor de *Industria editorial, cultura y desarrollo en Colombia*, afirmó que la situación editorial de Colombia era precaria y desventajosa debido a la falta de editoriales «de prestigio que dispongan...de canales internacionales de distribución» (1970). Explica Caldas que, generalmente, el editor es la persona que financia la publicación. Si él no puede, o rehusa hacerlo por no poseer garantías de éxito editorial, el autor debe aceptar una tirada menor de la deseada o costearse él mismo los gastos de edición recurriendo directamente al impresor. Tal fue la situación que enfrentaba el poeta Marco Realpe Borja (1927), del Chocó, quien en 1959 tuvo que editar por su propia cuenta su libro *Un canto civil a Whitman y otros poemas* (Torres León). En fin, para el autor de clase media o popular que quiere ver una buena y amplia edición de su libro —sin que eso signifique lujoso—, tales gastos representarían una inversión bastante significativa²⁵ No es extraño, pues, que *Pasión vagabunda* (1949), el segundo libro del joven novelista y estudiante Manuel Zapata Olivella, sólo tuvo un tiraje de 500 ejemplares (Entrevista).

Por otra parte, cuanto más lejos de los grandes centros culturales se encuentra el autor, tanto más improbable que la obra se promocione, circule y se conozca no sólo fuera del lugar donde se publica, sino

25. En una entrevista realizada en 1943, o sea, durante la Segunda Guerra Mundial, el poeta Jorge Artel, que tenía en preparación varios libros para la imprenta, lamentó que no hubiera «papel ni dinero, ni editores fáciles» («El Poeta Jorge Artel»).

26. Por ejemplo, en su edición del 24 de junio de 1946, *El Siglo* informa que el poeta caucano Natanael Díaz estaba en la capital a fin de «publicar un libro de poemas que acaba de concluir.» Ocho años después, en su edición del 19 de octubre de 1954, *La República* nota que Díaz «anuncia la publicación para fines del presente año de dos volúmenes de poesía y una novela». La misma edición afirma que «La Editorial Losada anunció la impresión de los cuentos de Carlos Arturo Truque» y que el autor «ha entrado ya en negociaciones con la citada editorial». Lamentablemente Díaz no llegó a publicar ningún libro. En cambio, en 1973, gracias a la dedicación de la señora Nelly Vélez (viuda) de Truque, se hizo una edición póstuma de la obra del cuentista Carlos Arturo Truque bajo el título *El día que terminó el verano y otros cuentos* (1973). Últimamente se ha editado una nueva colección de los cuentos de Truque bajo el título «¡Vivan los compañeros!» (1993).

también fuera del país. Sospechamos que en años anteriores, tales circunstancias impidieron que muchos autores potenciales llegaran a serlo de verdad. Al menos, hemos leído en periódicos varias noticias en que se anuncian libros próximos a salir o recién llegados a ciertas casas editoriales, pero que a la larga no se llegaron a publicar nunca²⁶ Y en el caso de que se publicaran sus libros, carecían de la seguridad de que circularan adecuadamente, de que se les hiciera propaganda o publicidad y aún de que recibieran críticas constructivas e imparciales²⁷

Un tercer factor que ha hecho difícil un perfil más nítido del autor afro-colombiano han sido los obstáculos para obtener acceso a los grandes medios de imprenta de divulgación cultural. Según el fallecido cuentista Carlos Arturo Truque, la censura y el control ejercidos por los directores de periódicos y revistas, significaba una falta de libertad para el escritor. En una entrevista publicada en 1960, declara Truque que si un escritor no es «el apéndice mendicante de un partido, se le hace imposible el acceso a los medios de divulgación, única manera de *salir del anonimato* en nuestro medio carente de una industria editorial bien orientada» (Álvarez D'Orsonville (1960); nuestro énfasis).

Resumiendo, nos parece que los individuos —negros, mulatos, blancos y mestizos— de clase media u obrera que se han dedicado a las letras han tenido que enfrentarse a muchos problemas de índole económica, ideológica y —en el caso de personas de origen negro—

Vale la pena anotar que las primeras obras de varios autores afro-colombianos aparecidos a partir de la década de los cuarenta—Manuel Zapata Olivella, Arnoldo Palacios, Miguel A. Caicedo M., Carlos Arturo Truque, Hugo Salazar Valdés, Eugenio Darío y Rogerio Velásquez, por ejemplo —fueron impresas en la Editorial Iqueima, cuyo dueño era el exiliado español Clemente Airó. Fallecido en 1975, Airó fue un verdadero promotor de la cultura colombiana por medio de su editorial, su revista *Espiral* y los concursos literarios del mismo nombre que patrocinó. Presentados en varios géneros, los premios *Espiral* incluyeron una pulcra edición de la obra ganadora e indudablemente le ganaron al autor mucha atención pública. Zapata Olivella con *Hotel de vagabundos* y Truque con *Granizada* y *otros cuentos* recibieron galardones de teatro en 1954 y de cuento en 1953, respectivamente. Hoy día la Editorial Lealón de Medellín lleva muchos años imprimiendo obras de autores afro-colombianos.

27. Véase, por ejemplo, la reseña de *Tierra mojada*, la primera novela de Manuel Zapata Olivella: José Francisco González, «*Tierra mojada* (glosa)», *Revista Javeriana* XXIX (marzo 1942): 114. Al publicarse el folleto *Sal y lluvia* (1948), la primera obra de Hugo Salazar Valdés, Félix Raffán Gómez le hizo una reseña en la cual opinó lo siguiente: «No parece ser un hombre de la raza negra, porque en su canto no hay la tendencia a decir la violencia de su carne ardiente y voluptuosa, como lo hacen para distinguirse, los escritores de su índole racial» («[Reseña de] *Sal y lluvia*, de Hugo Salazar Valdés», *Revista de las Indias* 33.105 [septiembre-octubre 1948]: 536).

racial, los que han puesto trabas a sus aspiraciones. Así se comprende mejor porqué los títulos de obras de autores afro-colombianos frecuentemente han incluido la palabra «lucha» o alguna alusión a ella. Ejemplos de éstas son *Lucha de la vida* (1882), de Candelario Obeso; *Cómo se hace ingeniero un negro en Colombia* (1929), de Manuel Baena; *Fruto de lucha* (1931), de Francisco Botero; y *¡Levántate, mulato!* (1990), de Manuel Zapata Olivella.

El caso de Francisco Botero ofrece un buen ejemplo de los apuros y desventajas que tuvieron que vencer los primeros autores afro-colombianos. De este poeta caldense, muerto en 1938 y desconocido por las generaciones actuales, no se sabe aun la fecha de su nacimiento. Según J. B. Jaramillo Meza,

Su vida fue de esfuerzo y de trabajo incesante... Más meritoria si se piensa en las dificultades económicas que tuvo que sortear para llevar a cabo sus estudios elementales de escuela pública, únicos que pudo hacer por circunstancias de pobreza y de origen. Por lo mismo, fue dura y difícil su iniciación en la vida de las letras, en una época impropicia para las labores de la inteligencia (1977).

Botero se ganó la vida de zapatero; pero su taller también era el lugar «a donde iba a pulir el espíritu» (Agudelo 1941). En una carta del año 1931 el poeta mismo relata cómo logró sobresalir literariamente:

En 1917, con motivo del centenario de Policarpa Salavarrieta, el periódico *Renacimiento* abrió en Manizales un concurso literario. Con ese periódico en la mano fui a [mi Mecenaz] don Mario Arana y le dije: como usted ve, acaban de abrir este concurso; el tema obligado es de orden patriótico, pero ofrecen un premio en dinero para si resulta un trabajo sobresaliente, de tema libre. Voy a escribir para ganarme esto porque estoy muy pobre y necesito comprar calzones, camisas y algunos libros. ¿Quién habló así por mi boca? Lo dije. Don Mario me oyó y me miró en silencio. Después, bajo la presión de la miseria y el entusiasmo en grados que sólo yo conozco, escribí el *Canto al Ruiz* y triunfé (Botero 1938: 7-

28. Aunque ganar o salir bien en un concurso literario puede estimular o fortalecer la reputación literaria de un autor, no es garantía de tal, más aún si la obra no se edita. Así le aconteció al escritor Antonio Zapata Olivella, quien con una obra titulada «Trivios bajo el sol», mereció, al lado de José Osorio Lizarazo y Eduardo Caballero Calderón, el segundo puesto como novela en un concurso literario suramericano del año 1943. (Véase Juan Zapata Olivella, «A ojos vistas. Los Turianes», *Diario de la Costa* 25 agosto 1944: 5). No obstante los muchos elogios del jurado, la novela de Zapata Olivella (miembro de la familia bolivarensis distinguida por sus aportes intelectuales, literarios y culturales a Colombia) no llegó a publicarse. Igual suerte sufrió el joven escritor Rogelio Castillo Candelo, de Buenaventura, en 1951, quien conquistó tercer lugar en el concurso de novela sobre el centenario de la fundación de Manizales. (Véase «Índice Cultural», *Sábado*, 12 de enero de 1952: 16).

8)²⁸

El triunfo de Botero ocurrió en 1918 durante los Juegos Florales de Caldas. ¡Qué sorpresa debió de tener el jurado al descubrir que el autor de la obra premiada era un obrero negro que ejercía el humilde oficio de zapatero! Según un amigo íntimo del poeta, “Su color fue negativo a sus aspiraciones...” y le quitaron “hasta el derecho de nombrar a su reina de fiesta” (Agudelo 1941: 22,27).

Hasta aquí todos los autores afro-colombianos que hemos mencionado son masculinos. Con razón uno puede preguntarse, ¿y no ha participado la mujer negra en la producción literaria afro-colombiana? ¿Ha tenido ella que enfrentar problemas diferentes de los que combaten los hombres negros? Tales preguntas requieren respuestas más detalladas de las que podemos ofrecer en este trabajo. No obstante, es preciso señalar que entre la nómina de autores negros que figuran en la literatura colombiana, no aparecen nombres femeninos. No dudamos que esto se debe en gran parte a la situación desventajosa de la mujer colombiana, en general, y, específicamente, a la falta de oportunidades educacionales que históricamente ha sufrido la mujer de ascendencia africana. Quien parece ser la primera mujer negra en publicar una obra literaria es Teresa Martínez Arce de Varela Restrepo (¿1914?), nacida en el Chocó. Además de las novelas *Guerra y amor* (1947) y *Mi Cristo Negro* (1983), ha sacado a luz una biografía del parlamentario chochoano *Diego Luis Córdoba* (1987) y ensayos sobre aspectos culturales, geográficos y políticos de su tierra natal. Editados en imprentas sin miras de publicidad y distribución comerciales, sus libros a veces adolecen de errores de imprenta que disminuyen la presentación estética de las páginas y estorban la lectura. Las obras de esta valiente y dedicada escritora no gozan de una amplia circulación nacional ni siempre se registran en las bibliografías nacionales²⁹ Tal vez, por eso, Martínez de Varela no ha recibido la atención de los críticos y sus obras están casi desconocidas en el exterior.

Desde la década de los años setenta han aparecido otras autoras dignas de mención. Coterránea de Martínez Arce es Luz Colombia de González, hija de madre negra chochoana y de padre ruso. Durante el período que ella sirvió de gobernadora del Departamento del Chocó, publicó su primer libro de poesías, *Momentos de luz acuátil* (1979). Edelma Zapata Pérez (1956), hija menor del distinguido escritor Manuel Zapata Olivella, ha escrito varios poemas bastante impresio-

29. La novela *Guerra y amor* no figura en John E. Englekirk y Gerald E. Wade, *Bibliografía de la novela colombiana* (México: 1950); en Antonio Curcio Altamar, *Evolución de la novela en Colombia* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1957); ni en Ernesto Porras Collantes, *Bibliografía de la novela en Colombia* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1976).

nantes en que manifiesta una aguda y sensible conciencia racial y femenina poco común en la poesía colombiana. Algunos se incluyeron en un reportaje sobre Zapata Pérez publicado en la revista *Mujer* de Bogotá en 1974. Tres años más tarde, su conmovedor poema «Negra» apareció en el número 35 de la revista *Letras Nacionales*, publicado en la ocasión del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas (Cali 1977) y dedicado a la temática negra en la literatura colombiana. Aunque no ha vuelto a sacar a luz otras composiciones suyas, continúa escribiendo. Se espera ver publicados pronto en forma de libro los poemas que ha reunido.

En los últimos años las tres hijas del matrimonio Carlos Arturo Truque y Nelly Vélez de Truque también han logrado abrir paso en el mundo de las letras colombianas. De Colombia Truque Vélez se ha publicado un volumen de poesías, *Palabras de sueño y de vigilia* (1984) y *Otro nombre para María y otros cuentos* (1993), obra ganadora del Premio Nacional de Cuento 1993. Sonia Nadhezda Truque es la autora de *La otra ventana* (1986), una colección de cuentos que ya está agotada. También es la editora y compiladora del libro *Elisa Mujica en sus escritos*, que reúne artículos y discursos de la distinguida novelista, cuentista, ensayista y miembro de Número de la Academia Colombiana de la Lengua, y con Carlos Nicolás Hernández ha editado una antología de poesía infantil titulada *País de versos* (1990). (De Yvonne América Truque se hablará más abajo). Últimamente, nos hemos dado cuenta del recién publicado libro *Poemas de la vida* (s.l, s.e., s.f.), cuya autora, Maura Valentina González Quiñónez, escribe bajo el seudónimo de «Perla de ébano». De todas estas poetas y escritoras hay mucho que esperar todavía.

En un trabajo de carácter general y diacrónico como éste, no es posible entrar en mucho detalle sobre ninguno de los autores. Lo que sí esperamos haber sido capaces —al menos— de hacer, es presentar un esbozo de la situación histórica del autor afro-colombiano indicando las barreras raciales, económicas y sociales que han impedido un perfil más pronunciado; y señalar las contradicciones y dificultades que han enfrentado a muchos individuos afro-colombianos que aspiraron a expresarse poéticamente. No sería justo, sin embargo, terminar este trabajo sin dedicar unas cuantas palabras a algunos poetas jóvenes de mucha promesa cuyas obras, por las razones que ya hemos expuesto, todavía no se conocen muy bien ni en Colombia ni mucho menos en el exterior. Gracias a la generosidad de los autores —y de otras personas bondadosas— hemos podido obtener u hojear algunos textos de aquéllos.

El primero que queremos mencionar es Alfredo Vanín. Nacido en

el río Saija, municipio de Timbiquí (Cauca) en 1950, Vanín se hizo autor en 1976 con *Alegando que vivo*, folleto de veinte poemas —o de doce poemas divididos en veinte secciones— escritos durante los años 1973 y 1974. Las composiciones de esta obra se caracterizan por el uso exclusivo del verso libre, la frecuente omisión de signos de puntuación, un ocasional encadenamiento o fluir de imágenes, y alusiones a personajes mitológicos, todo lo cual recuerda mucho la poesía vanguardista de la década de los treinta (y, en especial, la de Pablo Neruda). Profesor, periodista e investigador de las tradiciones de la costa Pacífico, Vanín también ha publicado una novela, *Otro naufragio para Julio* (1983), y es el compilador de *El Príncipe Tulicio; cinco relatos orales del Pacífico* (1986) y de *Relatos de mar y selva* (1993), narradas por María Juana Angulo Ponce y Carlina Andrade, dos folkloristas de Guapi. Esta última colección ganó el Premio Nacional al Rescate de la Tradición Negra y Raizal 1993. Poemas y cuentos originales de Vanín han aparecido en las revistas *Árbol de fuego* de Caracas y *Esparavel* de Cali, en *El Semanario de «El Pueblo»* (Cali) y en la colección *Cesta de recuerdos y otros cuentos* (Popayán, 1976). Recientemente ha dado a luz un nuevo poemario titulado *Cimarrón en la lluvia* (1990), libro que se asemeja estilísticamente a su primero, pero que ofrece una temática más abiertamente racial, aunque no por eso de fácil comprensión.

Del Palenque de San Basilio ha salido el joven poeta Sebastián Salgado Cásseres, quien ha publicado *Bajo un son de tambores* (1982). Muchos de los poemas de este educador y declamador se inspiran en las realidades de la costa atlántica y en las tradiciones de su pueblo natal, tales como el tambor, la danza y el ex-campeón de boxeo, Kid Pambalé. También se discierne en ellos lecturas de Nicolás Guillén y resonancias del negrismo poético, a través del uso de la onomatopeya y el verso agudo para imitar el sonido del instrumento. Sin embargo, Salgado no se limita a temas raciales o regionales. Canta también elementos de la naturaleza, la inocencia juvenil, la vida patética de los gaminés y a maestros de la lírica como César Vallejo, Walt Whitman, Nicolás Guillén y Pablo Neruda.

Yvonne A. Truque es otra hija del fallecido cuentista Carlos Arturo Truque y su esposa Nelly Vélez de Truque. Nacida en 1955 en Bogotá, ha publicado *Proyección de los silencios* (1983). Textos suyos también han aparecido en diversas colecciones y revistas. La obra de Truque es bastante personal. Expresión de una profunda intimidad, sus poemas evocan el amor y la amistad y comunican a través de la

30. En la carátula de *Poemas de Calle Lomba* se hace mención de *Cartas del soldado desconocido sin dar más informes*.

frialdad y el abandono de la ciudad, el dolor de la soledad humana. Aunque no ostenta preocupaciones raciales o regionales, la poesía de Truque evidencia una honda sensibilidad social.

A Pedro Blas Julio Romero se le considera el nuevo poeta de Getsemaní, el antiguo barrio de esclavos de Cartagena cuyo hijo más famoso es el maestro Jorge Artel. Julio Romero es autor de *Cartas del soldado desconocido* y *Poemas de Calle Lomba* (1988)³⁰ De tono popular y de estilo culto, su poesía hierve de las vistas, los sonidos, los olores y personajes de la Cartagena contemporánea e histórica.

Entre los jóvenes poetas negros que nos han llamado la atención sobresale el chocoano Oscar Maturana, quien se inició a principios de la década de los ochenta con un folleto titulado *Bolívar y el Despertar Negro* (¿1984?)³¹ Una segunda edición ampliada de esta obra se publicó en 1985. Desde ese entonces Maturana ha publicado otro libro de versos titulado *Recuerdos del litoral* (1989) y en 1994 dio a la imprenta un volumen que reúne los poemas de las dos colecciones. Como declara la contraportada de este tomo, Maturana va convirtiéndose en “El Poeta de las Negritudes”. Combinando un fuerte sentido crítico con un dominio de formas poéticas populares, Maturana se enfrenta con la realidad histórica y contemporánea de los negros colombianos. Su verso no sólo censura las injusticias sociales, económicas y políticas que sufre el pueblo colombiano —y en particular las comunidades negras de las dos costas—, sino que también celebra sus tierras (por ejemplo, Cartagena y Juradó) y sus costumbres (fandango, tambor) y reconoce a sus gentes (e.g., Diego Luis Córdoba, Teresa Martínez, Manuel Saturio Valencia, Jorge Eliécer Gaitán, Manuel Zapata Olivella). Al mismo tiempo su visión traspasa las fronteras del país para recordar a Henry Christophe de Haití y para elogiar a la «mujer extraordinaria» Ángela Davis, de los Estados Unidos.

Aunque las obras de Maturana y de otros jóvenes poetas y escritores de ascendencia africana no han alcanzado todavía una amplia circulación y difusión dentro de Colombia, es evidente que estos autores no se dan por vencidos. No obstante la vigencia de actitudes y condiciones históricas que continúan hostigando las

31. Para un comentario crítico sobre esta obra véase Prescott, «Bolívar y el despertar negro de Oscar Maturana».

32. Aunque sus nombres no están incluidos en la nueva *Bibliografía de la poesía colombiana, 1970-1992* (1993) editada por el Instituto Caro y Cuervo, vale mencionar a dos poetas jóvenes que han contribuido en los últimos años a la creciente bibliografía afro-colombiana. El chocoano Sancy Mosquera Pérez, quien parece continuar la lucha de la vida realizada por Obeso, ha publicado *15 poemas entre nosotros, yo y los otros* (1983) y, más recientemente, *Conversaciones sobre extravíos y reencuentros* (1993). Tulio Guillermo Diuza Yory, también del Pacífico, es el autor de *Los hijos de la noche* (1990?).

aspiraciones literarias, siguen esforzándose por romper los muros de silencio y superar las barreras de comunicación que conspiran a mantenerlos dentro del anonimato³² Con sus talentos y conocimientos y determinación, parece seguro que muchos más autores afro-colombianos tendrán éxito y ganarán un público lector más amplio, más respetuoso y más apreciador del mensaje, de la originalidad y del valor de sus obras.

BIBLIOGRAFÍA

Aquí se reproducen principalmente las obras creativas —citadas o aludidas en el texto— de los autores mencionados, más otras importantes publicaciones de índole crítica, literaria o histórica que van mencionadas en el texto y las notas. No se incluyen escritos, como reseñas de libros y bibliografías, cuando ya han sido registrados en las notas.

Fuentes primarias

ARTEL, JORGE

1940 *Tambores en la noche (1931-1934)*. Cartagena: Editora Bolívar.

1955 *Tambores en la noche*. 2ª ed. rev. Guanajuato, México: Ediciones de la Universidad de Guanajuato.

1986 *Tambores en la noche*. 3ª ed. Bogotá: Plaza y Janés, 1986.

BAENA, MANUEL

1929 *Cómo se hace ingeniero un negro en Colombia*. Murcia: Tip. Manuel Arenas.

BOTERO, FRANCISCO

1931 *Fruto de lucha*. Bogotá: Editorial Minerva.

1938 *Frutos de lucha*. Manizales: Imprenta Departamental, (Obra póstuma).

CAICEDO M., MIGUEL A.

1952 *La palizada* (novela). Quibdó: Dirección de Educación Pública, (Impreso en la Editorial Iqueima de Bogotá).

CANO, ANTONIO JOSÉ

1935 *Madrigales y otros poemas*. Medellín: [Imprenta del Departamento].

DARÍO, EUGENIO

1948 *Mi hacha y tu cántaro*. Bogotá: Editorial Iqueima.

DIUZA YORY, TULIO GUILLERMO

Los hijos de la noche (poemas) 1982-1989. [Medellín: Editorial Lealón, s.f.).

GONZÁLEZ, LUZ COLOMBIA DE

1979 *Momentos de luz acuátil*. [¿Medellín?]: Copymundo.

JULIO ROMERO, PEDRO BLAS

1988 *Poemas de Calle Lomba*. Cartagena: Ediciones En Tono Menor de la Fundación Cultural Héctor Rojas Herazo; Medellín: Editorial Lealón.

MANZANO, JUAN FRANCISCO

1972 *Obras*. Biblioteca Básica de Autores Cubanos. [¿La Habana?]: Instituto Cubano del Libro.

MARTÁN GÓNGORA, HELCÍAS

1978 *Breviario negro*. Santiago de Cali: [Editora Occidente].

1954 *Humano litoral*. Popayán: [Editorial Universidad del Cauca].

1969 *Suma poética (1963-1968)*. Biblioteca del Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, XV. Bogotá: Ediciones de la revista *Ximénez de Quesada*.

MARTÍNEZ ARCE DE VARELA R., TERESA

1947 *Guerra y amor*. Cartagena: Editora Bolívar.

1987 *Diego Luis Córdoba*; biografía. [¿Bogotá?]: Imprenta Fondo Rotatorio Policía Nacional].

1983 *Mi Cristo Negro*. [¿Bogotá?]: Imprenta Fondo Rotatorio Policía Nacional].

MATURANA, OSCAR

1984 *Bolívar y el Despertar Negro*. (S.p.i. [¿Bogotá?]): Gráficas Venus, s.a.

1985 *Bolívar y el Despertar Negro*. 2ª ed. ampliada. Bogotá: Cosmos.

1989 *Recuerdos del litoral*. [Medellín: Editorial Lealón].

1994 *Bolívar y el Despertar Negro [y] Recuerdos del litoral*. 2ª ed. [¿Quibdó?]: Promotora Editorial de Autores Chocoanos; Saúl Darío Arango M.

MOSQUERA PÉREZ, SANCY

1993 *Conversaciones sobre extravíos y reencuentros; poemas 1980-1992*. Bogotá: Publicaciones La Candelaria.

1983 *15 poemas entre nosotros, yo y los otros*. [Bogotá: Talleres Gráfico Grupo Creativo].

OBESO, CANDELARIO

1877 *Cantos populares de mi tierra*. Bogotá: Imprenta de Borda.

