

# AMERICA NEGRA

EXPEDICION HUMANA  
A LA ZAGA DE LA AMERICA OCULTA

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
JUNIO 1995 N° 9 BOGOTA, COLOMBIA

AMERICA NEGRA celebra en esta edición a Eleguá o Elegba, deidad Yoruba, oricha de los caminos y de las encrucijadas. Las fiestas o ceremonias de santería se inician con un canto o invocación en su honor. Se le considera un Dios de carácter travieso y a quien le gustan las bromas. Sus colores son el rojo y el negro y su atributo el garabato, una rama de árbol en forma de gancho con la cual se abre paso en el monte. En la religión católica ha tomado la representación del ánima sola.

---

## Contenido

### Artículos

- 5 DE LOS EDITORES
- 11 Historia y economía de plantación en el Caribe.  
Su expresión literaria  
PABLO A. MARÍÑEZ
- 33 Tipos/Clasificación y géneros de la literatura  
Afro-hispánica  
MARVIN A. LEWIS
- 51 La literatura Afro-mexicana en el contexto del  
Caribe  
JOE PEREIRA
- 65 Sobre la escritura de las lenguas criollas  
CARLOS PATIÑO ROSSELLI
- 73 Bantuismos en el español de Colombia  
NICOLAS DEL CASTILLO MATHIEU
- 95 Tambores y cimarrones en el Caribe  
JAVIER LAVIÑA
- 109 Los Rastafari de Jamaica: movimiento social de  
resistencia  
MARIA DEL SOCORRO HERRERA B.
- 135 Brasil, Africa y el Atlántico en el Siglo XIX  
ALBERTO DA COSTA E SILVA

### Inédita

- 163 Anotaciones al ideario etnográfico en la obra de  
Fray Pedro Simón  
NINA S. DE FRIEDEMANN (1980)

- 185** Unidades de producción nortecaucanas (Colombia): [modernización y funcionamiento](#)  
 JAIME AROCHA (1981)

**Crónica**

- 211** [La mutanga de los Ba-lenga en Zaire: ‘escritura’ de un pueblo ágrafo negroafricano](#)  
 LUIS BELTRAN

- 223** [De crónicas e historias de vida](#)  
 CARLOS ALBERTO URIBE T.

**Documenta**

- 233** [Apuntes sobre el bullerengue en la región del Dique, Colombia](#)  
 GUILLERMO VALENCIA HERNANDEZ

**Biblioi**

- 243** [Cuentos para matar insomnios eternos: «Entre la tierra y el cielo», magia y leyendas del Chocó de N. S. de Friedemann y Alfredo Vanín](#)  
 ANNE-MARIE LOSONCZY

- Calendario**      **249**

---

## DE LOS EDITORES

En Bogotá, la ciudad capital de Colombia, en la Universidad de Los Andes, y con el concurso de la Universidad del Estado de Pensilvania en Estados Unidos, se celebrará del 26 al 29 de julio de este año el IX Congreso de Colombianistas. AMERICA NEGRA celebra la decisión de los organizadores de este congreso de ofrecer un espacio específico para la literatura afrocolombiana y dentro de él para estudios historiográficos y antropológicos en el pacífico colombiano.

Un grupo de 17 distinguidos estudiosos de afroamericanística en los campos de la literatura, la oralitura, la historia, la antropología y la música participarán en tres sesiones.

La sesión moderada por Alfonso Martán Bonilla será un homenaje al poeta Jorge Artel (1909-1994) en el cual Laurence E. Prescott de la Universidad de Pensilvania intervendrá con su ponencia *Sin odios ni temores: el legado cultural y literario de Jorge Artel*. La intervención de Manuel Zapata Olivella se titula *Jorge Artel: el poeta, el maestro, el amigo*.

En la sesión que moderará Evelina Felicité-Maurice y que será en homenaje a Manuel Zapata Olivella, los siguientes ponentes intervendrán así: Lucía P. Ortiz, del Regis College, *Negritud: de Candelario Obeso a Manuel Zapata Olivella*, Clare McAllister-Raeburnt de la Universidad de Pensilvania, *The politics of Black desire in Manuel Zapata Olivella's Chambacú, corral de negros*; Dina de Luca de la Universidad de Missouri, *Autobiografía en Colombia: el caso de Zapata Olivella*, Marvin A. Lewis de la Universidad de Missouri, *Manuel Zapata Olivella y la novela afro-colombiana: la dimensión postcolonial*.

En la sesión titulada *Pacífico Colombiano* que moderará Susana Friedemann de la Universidad de Los Andes sus ponentes tratarán temas de poética en comunidades negras, mujer, religión, y cultura, familia y comunidad, pensamiento y porvenir referentes rítmicos del Pacífico colombo-ecuadoriano y minería del oro.

AMERICA NEGRA, Expedición Humana y el Instituto de Genética de la Universidad Javeriana se hacen partícipes en el homenaje a los escritores Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella en el IX Congreso de la Asociación de Colombianistas. El contenido de esta edición N° 9, es además nuestro testimonio de reconocimiento a la literatura afroamericana y a la afrocolombiana, en el contexto de universalidad del arte.

Artículos

---









## Historia y economía de plantación en el Caribe. Su expresión literaria \*

PABLO A. MARIÑEZ

Profesor e Investigador Titular  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales  
Centro de Estudios Latinoamericanos  
Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM

Existe una extensa y diversificada producción historiográfica sobre el Caribe, generada, fundamentalmente, desde las diferentes metrópolis europeas que se disputaron y repartieron los territorios de la región, desde mediados del siglo XVII. Sin embargo, la historiografía producida en la región por los propios caribeños, en representación de sus intereses y cosmovisión, es relativamente tardía (Sankatsing, 1990; Cassá, 1993; Castro Arroyo, 1988-1989; Náter Vázquez, 1988-1989; Moreno Fragnals, 1983). Para que dicha producción surgiera se requería del desarrollo de las identidades nacionales, subregionales y regional, así como de ciertas herramientas teóricas y metodológicas, además de la materia primera o fuente documental, depositada, en su mayor parte, en los archivos y bibliotecas de las diferentes metrópolis europeas.

El desarrollo de los estudios de la historia económica, específicamente de la economía de plantación, todavía sería mucho más tardío en todo el Caribe (Mathews, 1970), no obstante la misma haber constituido la mayor fuente generadora de riqueza en la región; dicha economía, además, articuló los procesos sociales y culturales de los diferentes países del Caribe, al grado de permitir ser considerada

---

\* Ponencia presentada en el IV Congreso Interdisciplinario del Caribe, Freie Universität, Berlín, Lateinamerika-Institut, 9-11 diciembre, 1993.

como uno de los aportes básicos que proporcionan cierta unidad —dentro de una amplia diversidad— al Caribe como región.

Esta economía de plantación, tanto la azucarera, la cafetelera, como la bananera, ha tenido, en cambio, una significativa expresión literaria, sobre todo en la narrativa que en no pocas ocasiones ha precedido en el tiempo a los estudios historiográficos. Estos, a su vez, no han logrado a partir de sus análisis igualar, y mucho menos superar, la capacidad de recreación del mundo cotidiano desarrollado por dichas economías, particularmente en las haciendas e ingenios o centrales azucareros. Basta señalar obras literarias como *La Charca* y *Garduña*, del puertorriqueño Manuel Zeno Gandía (1855-1930), publicadas en 1894 y 1896, respectivamente, cuando todavía la historiografía del azúcar y del café en Puerto Rico tendría que esperar varias décadas para desarrollarse. Incluso en Cuba, donde los estudios de historia económica del azúcar alcanzaron un desarrollo muy temprano con Ramiro Guerra (1976), Raúl Cepero Bonilla (1976), y Fernando Ortiz (1963), entre otros, la narrativa tuvo importantes aportaciones, que en muchos casos también precedieron la historiografía económica. Son ejemplos elocuentes al respecto, *Marcos Antilla. Relatos de cañaveral*, de Luis Felipe Rodríguez; *Caniquí*, de José Antonio Ramos; *El negrero*, de Lino Novas Calvo, entre otros, todos de la década de los treinta. En la región centroamericana se destaca la clásica novela de Carlos Luis Fallas, *Mamita Yunai. El infierno de las bananeras*, de 1940, donde se recrea con una vitalidad insuperable el mundo de miseria y tropelías generado por la *United Fruit Company* (Mamita Yunai) propietaria de las plantaciones bananeras en Costa Rica y otros países de Centroamérica. Sin embargo este es uno de los pocos casos en que la obra literaria, de ficción, fue precedida por una rigurosa investigación social sobre la misma temática, como lo es *El imperio del banano. Las compañías bananeras contra la soberanía de las naciones del Caribe*, de los norteamericanos Charles D. Kepner J., y Jay Henry Soothill, una obra de lectura obligatoria para quien se interese por conocer cómo han operado las corporaciones transnacionales bananeras en Centroamérica y el Caribe.