1950 *Cantos populares de mi tierra*. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 114. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional. (Incluye *Lucha de la vida* y otras obras).

1882 *Lucha de la vida*. Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compañía.

1984 «Palabras al aire». *La Ilustración* 8 septiembre.

PALACIOS, ARNOLDO

1949 *Las estrellas son negras*. Bogotá: Editorial Iqueima.

REALPE BORJA, MARCO

1959 *Un canto civil a Whitman y otros poemas*. Grupo Funcionalista. Bogotá: [Edit. S-I-P-A].

1976 *La barca de Ulises*. Bogotá: [Ediciones Los Taura].

SALAZAR VALDÉS, HUGO

1951 *Carbones en el alba; poemas*. Bogotá: Editorial Iqueima.

1954 *Casi la luz*. Bogotá: (Editorial Cromos).

1952 *Dimensión de la tierra, 1947-1952*. Popayán: Imp. de la Universidad del Cauca.

1956 *El héroe cantado*. [Bogotá: Editorial A B C].

1980 *Rostro iluminado del Chocó*. Cali: Feriva.

1948 *Sal y lluvia*. Cali: Tip. Lutamon.

1958 *Toda la voz*. Bogotá: ImprentaNacional.

SALGADO CÁSSERES, SEBASTIÁN

1982 *Bajo un son de tambores*. Bogotá: Colección Mariamulata.

SEVILLANO QUIÑONES, LINO ANTONIO

1972 *Abejas sin colmena*. Bogotá: Editorial Publicitaria.

1949 *Costa azul*. Pasto: Editorial «Cultura».

1957 *Evangelios de sangre (poemas)*. Bogotá: Editorial Minerva Ltda.

1995 *Navegación interior; poemas*. Neiva: Editorial María Eugenia.

TRUQUE, CARLOS ARTURO

1973 *El día que terminó el verano y otros cuentos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

1953 *Granizada y otros cuentos*. Bogotá: Ediciones Espiral Colombia.

1993 ¡Vivan los compañeros! Biblioteca del Darién, N° 3. Santa Fe de Bogotá, D.C.: Departamento de Publicaciones de Colcultura.

TRUQUE VÉLEZ, COLOMBIA

1993 *Otro nombre para María y otros cuentos*. Santa Fe de Bogotá: Colcultura.

1984 *Palabras de sueño y de vigilia*. Bogotá: Ediciones La Catedral.

TRUQUE VÉLEZ, SONIA NADHEZDA

1986 *La otra ventana*. Ibagué: Pijao Editores.

1988 ed. *Elisa Mújica en sus escritos*. Bucaramanga: FUSADER.

—Y CARLOS NICOLÁS HERNÁNDEZ, COMPS.

1990 *País de versos: antología colombiana de poesía infantil*. [Bogotá]: Tres Culturas Edotores.

TRUQUE VÉLEZ, YVONNE AMÉRICA

1983 *Proyección de los silencios*. Bogotá: Ediciones Árbol de Tinta.

VANÍN ROMERO, ALFREDO

1976 *Alegando que vivo; poemas*. [Popayán: Editorial López Ltda.], s.f.

1990 *Cimarrón en la lluvia*. Cali: Centro de Publicaciones del Pacífico.

1983 *Otro naufragio para Julio*. Cali: Imp. del Departamento del Valle.

—, comp.

1986 *El Príncipe Tulicio; cinco relatos orales del Pacífico*. Cali: Centro de Publicaciones del Pacífico.

—, comp.

1993 *Relatos de mar y selva*. Santafé de Bogotá: Colcultura.

VELÁSQUEZ M., ROGERIO

1953 *Las memorias del odio*. Bogotá: Ediciones de la Alianza de Escritores Colombianos; Editorial Iqueima.

1992 *Las memorias del odio*. [2ª ed.] Biblioteca del Darién, N° 3. Santa Fe de Bogotá, D.C.: Departamento de Publicaciones de Colcultura.

ZAPATA OLIVELLA, MANUEL

1955 *Hotel de vagabundos*; Teatro Bogotá: Ediciones Espiral Colombia.

1947 *Tierra mojada*; novela. Bogotá: Editorial Iqueima.

1995 Entrevista personal. 30 de julio.

Fuentes secundarias

AGUDELO, GILBERTO

1941 *Retablos*. 2ª ed. seleccionada. Manizales: Editorial Atalaya.

ÁLVAREZ D'ORSONVILLE, J. M.

1960 *Colombia literaria*; entrevistas. Tomo III. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.

ÁLVAREZ GARZÓN, JUAN

1950 «Pórtico» [Al libro *Costa Azul*, por Lino Antonio Sevillano Q.]. *Anales de la Universidad de Nariño* 4: 32 y 33: 144-150.

ARANGO FERRER, JAVIER

1978 *Horas de literatura colombiana*. Biblioteca Colombiana de Cultura; Colección Popular, 25. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

1963 *Dos horas de literatura colombiana*. Medellín: Ediciones la Tertulia; Imprenta Departamental.

1940 *La literatura en Colombia*. Buenos Aires: Imp. y Casa Editorial Coni.

ARRÁZOLA, ROBERTO

1946 «Introducción». *14 poetas «nuevos» de Colombia*. Buenos Aires: Editorial Colombia. 7-30.

CAICEDO M., MIGUEL A.

1973 *Del sentimiento de la poesía popular «chocoana»*. [Medellín: Tipografía Italiana].

CALCAGNO, FRANCISCO

1887 *Poetas de color (Plácido, Manzano, Rodríguez, Echemendía, Silveira, Medina)*. 4ª ed. La Habana: Imprenta Mercantil de los Herederos de Santiago.

CORDOVEZ MOURE, JOSÉ M.

1936 *De la vida de antaño*. Biblioteca Aldeana de Colombia 34. [Bogotá]: Editorial Minerva.

CALDAS, TITO LIVIO

1970 *Industria editorial, cultura y desarrollo en Colombia*. Bogotá: Editorial Minerva.

CUERVO, RUFINO JOSÉ

1955 *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano con frecuente referencia al de los países de Hispanoamérica*. 9ª ed. corregida. 1872; Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

DARÍO RESTREPO, JAVIER

1975 «¿Hay racismo en Colombia?» *Q'hubo en la semana* 6-12 marzo: 16-17.

DESCHAMPS CHAPEAUX, PEDRO

1963 *El negro en el periodismo cubano en el siglo XIX*; ensayo bibliográfico. La Habana: Ediciones

Revolución.

EL TIEMPO

1977 «¿Cuál discriminación?» Editorial. noviembre 3, 4A, 1977.

EL RELATOR

1943 El Poeta Jorge Artel Ofrecerá Varios Recitales en la Ciudad. "El Relator" 1 noviembre 2.

ESCALANTE, AQUILES

1954 «Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia». *Divulgaciones Etnológicas* 3 (junio): 207-358.

FALS BORDA, ORLANDO

1981 *El Presidente Nieto*. Tomo II de *Historia doble de la costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

FORREST, A. S.

1913 *A Tour through South America*. London: Stanley Paul & Co.

GIRALDO JARAMILLO, GABRIEL

1957 *Bibliografía colombiana de viajes*. Biblioteca de bibliografía colombiana II. Bogotá: Editorial A B C.

HOLGUÍN, ANDRÉS, COMP.

1974 *Antología crítica de la poesía colombiana, 1874-1974*. 2 tomos. Bogotá: Biblioteca del Centenario del Banco de Colombia.

HOLTON, ISAAC F.

1857 *New Granada: twenty months in the Andes*. New York: Harper Brothers.

1981 *La Nueva Granada; veinte meses en los Andes*. Versión castellana de Ángela de López. Bogotá: Banco de la República.

JACKSON, RICHARD L.

1979 *Black Writers in Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

JARAMILLO MEZA, JUAN BAUTISTA

1977 *Escritores de Caldas*. Tomo I. [Manizales: Editorial Apolo].

KARABALÍ, MANUEL [SEUD., MANUEL ZAPATA OLIVELLA]

1947 "Estudios del negro en Colombia". *Cromos* 13 septiembre: 8-9, 44-46.

KNIGHT, FRANKLIN W.

1974 «Slavery, Race, and Social Structure in Cuba During the Nineteenth Century.» *Slavery and Race Relations in Latin America*. Ed. Robert Brent Toplin. Westport, Connecticut: Greenwood Press. 216-217.

MOSQUERA, JESÚS LÁCIDES

1975 *El poder de la definición del negro*. Ibagué: Centro de Publicaciones y Ayudas Audiovisuales de la Universidad del Tolima.

NARANJO MARTÍNEZ, ENRIQUE

1950 «El mulato en América.» *Popayán* año 29 (julio 1950): 716-718.

PRESCOTT, LAURENCE E.

1991 «Bolívar y el despertar negro de Oscar Maturana». *América Negra* 2 (diciembre): 181-184.

1983 «Nataanael Díaz y la lucha por la identidad del negro en Colombia: un capítulo desconocido de la historia afro-americana». XI International Congress of the Latin American Studies Association, Mexico City, 29 September -1 October.

1993 «Negro nació: Authorship and Voice in Verses Attributed to Candelario Obeso». *Afro-Hispanic Review* 12.1: 3-15.

ROMÁN, MARCELINO M.

1957 *Itinerario del payador*. Buenos Aires: Editorial Lautaro.

ROMERO ROJAS, FRANCISCO JOSÉ, HUGO LEONARD PABÓN PÉREZ, CLARA INÉS WILLS RIAÑO Y MARISOL VILLA VILLANUEVA, COMPS.

1993 *Bibliografía de la poesía colombiana, 1970-1992*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

ROUT, JR., LESLIE B.

1976 *The African Experience in Spanish America; 1502 to the present day*. Cambridge: Cambridge University Press.

SCRUGGS, WILLIAM L.

1910 *The Colombian and Venezuela Republics*. Boston.

SMITH, T. LYNN

1970 «The Racial Composition of the Population of Colombia». *Studies of Latin American Societies*. Garden City, New York: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc. 56-83.

STEWART, JOHN

1838 *Bogotá in 1836-7, being a Narrative of a Expedition to the Capital of New Grenada, and a Residence there of eleven months*. New York: Harper & Brothers.

TORRES LEÓN, FERNÁN

1959 «La poesía a través de 4 poetas jóvenes». *El Tiempo* 19 abril. «Lecturas Dominicales» 3.

TRELLES, CARLOS M.

1927 «Bibliografía de autores de la raza de color en Cuba.» *Revista Cuba contemporánea* 43: 30-78.

ULIET, ESMERALDA VAN

1990 *Niños de Colombia negra*. [¿Bogotá?]: Instituto Colombiano de Antropología.

VEGA, FERNANDO DE LA

1929 *Cartagena, la de los claros varones*. Cartagena: Empresa Editorial «El Mercurio».

WADE, PETER

1985 «Racial discrimination in Colombia: Guises and Disguises» *Cambridge Anthropology* 10: 15-28.

ZAPATA OLIVELLA, MANUEL

1961 «Cantos religiosos de los negros de Palenque» *Revista Colombiana de Folclor* núm. 7: 205-210.

1967 «La copla de los negros colombianos y su raigambre español». *Revista Policía Nacional de Colombia* 2ª época, año 55 (1967): 61-64.

Inédita

BLANCA

FIGURA

PIE DE FOTO

San Andrés y Providencia: sus derechos étnicos y culturales*

NINA S. DE FRIEDEMANN

Antropóloga
Expedición Humana, Pontificia Universidad Javeriana

La integración cultural

La estrategia de asimilar el archipiélago de San Andrés y Providencia a Colombia continental, a costa de su identidad cultural es de vieja data. Los sanandresanos recuerdan que en 1950 sus Biblias Bautistas eran quemadas como parte de la indoección católica. En 1989, en un seminario sobre tradiciones y coyuntura política en el archipiélago, celebrado en la Universidad de Los Andes, el profesor Walwin Petersen tuvo la oportunidad de narrar cómo en 1933 ni él ni sus compañeritos de estudio en el Colegio Bolivariano en San Andrés ni siquiera en el recreo, podían hablar en su lengua materna: el criollo lexicado con inglés, que es parte integral del continuo lingüístico que conduce al inglés estándar del Caribe. Los castigaban y los mandaban al calabozo. En 1954, el antropólogo Thomas Price escribió un artículo en el cual informa cómo en ese tiempo para poder obtener un cargo en el gobierno intendencial, la obligación era no solamente la de hablar español, sino la de ser católico. Y la conversión ocurría, pero en términos del gobierno. A aquellos que obtenían el trabajo, la comunidad isleña los llamaba «job catholics», o sea

* Documento entregado a representantes de las comunidades negras raizales de San Andrés, Providencia y Santa Catalina dentro del proceso del reconocimiento de su etnicidad en la formulación de la Ley 70 de las comunidades negras de 1993.

católicos de oficio.

La integración del archipiélago a la nación y a la nacionalidad colombianas era una tarea que se realizaba coercitivamente con tácticas de tipo policivo-cultural. O mediante sistemas informales de agresión socio-cultural, cuando los continentales les echaban en cara a los isleños su manera de hablar o de mirar el mundo. Son formas de discriminación que han venido en uso desde los tiempos coloniales y con metas definidas de dominio económico social y territorial. Hay que tener en cuenta que ello tenía asidero en la constitución de 1886, donde el sello de la nación y de la nacionalidad consistía en la unidad en torno al catolicismo y a lo hispanoamericano. De ello da cuenta la plegaria académica que aún permanece en letras doradas en Bogotá, en el edificio de la Academia Colombiana de la Lengua: *“una sola lengua, una sola raza, un solo Dios”*.

La historia demográfica

El proceso histórico-demográfico del archipiélago es una cuestión estudiada por historiadores y antropólogos. Está consignada en libros y artículos. En 1793, el censo realizado por orden del virreinato de Santa Fe registró 391 habitantes, de los cuales 281, o sea un 71% eran esclavos negros, proporción que se mantuvo hasta 1806 cuando la población había aumentado a 1.150 personas, de las cuales 850, o sea un 73% seguían contándose como esclavos que trabajaban principalmente en los campos de algodón. ¿Y quiénes eran los demás? La historia narra que en ese tiempo el gobernador O’Neill daba concesiones de tierra a colonos que llegaban de Jamaica, que a su vez habían arribado entre 1673 y 1689 a Jamaica, Barbados y Nevis a través de la Compañía Real Africana. Los colonos llegaban con trabajadores esclavos. En 1787, por ejemplo, Francis Archbold, un capitán inglés de un barco negrero también recibió tierra en la que colocó a trabajadores esclavos. Esta muestra de datos permite entender por un lado, el escenario del Caribe, en el cual el archipiélago de San Andrés y Providencia es protagonista y por otro, la influencia cultural africana en el Caribe. Influencia que actualmente se proyecta de manera medular en la expresión de las distintas naciones caribeñas y desde luego también en San Andrés y Providencia.

La comunidad isleña raizal con raíces histórico-culturales de profundidad africana, como grupo étnico, está ligada por una herencia cultural y por el sentido de su pertenencia al grupo que comparte lengua, religión, valores, creencias y costumbres que la diferencian de otras culturas: la de los indios en el continente, la de los continentales

en las diversas regiones andinas, selváticas, o ribereñas. Y no desaparece ni vivencial ni jurídicamente, por el hecho de que el archipiélago haya tenido en los últimos tres decenios una inmigración continental colombiana y foránea. Además, mientras que en la isla de San Andrés los isleños como etnia son minoría, ello no sucede en la isla de Providencia ni en la de Santa Catalina, donde son mayoría y por ende constituyen un testimonio histórico-cultural contundente frente a la validación del reclamo de derechos étnicos en Colombia como nación multiétnica y pluricultural.

Pero hasta 1950, los patrones de asentamiento de la isla de San Andrés, reflejaban el proceso histórico de la colonización de europeos y africanos con un sistema de plantación de algodón y tabaco producido por los trabajadores africanos y sus descendientes, en un régimen de labor forzada hasta 1850. Entre esta época que fue la de la abolición de la esclavitud y 1950 cuando se estableció el puerto libre, se desarrolló una economía de cultivo de coco mayormente en minifundios de los isleños, que constituyó el mayor sostén de la isla, y que reflejó el uso de la tierra después de la abolición de la esclavitud. Tal uso se apoyaba en derechos consuetudinarios de herencia familiar, respetados por la comunidad, pero sin registros notariales o documentos de propiedad. En 1951 la población alcanzó a 5.700 personas. El crecimiento de la población era vegetativo. Vivían en asentamientos dispersos sobre los caminos públicos o en las zonas de cultivo.

A partir del decenio de 1950 hasta 1990, la explosión poblacional que alcanzó a los 50.000 habitantes (84.000 personas aproximadamente han solicitado su tarjeta de residentes en OCRE, Oficina de Circulación de residentes) es un factor que respalda con creces el reclamo del respeto hacia la comunidad raizal con raíces históricas caribeñas donde el ancestro africano ha sido medular. Comunidad, que en términos numéricos se torna en una minoría étnica.

La etnia y la etnicidad

Es un hecho el que la comunidad del archipiélago no permaneció inerte frente a las estrategias de imposición cultural y deculturación, procedentes de Colombia continental. En 1965, mi propia investigación antropológica examinó el proceso de los programas del gobierno central en torno a la educación en español y a la conversión a la religión católica, en el escenario de la instauración de un puerto libre para el comercio, como pilares principales en los que se basaba «la integración». Los resultados que fueron publicados en la Revista

Colombiana de Antropología (1965) del Ministerio de Educación y también en el diario *El Espectador* (1966) mostraron cómo en el archipiélago, pese a la fuerte imposición cultural desde el continente, la comunidad isleña tenía una identidad cultural que seguía expresando en su lenguaje, sus tradiciones culturales de creencias religiosas, música, organización familiar, vivienda, rituales de muerte y de nacimiento.

En esas publicaciones se explicó además cómo la comunidad isleña manejaba tanto el código cultural caribeño, como el colombiano oficial impartido por las instituciones religiosas y educativas. El primero, compartido con islas como Jamaica, Caimán o Trinidad en el cual elementos de africanía, daban cuenta de un ancestro común procedente de África. La creencia en los ancestros presentes en la vida diaria, la celebración de la vida de un nuevo niño con la siembra de un árbol nuevo que creciera a la par con el niño, que es usual en lugares del África, la importancia de la abuela en el grupo familiar, la existencia de la poligamia como patrón estructural en la conformación de la sociedad isleña. Sin que llegara a faltar la enseñanza de la religión bautista en su iglesia que siempre permaneció no sólo como institución religiosa, sino como administradora de educación en lenguaje inglés. El segundo, la práctica obligada del español en la cotidianidad gubernamental, en los rituales católicos y en la enseñanza de las escuelas oficiales. Todo lo cual mostraba el esfuerzo de adaptación isleña a las circunstancias socio-políticas. Hoy en día, la evaluación de lo que ocurría en el archipiélago es ni más ni menos que un testimonio de defensa de valores étnicos, es decir una expresión de etnicidad del grupo isleño: la defensa de sus tradiciones y de sus valores en el escenario del respeto por un mandato político gubernamental, procedente de Colombia continental.

Un grupo como el de los isleños raizales del archipiélago es una etnia en la medida en que sus miembros se identifiquen valiéndose de símbolos culturales, «raciales», religiosos o lingüísticos. Que los isleños raizales pueden afirmar en el proceso de la defensa de sus tierras, de su manera de ser, de hablar, de pensar o de rezar. Símbolos que así mismo pueden ser manipulados por la sociedad externa, es decir por los colombianos continentales, los inmigrantes al archipiélago —colombianos o foráneos— para estigmatizarlos en situaciones concretas de competencia y conflicto. De cualquier modo, el reclamo de lo étnico tiene que provenir de la sociedad raizal isleña, y la negación de lo étnico, no puede provenir de individuos o grupos externos a la sociedad isleña raizal, porque en tal caso, se configuraría una manipulación.

Derechos étnicos de los raizales isleños colombianos

En términos socio-científicos y para efectos de la juricidad de la ley de derechos étnicos de los negros en Colombia, la preservación de una tradición caribeña en el archipiélago, claramente demostrable en subsecuentes trabajos de investigación sociológica y antropológica, implica la existencia de un sentimiento de etnicidad, expresado en la cotidianidad isleña de año tras año, que ha defendido pilares básicos de su cultura, que por efectos de las enormes olas de migración continental y foránea, en gran parte del Medio Oriente, ha llegado al estatus de minoría .

La etnicidad, por su parte, es un componente emocional de la identidad, que en el caso de la sociedad isleña raizal, hace honor a la historia de poblamiento y permanencia en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Tiene la profundidad de la misma colonia, la llegada de africanos y europeos y el desarrollo cultural caribeño con perfiles dominantes de la tercera raíz en el árbol de América: la raíz procedente de África.

La etnicidad está profundamente arraigada en el ser y en el existir, a menudo es transmitida no tanto a través del lenguaje cognitivo o de aprendizajes forzados, como a través de modos subconscientes de conocer la realidad. De lo que el científico y filósofo social Gregory Bateson llama un lenguaje de íconos compartidos por un grupo, que determinan la percepción y la expresión social y cultural (Bateson 1972:131-135). Es la emoción en torno a un ritmo de calypso, es la invocación del Obeah y el miedo a un duppy; es la alegría frente a una sopa de caracol; es el significado de saber que en el pasado los ancestros compartían sus moradas en la otra vida en los patios de las casas. Es en otras palabras, la diferencia de *uno* y del otro que vive y come y sueña diferente. Es lo que poéticamente se reconoce en las ciencias sociales como el imaginario. Que es objeto de estudio de la etnografía, de la literatura, de la lingüística, de la filosofía y de otras ciencias.

Los derechos étnicos en la nueva Constitución

Los tiempos han cambiado. También las plegarias de la homogenización, y la Constitución Nacional que en 1991 en su artículo séptimo establece que *El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana*.

La ley reconoce que en la formación de la nación y de la

nacionalidad han participado no solamente los europeos, sino los indios y los negros. Es decir, que el árbol de la nación y de la nacionalidad tiene tres raíces: la aborígen o india, la europea o blanca y la raíz africana o negra.

Dentro de este reconocimiento a la diversidad, el presidente César Gaviria acaba de sancionar la ley de derechos étnicos de los negros. Es decir lo que en muchos países de América se identifica, como la *tercera raíz procedente de África*, y cuyos portadores por efecto de la trata trasatlántica, vinieron a denominarse *negros*. Que son descendientes de los africanos que llegaron esclavizados a territorios de lo que en el proceso de la formación de la nación colombiana se convirtió en la república de Colombia, con territorios continentales e insulares.

Implicando ello, que la ley cobija a los habitantes raizales del archipiélago por tener raíces ancestrales de África en su cultura, su genealogía, su historia, o su lenguaje, y por descender de los primeros habitantes llegados a las islas en la época de la colonia.

BIBLIOGRAFÍA

BATESON, GREGORY

1972 *Pasos hacia una ecología Mental*. New York: Ballantine Books.

BICKERTON, DEREK

1977 *Pidginization and creolization: language acquisition and language universal en Pidgin and creole linguistics*. Albert Vadman, Edit. Bloomington, Indiana University.

BRATHWAITE, EDWARD, KAMAU

1977 *Presencia africana en la literatura del Caribe*. En África en América Latina. México, Siglo XXI Edit.

EDWARDS, JAY

1970 *Aspects of bilingual behavior in San Andres Island, Colombia*. San Diego: American Anthropological Association.

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1964-65 *Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la Isla de San Andrés (Colombia)* en Revista Colombiana de Antropología Vol. XIII págs. 83-214.

1967 *Miss Nansi, Old Nansi y otras narraciones de folclor de la isla de San Andrés (Colombia)*. Revista Colombiana de Folklore Vol. IV, N° 9.

1989 *Religión y tradición oral en San Andrés y Providencia*. En San Andrés y Providencia: Tradiciones culturales y coyuntura política (Isabel Clemente, Edit.). Bogotá: Universidad de Los Andes. Ediciones UNIANDES

PARSONS, JAMES

1985 *San Andrés y Providencia*. Una geografía histórica de las islas colombianas del Caribe. Bogotá: El Áncora.

PATINO ROSSELLI, CARLOS

1986 *Sobre la cuestión lingüística en San Andrés y Providencia*. En Glotta Vol. I N° 2 Bogotá: Instituto Mayer.

PETERS, WALWIN

1987 *Cultura y tradición de los habitantes de san Andrés y Providencia*. Ciclo Universidad de Los Andes.

PRICE, THOMAS

1954 *Algunos aspectos de estabilidad y desorganización cultural en una comunidad isleña del Caribe colombiano*. En Revista Colombiana de Antropología, Bogotá T. II pp 13-54.

WILSON, PETER

1973 *Crab antics. The social anthropology of English-speaking negro societies of the Caribbean*. New Haven, Yale Press

Crónica

blanca

figura

texto figura

Luanda, Shiluango, Cabinda y Benguela en “La ruta del esclavo”

NINA S. DE FRIEDEMANN

Antropóloga, Expedición Humana
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia

Un país de fábula

Luanda, Luango, Ngola, Golungo, Songo. Durante muchos años todos estos nombres deambularon en mis recuerdos de geografía en torno al África de imperios, memorias, leopardos y panteras legendarios. Pero esa noche de noviembre de 1996 me golpearon las sienes las visiones de enormes ballenas con alas plateadas arribando a las costas africanas —conforme las gentes del antiguo reino del Congo percibieron los barcos portugueses de Diego Cao en 1482—. Y me obsesionaron durante las siete horas que permanecí amarrada al asiento del avión que cruzó el Atlántico entre Río de Janeiro y Luanda, la capital de Angola.

Angola. Bello país. Exótico, extraño y con un futuro potencial enorme ha sido teatro bélico de los grandes poderes en el mundo. Diamantes, petróleo, cobre, hierro, maderas y una cara al Atlántico con playas blancas suaves y bahías azules. Sus enormes praderas de baobabs, la presencia de una fauna de antílopes y grandes felinos, las esculturas andantes de sus mujeres con trajes de colores y la capacidad de su gente para hablar tres y cuatro idiomas desafían esos conceptos sobre nuevos mundos de hace quinientos años. Este es un mundo nuevo para los próximos siglos.

El avión, al contrario de lo que esperaba, no estaba lleno de africanos ni de brasileños sino de jóvenes militares blancos europeos,

miembros del ejército de Naciones Unidas con la misión de mantener la paz frágil en la cual vive Angola. Porque recientemente, el 11 de noviembre el país cumplió 21 años de guerra fratricida iniciada en 1975 cuando terminó la otra guerra de insurrección contra los portugueses. Es que no habían acabado de izar la bandera roja blanca y negra de la nueva república cuando la lucha por el poder los trenzó en la nueva guerra. Las facciones políticas enfrentadas en el contexto de la guerra fría, la una con el estímulo socialista de Moscú y de Cuba y la otra con el de los Estados Unidos y Sur África, continuaron su enfrentamiento interno. El MPLA (Movimiento Popular para la Liberación de Angola) de inspiración marxista que accedió al poder no fue reconocido por el grupo UNITA (Unión Nacional para la Independencia Total de Angola) que ha mantenido desde la oposición una guerra de guerrillas.

A Luanda viajábamos miembros del Comité Científico del programa de UNESCO «La Ruta del Esclavo» para participar en el Coloquio «Ser Africano hoy: del tráfico negrero hasta nuestros días». A Cabinda, otro puerto sobre el Atlántico, iríamos para precisar redes de instituciones científicas en el estudio de la diáspora africana en América y el Caribe. La visita a Benguela ofrecería testimonios sobre las rutas de llegada de los prisioneros del interior, restos de quintales o factorías de traficantes y la aduana de salida para los barcos de la trata trasatlántica. El programa de UNESCO proseguía la actividad de intercomunicar culturas con un tronco ancestral común y destacar la presencia africana como aporte vigoroso en la identidad y la universalidad cultural americana.

La paz con música o sin música

En el interior del avión los soldados atafagaron el espacio disponible con equipos de música: radios, grabadoras, tocadiscos, instrumentos electrónicos. Parecía que su destino de viaje fuera una escuela de música, más que una guerra entre el gobierno angolés de Eduardo Dos Santos y la guerrilla de Jonás Zavimbi de UNITA.

Zavimbi, con estudios de medicina en Suiza, es ostentoso de un carisma que dicen se apoya en aureolas de inmortalidad y ubicuidad con la fuerza de hacerse entender de sus seguidores rurales en los idiomas de ellos que poco o nada hablan portugués. «En la piel del leopardo no se sientan dos», es una máxima africana del poder. Así, aunque Zavimbi es el vicepresidente de Angola, no ejerce como tal, ni tampoco ha aceptado que el presidente Dos Santos ganó las elecciones.

¡La paz con música electrónica! me aventuré a comentar.

—Con música o sin música—, dijo Alberto Da Costa e Silva historiador y diplomático brasileño, también miembro del Comité Científico —la paz en Angola es el imperativo más urgente de los once millones de gente que conforman un país con semejante potencial en 1.650 kms. de costa y 4.837 kms. de frontera terrestre. Pero la paz con recuperación al igual que en el resto de África y conforme lo ha reiterado el historiador Basil Davidson tiene que lograrse como fruto de la propia historia y de la cultura africana. Es preciso el reconocimiento de sus ancestros, de sus instituciones, de ideas y valores de tal suerte que puedan hacer un contrabalance con el tejido de penetración colonialista que permea aún los andamios del poder y del gobierno actual.

Días después, recorriendo las calles aniquiladas por la guerra, aledañas a la hermosa Bahía de Luanda y con un aire reminiscente de la actual Bahía de La Habana en Cuba, él mismo tendría la ocasión de darme su versión del conflicto del cual todo el mundo habla, y en donde todos han sido víctimas. Al punto que pareciera que no hay un angolés que no haya sufrido la pérdida de un ser querido, o de un amigo, o que no sepa de alguien a quien una mina de esas que también explotan en Colombia y que se conocen como quiebrapatatas, no le haya volado una pierna o las dos. De algún modo el sentimiento de estar en un país en guerra era familiar, sólo que empecé a experimentar la horrible sensación de un futuro no vivido aún en Colombia, pero mas terrible aún por lo posible.

La tibia mañana Luandesa que entró por la portezuela del avión con sabor de salitre anunció la vecindad del Atlántico angolés, una de las rutas más importantes en la historia de la trata de africanos. Tanto, que en el Museo de la Esclavitud a 13 kms. de Luanda en el Morro da Cruz, antigua casa de un patrón contrabandista de esclavos en el siglo XVIII, Alvaro de Carvalho Matoso, hay un letrero con la cifra de 4 y medio millones de esclavos exportados de Angola hacia Brasil y otros lugares de América.

En esa historia de la trata, los portugueses que en 1504 ya estaban en el río Congo, desafiaron las órdenes del rey Manuel de Portugal, para aventurarse trescientos kilómetros hacia el sur hasta los islotes de Luanda, donde las mujeres pescaban las conchas *nzimbo*s que servían de moneda en el reino del Congo. Y en 1575 Paulo Días de Novais en la empresa de embarcar africanos para la esclavitud y encontrar las minas de plata de Cambambe llegó con su armada. Todo lo cual confluyó en el inicio de la ciudad de Luanda, a partir de un primer campamento militar que se volvió ciudad-factoría de esclavos para América, primero con el nombre de S.Paulo, luego S.Paulo da Assunção de Luanda y luego Luanda.

La bandera, la vida y las llaves

En 1975 cuando Angola se constituyó en república, Luanda era una ciudad que ostentaba fortalezas coloniales al estilo de las de Cartagena de Indias, Santo Domingo o Puerto Rico en el Caribe y que mostraba las marcas de una estratificación arquitectónica del tiempo esclavista: La ciudad Alta, sede del poder de la Corona y de la Iglesia cedió importancia cuando los traficantes se organizaron en lo que se llamó la Ciudad Baja. Esta contaba con enormes casas amuralladas con recintos donde se guardaban los cautivos para la trata. Y luego de su abolición internacional creció más con los perfiles portugueses de una colonia donde hasta el cementerio fue segregado en sectores para blancos y negros.

Una vez ondeó la bandera de la república libre, los portugueses abandonaron todo y se fueron llevándose apenas su vida... ¡Y las llaves! comentó Theresa Bonga, guía del Ministerio de Cultura, en un español aprendido en Cuba, en el mismo intercambio que durante cinco años lo hizo otra de las guías, Alice Mendonsa, en La Habana.

—¿Ud. ve esos edificios ahí como derruidos?. los portugueses no dejaron las llaves para abrir las cerraduras, y ya han pasado 21 años— añadió de modo risueño.

Paul Lovejoy, Robin Law, historiadores, y otros miembros del comité creímos entender el mensaje sutil de la metáfora: la privación del aprendizaje de técnicas y tecnologías, llaves del dominio colonialista.

Los angolanos por su parte, arrancaron de plazas y avenidas las enormes estatuas de piedra del rey de Portugal Afonso Enrique, de Vasco de Gama, del poeta Luis de Camoes y de otros tantos personajes y las recluyeron en la Fortaleza de San Miguel. Conocida ahora como el Museo de las Fuerzas Armadas, se halla al igual que el Museo de Antropología, extraordinario por sus obras y diseño ingenuo y como el resto de la ciudad, en franco proceso de erosión.

Lo que se ha mantenido vivo en el pensamiento angolés es el impacto de la llegada hace quinientos años de las naves de Diego Cao, tanto que hoy en día a los portugueses sigue llamándoseles «ballenas».

Palenque de San Basilio en el puente Africa-América

No era poca la ansiedad de conocer las tierras de los antiguos imperios KoNgo y Angola ámbitos legendarios de la historia africana y de la ancestralidad de un pueblo heroico como Palenque de San Basilio, en Colombia, descendiente de cimarrones. De acuerdo con los lingüistas Carlos Patiño Rosselli y Armin Schwegler, la lengua criolla de los

palenqueros vecinos de Cartagena de Indias, contiene testimonios del KiMbundo y del KiKongo, dos de las lenguas que se hablan en Angola, siendo la primera el idioma del pueblo Mbundu y Kikongo el de los Bakongo. El coloquio de Luanda presidido por la ministra de Cultura de Angola, la antropóloga Ana María de Oliveira y el Comité de «La Ruta del Esclavo» UNESCO, con la presidencia de Amadou- Mahtar M’Bow y Doudou Diene, director de proyectos interculturales, se celebró en portugués, francés, español e inglés. La intervención sobre la historia y la cultura de Palenque de San Basilio en Colombia, hizo hincapié en el hecho de que algunas de sus gentes descienden de Angola y del Congo, a juzgar no sólo por su lengua, sino por las huellas culturales que aparecen en su vida cotidiana y que reflejan viejas memorias angolanas.

Pero si la presentación ocasionó sorpresa entre los africanos, también allí se reconoció el silencio historiográfico que en torno a la diáspora sigue afectando a la academia y al público en general. Y que —igual que en Colombia con la gente negra— los ha privado de conocer el destino o el origen de sus —parientes o no— capturados en la trata. Lo cual en África aún da cuenta del lastre del colonialismo que pretendió borrar las tradiciones y las sabidurías ancestrales a la vez que sus intelectuales eran alimentados con dosis apreciables de eurocentrismo. Aunque de acuerdo con el filósofo Yoro Fall, «los europeos no tuvieron la fuerza necesaria para conquistar el alma y los cerebros de todos los africanos», mucho menos la tuvieron durante el tiempo que precedió a la descolonización desde 1960.

En el auditorio del Palacio del Congreso, donde se celebraba el coloquio, la reacción fue la de la urgencia de acelerar el rompimiento de este silencio en ambos lados del Atlántico. Más aún, cuando con incredulidad escucharon en los cantos fúnebres del *Lumbalú de Palenque de San Basilio* nombres de sitios angoleños asociados al bail’e muerto en los velorios. Sitios que fueron puntos de partida de africanos embarcados a la fuerza en los barcos esclavistas para mundos de donde nunca regresaron. Lo admirable, sigue siendo el testimonio de que sus descendientes en Colombia, generación tras generación, han mantenido en el ritual y en la lengua palenquera esos nombres logrando al cabo de varios cientos de años regresar a Angola en un fardo de simbolismos para la historia actual y futura:

| | |
|------------------------------|-------------------------|
| Chi ma nlongo | (Soy de) los del Congo |
| Chi ma (ri) Luango | (soy los de Luango |
| Chi ma (ri) Luango ri Angola | De los Luango de Angola |

De regreso en el hotel Le President Meridien, un monumento a la modernidad y al concepto de comodidad occidental, el hall de cocktails,

como todas las noches estaba animado con ritmos cubanos: Estrellita de Ponce y una serie de Habaneras interpretadas al piano por un músico angolés en toledo formal.

—¿En qué grupo están ustedes?

El hombre que se nos dirigió tendría 52 años. Nos dijo que se llamaba Eduardo Serpa. Respiraba como si le faltara el aire. Habló primero en francés. Al descubrir mi acento intentó el portugués y luego el español. Era de Lisboa. Le interesó el tema de La Ruta del Esclavo. ¿Por qué? Pues había sido militar en Portugal y luego en Angola. Después de la liberación se fue a prestarle sus servicios de inteligencia al gobierno de Pretoria, en el régimen de apartheid de Surafrica, y desde entonces vive allí.

—Entonces, ¿usted es derechista?, le pregunte.

—Sí, muchísimo.

—Y ¿qué hace en Surafrica con Mandela?

—Estoy contra Mandela, pero no hago nada, solo hago dinero.

—Y ¿qué hace aquí ahora?

—Trato de conseguir una concesión de 3.800 hectáreas para explotar diamantes.

Cabinda en el puente África-América

Días más tarde, en Cabinda, una provincia de 24.000 kms² al norte de Luanda, con una población de 400.000 habitantes y, como una isla, rodeada por territorios de Zaire y Congo, pudimos palpar sus riquezas, pero asimismo respirar el agobio de la guerra como en el resto del país.

Minutos antes de aterrizar, desde el avión, un conglomerado de gentes, colores, metales que con el sol despedían luces y se movían continuamente aguijoneó la curiosidad general. Era un mercado de toldos con telas y vestidos, discos de música caribeña y africana, ostras, pescado, *kitaba* o maní guisado con *gindungo* o picante *chicuanga*, o mandioca con la hoja, *micondo* o roscas de harina con azúcar, frutas, artesanías de madera, marfil y malaquita que se extendía al menos sobre dos kilómetros. Cuando la solicitud de ir se volvió casi impertinente, un carro, y lo que resultaron ser dos guardaespaldas a lado y lado del cuerpo para poder acercarme fue la experiencia que nunca antes había tenido. De nuevo tuve el sentimiento de vivir en un futuro de guerra en Colombia.

El resto del tiempo viajamos en una caravana de autobuses y automóviles nuevos Hyundai con militares y ametralladoras, servicio de policía secreta, ambulancias con médicos y sueros que corrió rauda hacia las afueras de la capital. Sobre pequeñas colinas y descensos

suaves llegó al borde del mar en un paisaje lívido de vegetación y cargado con la sacralidad de los baobabs, árboles gigantes, heróicos, con piel de color y textura como la de los elefantes. Guiados por supermotocicletas montadas por hombres enormes en trajes y cascos de tonos metálicos, nos movimos igual que en una película de emoción. Nubes, arboles y gentes desfilaban como en el celuloide de colores.

Luego árboles de mango, del pan, platanos, yuca, y soldados con armas al borde de la carretera. Grupos de mujeres y de niñas danzantes también pasaron súbitamente por las ventanillas de los automóviles como visiones impresionistas de color y movimiento, hasta cuando llegamos a Xinfuka y Malembo para asistir a la ceremonia de conmemoración de la trata. El lugar había sido de concentración y embarque de esclavos, en las inmediaciones del río Shiluango, durante el comercio esclavista y hasta bien entrado el siglo XIX.

¡Shiluango en Angola! /Chi ma (ri) Luango ri Angola/ recordaba y cotejaba mientras eramos conducidos a presenciar una dramatización del cautiverio de africanos donde un «amo» castigaba a un pobre hombre desfallecido entre cadenas.

Antonio Malaca y María Helena Brais Lucango, ambos jóvenes oriundos de Cabinda, después de los discursos de protocolo, me condujeron luego al borde del río Shiluango para enseñarme los pasos de embarque de los prisioneros en canoas que navegaban hasta la desembocadura del Shiluango en el mar donde esperaban los navíos esclavistas.

«Eee calunga manquisé/arió negro congo chimbumbé»

es un canto de despedida en el ritual funéreo del Lumbalu donde se plasma el protagonismo del agua en la expresión poética afroamericana: el paso trasatlántico aunado en el pensamiento cosmológico de Calunga, deidad de la muerte en océanos y mares en los universos bantúes como el Ki-Mbundu. Y la evocación de «chimbumbé» un espíritu acuático en posesión del difunto, dentro del periplo acuático de un continente a otro, y del mundo terrenal al mundo de las aguas.

Al regreso, en la oscuridad de la noche el eco del canto de despedida del lumbalú interpretado allá en Palenque por Andrea Cassiani, tomó la dimensión metafísica de un puente lumínico entre África y Colombia.

Benguela: al encuentro de rutas y de rieles

A Benguela también llegamos en una caravana. Esta vez en dos aviones que permanecieron en la pista esperándonos varias horas mientras

deambulábamos por calles de casonas antiguas con paredes torcidas y balcones de encajes de hierro aherrumbrados.

El perfil brillante de Benguela fue el escritor Raúl David, de unos 70 años, agregado cultural del gobierno de la localidad.

—«Antes de tomar vuelo la insurrección contra los portugueses» —dijo, —«la discriminación de los portugueses contra los angolanos era magna. Los puestos eran para los blancos; los negros y los mulatos no tenían oportunidad».

La historia de los trabajadores del ferrocarril de Benguela es un ejemplo del ambiente de racismo que campeaba en Angola. En 1947 el ferrocarril tenía 17.500 trabajadores, de los cuales 5.500 eran forzados en un sistema que el escritor Henry Nevinson ya en 1906 había denunciado como «esclavitud moderna». De estos trabajadores forzados, anota Basil Davidson, llamados *contradados* el mismo Nevinson relató que eran conducidos para tender los rieles «caminando a través de los campos descendiendo las montañas, sobre los antiguos arrastraderos de los esclavos, todavía guarnecidos con huesos blancos de esclavos».

Raúl David, siendo negro, se brincó la norma y como sabía leer, escribir y hablar pudo trabajar como supervisor de una compañía cultivadora de caña y productora de azúcar, que extendía sus campos entre Benguela y Lobito. Con una madrina blanca portuguesa, muy religiosa que lo protegió para que fuera al seminario y se volviera sacerdote católico, estudió seis años. Pero Raúl David, abandonó el seminario, empezó a escribir poesía y a tener su familia de 8 hijos, a tiempo que adhirió a los ideales de igualdad racial y libertad del poeta Agostinho Neto que fuera luego presidente de la nueva república.

El triunfo del movimiento de independencia antirracista de Angola implicó, además, el rechazo contra la invasión y las acciones militares y paramilitares del gobierno de apartheid de Surafrica. Y tuvo repercusiones más profundas en eventos socio-históricos del pasado reciente no solamente de Suráfrica: Rodesia desterró el mandato racista y Zimbabwe declaró su independencia seguido de Namibia.

En la mitad de la visita a Benguela, el encuentro de un grupo de tambores y baile frente al palacio oficial de gobierno reemplazó el dejo nostálgico del tema histórico. Sus gentes procedían de un *kimbo* en las afueras de la ciudad y hablaban Umbundu. Vivían en refugios hechos de pared de tierra y techo de vegetal. Quizás eran desplazados por la guerra. Las mujeres tremolaban colas de mamíferos en sus tocados, y bailaban con los infantes pegados a sus talles, un hombre lucía la piel de un león y la de un tigre a modo de túnica. Movimiento, colorido de

traje, ritmo de gesto, musicalidad, y orgullo local brillaban con el calor del medio día y provocaron emociones incontenibles.

—¡Africa! ¡Africa! ¡Africa! exclamó el cubano Miguel Barnet, alzando los brazos por encima de la cabeza; mientras el costarricense Quince Duncan, clavado en el piso, danzaba. Joel Rufino, del Brasil y Mbaye Gueye, de Senegal, con el resto del Comité, permanecían expectantes debajo del golpe de los tambores.

Desde el aire, en uno de los dos aviones que en caravana regresaron a Luanda para de ahí volver a cruzar el Atlántico hacia Río de Janeiro, recordé a Aquiles Escalante, pionero de los estudios de Palenque de San Basilio. Semanas antes durante el Seminario de la Cultura Negra en la Universidad del Cauca en Popayán, se había preguntado en voz alta:

—¿Será que me muero y no conozco a Angola?

Ahí, volando sobre Benguela todavía viendo las aguas de la Bahía Azul, me respondí la pregunta que Escalante se hiciera.

—«¡No, yo ya no me muero sin ver a Angola!

BIBLIOGRAFÍA

DAVIDSON, BASIL

1994 *The search for Africa*. History, Culture, Politics. Toronto: Random House.

ESCALANTE, AQUILES

1954 *Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*. Divulgaciones Etnológicas. Vol.III. Barranquilla: Universidad del Atlántico.

FALL, YORO

1992 *Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África*. Inventando el futuro. El Colegio de México. (Celma Aguero Doná, Coordinadora).

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1979 *MaNgombe: Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

1994 *Vida y muerte en el Caribe afrocolombiano: Cielo, tierra, cantos y tambores*. América Negra N° 8.

FRIEDEMANN, S. DE Y CARLOS PATIÑO

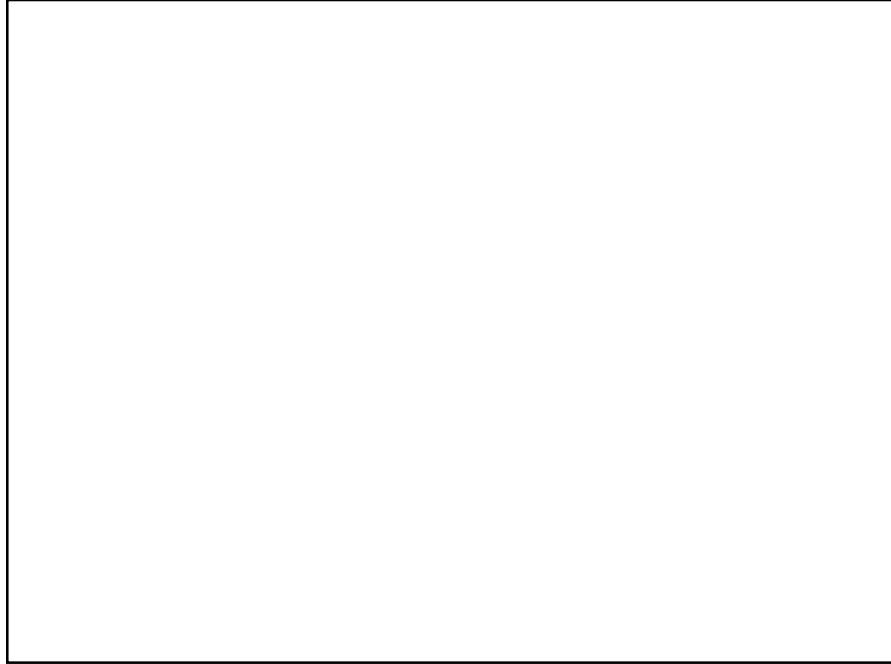
1983 *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

GRUPO AMÉRICA NEGRA

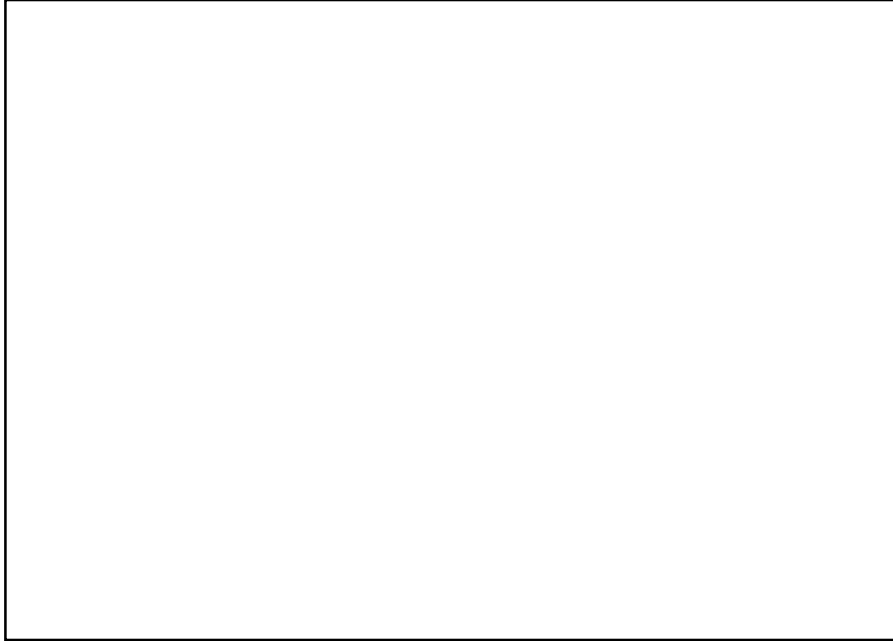
1995 *Puente África-América en la ruta del Esclavo*. América Negra, N° 10.