El caso dominicano, que veremos más adelante, tampoco escapa a esta tendencia. Pero aún problemáticas consideradas tabú para los historiadores, como el de la matanza de miles de haitianos en República Dominicana, en 1937, bajo órdenes del dictador Rafael Leonidas Trujillo —y que se encuentra estrechamente vinculado a la economía de plantación azucarera— fue abordado mucho más tempranamente por la literatura que por la historiografía. En 1949, a los doce años de haberse producido la matanza, el escritor haitiano Anthony Lespès

publicaría la novela *Las semillas de la ira*<sup>1</sup>; en 1955, el también escritor haitiano Jacques Stephen Alexis publica *Mi compadre el general Sol*<sup>2</sup>; y en 1973 lo hace el dominicano Freddy Prestol Castillo, con *El masacre se pasa a pie*<sup>3</sup>. En cada una de estas novelas se recrean los acontecimientos sociales desarrollados alrededor de la referida matanza de haitianos de 1937. En cambio, no sería sino hasta finales de los setenta y principio de los ochenta cuando el sangriento suceso sería tratado por primera vez por la historiografía haitiana y dominicana, en los estudios de Fernando Tejada (1979), Suzy Castor (1983), Juan Manuel García (1983), y José Israel Cuello (1985), respectivamente.

En fin, entre el discurso historiográfico y el discurso literario se produce una suerte de competencia por la temática abordada, donde este último, por diversos factores logra primacía en el tratamiento, además de alcanzar mayor difusión y conservar elementos suficientes para convertirse en fuente discursiva de los investigadores sociales, sobre todo si éstos tratan de reconstruir la cotidianidad de la vida que creó el mundo de las plantaciones.

En el presente trabajo nos proponemos abordar tres tópicos fundamentales. Primero, el desarrollo de la historiografía en general del Caribe, en segundo lugar, la historiografía y los estudios específicos sobre la economía de plantación; y por último, la expresión literaria de la economía de plantación en la novelística. En este último tópico nos limitaremos a la subregión del Caribe de lengua española, que fue el que experimentó un auge azucarero más tardío, pero en cambio un desarrollo novelístico más temprano. De esta subregión del Caribe centraremos nuestra atención en el caso de República Dominicana.

## 1. Historiografía general del Caribe

La historiografía del Caribe atraviesa por lo menos por tres etapas importantes. La primera, que abarca desde el siglo XVI hasta la primera parte del siglo XVIII, se caracteriza por tener una visión eurocentrista, producida en su mayoría por los propios colonizadores. Esta primera etapa se subdivide, a su vez, en dos momentos. El primero, que llega

- 
- 1 El título original de la novela es *Les Semences de la Colére*, y fue publicada en Port-au-Prince, Haití, por éditions Fardin, en 1949.
  - 2 La novela fue publicada en francés, bajo el título de *Compere general Soleil*, en 1955, por la editorial Gallimard, en Francia.
  - 3 3ra. Edición, 1974, Ed. Taller, Santo Domingo, Rep. Dominicana.

hasta mediados del siglo XVII, y donde España tiene el control absoluto de la región, es el conocido por las crónicas, diarios y memorias elaboradas por los españoles, o al menos por funcionarios al servicio de la Corona. Tales fueron los casos bien conocidos de la *Historia General y Natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo; la *Descripción de las Indias Occidentales*, de Antonio Herrera; y la *Historia General de las Indias*, del Padre Las Casas, para citar sólo algunos. Durante este período España tiene el monopolio del conocimiento sobre el Caribe, y los demás países europeos que intentaron acercarse a él, tuvieron que hacerlo a través de lo que planteaban los españoles.