SCHWEGLER, ARMIN

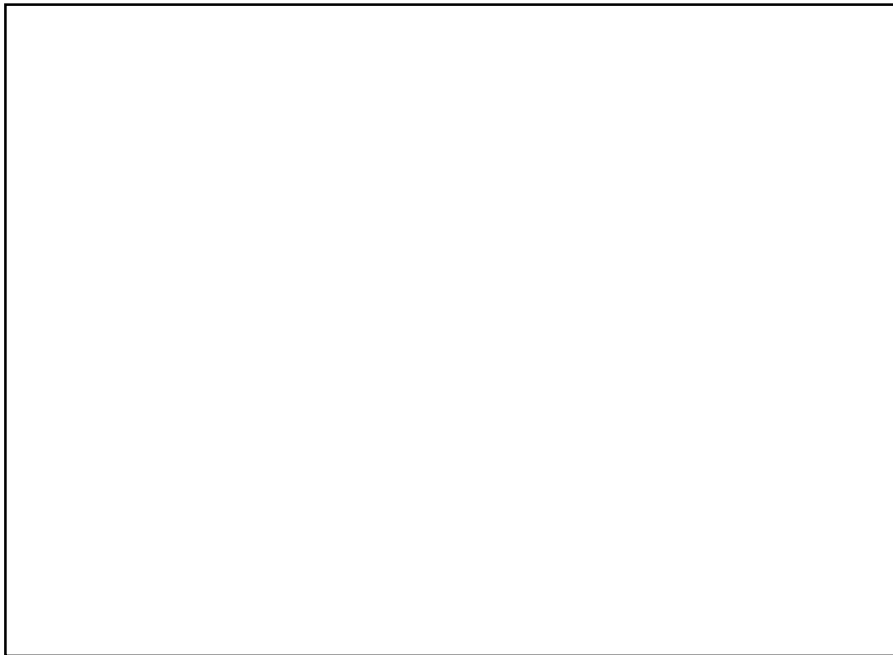
e.p. La descodificación de las canciones Arohispanas «lumbalú» del Palenque de San Basilio (Colombia) Thesaurus. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.



Paredes de la Fortaleza de San Miguel, ahora Museo de las Fuerzas Armadas, Luanda, Angola. Mosaicos portugueses siglo XIX. Tonos azules, blancos y arena. Actualmente en proceso de erosión. Fotos: Nina S. de Friedemann, 1996.



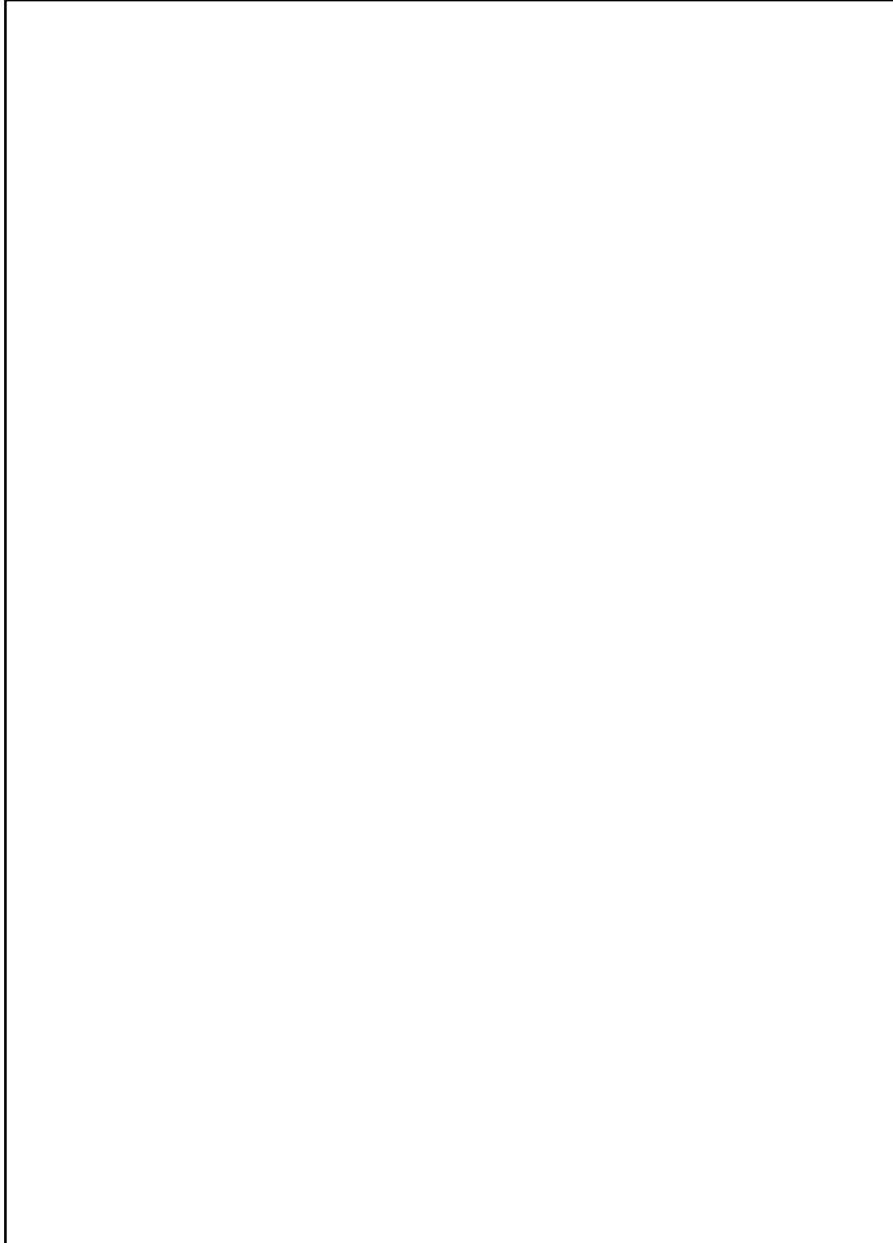
Ceremonia de conversión religiosa de príncipe africano al cristianismo. Nótese la celebración de las frutas de Angola y la anotación en el mural de *Ethiopia Occidental*: África Occidental.



Detalle de ceremonia de conversión religiosa. Fortaleza de San Miguel, ahora Museo de las Fuerzas Armadas, Luanda, Angola. Mosaico portugués siglo XIX. Tonos azules, blancos y arena. Actualmente en proceso de erosión. Fotos: Nina S. de Friedemann, 1996.



Escena histórica de la cotidianidad angolana. Mosaico portugués, siglo XIX, en proceso de erosión. Fortaleza de San Miguel, ahora Museo de las Fuerzas Armadas, Luanda, Angola. Tonos azules, cremas y blancos. Foto: Nina S. de Friedemann, 1996.



Escena histórica de la cotidianidad angolana. Mosaico portugués, siglo XIX, en proceso de erosión. Fortaleza de San Miguel, ahora Museo de las Fuerzas Armadas, Luanda, Angola. Tonos azules, cremas y blancos. Foto: Nina S. de Friedemann, 1996.

Documenta



blanca

figura

textos figuras

Tres mujeres cubanas hablan de prejuicios raciales

RAFAEL DUHARTE JIMÉNEZ

Historiador
Casa del Caribe, Santiago de Cuba, Cuba

La idea de que el blanco es “superior” al negro fue inculcada por mayores, capataces, curas y maestros durante varios siglos en Cuba, hasta trasformarla en la piedra angular sobre la que descansó todo el sistema de valores de la sociedad colonial.

Cómo entender qué decenas de negros en haciendas y plantaciones aisladas fueran explotadas por un puñado de hombres blancos, si no se tiene en cuenta que el proceso de deculturación había convencido a la mayoría de estos negros de su supuesta inferioridad. Cómo explicarnos que personas honestas, cristianas, contemplaran impasibles la venta de hombres, mujeres y niños negros, si no tenemos presente que habían sido educadas en la idea de que el negro era una raza inferior.

Estas ideas, en las que se sintetiza toda la ideología racista de la época colonial, sobrevivieron a la abolición de la esclavitud y la independencia y se instalaron dentro del sistema de valores de la sociedad republicana.

En 1912 la represión del movimiento de los independientes “de color” y la masacre de 3.000 cubanos negros en los montes orientales a manos del Ejército Constitucional, mostró la decisión de la clase dominante cubana de eliminar el espíritu de igualdad nacido de la lucha por la independencia. El negro había sido el compañero de armas en la guerra, hasta en algunos casos el jefe respetado, pero en adelante debía ocupar “su lugar”. Tal era la lectura que pudiera hacerse de la explosión racista de 1912.

Sociedades de recreo y áreas públicas segregadas eran la punta del *iceberg*; debajo una fuerte discriminación limitaba el ascenso social del negro y el mulato en la Cuba republicana.

Una pequeña burguesía negra y mulata, al igual que en la colonia, amortiguaba las tensiones entre la élite blanca que tenía el poder económico y político, y las grandes masas desposeídas donde eran mayoría los negros y mulatos.

La cultura oficial llenó los salones con expresiones de lo cubano que subrayaban los orígenes hispanos o las más recientes influencias norteamericanas; una cultura de blancos, para blancos. Paralelamente en la calle se desbordaba el son, la rumba, la conga, la santería y la palería; allá el carnaval ponía su nota de aliento “africano”.

La Revolución, a partir de 1959, desmontó todo el sistema de valores de la sociedad burguesa y postuló la igualdad entre sus ideales más caros. Entonces desaparecieron las sociedades sólo para blancos, negros o mulatos, se esfumaron las áreas para negros en parques y playas y se prescribió toda forma de discriminación racial.

En la década del sesenta se produjo un ascenso social masivo de negros y mulatos como resultado de los planes de instrucción y cultura puestos en práctica por la Revolución.

Por esta época estos sectores, además, ocuparon espacios sociales que habían quedado vacíos al producirse una fuerte emigración —básicamente blanca— hacia el exterior.

De esta manera el negro y el mulato han vivido una coyuntura sin precedentes en la historia de Cuba. El clima de igualdad fomentado por la revolución, sin embargo, no ahogó los prejuicios raciales engendrados por la esclavitud; estos se sumergieron en las zonas más profundas y oscuras del subconsciente del cubano; allí han permanecido envenenando sutilmente las relaciones interétnicas. La crisis de los años noventa parece haber hecho aflorar los prejuicios raciales en la sociedad cubana y hoy muchos reparan en que aún los negros y mulatos son mayoría visible en los barrios marginales y la población penal y para no pocos la creciente violencia y marginalidad que genera la crisis económica, va asumiendo un rostro negro.

A través de los testimonios de Beliza, Amalia y Maritza; intentaremos introducir al lector en el complicado laberinto de los prejuicios raciales en la Cuba contemporánea.

Beliza

Beliza, 74 años, negra, doctora en pedagogía, ha vivido toda su vida en la ciudad de Santiago de Cuba, en la cual la población negra y mulata es mayoritaria y el folclor, el carnaval, la regla de Palo Monte, la santería y el espiritismo cruzado tienen un peso específico muy alto en la cultura popular.

«Antes del triunfo de la Revolución existía mucho racismo en Cuba y al negro le costaba mucho trabajo superarse; digamos que tenía que hacer un esfuerzo mucho mayor que el blanco para llegar a ocupar determinada posición porque todo estaba en su contra. Yo procedo de una familia muy humilde, mi mamá planchaba la ropa de varias familias y hacía dulces para vender; pero a pesar de nuestra pobreza ella siempre tuvo un gran afán porque sus hijos estudiaran y llegaran a ser algo en la vida y lo consiguió: mi hermano se hizo médico y yo doctora en pedagogía. A los dos nos resultó muy difícil, la sociedad de aquella época era mucho más racista que la de ahora. Por ejemplo, cuando yo me gradué en la universidad tenía 23 años y me asignaron como maestra en una escuela rural de un lugar muy intrincado y muy lejos de la ciudad donde yo vivía. Una amiga me dijo que ella conocía a un representante que podía ayudarme y fuimos a verlo, era un hombre blanco y me propuso que si yo tenía relaciones sexuales con él me daría una plaza en la ciudad, en el lugar que yo quisiera. Yo por supuesto me negué porque precisamente para eso había luchado y había estudiado tanto en mi vida para ser respetada por mis conocimientos. Si yo hubiese querido conseguir las cosas por el camino más fácil no me hubiera esforzado tanto; pero las cosas para las personas de mi color eran muy difíciles.

En una ocasión me presenté a un examen de oposición para optar por una plaza de inspector, pienso que mi examen fue brillante porque tuve la suerte de que el tema que salió en el examen era el que más yo había estudiado. Cuando terminé, un compañero mio que estaba sentado detrás de mi (era un joven blanco) me dijo que no sabía nada y que no había podido escribir ni una sola línea. Yo, (cosas de juventud) le pasé mi examen para que él copiara y lo copió tan bien que cuando dieron los resultados él ocupó el lugar número 6 en el escalafón y yo el 123, pero no había apelación y así se quedaron las cosas.

En estos momentos en Cuba quedan rasgos de racismo, por ejemplo, hay muy pocos negros en cargos importantes, muy pocos negros llegan a ser dirigentes y si lo logran lo más probable es que fracasen, precisamente por los problemas raciales, porque como nadie quiere ser dirigido por un negro, ni siquiera los propios negros, el dirigente negro tiene que enfrentar una suerte de resistencia pasiva que hace que a la larga o la corta los resultados de su gestión no se vean. Yo creo que por eso hay tan pocos negros dirigentes, no por un problema de capacidad, sino por prejuicios raciales.

Entre los negros hay mucho racismo, el negro no acepta con facilidad que otro negro suba, siempre se están midiendo entre sí, al negro le resulta más fácil admitir que un blanco se encuentra en una posición superior a la suya y no un negro. El racismo del negro hacia el blanco no es otra cosa que complejo de inferioridad.

En la Iglesia Católica, a la cual pertenezco, es posible apreciar algunas tendencias racistas. Por ejemplo, hasta hace poco en la iglesia de mi barrio (Sueño) había una muchacha negra que —voluntariamente— se ocupaba de algunas tareas en la iglesia, un buen día llegó un joven blanco que venía de otra iglesia de la ciudad y comenzó a asumir las tareas que tradicionalmente había hecho esta muchacha, poco a poco la fue desplazando; ella se quejó con varias personas de la iglesia, incluso con el sacerdote, pero nadie le hizo caso, finalmente ella se sintió tan mal que se fue para otra iglesia de la ciudad.

Hace poco un muchacho negro que habitualmente va a la iglesia de Sueño se acercó al sacerdote queriéndole mostrar algo que él había escrito sobre la iglesia —yo creo que él es periodista, pero no estoy segura— según él me contó el sacerdote no lo quiso atender. El se sintió muy mal, discriminado y me dijo no vengo más a esta iglesia porque hay racismo; yo traté de quitarle esa idea de la cabeza, pero no pude, él se fue de la iglesia de Sueño convencido de que hay racismo allí, y yo creo que no le falta razón porque, por ejemplo, siempre que a mí me piden que lea yo con gusto lo hago, pero jamás me lo piden cuando se trata de una celebración importante; fíjate en eso y lo podrás comprobar, el coro de la iglesia es de blancos y en las misas relevantes los que hacen las lecturas son siempre blancos. En la iglesia de San Francisco también he observado esta misma situación, no así en la de Santo Tomás donde se aprecia una integración racial muy buena y una gran armonía, pero el sacerdote que oficia en Santo Tomás es un “morenito”, tal vez sea por eso.

En mis tiempos de maestra y dirigente de educación tuve que enfrentar con frecuencia los prejuicios raciales, aún después del triunfo de la revolución. Durante un tiempo yo fui directora de una escuela en Vista Alegre que es una zona de blancos aquí en Santiago de Cuba, allí yo sentía a diario el rechazo de los alumnos y de los padres por mi color, no era una cosa abierta, sino solapada, pero yo lo sentía y llegó el momento en que me cansé y decidí pedir mi traslado para una escuela en un barrio muy humilde, habitado fundamentalmente por negros, era además el barrio donde yo había vivido siempre; ahora que pienso en eso al cabo de los años me doy cuenta que fue una idea muy romántica de mi parte, pero en aquella época yo me dije para mis adentros “si los blancos no me quieren aceptar me voy para un barrio de negros, a ayudar a mi gente a superarse y a salir adelante”.

Bueno, pues allí me resultó más difícil todavía la situación, pues fui rechazada también por los negros y de forma abierta y violenta; ellos preferían a la antigua directora que era blanca y me veían a mí como una negra que se sentía superior a ellos porque tenía un título. Tuve que

luchar muy duro porque no me querían respetar porque era negra y porque era de ese barrio y ellos pensaban que yo me sentía superior a ellos y eso no lo podían admitir. Yo les decía “si yo fuera blanca, ustedes pedirían permiso para entrar en mi oficina, si yo fuera blanca, ustedes no me tratarían así, sino que se arrastrarían ante mí de una manera sumisa”. Hoy muchos de aquellos niños negros se han hecho profesionales y eso me causa gran satisfacción, ninguno me ha dado nunca nada material, pero me saludan con respeto y cariño en cualquier lugar que me ven y yo me siento feliz porque sé que en algo contribuí a que hoy sean personas de bien”.

Amalia

Amalia, 44 años, blanca, licenciada en letras, nació en Camagüey, región donde predomina la población blanca y la influencia hispana en el folclor campesino y las fiestas populares es notable.

“Nací en el año 1951 en la ciudad de Camagüey y viví en un pequeño pueblo de esa provincia hasta que tuve 12 años y me fui a estudiar a la Habana. La provincia de Camagüey ha sido considerada siempre en Cuba como una de las más racistas, y yo pienso que es así realmente.

En mi familia se respiraba el reclamo, a cada instante, esto ocurría también con las familias que nos visitaban, siempre oía bromas en torno a los negros que al principio no entendía y que más tarde fui entendiendo, y asimilando como la cosa más normal del mundo.

Mi abuela materna era tal vez la persona más recalcitrante de la familia, no recuerdo haberla oído hablar del tema, era una persona de naturaleza delicada, pero en la familia era conocido su racismo furibundo, si un negro le tendía la mano para saludarla se quedaba invariablemente con la mano tendida, nunca se sentó en una guagua o en una máquina de alquiler al lado de un negro, ella prefería ir de pie o esperar el próximo vehículo. Tampoco admitía negros en su mesa, si mi abuelo —que era en ese sentido más liberal— invitaba a un negro a comer, ella pretextaba cualquier cosa pero jamás se sentaba en la mesa con el negro. Yo pienso que estas cosas las tenía como una cuestión de principios. Cuando pienso que le gustaban los animales muchísimo y los cargaba y acariciaba debo pensar que para ella los negros estaban situados en una categoría por debajo de los animales. Ella contaba que su madre había recibido una esclava como regalo en uno de sus cumpleaños y que al morir le dio la libertad, esto era muy común en tiempos de la esclavitud.

Las bromas sobre los negros en mi casa eran constantes, tanto por parte de mi familia como por parte de las personas que nos visitaban.

Por ejemplo, yo recuerdo que en mi aula de 6° grado había una sola niña negra —era, además, la única en la escuela— y siempre que yo decía que en mi aula había 16 alumnos mi papá me aclaraba: 15 porque la otra es una negra. Sobre esta negrita recuerdo algo muy curioso, yo iba a celebrar mi cumpleaños y aunque se daba por sentado que invitaría a todas las niñas de mi aula a la fiesta, yo me sentí obligada a pedir una especie de permiso especial para invitar a Teresita —ese era su nombre— mi mamá me dijo que sí, por supuesto la familia de Teresita era considerada decente; pues llegó el día de la fiesta y fueron todas mis amiguitas y Teresita no fue, cuando le pregunté al día siguiente el porqué no había ido me respondió con toda la inocencia de sus 10 años: —“Mi mamá me dijo que no fuera porque iba a parecer una mosca en la leche”.

Ahora pienso que tal vez mi mamá me dijo que sí a sabiendas de que la niña no iría, en mi pueblo y en aquella época no era necesario discriminar a los negros pues ellos mismos se autodiscriminaban.

Allí había muy pocas familias negras y una de ellas vivía justamente frente a mi casa, yo crecí oyendo las bromas de quienes nos visitaban sobre los vecinos de enfrente. Nos decían, por ejemplo, que ese era un premio que nos habíamos ganado, nos decían que seguramente cuando el aire venía del norte no podíamos dormir del mal olor, a mi me preguntaban que si esa era mi abuela o que si yo iba a esa casa a comer dulces y yo tenía que darme por ofendida, aunque cuando era muy chiquita ni siquiera sabía el porqué, tenía que ofenderme, aunque intuía que debía hacerlo.

Uno de los chistes que recuerdo de aquella época era el siguiente, te preguntaban —¿Quién se parece más al mono, el negro o el blanco? Todo el mundo respondía que el negro y entonces te decían que no, que el que más se parecía al mono era el blanco porque el negro ya era mono.

Recuerdo muchas expresiones discriminatorias que se decían con mucha naturalidad —muchas de ellas todavía se dicen —por ejemplo, era frecuente aquello de: es una familia negra, pero decente; son negros pero han sabido educar bien a sus hijos; es negro, pero inteligente; es una negrita, pero bonita; son negros, pero no tienen malas costumbres; son negros, pero no roban, etc.

Yo era una niña muy bonita, inteligente y bien educada y esto hacía que despertara siempre simpatías en las personas mayores; recuerdo que una de las pocas familias negras del pueblo hablaban perfectamente el inglés —seguramente descendían de jamaicanos— pues la señora gratuitamente, pero aunque mi mamá lo estuvo valorando algún tiempo nunca se decidió, tal vez por la opinión que emitió mi abuela que fue contundente: —Si la niña se acostumbra a relacionarse con negros

terminará pensando que son iguales que nosotros y después sufrirá las consecuencias. Lo curioso es que poco después, una francesa que también vivía en el pueblo se ofreció a enseñarme mecanografía, gratuitamente también, y mi mamá no vaciló un instante ni se sintió obligada a consultarlo con nadie.

Cuando tuve 12 años me fui, como tantos jóvenes de aquel momento, a cursar la enseñanza media en La Habana y allí me enfrenté al problema desde otro ángulo; por vez primera tuve un encuentro directo con negros, estaban en mi aula en mayor número —aunque nunca en mayoría— estaban en mi albergue y hasta en mi dormitorio. Esto fue una experiencia tremenda para mí, no recuerdo que sintiera una marcada repulsión hacia ellos, esto tal vez estaba condicionada por la propaganda revolucionaria que ya llevaba varios años repitiendo que todos eramos iguales y quien no lo sintiera así no era considerado como revolucionario.

Creo que por estos años el sentimiento que predominó en mí fue la curiosidad primero y luego el convencimiento de que definitivamente eramos distintos; por primera vez observé que las palmas de las manos y las plantas de los pies de estas personas eran de color muy claro, casi blancas; recuerdo un chiste que oí por esos años y que decía que cuando Dios creó a los hombres —blancos y negros— ambos estaban muy sucios y para dejar concluido su trabajo Dios les pidió que se lanzaran al agua de un río; los blancos no dudaron un instante de la palabra de Dios y se zambulleron, pero los negros desconfiaron y metieron sólo las palmas de las manos y las plantas de los pies para comprobar si Dios había dicho la verdad y por desconfiar de Dios fueron castigados por éste y se quedaron sucios.

Para seguir con mis descubrimientos recuerdo que comprobé que era cierto lo del mal olor y esto sí que me molestaba bastante pues soy muy sensible a los olores, sin embargo me llamaba poderosamente la atención cómo en algunos casos las negras que vivían conmigo eran más preocupadas por la higiene que nosotras las blancas, se bañaban hasta 2 y 3 veces al día y no se olvidaban del desodorante, las cremas, el perfume y todas estas cosas que para nosotras las blancas eran secundarias; yo por ejemplo con 12 años nunca había usado desodorante, no lo necesitaba.