Sin embargo, ese primer momento de la primera etapa que estamos señalando decae rápidamente, en cuanto a la producción historiográfica se refiere, una vez que España pierde interés por las Antillas, y pone sus miras en los yacimientos de metales preciosos que aparecen en el Continente. La pérdida de interés de España por las Antillas coincide, a su vez, con el interés que muestran por la región otros países europeos, los que pronto se lanzarían a disputarle la posesión de dichos territorios. A partir de ese instante se inicia un segundo momento dentro de la primera etapa, donde la producción historiográfica sobre el Caribe se diversifica, a partir de las diferentes metrópolis rivales en la región. En ese momento es que los holandeses publican el texto de Exquemelín, *De Americaensche Zee-Rovers*, (traducido y conocido en español como *Los piratas de América*), en 1678, donde se narran las hazañas y aventuras de bucaneros y filibusteros que surcaron el mar de las Antillas durante el siglo XVII, y en las cuales el propio Exquemelín jugaría un papel protagónico. En 1667 los franceses publican la obra de Jean Baptiste Dutertre, *Histoire Generales des Antilles Habitées par les Francais*; en 1722 se publicaría en París la obra de Jean Baptiste Labat, *Voyages aux isles de l'Amérique*, una obra monumental, en seis tomos; los ingleses, por su parte publican en 1690, entre otros, *An Historical Account of the Rise and Growth of West Indies Colonies*, de Dalby Thomas (Goveia, 1984; Cárdenas Ruiz, 1981).

Las mismas rivalidades que expresaban las diferentes potencias por arrebatarse los territorios del Caribe, se manifestaban en el campo del conocimiento, difundiendo los estudios e historias sobre la región, en los cuales cada potencia intentaba dar su propia versión, en defensa de sus intereses. Uno de los casos más ilustrativos al respecto es el de las diferentes traducciones que se hicieron de la obra de Exquemelín, al alemán (1681) y al francés (1686). Los traductores censuraron lo que consideraron que «perjudicaba la fama y la honra de su nación», o alteraron «el texto para acomodar el contenido» a sus intereses. Juan Thomas Tavares K., traductor al español de la obra para una editorial

de República Dominicana en 1978, narra la historia de dichas traducciones, y confiesa que «las mutilaciones han sido tantas, que en algunos casos es difícil reconocer la pluma del autor en la nueva edición» (Tavares, 1978). En efecto, la guerra librada por las potencias europeas por el dominio sobre el Caribe abarcaba todos los frentes, incluyendo el historiográfico.

Con la fragmentación del Caribe en mano de diferentes potencias europeas, se fragmentó también su conocimiento, pues la historiografía tendió, cada vez más, a abordar únicamente las subregiones en posesión de determinado país europeo, e incluso sólo alguno de los territorios de dichas subregiones. No obstante ello, la producción historiográfica se incrementó considerablemente, a la par que dichos territorios adquirirían importancia en la producción azucarera.

Alrededor de la mitad del siglo XVIII, y principios del XIX, se desarrollaría una segunda etapa en la producción historiográfica del Caribe. Tres acontecimientos claves tendrían lugar en la región. Primero, la crisis azucarera, en términos de un auge y caída de la producción, lo que incrementaría las rivalidades entre las potencias europeas, las que se disputaban el control de dicha producción; en segundo lugar, la revolución haitiana, la que profundizaría la crisis azucarera y las rivalidades internacionales, a la vez que marcaría nuevos rumbos en el sistema de dominación colonialista en el área; por último, se destaca el incremento de las rebeliones, sublevaciones y cimarronaje de esclavos en todo el Caribe, a la par que cobraba fuerza, impulsada por Inglaterra, la lucha contra la trata de esclavos africanos, y se expandía el abolicionismo.