Otra cosa que me asombraba mucho era el tratamiento y el cuidado que le daban a su pelo, para tenerlo lacio siempre que se lavaban la cabeza se peinaban el pelo con un peine de hierro que ponían al rojo vivo en la candela, el peine era más grande que los normales y tenía por supuesto un cabo de madera, para que el pelo soportara esto, que para mí era una tortura, tenían que embadurnarlo en grasa, pero de todas formas se sentía un olor a quemado horrible, esto se lo hacían las unas

a las otras porque realmente era un poco complicado e incluso peligroso porque un error de cálculo podía implicar que se quemaran el cráneo, cosa que vi en más de una ocasión. Ellas mismas llamaban a este tipo de peine “el criminal”. Cuando terminaba este procedimiento el pelo les quedaba totalmente tieso y tenían entonces que ponerse rolos por unas cuantas horas para darle una apariencia normal. Cuando se lavaban la cabeza desaparecía toda esa fantasía que habían creado y de nuevo tenían que repetir el procedimiento, esto lógicamente las llevaba a lavarse la cabeza cada 15 ó 20 días, a veces más, y como usaban grasa en el pelo el polvo y la suciedad se adherían con facilidad y siempre sus cabezas olían mal; si empezaba a llover había que verlas cómo corrían despavoridas a guarecerse pues la lluvia era una gran enemiga. Todo esto fue para mí una cosa tremenda, de la misma forma que debe haber sido tremendo para ellas vernos a nosotras bañarnos en el aguacero y meternos todos los días durante el verano fuerte bajo la ducha de la cabeza a los pies y luego secarnos el pelo al sol.

Por esta época, descubrí muchísimas cuestiones más, por ejemplo, para mí las cosas siempre habían sido muy simples: se era negro o se era blanco, eso me habían enseñado. Sin embargo aprendí que ellos tenían una escala mucho más compleja: llamaban negros a los muy oscuros, después mulato oscuro y mulato claro; pero también decían negro colorado a un tipo de negro: indio, moro, jabao, etc. Era una escala complicadísima que yo aún no domino bien.

Denominaban “piolos” a los negros que preferían la compañía de los blancos, este término tenía una connotación despectiva. Tal vez por esta razón y porque a los blancos tampoco nos interesaba la compañía de los negros era frecuente que las negras se reunieran todas en un mismo dormitorio o en un mismo equipo de estudio.

En esta época de estudiante sentí por primera vez el reclamo del negro hacia el blanco, ellos no perdían la oportunidad de burlarse de nosotros en las pocas cosas en las cuales nos aventajaban, digamos que en el baile y en los deportes. Siempre bailaban mejor y aunque de manera fraternal trataban de enseñarnos, terminaban burlándose y diciéndonos *patones* y *gallegas*, cuando se hacía deportes eran siempre las mejores, salvo en natación que era un deporte que rechazaban, en parte por el problema del pelo y en parte porque es sabido que los negros no son buenos en natación.

Es curioso, pero ahora que reconstruyo estos recuerdos me preguntó cómo nosotras aceptábamos sus burlas con un poco de indiferencia, no nos sentíamos ofendidas y sin embargo no nos atrevíamos a pagarles con la misma moneda, supongo que en parte por delicadeza, en parte porque no nos acusaran de racistas que equivalía a no ser revoluciona-

rios y en parte porque hubiera provocado un estallido de cólera de proporciones insospechadas.

Actualmente, en plena madurez, veo las cosas de otra manera; si me siento a hacer un análisis consciente del fenómeno admito que somos iguales, y creo comportarme en público de manera razonable, pero mi subconsciente me traiciona a cada instante; me resulta mucho más fácil relacionarme con los blancos, de tal forma que mis amistades son siempre blancas, no puedo evitar mirar a las personas negras con recelo y sólo les doy mi confianza después de haber recibido muchas pruebas, me identifico más con el dolor de un blanco que con el de un negro, rechazo sus estridencias, su mal gusto, sus costumbres demasiado extrovertidas; me enamoré y me casé con un blanco y la sola idea de que mi hijo pueda casarse con una negra me quita el sueño y me hace pensar que el espíritu de su bisabuela no tendría más reposo”.

Maritza

Maritza, 32 años, mulata, médico, vive en la ciudad de Santiago de Cuba.

“Mira, mi papá es español, nacido en Santander, vino a vivir a Cuba y se casó con mi mamá que es mulata, ella es una mulata clara de un pelo precioso que nunca ha tenido que hacerse ningún procedimiento en él porque sencillamente es pelo. En mi familia los prejuicios raciales nunca han sido un problema, somos tres hermanos y los tres somos blancos con un buen pelo, yo nunca he visto en mi casa a nadie haciéndose nada en el pelo, ni siquiera rolos, no necesitamos nada de eso.

Para mi papá siempre ha sido un motivo de orgullo el color canela de mi mamá, la frase más cariñosa que él le dice es: “mi mulata linda”. Él siempre ha dicho que a todo buen español le gustan las mulatas y que él es un buen español.

Una hermana de mi mamá se casó con un hombre blanco, o casi blanco, no sé; aunque no es como mi papá que es español legítimo, pues resulta que tuvieron una primera niña que salió trigueña, muy bonita con un pelo precioso; después tienen la segunda niña que también es una trigueña muy linda y con un buen pelo; pero sucede que ambos querían un hijo varón y se decidieron a hacer el tercer encargo y por esos misterios de los genes tienen un varón que resulta ser un negrito feo, ¡pero feo! Yo quisiera que tu vieras las fotos de los cumpleaños, todas las primas bonitas, con los lazos de cinta en la cabeza y unas batas lindísimas, con las sonrisas de oreja a oreja y aquel negrito feo achurrao en una esquina... Sus padres lo adoraban y era su hijo varón y había sido

un hijo muy deseado y muy esperado, pero yo no descarto la idea de que también sintieran un poco de lástima por el negrito, yo incluso la sentía y todo el mundo en la familia se pasaba el tiempo elogiándolo de una manera un poco exagerada, cuando en definitiva era feo; pues bien, el problema comienza cuando ya él es grandecito y va a la escuela, empieza a hacer rechazo escolar, a tener malos resultados docentes y a desarrollar una agresividad tremenda hacia las hermanas e incluso hacia los padres, mi tía que es una persona muy dulce, muy inteligente y muy preocupada se da cuenta enseguida de que algo andaba mal y decide llevarlo al psicólogo y ¿sabes que fue lo que detectó el psicólogo? que en la escuela los amiguitos le decían que él era un “tarro” que su mamá le había pegado al papá con un negro, porque en su familia todo el mundo era blanco, imagínate como fue aquello para quitarle ese trauma al niño.

Yo tuve un primer matrimonio con un hombre blanco y rubio que parece un alemán y mi hijo que tiene 6 años es un verdadero muñequito, rubio y con unos ojos azules que es un primor y yo me siento orgullosa cuando salgo a la calle con mi muñeco de porcelana, claro que si fuera feo lo querría igual, pero los seres humanos somos vanidosos y nos gusta pavonerarnos por la calle con hijos que despierten admiración.

Después de estar 3 años sola, divorciada del papá del niño, ha aparecido un hombre en mi vida con una serie de buenas cualidades: es muy inteligente, muy preparado y con él se puede hablar de cualquier tema, tiene una excelente educación, es muy pulcro, muy limpio, se viste con buen gusto, le gusta la música clásica y me ha dado un gran apoyo moral y me ha sacado de la soledad en que yo vivía con mi hijito, el cual dicho sea de paso estaba necesitado de un patrón masculino pues yo como madre sobreprotectora y extremadamente mimosa ya le estaba haciendo un poco de daño; pero sucede que este hombre es mulato o casi negro, no sé, esas clasificaciones son muy subjetivas, aquí en Santiago él podrá ser mulato —algunas personas para darme ánimo me dicen que parece un indio—, pero en España sería un negro.

Hace sólo tres meses que estamos viviendo juntos, todo sucedió muy rápido y sin darme cuenta ya estaba viviendo en mi casa. El es muy bien parecido, es cinta negra de karate, habla el inglés perfectamente y tiene un excelente trabajo, pero yo no sabría decirte en estos tres meses cuántas personas se me han acercado, de diferentes formas, aunque pienso que con las mejores intenciones, a criticarme mi decisión.

Mi padre, que vive enamorado de su mulata, no me ha dicho nada, pero su silencio es una desaprobación; mi madre me ha dicho abiertamente que esta relación está condenada al fracaso, ella dice que yo soy una mujer de flores y poemas, de conciertos en la Sala Dolores y que los

negros no suelen proporcionar esas cosas. La primera persona que se me acercó a hablarme de esto directamente fue una alumna que yo tengo que es “jabá” y con un pelo muy malo. Ella me dijo: —Profe, piense bien lo que usted va a hacer, si desgraciadamente se ha enamorado de él qué le vamos a hacer, pero por lo menos trate de no tener hijos; míreme a mí, mi madre es blanca y se casó con un negro y yo salí con este pelo que es mi mayor desgracia, yo tengo que dormir todas las noches con la cabeza llena de rolos para poder salir más o menos decente a la calle al otro día; yo sueño con un pelo que me rueda por los hombros y me caiga en la frente y no ésta cosa dura y áspera que tengo en la cabeza, ¿usted se imagina lo que sería tener una hija con un pelo como el mio?

Otras amigas blancas también me han aconsejado en este sentido, lo más cruel me lo dijo una empleada de limpieza en mi consulta, ella, con esa falta absoluta de tacto que tienen las personas de muy bajo nivel cultural me dijo: —“Doctora, perdóneme, pero tenga cuidado, usted no ha oído decir nunca que los negros salan el culo”. Yo me quedé petrificada, me pareció un insulto, una falta de respeto, no supe qué responder, pero después del asombro me quedé intrigada, ¿qué había querido decir aquella mujer con eso de que los negros salan el culo? Yo jamás había oído algo semejante, después de darle muchas vueltas al asunto he pensado que ella quiso decir que después de tener relaciones sexuales con un negro ya los blancos no se me iban a acercar más, que me convertiré en algo así como una apestada.

Otra amiga un día me dijo: —“Ya tienes las uñas largas, se ve que has puesto al negro a fregar”. Nada de esto a mí me importa mucho, incluso yo estaría dispuesta hasta a disgustar a mis padres si se trata de defender mi felicidad, pero ¿podré ser yo feliz con este hombre en el cual he descubierto ya un serio complejo de inferioridad? El constantemente se mide conmigo y trata de sentirse superior a mí o de demostrarme que él se siente superior a mí y yo he estudiado alguna psicología como para saber que ese es un comportamiento típico del complejo de inferioridad. El siempre me está recordando que mi mamá es mulata y que yo no soy una blanca legítima; hace unos días me dijo que alguien le había dicho que yo era “una jabá”, yo pensé decirle que yo sólo me consideraría una jabá cuando él admitiera su condición de *pithecántropus erectus*, pero no se lo dije porque no quise herirlo, en definitiva es él quien tiene complejo, yo no tengo ninguno. Yo no tengo ningún problema con mi autoestima, sé que soy joven, saludable, inteligente, bonita, buena profesional; pero ¿tendré que pasarme la vida defendiendo mi autoestima de los ataques de un hombre que se siente inferior a mí? No estoy dispuesta a eso. Además me he dado cuenta, pensando mucho sobre todo esto, que a mí él me gusta precisamente

porque no se comporta como un negro, o mejor dicho, como un negro típico; él no es grosero, no es escandaloso, no es mal educado, habla bajito, no le gusta la música salsa, sus mejores amigos son blancos; pero, ¿hasta qué punto él es así por naturaleza o todo eso no es más que una fachada para apartarse de su condición de negro hacia la que siente rechazo y de la cual se quiere alejar? Y yo me pregunto ¿esa conducta no es otra manifestación enmascarada de su complejo de inferioridad? ¿Puede ser feliz alguien que no está reconciliado consigo mismo y que finge todo el tiempo? y es más ¿alguien así puede hacer feliz a su pareja? Él tiene un hijo de su primer matrimonio con una mulata que es mulato también, pero la niña le nació blanca totalmente y dicen que muy parecida a un amigo de su esposa, pero él no se dio por aludido y la reconoció como hija suya aunque después se divorció y yo me pregunto, conociendo un poco su personalidad retorcida si no lo habrá hecho sencillamente porque esa hija blanca alimentaba su ego y aliviaba sus complejos de inferioridad.

Por otra parte yo añoro tener otro hijo y no me importaría de qué color fuera, pero creo que no sería fácil educar dos niños: uno rubio de ojos azules y otro mulatico, ¿cómo serían las relaciones entre ellos?, ¿cómo podría yo manejar ese asunto con éxito? Porque el negrito se va a sentir inferior al rubio de ojos azules y si yo exagero las atenciones con el negrito, el rubio no se sentiría bien, también corro el riesgo de desarrollar un sentimiento de lástima hacia el negrito y la lástima no conduce a nada bueno, ya esa tragedia la viví de cerca en mi familia. He pensado seguir mi relación con él y no tener hijos, ¿por qué sacrificar mi maternidad que es algo tan importante para toda mujer? Yo quiero tener otro hijo, ¿vale la pena que yo sacrifique algo tan valioso para mí por mantenerme al lado de un hombre lleno de complejos que no sé si podré sobrellevar? Decididamente creo que no tengo otra opción, lo único inteligente es cortar por lo sano esta relación que acaba de comenzar y evitar males mayores”.

figura

texto figura

**Proyecto Atlántico Sur,
hombres, productos, ideas y técnicas,
intercambios entre América Latina y África.
Historia y prospectiva**

II Reunión Internacional
El Colegio de México, México
26-28 de febrero de 1996

Informe final: Discusiones
epistemológicas, teóricas y metodológicas

Informe académico

El proyecto del Atlántico Sur, coordinado por Yoro Fall de la Universidad de Dakar y Celma Agüero de El Colegio de México, inició sus trabajos en México, diciembre de 1992. Celebró entonces la primera reunión de investigadores latinoamericanos y africanos que discutió las ideas fundacionales del proyecto y las tendencias de estudio que desde América Latina aportan a la historia y a la contemporaneidad de las relaciones atlánticas y el programa futuro de trabajo.

El encuentro recibió apoyo de El Colegio de México, la Fundación Ford y la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos.

La segunda reunión internacional, objeto de este informe, se realizó en México, febrero de 1996, para discutir las bases teóricas, epistemológicas y metodológicas del proyecto entre especialistas africanos y latinoamericanos. Realizó sus trabajos en sesiones cerradas y organizadas según un temario que ordenaría la amplitud de los aportes a la construcción del espacio de discusión teórica programado.

La reunión recibió el apoyo de la UNESCO, la Fundación Ford, El Colegio de México, la Universidad de Buenos Aires y la Pontificia

Universidad Javeriana de Bogotá. El presente informe es un extracto de la síntesis final presentada por Yoro Fall y de las comunicaciones, debates y propuestas discutidas en las sesiones de trabajo.

Primera parte

La reunión celebrada en México durante los días 26, 27 y 28 de febrero de 1996 se desarrolló en ocho sesiones y contó con la presencia de académicos provenientes de siete países de América Latina (Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Jamaica y México) y de tres países de África (Camerún, República de África del Sur y Senegal).

La diecisiete comunicaciones presentadas respondieron a los siguientes temas:

- El Atlántico Sur en las investigaciones latinoamericanas.
- Procesos sociales y culturales en África y América Latina, problemática de la epistemologías locales.
- Experiencia de las relaciones atlánticas: África en América Latina y las Américas Africanas, caminos cruzados.
- África y América Latina en el contexto de los cambios mundiales y de la reconfiguración de las relaciones internacionales.
- Historiografía del Atlántico Sur, el impacto de las ideologías en el panorama científico.

De las comunicaciones y discusiones se destacan cinco enfoques:

- I. Los aportes de los estudios monográficos al conocimiento de los sistemas esclavistas en relación con la historia cultural.
- II. Afroamérica como dinámica histórica y como modelo de procesos de confluencia cultural y colonial.
- III. La geopolítica del sur del Atlántico Sur durante los siglos XIX y XX y sus repercusiones en los movimientos migratorios coyunturales o de exilio.
- IV. Las metodologías de las epistemologías locales y sus proyecciones en las historiografías.
- V. Las perspectivas de las relaciones contemporáneas entre la mundialización y la endogeneidad.

Una síntesis de lo expuesto aporta elementos a la investigación y reflexiones futuras.

Primer enfoque:

El Atlántico Sur en las investigaciones latinoamericanas

Los trabajos de Rina Cáceres, Rafael Díaz, Adriana Naveda, Antoinette Nelken y Lilia Serrano revelaron la importancia de las fuentes locales: parroquiales, notariales, policiales, inquisitoriales, contables, en el manejo de problemáticas renovadas de estudio. Se discutió su relación con:

- a) Las metodologías de las ciencias económicas y políticas, de la sociología y antropología urbana y rural.
- b) Con la sensibilidad científica hacia las culturas materiales, la economía doméstica y la cotidianeidad.
- c) Con la necesidad de profundizar en la comprensión de la psicología individual y colectiva de los esclavos y los amos y en el surgimiento de una conciencia colectiva de las identidades cambiantes,
- d) Con los procesos de marginación espacial como respuesta social y cultural a la evolución de las economías esclavistas.
- e) Con el conocimiento del impacto y la evolución política y militar colonial en la diversificación de los estatutos sociales de los esclavos y sus funciones.

Segundo enfoque:

Afroamérica como dinámica histórica y como modelo de procesos y confluencias culturales y coloniales

De las comunicaciones de Nina de Friedemann, Luz María Martínez Montiel y Rolando Pérez que han expuesto las experiencias de investigación sobre Afroamérica y la Tercera Raíz; los estudios afrocolombianos y la Expedición Humana; y los aportes africanos en la música y las lenguas de América Latina, se destacan:

- a) El interés científico de programas de investigación de largo aliento para la elaboración de síntesis sobre procesos sociales mentales sociopolíticos y científico-culturales.
- b) La importancia de la endogénesis para abordar y estudiar los procesos de reintegración étnica.
- c) Las relaciones dinámicas entre Amerindia, Afroamérica e Hispanoamérica y sus implicaciones en el estudio de la presencia de africanos y de las culturas africanas en América Latina.
- d) La dialéctica entre las contradicciones de los sistemas coloniales y los procesos culturales de la identidad y de la confluencia en la historia de América Latina.

e) La relación entre el trabajo científico y las modalidades de implicación social de los investigadores.

f) La relación entre creatividad científica y los procesos de creación literaria artística y de construcción de expresiones musicales. La fuerza de los conceptos y la importancia de las técnicas en el estudio sobre la influencia en la música de América Latina.

Tercer enfoque:

Las geopolíticas del Atlántico Sur durante los siglos XIX y XX y su repercusión en los movimientos culturales y del exilio

Las comunicaciones de John Daniel, Maritsa Pineau y Rafael Sarracino muestran:

a) La importancia de la geopolítica en el Atlántico sur del siglo XIX: los movimientos de migración y lo que podría llamarse provisionalmente exilio de élites después de la guerra anglo-boer entre África del Sur y Argentina.

b) El impacto de los que retornaron a África desde Cuba, las modalidades socioeconómicas de su integración y su papel en los procesos coloniales de Nigeria. La circulación de personas e ideas como temas ocultos de las historias de África y de América Latina: los repatriados introducen no sólo formas de producción y profesionalización, estilos de vida cubanos o brasileños sino también transfieren los valores de la pequeña burguesía activa políticamente en los países de América Latina (H. Barth explorador del siglo XIX en África conoció la realidad de los repatriados e hizo entrevistas de gran interés, lo que plantea un tema clave: la relación entre el testimonio y la situación histórica reflejada en ese testimonio).

c) Entre los temas del siglo XX es importante el estudio de las relaciones diplomáticas del Congreso Nacional Africano en la época del *apartheid* y el papel de las sociedades civiles que puso en comunicación. La agresividad y eficacia política del CNA respecto de la gestión del gobierno al espectro de las relaciones actuales con veintiún países de América Latina. Estos estudios merecen lugar en la historia de los intercambios en el Atlántico Sur desde la dialéctica entre globalidad y endogeneidad.

**Cuarto enfoque:
Metodología de las epistemologías locales y
sus Proyecciones en la historia**

De las comunicaciones de Celma Agüero, Carlos Serrano, Paul Nkwi, que ofrecen sugerencias a la discusión teórica se destaca:

a) La importancia de las reflexiones históricas, las ideologías políticas y científicas sobre las teorías que pretenden explicar la desaparición de las poblaciones africanas y de sus influencias culturales en América Latina. Las religiones de Brasil ocultadas por lo que el profesor Serrano llama euroburocracia cuyo enfoque sobre religión y religiosidad pretende resumir la africanidad como forma de ocultación de la presencia africana en Brasil. Las ideologías políticas del antiguo régimen que están vigentes en las fundamentaciones de Argentina para reclamar la soberanía sobre las Malvinas basado en la antigua atribución de las islas Fernando Po al virreinato del Río de La Plata.

b) La importancia de la endogeneidad y de las epistemologías locales para interrogar a las ideologías políticas como proceso de ocultación de los fenómenos culturales. Al mismo tiempo valoración de esas instancias de reflexión en la creación de conceptos para dilucidar los espacios de conexión atlántica: el Atlántico negro de circulación de personas de ideas, entre el Caribe, África y Europa, el de comunidad atlántica construido a partir de la experiencia de los retornados y de una historia de intercambios de personas, conocimientos y creaciones que llega a la actualidad; o el de sociedad atlántica para entender un espacio dinámico dominado por la actividad de dos colonias del imperio portugués en el siglo XIX, espacio vigente en el siglo XX entre Brasil y Angola.

c) La necesidad de hacer uso de nuevas propuestas científicas resultados de críticas a paradigmas del siglo pasado: de la ciencia en abstracto a la ciencia producto de las culturas y de conocimientos locales. Estudiar las relaciones atlánticas desde las experiencias de saberes y construcciones intelectuales de las sociedades sujetos de la historia.

d) El intercambio de conocimientos plantea el problema de la cultura como un componente crítico para reflexionar sobre los intercambios de larga duración. Las síntesis de culturas afro-latinoamericanas que contienen también las historias de sincretismos creados por los encuentros entre culturas africanas en ambos lados del Atlántico, son temas importantes de este proyecto.

e) Actualmente intercambiar conocimientos requiere un esfuerzo conjunto apelando a todos los medios de comunicación electrónica. Algunas experiencias iniciales africanas están mostrando las posibilidades de construcción de redes y de intercambios intra e intercontinentales cuya ampliación permitirá circular los aportes de la reflexión innovadora del proyecto.

Quinto enfoque:

Las perspectivas de las relaciones contemporáneas entre la mundialización y la endogeneidad

Las comunicaciones de Yoro Fall y Rupert Lewis dieron contenido a este enfoque y destacaron:

a) La importancia de repensar las epistemologías dominantes para focalizar las epistemologías y detectar las formas en que Latinoamérica y África han vehicularizado los distintos modos de dominación racial como aportes de la modernidad.

b) La pertinencia de reflexionar desde las epistemologías locales, las relaciones del pensamiento africano con las dos tendencias del panafricanismo originadas en Jamaica (Marcus Garvey y Rastafari) como formas de intercambio atlántico.

c) Los discursos dominantes sobre las lógicas y la supremacía del liberalismo económico, la mundialización del mercado y del ajuste estructural y sobre la democratización para no poner fin a los conflictos civiles, pueden ser objeto de una contralectura. Eso permite visualizar el proceso de desterritorialización de los capitales y de deslocalización de las industrias como causas de la marginalización de los países del sur, marginalización que no es consecuencia de su debilidad sino de las estrategias de las políticas de desarrollo.

d) Es fundamental transitar del racionalismo dominante a la relacionalidad para entender: las relaciones de los hombres con el medio ambiente ahora que las culturas han tomado el lugar de la naturaleza, para constatar que la economía mundial es encadenamiento de endoeconomías y que el desarrollo de las economías ligado al desarrollo cultural es un desafío que lleva nuevas nombres. Uno de ellos, el pluralismo que asegura la cohesión social, se expresa en la multiculturalidad y mutiétnicidad de nuestras sociedades contemporáneas y tiende a una concepción vital del pluralismo entre géneros, generaciones, etc.

Segunda parte

Tres sesiones de la reunión estuvieron dedicadas a: I. Informe de investigación y docencia, concerniente al proyecto, y su proyección institucional. II. Temas y propuestas de investigación futura. III. Programas, actividades y organización.

I. Informes

Las intervenciones de los participantes mostraron que:

a) Atendiendo a las recomendaciones de la primera reunión del proyecto el tema de las relaciones de intercambio Atlántico promovido en los ámbitos académicos de Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, México, aportó nuevos enfoques a los trabajos de tesis de licenciatura, maestría y doctorado.

b) Se informó sobre nuevos programas de docencia universitaria cuyo énfasis está puesto en las relaciones atlánticas (Jamaica) y en los estudios afroamericanos (Colombia).

c) Se organizaron equipos de investigación y discusión que realizaron trabajos conjuntos; de campo (Jamaica-Nigeria, Cuba-Nigeria) de archivos (Brasil-Angola) de documentación e información (Argentina-África del Sur, África del Sur-Chile, África del Sur-Nicaragua, Colombia, Venezuela-Ecuador) de presentación y discusión de resultados en distintos foros nacionales, internacionales y trascontinentales.

d) El proyecto del Atlántico Sur ha sido aceptado como parte del programa de UNESCO "La ruta del esclavo" (Benin 1994) y ha sido integrado a los programas de investigación de la Universidad de Buenos Aires, Argentina (1995) la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia (1996), el Centro de Estudios de África y Medio Oriente, Cuba (1995), la Universidad de San José, Costa Rica (1995), El Colegio de México, México (1992).

e) Los resultados de las investigaciones sobre relaciones atlánticas y sobre Afroamérica se están publicando como estudios monográficos o integrando volúmenes temáticos, o bien como artículos en revistas especializadas de América Latina y el Caribe, Europa y Estados Unidos.

II. Temas y propuestas de investigación

Se decidió:

- a) Dar énfasis y desarrollar los enfoques presentes del proyecto.
- b) Profundizar el debate científico en algunos temas puntuales.

c) Establecer líneas futuras de investigación teniendo en cuenta la experiencia y trabajos en curso, las sugerencias provenientes de la reflexión teórica y las propuestas surgidas de la discusión.

III. Programas de trabajo y actividades futuras

a) Se preparará la publicación de las comunicaciones y debates en un libro que se editará en versión española, inglesa y portuguesa, con el apoyo de El Colegio de México. Se publicará el informe de este seminario en revistas especializadas de América Latina (Argentina, Brasil, Colombia, Cuba, México), y de África (Camerún, África del Sur, Guinea Bissau).

b) Se realizará el tercer seminario internacional del Proyecto en Kingston (Jamaica) noviembre 1998. Siguiendo la dinámica de los dos anteriores, se presentarán avances de investigación en distintas reuniones previas: *Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, Brasilia* —septiembre 1996; *Cartagena de Indias, Colombia*— octubre 1997; *Pan African Association of African Anthropologists Accra, Ghana*, agosto, 1997, etc.

Se promoverá la organización de encuentros regionales para discutir temas comunes de investigación.

c) Se agilizarán los trámites para estrechar los lazos institucionales entre África y América Latina con el propósito de programar investigaciones conjuntas e intercambio de recursos humanos y materiales destinados a la docencia.

d) Se establecerá por medios electrónicos una red que facilite la comunicación y los intercambios entre los especialistas de uno y otro continente.

e) Se constituirá una base de datos del proyecto, que pueda consultarse a través de la red de información, y que producirá en esta primera etapa, documentos puntuales, de interés de los investigadores.

f) El comité elegido para cumplir con el programa formulado y proponer otras actividades ligadas al proyecto está compuesto por María Elena Vela y Maritsa Pineau (Argentina), John Daniel (África del Sur), Carlos Serrano (Brasil), Rina Cáceres (Costa Rica), Paul Nkwi (Camerún), Nina de Friedemann y Rafael Díaz (Colombia), Luis Mesa (Cuba), Rupert Lewis (Jamaica), Celma Agüero (México), Yoro Fall (Senegal). La coordinación del proyecto continuará a cargo de Yoro Fall y Celma Agüero.

figura

texto figura

Declaración de La Habana sobre el programa de turismo cultural “La ruta del esclavo”. UNESCO

Reunidos en La Habana (Cuba) los días 18 al 22 de noviembre, en el marco de la Conferencia Internacional “Turismo Cultural en América Latina y el Caribe”, bajo los auspicios de la UNESCO y la OMT, los países y las instituciones internacionales y regionales participantes expresan su voluntad de transformar la historia ruta del esclavo en un sendero de turismo de patrimonio que enriquezca la vida de los habitantes de África, América Latina y el Caribe.

Este programa de turismo cultural, nacido en la conferencia de Ouidah (Benin, septiembre 1994), se fundamenta en el programa de la Ruta del Esclavo de la UNESCO, proyecto científico de escala internacional, y sus iniciativas deben respetar los hábitos locales, los valores sociales, y conceder rango y dignidad al patrimonio histórico, cultural y natural en un marco ético. Debe valorar las expresiones de cultura e identidad nacionales. El programa se propone el estudio de las motivaciones y los métodos del comercio triangular y los intercambios culturales que se generaron entre los continentes, islas y regiones involucrados en este dramático proceso del que fueron víctimas millones de africanos, pero que al mismo tiempo contribuyó de manera decisiva a la construcción de América y el Caribe.

Debemos trabajar para el reconocimiento y restablecimiento del puente África-América y el Caribe para incrementar el conocimiento recíproco no sólo a nivel académico sino de pueblos a los que Afroamérica une con los lazos de la historia y la cultura común: una historia de creatividad y trabajo en fortificaciones y construcciones, en minas, molinos, ingenios, haciendas y cafetales, testigos además de la permanente resistencia a la esclavitud.

Los participantes en la reunión de La Habana

Recomiendan:

- Que la UNESCO utilice su influencia sobre los gobiernos de América Latina, el Caribe y los Departamentos Franceses de América, para que se incluyan en los textos escolares y en los sistemas de estudios de los respectivos países, el conocimiento de la historia de África y la participación de la población de origen africano en la construcción de las Américas y el Caribe.
- La creación de centros de estudio y difusión de la historia y las escuelas de África y de los pueblos con raíz africana en las Américas y el Caribe.
- La creación de un circuito de museos temáticos itinerantes que impartan educación extraescolar de los temas africanos y afroamericanos.
- Elevar proposiciones a los Gobiernos de los diversos países para que palenques y kilombos y lugares de cimarronaje, etc., sean declarados Monumentos Nacionales como memoria viva de la resistencia a la esclavitud.
- Estimular el desarrollo de centros de investigación que profundicen el conocimiento de culturas africanas y afroamericanas y contribuir al desarrollo de los que ya existen en el continente.
- Elaborar proyectos basados en testimonios documentales y orales de la memoria colectiva en torno a la esclavitud y la resistencia, que correspondan
 - a) Al rescate de la memoria viva en África y América y el Caribe.
 - b) Al desarrollo de un sistema de guías y mapas culturales de Afroamérica.
 - c) Al incremento del apoyo a las reuniones académicas en los terrenos de epistemología y metodología de la investigación de la afroamericanística.
 - d) A la elaboración de materiales de divulgación que estimulen el turismo de patrimonio en las áreas de “La ruta del esclavo”.

Invitan a las autoridades de los países de la región, en asociación con investigadores, historiadores, antropólogos, etc., a identificar, restaurar y promover los sitios, monumentos, lugares de memoria y tradiciones vivas, ligados a la trata de esclavos y a la presencia africana.

Recomiendan a la UNESCO organizar, en cooperación con la OMT, una reunión de expertos en 1997 para elaborar un Plan de acción

operacional sobre turismo cultural ruta del esclavo en América Latina, el Caribe y los Departamentos Franceses de América, con la participación de representantes de gobiernos, agencias internacionales de financiación, turoperadores, compañías aéreas e investigadores del tema.

Sugieren a la UNESCO otorgar apoyo a las iniciativas de los miembros del Comité Científico de la “Ruta del esclavo” frente a sus respectivos gobiernos.

Poética



BLANCA

FIGURA

TEXTO FIGURA

El origen de los versos para enamorar: oralidad del Pacífico sur de Colombia

NELLY MERCEDES PRADO PAREDES

Profesora
Departamento de Español y Literatura
Universidad del Cauca, Popayán

En cierta ocasión iba Jesús acompañado de Pedro en sus andanzas. Pasaron por un monte donde estaba la Tunda¹ quien al verlos sintió palpitadera en el corazón y comenzó a sobarse las manos, a mandar besos y versos de esta manera:

Pa'onde vas cholito lindo
tan de prisa y a carrera
quérate durmiendo aquí
que estoy mocita² y soltera.

Y Jesús que realmente iba de prisa le contestó morongo:

Manteles blancos tenés
pero no son para mí
voy en busca 'e mis ovejas
donde yo debo dormir

La tunda ya un poquito picada le pregunta a Jesús:

Y el joven que va contigo
es tu primo o es tu hermano
decile que me salure
que me venga a da la mano

-
1. Personaje mítico del Pacífico, una planta que se convierte en espíritu, y de quien se dice que por no cumplir con sus deberes conyugales fue arrojada del hogar, y en ese «brinco» —entre la casa y el monte— perdió una pierna y un seno. Desde entonces fue condenada a enamorar o «entundar» a los hombres.
 2. Se dice que para ese tiempo la tunda apenas tenía un año de mocedad.

Enseguida Jesús le dice a Pedro:

Sigamos, Pedro, sigamos
salgamos de esta guarida
que no conviene quedarnos
con esta clase de amigas.

Al momento muy bonitamente la Tunda le regaló a Jesús un mate de mazamorra diciéndole:

Llévate ejte regalito
mira que ej muy poca cosa

Pedro ansioso trata de comer, pero Jesús le bota el plato diciéndole:

Pedro no te comas eso
puede estar envenenado
pues las cosas regaladas
traen malos resultados

Cuando regresaron por el mismo camino se sorprende Pedro al ver unas matas frondosas que crecieron por donde se regó la mazamorra. ¿Qué es esto? pregunta Pedro a su Maestro, y Jesús le responde:

Esto era lo que tenía el mate de mazamorra: Y le muestra cada yerba diciéndole:

Esta es la querendona
esta la seguidora
esta la atrapadora
y esta el amansatoro

Esta acabafamilia
esta, la pegapega
esta ruda silvestre
y esta la siempreviva

Esta es la agarrapata
Esta el amansaguapo
esta llena de hormiga
y esta es el amorseco

Si se hubieras comido esa mazamorra te hubieran «entundado».

Sírvanos esta sencilla narración que alude al origen de las yerbas y los versos para enamorar, para introducirnos en esta oportunidad al tema de la creación poética en el área del Pacífico.

Desearía que este trabajo sobre materiales recogidos directamente en una zona colombiana de acceso difícil que condiciona el trabajo de campo, aportara al tema sobre fórmulas orales en Colombia y a la vez convocara a los investigadores a explorar a fondo unas áreas geográficas que por sus circunstancias históricas y sociológicas, constituyen aún hoy, una zona privilegiada para los estudios de este tipo.

La totalidad del corpus que sirve de pauta para la exploración que aquí presentamos, se logró en investigaciones de terreno, en aprendizajes de mi infancia, en recuerdos familiares, de boca de mis abuelos o escuchadas de narradores rurales en las áreas geográficas de mi región, el Pacífico colombiano.

El carácter sociológicamente marginal de los territorios que conforman el Pacífico colombiano, ha permitido la creación y el mantenimiento de una tradición propia que no ha sido suficientemente explorada y recreada. Hay una cultura viva oral que se manifiesta en diferentes formas de expresión y representación. Todo este espacio es una historia colectiva de multísonas voces, una amplia zona casi ausente de la vida nacional, cuya existencia virtual era hasta hace poco apenas conocida por los colombianos.

El presente trabajo es un esfuerzo para que la creación que prosigue su vía oral en las poblaciones rurales de Colombia se mantenga, antes de que tal vez en unos años su voz se extinga.

La producción oral en el Pacífico caucano, una clasificación inicial

Me ubico brevemente en el concepto de literatura oral considerando a la palabra como vehículo de emociones, ideas, temas en estructuras y formas fijas, recibidas oralmente por una cadena de trasmisores, depositarios y a la vez reelaboradores.

La característica general, es pertenecer a un contexto cultural de que es producto, haber sido transmitido ese producto oralmente en varias generaciones, ciñéndose a temas y técnicas fijas, reiteradas y a su vez introduciendo variantes.

En la literatura oral el autor pierde su rostro y nombre, lo que «ora» se inscribe en la memoria, se reproduce sin derechos de autor, se lee en los labios en la huella sonora, se funde en las labores

cotidianas, en las reuniones hogareñas. En el proceso de la trasmisión, la apropiación es lo que cuenta, quien lo recibe oralmente, lo hace suyo, tan suyo que le introduce modificaciones, creando una variante, porque el texto oral es un texto abierto.

Cuando hablo de literatura oral, hablo de un cuerpo de memoria colectiva, de un archivo donde se fundamenta el complejo de nuestra identidad. Es la visión de la comunidad, la trasmisión, la posibilidad de hablar y escuchar en el mismo código. Es el conjunto de formas en las que se expresa un sector de la oralidad de un pueblo. Es su conocimiento, su sabiduría.

La narración oral es el acto en que se realiza la ceremonia de la palabra. Es el acto de narrar en acción directa donde el que narra crea un mundo —espacio— acontecimiento. El yo individual que se comunica con el yo colectivo, creando el fenómeno de la representación. La narración es el cuerpo y la voz del contador o del cantor que se llama en el Pacífico. Es el acto de transmitir un segmento de toda esa memoria colectiva que en un momento dado en él se condensa.

La narración oral es un proceso de creación y significa apropiación y recreación de procedimientos y estructuras en una experiencia cotidiana y vivida al mismo tiempo que crea mecanismos de estabilización que permite la supervivencia oral.

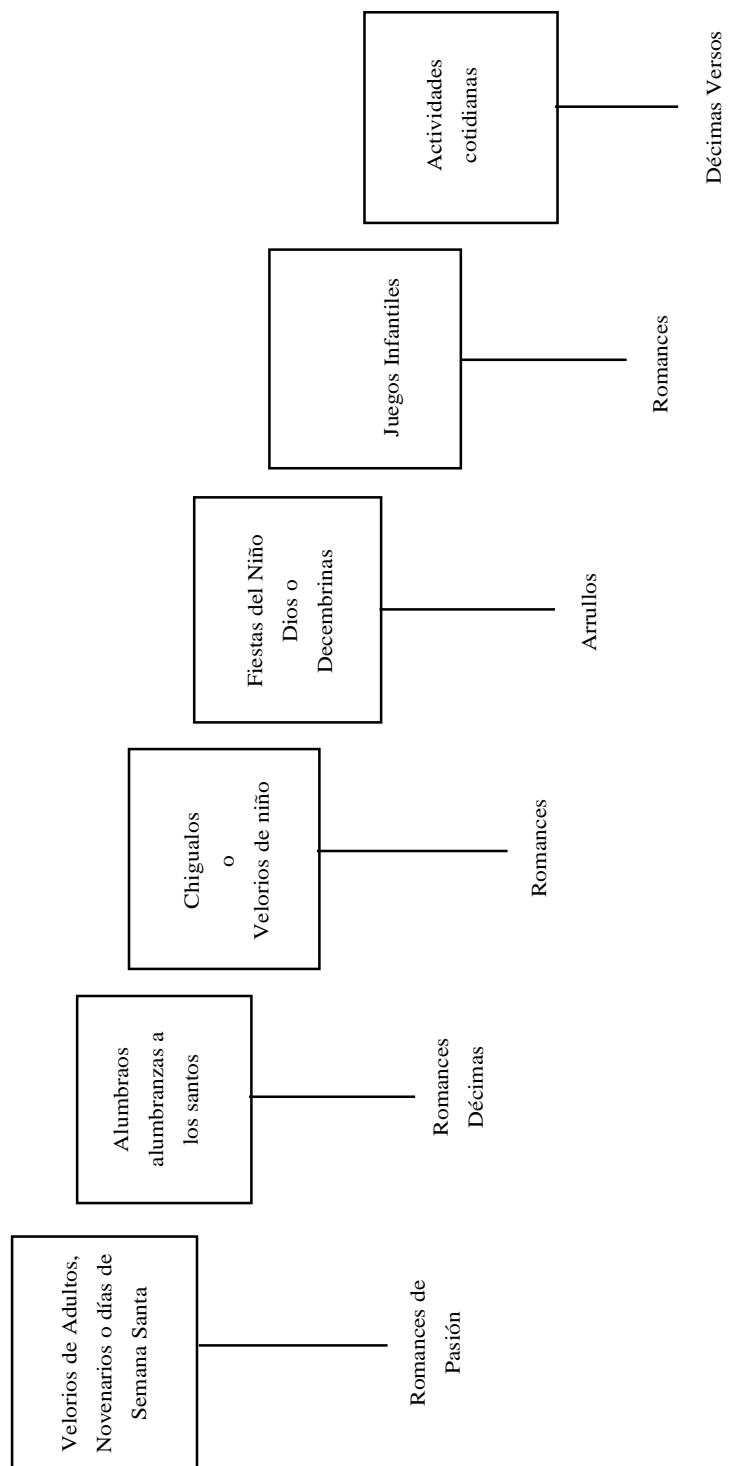
En las áreas del litoral caucano, la literatura oral se manifiesta a través de una Producción Contada, Producción Rezada y Producción Rimada y adquiere las siguientes modalidades:

| | | |
|--------------------|---------|---|
| Producción Contada | Casos | o historias reales relacionadas con personajes, héroes culturales como la Tunda, la Madre de Agua, el Maravelí, el Hojarasquín del Monte, entre otros. |
| Forma narrada: | Cuentos | o historias - cuentos maravillosos poblados de seres encantados, príncipes y príncipas, generalmente apropiados de la tradición española como los de Blanca Flor y Filomena, compadre rico y el compadre pobre. |
| | Cachos | Chistes o cuentos jocosos sobre la cotidianidad. Fórmulas de curandería. |

| | | |
|--------------------|--------------------|--|
| Producción rezada | Secreto | Fórmulas para encantar o «hechizar» con filtros de amor o de odio. |
| Forma recitada | Oración | |
| Producción rimada | | |
| | Relación o Romance | |
| | Décima glosada | * Argumento o copla de debate. |
| | Verso | * Versos de marimba |
| Forma recitada | Dicho o refrán | |
| | Adivinanza | pasata o pasacalle, sarta rimada de «dichos» para iniciar los cuentos. |
| | Ensaladilla, | |
| | | o canciones de cuna a los infantes o al Niño Dios. |
| | Arrullos | |
| | | o cantos de velorio de adulto. |
| Forma cantada: | Alabaos | |
| | | o cantos de velorio de niño. |
| | Chigualos | |
| | | |
| | Versos de marimba. | |
| Forma dramatizada: | Juegos | |
| | Chigualos | |
| | Loas | |

Algunas de las producciones orales que enumeramos arriba son similares a otras en el resto del mundo, pero en el Pacífico adquieren etiquetas locales así los romances equivalen a «relaciones», las

canciones de cuna a «argumentos».



Ocasiones para las manifestaciones literarias

Puntualización sobre el romance y
la décima en el Pacífico sur colombiano

LA MORITA (Romance o Relación)

El día de los torneos
pasé por la morería
vi una morita lavando
al pie de la fuente fría
—Apártate mora linda
apártate mora bella
deja que el caballo beba
de aquesta agua cristalina
—No soy mora caballero
yo soy cristiana cautiva
me cautivaron los moros
el día de la Pascua Florida
—¿Te quieres venir conmigo?
—De mil ganas yo lo haría,
¿y a los pañales que lavo?
a dónde los dejaría
—Los de seda y los de olán
aquí en mi caballo irían
y los que nada valían
la corriente los llevaría
—¿Y mi hora caballero?
a dónde la dejaría
—Aquí en la cruz de mi espada
La hizo subir al caballo
y a su casa la llevaba
al pasar por la frontera
la morita se reía
—¿Cómo llama tu padrastro?
Mi padre Juan de la Oliva
—Dios mío ¿qué es lo que dices?
!Virgen Sagrada María!
pensaba llevar mujer
y llevo una hermana mía.
Abra madre, pues la puerta

la ventana y la celosía
que aquí le traigo la prenda
que lloraba noche y día.

LA GUERRA DE CARLOMANO (Décima)

La guerra de Carlomano
en esta historia verán
que el Almirante Balán
nunca quiso ser cristiano.
De los palacios de Roma
bajaron la Turquía
Fierabrás de Alejandría
y el gran señor de corona
y sin respetar persona
ellos bajaron ufanos
peleando con los romanos
siendo nación extranjera
sucedió de esta manera
la guerra de mano Carlo
Galafe estaba en la puerta
porque él era el invencible
y en el Puente de Madible
marcharon para Aguas Muertas
se sabe de cosa cierta
que siete iban con Roldán
porque él era el capitán
que marchaba a la cabeza
sus hazañas y proezas
en esta historia verán
Fue muy dura la matanza
y los cortes a menudo
que se quebraban las lanzas
y volaban los escudos
de los reyes más forzudos
fue Galafre y Sotibrán
ellos la muerte le dan
por baladrón y atrevido
pues no hay hombre más temido
que el almirante Balán
Balán como fue tan ruin

no quiso que Dios lo amara
de golpe le dio en la cara
al Arzobispo Turpín
no pueden tener buen fin
si no ama a su soberano
estaba viejo y anciano
y como fuego lo amenaza
y murió preso en la plaza
nunca quiso ser cristiano

LA CONCHA DE ALMEJA (Décima)

Yo me embarqué a navegá
en una concha de almeja
a rodear el mundo entero
a ver si hallaba coteja.
Salí de aquí de Tumaco
con rumbo a Buenaventura
y no embarqué cargamento
pues la mar estaba dura
pero embarqué quince curas
y una automóvil pa'andá
a Guapi me entré a embarcá
cien tanques de gasolina
llevando en popa a una niña
yo me embarqué a navegá

Donde Cristóbal Colón
salí con rumbo a Europa
con una tripulación
como de cien mil en popa
con viento que a favor soplan
atravesé a Casa Vieja.
Y a muchas ciudades lejanas
las visité en pocos días
navegando noche y día
en una concha de almejas.
Con un grande cargamento
como de cien mil vitrolas
atravesé a Cabo de Hornos
y no me entró ni una ola

llevaba quinientas bolas
sobre cubierta un caldero
cuatrocientos marineros
y otra gran tripulación
y hice la navegación
a rodear el mundo entero.
Cuando llegué al mar del norte
que los náuticos me vieron
mil vapores se vinieron
que los llevara a remolque
cuarenta mil pailebotes
llenos de arroz y lentejas
todos los pegué a la reja
y puse rumbo a la Europa
arrimé a Constantinopla
a ver si hallaba coteja.
Yo me embarqué a navegar
en una concha de almeja
a rodear el mundo entero
a ver si hallaba coteja.

A LA QUINTA QUINTA DE ORO

(Romance dramatizado en juegos infantiles)

—A la quinta quinta de oro
de una señora de bien
por el camino me han dicho
¡qué lindas hijas tenés!
—Téngalas o no las tenga
yo las sabré mantener
con un pan que Dios me ha dado
y un vaso de agua también
—Yo me voy muy enojado
a los palacios del rey
a decirle al rey mi padre
que no me han dado mujer
—Vuelva vuelva caballero
caballero muy cortés
de las tres hijas que tengo
escogé la que querés.

Es evidente que la población afrocolombiana del pacífico es el más importante exponente de los fenómenos de retención de la poesía tradicional española. Su condición de esclavizados pero sobre todo sus indiscutibles dotes musicales permitieron que se apropiaran al menos parcialmente de un amplio repertorio de canciones españolas en los siglos XVI y XVII. Los sorprendentes fenómenos de retención como los que aquí se muestran se explican en gran parte, por la marginalidad física de estos territorios respecto a otras áreas de Colombia, por la depresión económica que siguió al proceso de emancipación (1851) y por el consecuente aislamiento que vivieron las gentes del pacífico, en una especie de vida insular, que hizo posible que pautas y modos de comportamiento de la época colonial se prolongaran aún hasta nuestros días.