Estos serían los acontecimientos que marcarían la segunda parte del siglo XVIII y la primera del XIX, generando un nuevo discurso historiográfico, que expresaba las contradicciones y luchas libradas no sólo entre amos y esclavos, sino también entre las potencias europeas entre sí. Es en este marco que Antonio Sánchez Valverde publica en Madrid, en 1785, su célebre *Idea del valor de la Isla Española y utilidades que de ella pueda sacar su monarquía*, en el que hacía un análisis de las posibilidades que tenía la monarquía española para lograr una mayor racionalidad y competitividad en la economía de plantación, poniendo como contraparte el auge alcanzado por la colonia francesa que compartía la misma isla de Quisqueya. Justo en el momento en que se publica dicha obra, la colonia francesa de *Saint Domingue* «proporcionaba casi la mitad de la producción mundial del azúcar» (Castor, 1978: 8). Once años después, en 1796, Moreau de Saint-Mery publica en Filadelfia, *Description topographique et politique de la partie espagnole de l'isle Saint Domingue*, donde de nueva cuenta afloran las

rivalidades colonialistas entre España y Francia. Décadas después, en 1848, Lepelletier de Saint-Remy publica en París, en dos tomos, *Saint-Domingue. Etude et solution nouvelle de la question haitienne*, donde realiza un exhaustivo estudio de la importancia económica que había tenido la colonia francesa de Saint Domingue, así como de la revolución y su impacto en la colonia española de Santo Domingo, dejando traslucir las aspiraciones colonialistas de Francia en la región, en un momento en que era irreversible la sustitución de la producción haitiana por la cubana. Justamente en el momento en que Lepelletier publicaba su obra, Cuba llegaba a producir la cuarta parte de la producción mundial del azúcar (Cepero Bonilla, 1976: 40), trasladando a su vez a su territorio múltiples contradicciones y luchas sociales, propias de la economía de plantación en auge. Sería precisamente un cubano, —el autor de la *Historia de la esclavitud en Cuba*, Antonio Saco— uno de los principales portavoces de la lucha contra la trata de esclavos, ante el temor de que en el país se reprodujeran las rebeliones que habían dado lugar a la Revolución haitiana de 1791. Justamente unos años antes de Saco tratar de influir en los plantadores cubanos, R.C. Dallas, publicaba en 1803, en Londres, su obra *The history of the marrons*, donde recogía todo el desarrollo de las luchas de los esclavos en Jamaica, que apenas había concluido unas décadas antes, y que Dallas, —un inglés nacido en Jamaica, de ideas liberales, que criticó la trata— pudo conocer a través de fuentes primarias, como las del propio coronel William Dawes, del Consejo Privado de Su Majestad en la isla de Jamaica, y a quien Dallas dedica la obra.

La tercera etapa en la historiografía del Caribe se inicia a mediados del siglo XIX y se prolonga hasta las primeras décadas del presente. Sería a partir de este período que la historia del Caribe comenzaría a ser escrita a partir de los propios intereses de la región, en un momento donde las identidades nacionales y subregionales estaban en proceso de cristalización. En este contexto, la lucha anticolonialista y nacionalista ocuparía un lugar destacado en el área. Precisamente serían los principales líderes y luchadores anticolonialistas como José Martí, Eugenio María de Hostos, Emeterio Betances, Marcus Garvey, Anton de Kom, Máximo Gómez, Gregorio Luperón, entre otros, quienes legarían las mejores páginas del acontecer político y social de la época, que ellos mismos en buena medida supieron protagonizar.

A la par que esto se producía, comenzaban a surgir también lo que podríamos calificar como los primeros historiadores profesionales del Caribe, quienes dedicarían buena parte de su vida a la investigación. Tales fueron los casos del dominicano José Gabriel García (1834-1910) y del cubano Emilio Roig Leuchsenring (1889-1964), por citar sólo dos.



Si exceptuamos la visión de Betances (1975) sobre la Confederación Antillana que él había propuesto a finales del siglo XIX entre Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Haití y Jamaica, podríamos plantear que la balcanización del Caribe se había consolidado a nivel del pensamiento intelectual de la época. Las identidades nacionales no lograban trascender las fronteras simbólicas del lenguaje de las identidades subregionales, impuestas por las metrópolis europeas, y no obstante la lucha anticolonialista desarrollada, en cada país no se lograba ver más allá de su propio contexto nacional o subregional. En esta perspectiva, la posibilidad de desarrollar una historiografía regional, que diera cuenta de la unidad —dentro de su amplia diversidad— del Caribe como área, estaba aún muy distante.