Con la expresión romance nos referimos a una muestra de la poesía popular española de los siglos XIV y XV y cultivada después tradicionalmente por escritores y hablantes del idioma español. Es una composición breve predominantemente narrativa, formada por una serie indefinida de versos (casi siempre) octosílabos de rima frecuentemente asonante en los pares quedando libres los impares. Su origen se remonta a los cantares de gesta medieval.

Sobre la importancia y difusión de los romances españoles se afirma que estos se cantaban en los barcos negreros más tarde se convirtieron en elementos para la divulgación del dogma en las misas y ritos de Semana Santa (Beutler 1977). Por tradición oral sabemos que en el Pacífico sur, muchos fueron aprendidos directamente de los mineros españoles residentes en estas tierras. Actualmente el Pacífico colombiano es una muestra de riqueza y abundancia excepcional de versiones romanísticas.

En Colombia ya existen estudios sobre el romancero español en nuestras tierras, que yo conozca son los realizados por Gisela Beutler y Germán de Granda (1977). La referencia que aquí se trae es una contribución a las investigaciones sobre esta temática en Latinoamérica y especialmente para llamar la atención sobre la gran riqueza, abundancia y originalidad de las expresiones orales que existen en el Pacífico colombiano.

La décima de esta zona es llamada glosada, compuesta de una copla octosilábica y de cuatro estrofas también octosilábicas, de diez versos cada una, el último de los cuales repite uno de los versos de la cuarteta inicial. Obviamente la modalidad de transmisión oral hace que muchas de éstas aparezcan faltas de versos, con versos cambiados

del lugar, con rima incompleta o con incoherencias.

Los decimeros que aquí se llaman «cantores» tienen una alta conciencia de su oficio, poseen una terminología técnica extremadamente precisa. Para un decimero la regla de factura se anuncia así:

«Cuarenta y cuatro palabras
tienen una décima entera
cuarenta las cuatro planas,
cuatro la glosa primera»

Es que las designaciones como «cuarteta» cabecera o planta de la décima, “pie» cada una de las cuatro décimas, “palabra» el verso octosílabo, «palabra corta» verso falso de una o más sílabas, «palabra larga» verso con sílabas sobrantes, “décima mocha» décima incompleta, son sorprendentes (De Granda 1977).

Las consideraciones anteriores testimonian no sólo el dominio de los mecanismos poéticos sino y sobre todo una reflexión sobre ellos. Añadimos que el dominio de la temática posee una amplitud poco frecuente.

Un testimonio³:

... Nosotros conocemos la décima como una rama de la poesía que tiene diez versos y cada verso tiene ocho sílabas. Esos versos se juntan para poder hacer la décima. Quiero decir, por qué se llama décima. Porque lleva diez versos ya sean sobretendidos⁴ o libres. La estructura física que tiene la décima es conocida por los decimeros y la hace competitiva entre el mundo de la farándula de los decimeros. La parte de la competencia de los decimeros se ha perdido porque los grandes decimeros no compiten (décima de porfía o competitiva). El decimero que sabe su arte los esconde, no le gusta exponerlo.

Mi abuelo me decía que la décima como su nombre lo indica partía de los versos como he dicho anteriormente. Un decimero para empezar a caminar tenía que hacer diez décimas que hablaran de lo mismo, las mismas características, la misma igualdad, y ya cuando iba endureciendo las rodillas hacía otra tanda de diez que hablaran de lo mismo hasta completar cien. Cuando tenían cien décimas ya tenía «un palo de

3. Narrador Cantor o Decimero. III encuentro de literatura oral. Buenaventura 7 de agosto de 1992.

4. Rimados.

décimas». Imagínese un árbol bien frondoso si apenas tenemos el tronco como serán las ramas y todo su contenido. Entonces ese es un verdadero trabajo de alta profundidad que no todo decimero maneja ni conoce. En ese orden de ideas los decimeros son muy cuidadosos para poderse sostener, para no ser derrotados fácilmente. Para que entiendan, hemos estado toda una noche y hasta tres días hablando en décimas de lo divino. Alguien tiene que ser derrotado.

Para corroborar el rasgo competitivo fenómeno que caracteriza a la décima igual que el «caminar» al decimero, anotamos el comienzo o la glosa de una décima de porfía hecha por decimero pacífico:

Un sabio a mi me porfió
en la ciudad de Jamaica
yo lo castigo en Turquía
vengo de la Salamanca⁵

Hemos dicho que el decimero en el Pacífico se llama «cantor», él dice que «Yo soy un cantor». Así lo enuncia la «cabecera» de esta décima porfía.

¿Cantador por qué tu sueñas
si no has cantado conmigo
saberás que soy castigo
por qué tan alto te sabes?

El decimero no es un hombre improvisado, es alguien que se ha formado como un artista igual que el cuentero. Es una vida dedicada al arte. El cantor es su voz, cadencia, ritmo, entonación, expresión que canta y encanta al grupo expectante. Su voz en el espacio, la voz que contacta la sensibilidad de otros, crea un ámbito de intensidad, aumentada por la interioridad de cada oído. El cantor en la costa sabe que su voz oculta y secreta la imaginación y el gozo, el recuerdo efectivo, el tono familiar.

Resulta extraño para cualquier desprevenido oído, que en las perdidas localidades del Pacífico estén vigentes las aventuras y personajes creados a siglos y kilómetros de distancia, que las hermosas Blanca, Flor y Filomena sean recordadas por los habitantes de estas recónditas tierras, que personajes como Juan de Oliva, Carlo Magno, Galofe o el almirante Balan naveguen con los pescadores de

5. Glosa anónima

las perdidas aguas de Saija o Timbiquí. Que los moros o la espada Durandal formen parte de la mentalidad de una comunidad selvática al otro lado del mar.

Sin embargo, por exploración, aún inicial, sé que los fantasmas medievales de Roldán y Oliveros, del Arzobispo Turpín o Ricaurte de Normandía que se suponen navegan por las aguas de los ríos del litoral, y que son retenidos en las tonadas de los decimeros, no son los mismos. Son creaciones ubicadas en el tiempo y en el espacio del Pacífico construido a partir de la trata. Estos nombres son solo significantes cuyos significados son personajes que existieron en la vida real y cotidiana del Pacífico colombiano. Los moros, por ejemplo, son gentes que no fueron bautizadas («morito» es el bebé sin «Agua del Socorro»). Carlomagno es «Carlo mano» o «mano Carlo», como mano Alfonso o mano Pedro. La espada Durandal es la espada de Durandal, siendo Durandal un nombre de persona, un hombre «duro». De el almirante Balán se dijo, «todos conocemos a la familia «Balanta», sus descendientes viven en el Charco (municipio costero de Nariño).

En este sentido el hecho artístico allá en España a 700 años no es el mismo, está adoptado por los grupos de las comunidades negras del Pacífico. Constituye dos hechos fundamentales distintos porque son dos cotidianidades diferentes, dos historias opuestas, otro pueblo, otro destino. Dos *corpus* diferentes con otro uso social. Exteriorización de la creación colectiva de otro entorno.

El Romance, la Décima, la copla, la obra oral se interpretan de un modo nuevo, aún el detalle formal (la estructura, por ejemplo) que a primera vista parecería un préstamo, es una nueva forma artística, opera una conmutación de funciones.

Es un *corpus* que ha entrado a formar parte de un cuerpo de memoria colectiva, adueñado de una tradición sólida, innovada, desformada no, trasformada, sin mecanismos de por mecanismos de resemantización o por procesos de adaptación o reinterpretación, sin censura, en donde el linderero entre la creación individual y colectiva es una frontera flotante. Hechos que se quedaron en la memoria como parte inalienable de su historia universal, parte de su proceso adaptativo y de la formación de su imaginario.

Estos significantes atribuidos por el lector u «oidor» desprevenido a los héroes europeos del siglo XIII, como tales no forman parte de la memoria colectiva del afrocolombiano, son héroes que existieron

en un lugar posible pero probablemente acá en América.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAR, MANUEL

1973 *El romancero en la tradición oral moderna*. Madrid: s.n.

1970 *El romancero*. Tradicional y pervivencia. Barcelona: s.n.

BEUTLER, GISELA

1977 *Estudios sobre el romancero español en Colombia*. Bogotá : Instituto Caro y Cuervo XLIV.

CAICEDO, MIGUEL A.

1973 *Del sentimiento de la poesía popular chocoana*. 1ª ed. s.l. s.n.

CORES TRASMONTE, BALDOMERO

1971 *La sociología de la literatura y el modelo socioliterario*. En: Revista Española de la Opinión Pública. 24.

DE FRIEDEMANN, NINA

1966-1969 *Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas (Nariño)*. En: Revista Colombiana del Folclor.

DE GRANDA, GERMÁN

1977 *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra*. Bogotá : Instituto Caro y Cuervo XLIV.

PATIÑO, VÍCTOR MANUEL

1959 *Muestra folclórica del Litoral Pacífico de Ecuador, Colombia y Panamá*. En: Archivos venezolanos del folclor 5 - 6 6.

PRADO, NELLY MERCEDES

1992 *Cada río tiene su decir*. Proyecto de sociolingüística Pacífico Sur de Colombia.

PRICE, THOMAS

1954 *Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas*. En: Revista Colombiana de Antropología. Tomo II, Nº 2.

RUEDA, SOLEDAD MARINA

1949 *Folclor de la Costa del Pacífico en Barbacoas*. En: Revista de Historia (Pasto), 3, 23 - 25.

VELÁSQUEZ, ROGERIO

1959 *Cuentos de la raza negra*. En: Revista Colombiana del Folclor. 2ª época. 3.

Homenaje

blanca

foto

Langston Hughes (1902-1967)

Cortesia: Archives Department of the Atlanta University Library, Estados Unidos

Recuerdos de Langston Hughes

EDWARD J. MULLEN

Departamento de Lenguas Romances
Universidad de Missouri, Estados Unidos

Muerto hace más de tres décadas el poeta negro Langston Hughes sigue siendo una de las voces más auténticas de la comunidad negra de los Estados Unidos. Se trata del poeta, dramaturgo y creador del famoso personaje, “Simple”, nacido en Joplin, estado de Missouri, cuya fama internacional se debe a su sensitiva interpretación en poesía de los *blues* del negro del sur de los Estados Unidos. El autor, antes que casi ningún otro poeta contemporáneo ha conseguido incorporar a las letras norteamericanas las manifestaciones más puras del habla del negro y de su música popular, “el jazz”. Hughes, uno de los escritores americanos negros más relevantes del siglo XX, escogió consciente e inconscientemente como su metáfora, la condición de ser negro, la condición dentro de la cual él se convierte en la personificación del negro norteamericano, cotidiano, inquisidor, determinado. Él sublimó su vida personal e interior, sus experiencias psicológicas y emotivas y encontró sentido de la vida al fundirse en una totalidad humana más grande: su propia negritud o mejor dicho, la presencia africana en el mundo. Repudiado por sus padres, su experiencia personal es análoga de la experiencia negra global del rechazo de la sociedad blanca. Hughes se presenta como el ser dispuesto a demostrar su belleza y dignidad y en el proceso se convierte en ejemplificador del pueblo negro. Su objetivo y su logro fueron constituirse en “el poeta negro”. El testimonio de aquellos que lo conocieron sugiere que el Hughes de carne y hueso no fue diferente del hombre en sus escritos, un hombre que moldeó su vida de manera tal que sirviera para promover el ideal americano de hermandad.

El escritor mexicano Andrés Henestrosa captó el espíritu de la poesía de Hughes cuando escribió:

Quiero hablaros ahora de otro amigo de México, de Langston Hughes, un poeta negro de los Estados Unidos que expresa las esperanzas, los sueños y el despertar de la población negra de aquel país. Y lo hace naturalmente, igual que el pájaro canta en la rama, pues para Hughes la rima no es apurado trance. Pero no se vaya a creer que su devoción por el pueblo negro, y por los temas negros, se deba exclusivamente al hecho de su color, sino que eso ocurre como en un contorno: después de haberse apasionado por la libertad del hombre, más allá de toda preocupación de razas y de pueblos, vuelve a su pueblo. Los negros son esclavos, pero también lo son los blancos que trabajan en iguales condiciones que los negros. Y así vienen a ser hermanos en el sufrimiento y en la lucha. Y si se ocupa de los negros con mayor frecuencia, es porque eso es lo que tiene más a la mano, en la doble circunstancia de verlo y sentirlo.

Paradójicamente la poesía de Hughes no se descubrió en los Estados Unidos por primera vez sino en el mundo hispánico donde el poeta se había fugado de cuando en cuando de la discriminación racial de su país natal. Durante su vida andariega vivió en México, Cuba y España. Fue efectivamente en prestigiosas revistas como *Contemporáneos: Revista de Cultura Mexicana*, *Sur*, *Crisol* y *Social* donde se publicaron unas de las primeras versiones en castellano de los versos de Hughes. Langston Hughes fue efectivamente el más importante eslabón entre Norteamérica y América del Sur en cuanto al entendimiento de la problemática de la sociedad negra del norte.

En vista de la enorme influencia que ejerció Hughes en los países de habla española, sobre todo en relación al desarrollo de una estética negra, hemos decidido reunir aquí traducciones de importantes poemas que corresponden a dos etapas decisivas en su trayectoria poética. La de su juventud (*The Weary Blues*, 1926) y la de su madurez (*The Panther and the Lash*, 1968). Fue efectivamente a raíz de ser descubierto por Carlos Pellicer que se publicaron en la prestigiosa *Contemporáneos: Revista de Cultura Mexicana* (1928-31) unas de las primeras versiones en castellano de los versos de Hughes. Es de notar que la obra de Hughes apareció en el número 42-43 de *Contemporáneos*, una entrega dedicada exclusivamente a los contornos líricos de América. Salvador Novo se refirió tanto a Hughes como a la condición marginada de los negros en los Estados Unidos en su importante ensayo "Notas sobre la poesía de los negros en los Estados Unidos". El texto en parte dice:

El primer negro de quien se sabe que haya escrito poesía en los Estados Unidos es Phyllis Wheatley. El primero que logró la incorporación norteamericana fue Paul Laurence Dunbar. De este alto poeta en adelante, hay no menos de veinte poetas negros, de buena calidad algunos, como Richard Bruce, Waring Cunney y Edward S. Silvera, nacidos en 1906. Countee Cullen autor de tres libros de versos y de una Antología de la Poesía Negra, y Langston Hughes, de quien han aparecido traducciones en *Sur* recientemente, nacieron, respectivamente, en 1903 y 1902. Langston Hughes es seguramente uno de los más interesantes poetas negros del momento. Vagabundo, estuvo en México durante quince meses, aprendió español, enseñó inglés, fue a las corridas de toros y escribió su primer poema publicado en revistas: “El negro habla de los ríos”. De aquí fue a Nueva York y viajó luego a África y a Europa como marino en barcos de carga. Ha sido portero en un cabaret de Montmartre y cocinero en un cabaret negro. Vachel Lindsay lo descubrió.

A continuación reproducimos el texto íntegro de las traducciones clásicas de Xavier Villaurrutia que participaron en el famoso “segundo número de poesía”;

Yo también

Yo también canto a América.
Soy el hermano oscuro.
Me mandan a comer en la cocina
cuando llegan visitas,
más yo me río
y como bien
y crezco fuerte,
Mañana,
me sentaré a la mesa
cuando lleguen visitas.
Entonces,
nadie se atreverá
a decirme
— “Ve y come en la cocina”.
Además
que soy hermoso
y se avergonzarán.
Yo también soy América. (Pág. 157).

Poema

La noche es bella,
como las caras de los míos.
Las estrellas son bellas,
como los ojos de los míos.
Bello es, también, es el sol.
Bellas, también, las almas de los míos. (P. 157).

Plegaria

Yo te pregunto:
¿Qué camino seguir?
Yo te pregunto:
¿Qué pecado pecar?
¿Qué corona poner
en mi cabeza?
Y no lo sé,
Señor,
Yo no lo sé. (Pág. 158).

Nota de un suicida

La serena,
fría cara del río
me pidió un beso. (Pág. 158).

El mismo año apareció en el *Repertorio americano* una traducción de Rafael Lozano de uno de los poemas más representativos de Hughes:

El negro habla de los ríos

Conozco algunos ríos:

Conozco algunos ríos tan antiguos como el mundo y más viejos que la corriente de sangre humana en las venas de la humanidad.
Mi alma se ha hecho tan profunda como los ríos.
Me bañé en el Éufrates cuando las auroras eran jóvenes.
Construí mi choza cerca del Congo, el cual me arrulló en mi sueño.
Contemplé el Nilo y construí las pirámides sobre él.
Oí la canción del Mississippi cuando Abraham Lincoln fue a Nueva Orleans,

y vi su corriente lodosa volverse áurea con el crepúculo.
Conozco algunos ríos:
ríos antiguos y sombríos.
Mi alma se ha hecho tan profunda como los ríos. (Pág. 226).

Este poema puede ser considerado como una de las primeras manifestaciones de la latente visión afrocentrista de Hughes. Hughes echa mano de una de las metáforas básicas de la experiencia negra: el río. El hombre negro ha bebido de sus esencias vivificadoras, y por lo tanto ha adquirido su inmortalidad. Él y los ríos se han vuelto uno. La transformación mágica del Mississippi de lodo a oro gracias a la irradiación solar se refleja en la transformación de los esclavos en hombres libres por efecto de la Proclama de Lincoln (y, en los poemas de Hughes, la transformación de sombríos cabarets en bellos palacios, bailarinas en reinas y sacerdotizas por el encantamiento de la música negra). De igual modo que los ríos se van haciendo más profundos con el paso del tiempo, así también se profundiza el alma del hombre negro; así como sus aguas corren incesantemente, el alma negra perdurará. El hombre negro ha visto el surgimiento y caída de las civilizaciones desde el comienzo de los tiempos, ha visto la belleza y los cambios del mundo a través de miles de años, y sobrevivirá aún a esta América.

Los últimos versos del poeta, publicados en la revista *Freedomways*, son ejemplo cabal del deseo del poeta por denunciar la opresión del hombre arrinconado y arrodillado. Aquí el ciclo de ha cumplido y Hughes regresa a la manera directa y sincera de su juventud. Las traducciones que siguen son mías:

Opresión

Ahora los sueños
no están disponibles
a los soñadores
ni los cantos
a los que cantan.
En algunas tierras
noches lúgubres
y el frío acero
prevalecen
pero el sueño
regresará
y el canto
romperá
su cárcel. (Pág. 182).

Hay palabras como la libertad

Hay palabras como *la libertad*
dulces y maravillosas de decir.
En las fibras del corazón la libertad canta
todo el día, todos los días.
Hay palabras como *la libertad*
que por poco me hacen llorar.
Si usted supiera lo que sé yo
sabría porqué. (Pág. 182).

Justicia

Que justicia es una diosa ciega
es cosa que nosotros los negros sabemos
su venda guarda dos heridas inflamadas
que eran, quizá, una vez ojos. (Pág, 183).

Comunicado oficial

Querida muerte:
recibí tu mensaje
sobre la muerte de mi hijo.
La tinta que para escribirlo
usaste
es la sangre que derramó.
Dices que murió con honor
en el campo de batalla,
y que yo también he sido honrado,
por esta entrega sangrienta.
Tu carta
firmada con sangre,
con su sangre
está sellada. (Pág. 184).

Madurez

Por allá, en Lennox Avenue,
donde un cinco vale un diez,
en esta edad de lujo y robo
hay ladrones de millones
glorificando sus modales millonarios

en la prensa y en la radio y la TV
—pero a mí no me dejan
guardarme ni un diez—
Yo, negro, llego a mi madurez
en la sección de los ‘niggers’
donde un cinco vale un diez. (Pág. 184).

Según su biógrafo Arnold Rampersad éste, el último libro de Hughes, puede considerarse como su antorcha para los tiempos turbulentos de los sesenta. No existe un solo poema en *The Panther and the Lash*, según una nota inédita, con el que Langston Hughes no tenga alguna conexión personal y emocional de manera directa o indirecta. No se trata de poemas puramente imaginarios o inventados por la mera búsqueda de la forma o la musicalidad. Son poemas que surgen de sus propias memorias y de su propia vida, y de las vidas de gente que ha conocido, amado, por la que ha llorado, poemas que surgen de la mortaja de nebulosa racial que envuelve a América. Como escritor creativo contemporáneo que vive en Harlem, la ciudad negra más grande del mundo dentro de los límites de una ciudad, es imposible que Hughes se ubique ‘por sobre la lucha’ o que su arte no pueda reflejar las vibrantes circunstancias de su vida.

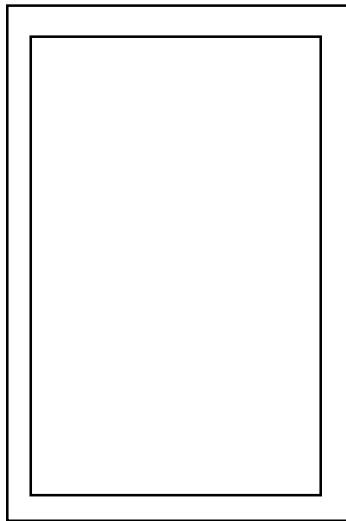
El juicio definitivo sobre la obra de Langston Hughes sólo podrá darlo, es cierto, el tiempo. Pero lo que nadie podrá regatearle ahora ni nunca al bardo de Harlem es, como dijo José Luis González, “el orgullo que siempre le inspiró su condición de negro, la lealtad con que siempre sirvió a los suyos, y el genuino talento de escritor que esplende a lo largo de toda su obra”.

Biblioi



Últimas publicaciones recibidas por América Negra

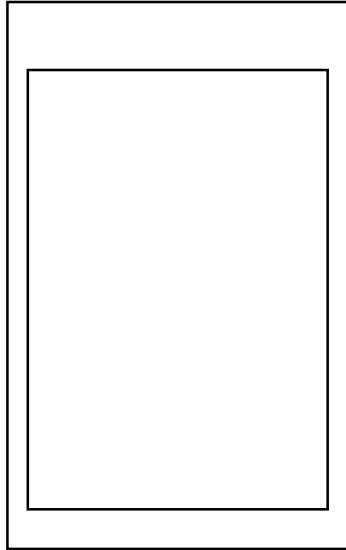
REVISIÓN: N.S.DE FRIEDEMANN
ORIAN JIMÉNEZ MENESES



Arends, Jacques y Mathias Perl
1995 Early Suriname creole texts. A collection of 18th- century Sranan and Saramaccan documents. Vervuert Verlag, Frankfurt am Main; Madrid Iberoamericana. 388 páginas.

Los textos seleccionados para este volumen provienen del siglo XVIII y son una contribución a los estudios de procesos de criollización. Los autores aspiran a que su trabajo facilite un acceso mejor a textos viejos de criollo procedente de Suriname que den luces en la discusión de los problemas de la génesis del lenguaje y del cambio lingüístico.

El libro tiene tres partes. La primera de Jacques Arends presenta tres documentos Sranan precedidos por una introducción, además de su traducción al inglés. Mathias Perl presenta el diccionario Riemer Saramaccan-alemán, con una traducción en inglés e información sobre el contexto de su historia. La última parte a cargo de Arends y Perl contiene tres cartas de Saramacca Maroons tomadas de los archivos Herrnhut. (N.S.DE F.)



Beutler, Gisela
1990 "Sieh den Fluß der Sterne stromen"
Hispanoamerikanische Lyrik der
Gegenwart. Interpretationen.
Darmstadt: Wissenschaftliche
Buchgesellschaft. 341 páginas.

La autora que en 1977 publicó en Colombia «Estudios sobre el romancero español en Colombia en su tradición escrita y oral desde la época de la conquista hasta la actualidad» reúne en este volumen una colección de analistas y doce autores que tratan de la lírica hispanoamericana actual. La única autora que es sujeto de análisis en este volumen es Alfonsina Storni (1892-1938). El artículo es preparado a su vez por otra mujer Sabine

Horl Groenewold con una introducción de la poesía de Storni *Voya dormir*:

Dientes de flores, cofia de rocío.
manos de hierbas, tú, nodriza fina,
tenme prestas las sábanas terrosas
y el edredón de musgos encardados.

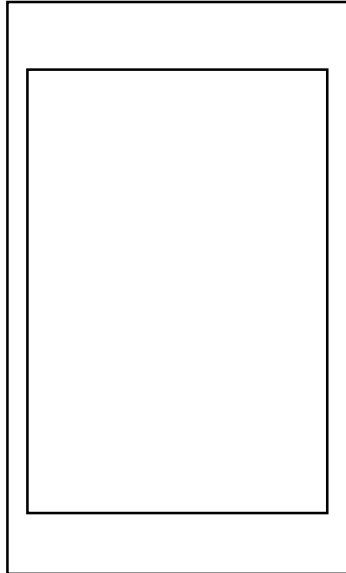
Voy a dormir, nodriza mía, acuestame.
Ponme una lámpara a la cabecera;
una constelación; la que te guste;
todas son buenas; bájala un poquito.

Déjame sola: oyes romper los brotes...
te acuña un pie celeste desde arriba
y un pájaro te traza unos compases

para que olvides... Gracias. Ah, un encargo:
si él llama nuevamente por teléfono
le dices que no insista, que he salido...

(N.S.DE F.)

Del Valle, Jorge Ignacio y Eduardo Restrepo



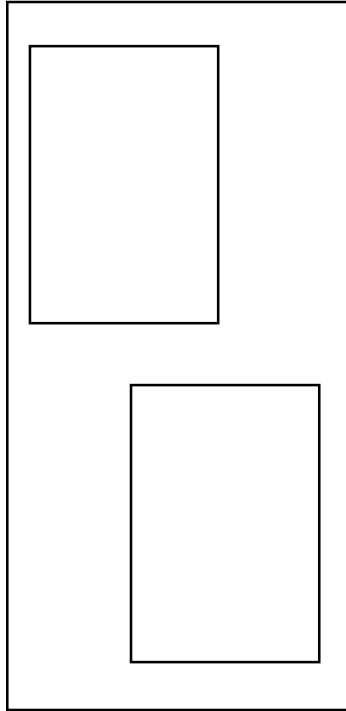
(Editores Académicos)

1996 Renacientes del Guandal. «Grupos negros» de los ríos Satinga y Sanquianga. Proyecto Biopacífico. Universidad Nacional de Colombia. 473 páginas, 1 mapa, 9 fotografías en color.

Este libro, según los editores académicos es un reflejo y el resultado parcial de algunas de las investigaciones elaboradas en el Proyecto Bosques de Guandal PNUD Col 89/011, concretamente en el área social de su programa de investigaciones ejecutado por la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín entre 1992 y 1994. Sus artículos son: El medio biofísico de los bosques de guandas por Jorge Ignacio del Valle; Territorio, poblamiento y sociedades negras en el

Pacífico Sur colombiano por Oscar Almario y Ricardo Castillo; Campesinos de los bosques de guandal por Arturo Martínez; Tierra, producción y trabajo familiar en la economía campesina de los bosques de guandal por Luz Adriana Molina; Los tuqueros negros del Pacífico Sur colombiano por Eduardo Restrepo; El naidí entre los «grupos negros» del Pacífico Sur colombiano por Eduardo Restrepo; Alimentación y cultura entre «los grupos negros» del Pacífico colombiano por Paula Andrea Galeano y Prácticas tradicionales de producción y ordenamiento territorial por Jorge Ignacio del Valle.

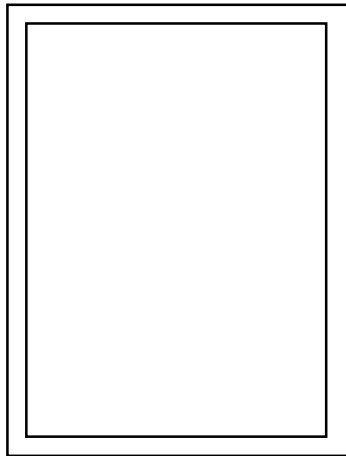
Se trató —según del Valle y Restrepo— de reunir disciplinas diversas de las ciencias naturales, sociales y humanas para un propósito común: estudiar la relación entre los «grupos negros» y los bosques de guandal del municipio Olaya Herrera en el litoral Pacífico nariñense. (N.S.DE F.)



Kremser, Manfred (Ed.)

1996 African-Caribbean Religions. Part 1. 186 páginas. Cultos y Part 2. 210 pags. Voodoo. Viena: Wuv Universitatverslag, Austria.

Estos dos volúmenes sobre el tema de las religiones afrocaribeñas son un compendio de reflexiones y visiones que fueron tema de discusión en la 2a. Conferencia Internacional de la Sociedad para la Investigación del Caribe en su sesión de Viena en 1990. Con un total de veinticuatro artículos sobre diversas regiones del Caribe, escritos en buena parte en inglés y alemán seguidos por español y francés, los volúmenes constituyen una contribución a la interpretación teórica del papel del ritual del pensamiento estético del culto y de la influencia de la religiosidad afrocaribeña en la cotidianidad social y política de los diversos países con población de ancestro africano. (N.S.DEF.)



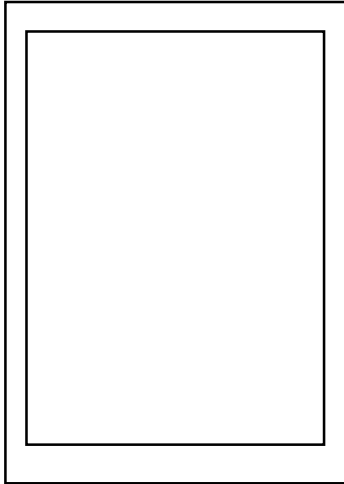
Lucena Salmoral Manuel

1996 Los códigos negros de la América Española. Ediciones UNESCO/Universidad de Alcalá. Colección Africanía. 328 páginas.

Este libro estudia los tres códigos negros que tuvo la llamada América Española (1768, 1769 y 1784). Los códigos iniciaron una sistematización jurídica que continuó con la Instrucción de 1789 y con dos Reglamentos de esclavos para Puerto Rico y Cuba. Los códigos fueron instrumentos de dominio de esclavos y pretendían evitar el cimarronaje y reglamentar los castigos y el trabajo de los

africanos de sol a sol, representando un proyecto del Reformismo Borbónico. Friedemann y Arocha motivados por tales códigos titularon uno de sus libros «De sol a sol» (1986) y llamaron a estos códigos «los códigos del sol».

El volumen de Lucena Salmoral aparece en el marco de la colección «Africanía» que se propone editar trabajos sobre la raíz negroafricana de Iberoamérica contribuyendo a la difusión del conocimiento de la presencia africana en el estudio de las sociedades y culturas de América. (N.S.DE F.)

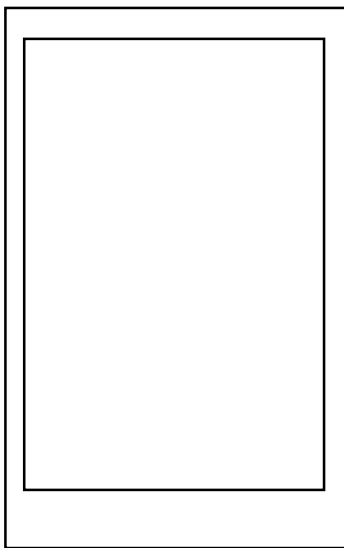


Mosquera, Sergio A.

1996 Memorias de los últimos esclavizadores en Citará. Historia Documental. Serie Ma'mawu Vol.1 Promotora editorial de autores chocoanos. 226 págs.

Este libro contiene una historia documental sobre las memorias testamentales de esclavizadores importantes en Citará, Chocó, Colombia. La riqueza de estos registros culturales, sociales, económicos rescatada de notarías en la Provincia del Atrato es una mirada penetrante en lo que pudo ser la mas sincera confesión terrenal de bienes materiales realizada bajo el terror de la muerte próxima. Deudas,

remordimientos, reconocimientos de favores, y de hijos quedan consignados. Listas de alhajas, de ropas, vajillas, herramientas y trabajadores esclavos hacen parte del cuerpo de materiales del volumen, una contribución nueva para la historia afrocolombiana, realizada por un estudioso chocoano desde «la otra orilla del río» sobre gentes de la otra orilla. (N.S.DE F.)



Motta González Nancy

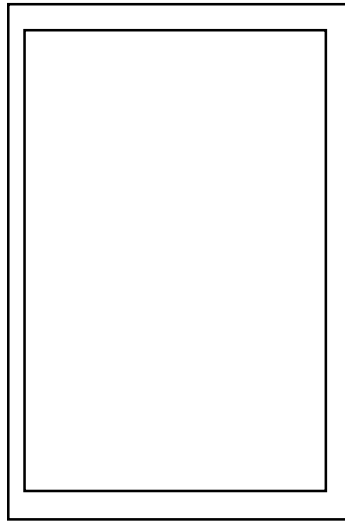
1995 Enfoque de género en el Litoral Pacífico colombiano. Cali: Universidad del Valle. 90 páginas.

Cruda realidad para la mujer del Pacífico es lo que muestra este texto. A pesar de que ellas superan en número a los hombres les toca las labores más difíciles.

El diagnóstico a veces triste de este trabajo, que si bien tiene algunas carencias menores, pone en alerta a los encargados de liderar los procesos de desarrollo para esta región en donde a la mujer sólo se le tiene en cuenta a la hora de parir, trabajar y cantar alabaos, mientras los hombres se rifan los puestos en las oficinas de los políticos bogotanos.

Aunque el Pacífico es una región rica en todo tipo de recursos, no por eso su nivel de progreso va en aumento. Hoy como ayer esta región, motivo de experimento para todos los investigadores extranjeros y nacionales, sigue siendo un mundo extraño donde se combina la pobreza del más rico con el espacio de Colombia en donde más gente negra ha vivido por más de tres siglos.

A veces la autora, abandona su ruta inicial para sopesar el papel de la mujer en relación con las teorías psicoanalíticas, dejando en el lector un aire de aburrimiento por lo enmarañado de este lenguaje. Sin embargo, el libro es un punto de partida clave para los que tienen en sus manos los planes de acción sobre este misterioso y desolado territorio. (O.J.M.)



Naveda Chávez-Hita

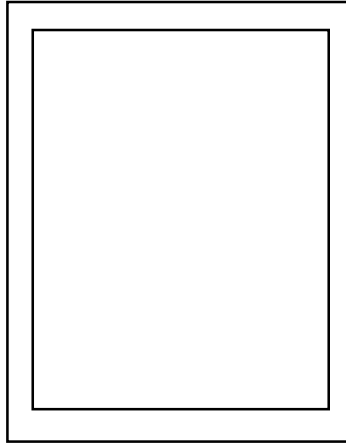
1987 Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz. 1690-1830. Veracruz: Centro de Investigaciones Históricas, 1987. 190 páginas.

Este libro recoge la historia local de la esclavitud en la ciudad mexicana de Veracruz. Los problemas que aborda la autora son similares a los que se vivían en las demás regiones de América, en donde aspectos como los *palenques de negros, el fenómeno de la libertad y las relaciones entre amos y esclavos* se movían entre la tranquilidad y el pánico. Palenques de negros que asaltaban caminantes para

dispensarse alimentos, hacen pensar en las tensiones que desencadenó el sistema esclavista y en la temprana lucha que dieron los negros para adquirir la libertad.

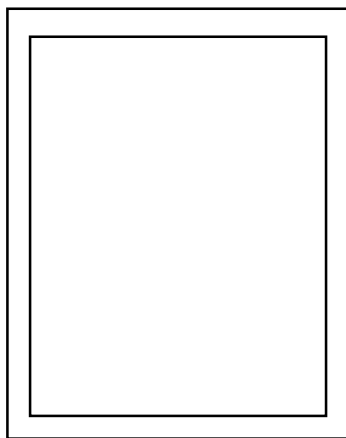
La alta presencia de mulatos y libres en Córdoba, desde tempranas décadas del siglo XVII, puede compararse con la aparición de este mismo fenómeno en las regiones auríferas del Nuevo Reino de Granada. Estudiando fuentes seriadas de los archivos notariales, la autora encuentra una dificultad general para toda Hispanoamérica: la imposibilidad de reconstruir los orígenes étnicos de los negros; también se halla en este libro lo que tantas veces señaló Germán Colmenares en Colombia en torno a la disminución de esclavos bozales a partir de la década de 1740. Lo cual nos llevaría a pensar en que más que un cambio de ruta en la demografía de la trata hacia América lo que pudo ocurrir fue una crisis en la captura y embarque de los esclavos en los puertos africanos. Poco o nada plantea la autora sobre la vida de los esclavos en las haciendas azucareras de Veracruz. Al igual que otros autores, en este libro se valoran más las luchas de los esclavos por zafarse de la esclavitud y se muestra constantemente como algunos líderes negros (Yanga) hacen el papel de redentores.

Por la naturaleza de las fuentes de archivo con que está escrito este libro y por la similitud con los estudios realizados en Colombia, merece la atención de antropólogos e historiadores y puede servir para desmitificar la posible originalidad de algunas de las manifestaciones hechas por los esclavos para buscar el camino de la libertad. (O.J.M.)



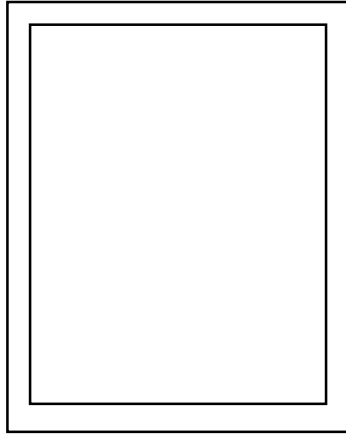
Terrenos de la Gran Expedición Humana 4
1995 Deara. Una ruta de acercamiento al
espacio y a la arquitectura de los indíge-
nas Embera y Waunana. Jaime Bernal
Villegas, Editor. Analista: Arquitecto
Claudio Varini. Bogotá: Pontificia
Universidad Javeriana 138 pági-
nas.

Deara es un trabajo de investigación sobre la arquitectura de las poblaciones indígenas de los Embera y los Waunan —que viven en la región del Pacífico colombiano—. Deara es a modo de un viaje en el espacio-tiempo hacia un mundo complejo con referentes ancestrales en torno a la naturaleza terrenal y a la presencia de mundos invisibles. Con sus ojos europeos, dice el editor Bernal Villegas, «Varini contrasta en este libro su propia cultura con la nuestra y nos lleva del Dante al Pacífico colombiano en un maravilloso viaje de las ideas». Añade el editor «...luego, lo que me parece mas valioso de su aporte, [es que] se deshace de su origen, y provisto solo de sus ojos de arquitecto, rehace a mi parecer, una historia, entresacando datos de quienes precedieron a la Expedición Humana, y comparándolos con los de los arquitectos que en ella tomaron parte». (N.S.DE F.)



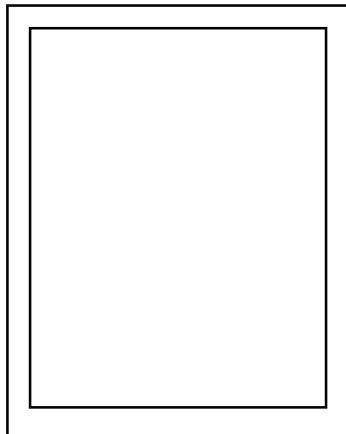
Terrenos de la Gran Expedición Humana 5
1995 Serie Reportes de investigación. Prin-
cipios fundamentales del diseño indíge-
na. Jaime Bernal Villegas, Editor.
Investigación: Paula Gómez Serrano.
Dibujos, tablas, diagramas. 134 pági-
nas.

En este tomo se presentan las soluciones objetuales mas representativas de comunida-
des indígenas colombianas visitadas dentro del itinerario de la Gran Expedición Humana de la Universidad Javeriana. El análisis se mueve en torno al diseño y su relación con el entorno y el esfuerzo es delinear principios fundamentales del diseño indígena como una herramienta de reflexión e inspiración para el diseño colombiano. (N.S.DE F.)



Terrenos de la Gran Expedición Humana 6
1995 Serie reportes de investigación. Aspectos demográficos de las poblaciones indígenas, negras y aisladas visitadas por la Gran Expedición Humana. Jaime Bernal Villegas, Editor. Roberto Mendoza L., MD, Ignacio Manuel Zarante, MD., Gustavo Valbuena L. MD. Cuadros, mapas, ilustraciones. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 170 páginas.

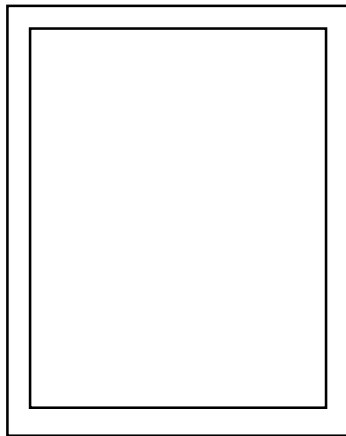
Este volumen auna datos de terreno de la Expedición Humana anotados en un espacio de ocho años y alrededor de 35 expediciones de campo entre comunidades indígenas, negras y aisladas. Entre los resultados aparece la tabla de niños por mujer en edad reproductiva, así: indígenas totales 6.32, negros totales 6.92, mestizos totales 4.33 y colonos totales 5.57. Cada comunidad sujeto del trabajo de la Expedición Humana cuenta en este volumen con información demográfica específica. El volumen es una muestra de los materiales de estudio que existen para futuros análisis en las diversas disciplinas que participaron. (N.S.DE F.)



Terrenos de la Gran Expedición Humana 7
1996 Serie reportes de investigación. Atlas del habitat en Colombia. Arquitectura de los indígenas. Jaime Bernal Villegas, Editor. Gabriel A. Rubio Mejía y Anuar Abdala Castaño, Arquitectos. Mapas e ilustraciones. 218 páginas. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

En las conclusiones de este volumen, los arquitectos anotan que «la arquitectura indígena como capítulo de educación para los arquitectos actuales no existe más que en la imaginación de cada uno y es difícil imaginarse algo que no se conoce y menos cuando no se tiene referencia del mismo de una manera clara y concisa». Por ello, el volumen resulta en una aproximación a lo desconocido que se torna en contribución al conocimiento del país y de la cultura de zonas que no han sido introducidas en las elaboraciones conceptuales de vida y vivienda en campos como el de la arquitectura que se enseña en las aulas universitarias de las ciudades colombianas.

El asombro de estos arquitectos que trabajaron en una nueva expedición de su vida profesional queda plasmada en comentarios como los siguientes: «Es difícil para un arquitecto imaginarse el desarrollo de una vivienda cuando se ven involucrados factores extraños a nuestro medio, como lo son espiritualidades, sueños, tradiciones y fantasías que marcan las determinantes de un diseño logrando respuestas arquitectónicas que se adaptan a un medio sin atacarlo, alojando como el mejor de los nidos el desarrollo de una cultura, que a nivel espiritual nos lleva mucha ventaja». (N.S.DE F.)



Tibles Anthony

1994 Transatlantic Slavery. Against Human dignity. National Museums & Galleries on Merseyside, Liverpool. 168 páginas. Ilustraciones en color y Blanco y negro.

Este catálogo es la publicación que acompañó en National Museums & Galleries on Merseyside, Liverpool, Inglaterra, la apertura de la Galería «Transatlantic Slavery» en 1994, con el auspicio de la Fundación Peter Moores. Richard Foster, el director de National Museums and Galleries on Merseyside es asimismo un

miembro del comité científico internacional del programa de UNESCO París «La Ruta del Esclavo». Foster considera que esta galería que se ocupa de la esclavitud trasatlántica ha sido uno de los proyectos que han implicado mayor coraje en las actividades de la organización que él dirige.

El catálogo mismo es el resultado de dos años de intensa discusión y debate en torno a las implicaciones de la esclavitud con el crecimiento e influencia del poder europeo sobre los continentes y las islas bañadas por el océano Atlántico. Foster anota en la introducción cómo «la historia de la esclavitud trasatlántica es un recordatorio del modo dramático en que las fuerzas brutales de comercio y nacionalismo económico son capaces de alterar el orden mundial. Para Liverpool, cuyos mercaderes de esclavos fueron prominentes al final del siglo dieciocho, las ganancias fueron enormes. La importancia de este mercado que se reflejó en prosperidad personal y ciudadana está plasmada además en nombres de sitios, y en la arquitectura de la misma urbe en Liverpool».

En el cuerpo del catálogo aparecen 195 ilustraciones explicadas que se mueven a lo largo de quince artículos preparados por académicos especialistas en el tema y editados para facilitar al lector una comprensión erudita, y estética del trance histórico de la esclavitud como un hecho contra la dignidad humana: Una historia africana que debe verse, oírse y nunca olvidarse. (N.S.DE F.)

Calendario



blanca

FIGURA

TEXTO FIGUR

Calendario

1997

Febrero 17-21

Coloquio Internacional Mujeres del Siglo XX: su cultura e historia en la América Latina. Casa de las Américas, La Habana, Cuba. Fax (537) 33 45 54.

Mayo 1-4

Congreso Internacional África y su diáspora. University of the District of Columbia, Washington, D.C. Temas relacionados con las influencias y legados de África Española y África en las Américas. Ponencias que se lean en 15 minutos en inglés, francés, portugués y español. Comunicarse con Dra. Shirley Jackson Fax (301) 495 44 79.

Mayo 26-31

XXII Annual Conference, Caribbean Studies Association. Tema: Deconstruction and Reconstruction of Caribbean identity. Barranquilla, Colombia. Dirigirse a Alexandra García Iragorri. Universidad del Norte. Tel. (57) 359-8853, Fax 359-8830 AA. 1569 Barranquilla.

Julio 3-9

XVII Festival de la cultura caribeña. En honor a Brasil. Convoca Casa del Caribe en Santiago de Cuba. Joel James Figarola, Director. Calle 13 N° 154 Esq. a 8 Reparto Vista Alegre. Santiago de Cuba. Fax (53) 226-42, 387.

- Julio 7-11 49. Congreso Internacional de Americanistas en Quito, Ecuador. Tema: "Reflexionar sobre el pasado y el presente de las Américas, para planificar su futuro". Dr. Segundo Moreno Yáñez, Secretario Ejecutivo. Fax. (593) 2 567 117, E-mail ica49@puce.edu.ec.
- Agosto 18-29 V Seminario sobre cultura afroamericana: religiones afrocubanas y otras afrocaribeñas. Convoa el Centro de Estudios del Caribe. Casa de las Américas, Habana, Cuba. Fax .(537) 33 45 54.
- Septiembre 10-12 Conferencia Internacional «Integration processes and regional blocs in the history of international economic, politico-strategic and cultural relations» Organizan Instituto de Investigaciones de Historia Económica y Social. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad de Buenos Aires; Asociación Argentina de Historia de las Relaciones Internacionales (AAHRI). Fax. (541) 801-6219; e-mail: ihisecon@econ.uba.ar Buenos Aires, Argentina.
- Septiembre 15-19 I Seminario El Caribe Continental: Poblamiento, historia y transculturación. Es el Primer Seminario sobre Cultura Afroamericana convocado por el Centro de Estudios del Caribe. Enviar sinopsis ponencia y curriculum vitae antes del 31 de mayo de 1997. Casa de las Américas 3ª y G, El Vedado, La Habana, Cuba. Fax. (537) 33 4554. e-mail: casa@tinored.cu.
- Octubre 6-9 IX Congreso Latinoamericano de la Asociación Latinoamericana de estudios de Asia y África (ALADAA). Cartagena de Indias. Dirigirse a Jaime Barrera, Universidad de Los Andes, Bogotá. Correo electrónico: jbarrera@uniandes.edu.co. y Rafael Díaz, Pontificia Universidad Javeriana, Correo electrónico: rdiaz @javercol.javeriana.edu.co.

El 7 de junio de 1996 en el Ministerio de Relaciones Exteriores, Palacio de San Carlos, Bogotá, 30 miembros fundaron y constituyeron el capítulo colombiano de ALADAA. La Junta Directiva elegida es la siguiente: Jaime Barrera, Coordinador General; Rafael Antonio Díaz Díaz, Secretario General; Fernando Barbosa, Tesorero; Evaristo Obregón, vocal; Pío Quinto García, vocal; coordinadores regionales: Cali, María Elena Patarroyo, Tunja: Pedro Gustavo Huertas.

Diciembre 5-7

VIII Congreso de Antropología en Colombia. Tema Central: Globalidad, Multiculturalidad y Medio Ambiente. Sede Universidad Nacional de Colombia. Dirigirse a: Departamento de Antropología de la Universidad Nacional, Bogotá, Tel.: 244 62 45

1998

Mayo 10-15

Fete mondiale de la conscience. Celebration de la fin de l'Apartheid. Johannesburg-Windhoek. Dirigirse a: Africa-Cultures International Institute. c/6, Vieux Pont, B.P.1245, Cotonou. Tel/fax (229) 31.45.34, Benin.