Tendrían que transcurrir varias décadas más, hasta producirse la Revolución cubana, en 1959 —con la que se iniciaría una nueva etapa de descolonización en el Caribe, y con ella, una nueva historiografía— para que por primera vez se comenzara a desarrollar una visión regional, en función de los intereses del área, y desde una perspectiva anticolonialista. Existían, por supuesto algunos antecedentes, como el libro del colombiano Germán Arciniegas, *Biografía del Caribe*, publicado por primera vez a mediados de la década de los cuarenta. Pero no sería sino hasta 1970 cuando se publican las dos primeras historias generales del Caribe —consideradas ya como obras clásicas— hechas por historiadores caribeños, con un profundo y amplio análisis regional. Nos referimos a *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, del político, literato e historiador dominicano, Juan Bosch; y a *From Columbus to Castro: a History of the Caribbean, 1492-1969*, del político e historiador trinitobaguense Eric Williams. Por azares de la vida, dichos libros tienen aproximadamente el mismo título; fueron escritos y publicados simultáneamente; ambos escritores, además de políticos eran historiadores. Bosch había sido presidente de República Dominicana en 1963, y derrocado por un golpe militar en septiembre del mismo año; Williams, era Primer Ministro de Trinidad-Tobago, y había escrito, varias décadas antes, un libro que también se convertiría en un clásico, *Capitalismo y esclavitud*, al que nos referiremos más adelante. Williams y Bosch a su vez, habían elaborado definiciones sobre el Caribe que, aunque se aproximaban, no coincidían necesariamente. Mientras el primero hacía énfasis en el aspecto económico-cultural del Caribe, a partir de la economía de plantación y la esclavitud; el segundo, en cambio, centraba su interés en el carácter geoestratégico de la zona, como una «frontera imperial». Por esta razón Bosch definía la historia del Caribe como «la historia de las luchas de los imperios, unos contra los otros, para arrebatarnos porciones de lo que cada uno de

ellos había conquistado; y es por último la historia de los pueblos del Caribe para libertarse de sus amos imperiales» (Bosch, 1970: 12).

Diez años después, en 1981, el sociólogo e historiador haitiano Gérard Pierre-Charles publicaría en México el libro *El Caribe Contemporáneo*, que según su mismo autor, se proponía ser la prolongación de las obras de Bosch y de Eric Williams, las que terminan con la Revolución cubana. Por ello, señala Pierre-Charles, es que «Hemos querido empezar la nuestra a partir de este magno acontecimiento que ha dado un giro nuevo al destino de los pueblos del Caribe» (Pierre-Charles, 1981: 13).

## II. Historiografía de la economía de plantación

Aunque existen diversos estudios de casos sobre economía de plantación desde finales del siglo pasado, en realidad las investigaciones historiográficas sobre dicha problemática delatan un considerable retraso en el Caribe. Cuando se desarrolla la moderna historiografía económica de la región, ya los países que habían experimentado un temprano auge azucarero, desde mediados del siglo XVII hasta finales del XVIII, como son Barbados, Jamaica y Haití, la producción azucarera tenía muy poca importancia. Los países de un tardío auge azucarero, en cambio, a finales del pasado siglo e inicios del presente, estaban experimentando el impacto causado por la expansión azucarera, con todas sus implicaciones económicas y sociales.

Precisamente sería en países de un tardío auge azucarero, como Cuba, donde se producirían los más importantes y tempranos estudios historiográficos sobre la economía de plantación, que aún no han logrado ser superados. Aunque si bien es cierto que dichos historiadores se beneficiarían de los estudios que ya se habían producido en los países de un temprano auge azucarero, como sería el caso del mismo historiador cubano Ramiro Guerra al escribir su clásica obra *Azúcar y población de las Antillas*, en 1927. Otro trabajo no menos importante es el del también cubano Raúl Cepero Bonilla, *Azúcar y abolición*, de 1948. Ambas obras se complementan con el estudio de Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de 1940.

Dentro de los países de un tardío auge azucarero, Cuba es, sin lugar a duda, no sólo el que experimentó un mayor desarrollo azucarero, sino también donde se produjeron los más importantes estudios historiográficos de la economía de plantación. Además de los trabajos ya señalados, cabe destacar la rigurosa investigación del historiador norteamericano Roland T. Ely, *Cuando reinaba su majestad el azúcar*, publicada en Buenos Aires en 1963; y en último lugar la monumental

obra de Manuel Moreno Fragnals, *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*, de principios de la década de los setenta.

En República Dominicana la producción historiográfica sobre la economía de plantación es mucho más reducida y tardía que en Cuba. Existen, sin embargo, algunos estudios pioneros significativos, como el de Juan J. Sánchez, *La caña en Santo Domingo*, publicado por primera vez en 1893, justamente cuando en el país alcanzaba impulso el cultivo de la caña de azúcar; y los estudios de José Ramón López, *La industria azucarera a principios de siglo*, y *La caña de azúcar en San Pedro de Macorís, desde el bosque virgen hasta el mercado*, publicados originalmente en 1915 y 1907, respectivamente<sup>4</sup>. De los estudios más rigurosos que se han hecho en el país en los últimos años sólo cabe destacar los de Franc Báez Evertsz, *Azúcar y dependencia en República Dominicana*, de 1978, y *La formación del sistema agroexportador en el Caribe. República Dominicana y Cuba: 1515-1898*, publicado en 1986.

A diferencia de República Dominicana, Puerto Rico ha desarrollado en los últimos años una amplia investigación historiográfica sobre economía de plantación, que abarca fundamentalmente el azúcar, y el café. Sin embargo, la obra pionera consideramos que sigue siendo la investigación que a finales de la década de los cuarenta y principios de los cincuenta hiciera el destacado antropólogo norteamericano, Sidney W. Mintz, *Taso. Trabajador de la caña*<sup>5</sup>. A través de Taso, como historia de vida, Mintz logra reconstruir y desentrañar la vida del trabajador de una plantación azucarera de Puerto Rico, exactamente antes de que ésta entrara en crisis de desaparición, a causa del nuevo modelo económico que en la misma se implantaría desde mediados de la década de los cincuenta (Pantojas García, 1979).

Las investigaciones sobre plantaciones en Puerto Rico se han caracterizado por ser estudios historiográficos de plantaciones o haciendas específicas. En el caso del azúcar se destacan los trabajos de Andrés Ramos Matteí (1981; 1982; 1988), a principio de la década de los ochenta; y en los del café, los estudios de Fernando Picó (1979; 1981), Carlos Buitrago Ortiz (1982) y Luis Edgardo Díaz Hernández (1982), entre otros<sup>6</sup>. Una investigación mucho más abarcadora y

4. Ambos textos aparecen reproducidos, como artículos, en la revista *Ciencia*, Vol. II, núm. 3, julio-septiembre, 1975, Santo Domingo, Rep. Dominicana.

5. Publicada originalmente en inglés bajo el título de *Worker in the Cane*, Yale University Press, 1960, en 1960; editada en francés en 1979 por Francois Maspéro, y traducida y publicada en español, sólo en 1988, por Editorial Huracán de Puerto Rico.

6. Existen por supuesto, estos estudios no menos importantes como Baldrich, 1988; San Miguel, 1989.

profunda, que desborda los estudios de casos, es la de Angel G. Quintero Rivera, *Patricios y plebeyos: burgueses, hacendados, artesanos y obreros*, de 1988.

Fuera del Caribe de lengua española, pero con una significativa influencia en los investigadores del área hispana, no podemos dejar de señalar el estudio pionero y clásico de Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, publicado en español en 1973 por Ediciones Siglo Veinte de Buenos Aires, y editado originalmente en inglés, en 1942. El estudio de Eric Williams —realizado como tesis doctoral para la Universidad de Oxford en 1938, y basado en fuentes documentales de archivos ingleses— ha generado una amplia polémica en la región, pero sin embargo es el trabajo más riguroso y completo que se ha realizado para demostrar la contribución de la economía de plantación azucarera, basada en el trabajo esclavo en el Caribe, al desarrollo del capitalismo en Inglaterra. Bristol, Liverpool y Glasgow lograron su esplendor a finales del siglo XVII y principios del XVIII, en base al tráfico triangular de esclavos y azúcar que se generó en esa época, y que Williams analiza con gran maestría.

### III. La expresión literaria de la economía de plantación

Los países de un tardío auge en la economía de plantación azucarera, que son los de colonización española (Cuba, República Dominicana y Puerto Rico, como ya hemos señalado), fueron, a su vez, los que experimentaron dentro del Caribe un mayor y más temprano desarrollo de la narrativa literaria, si los comparamos con los de colonización inglesa, donde la novelística, por ejemplo, data apenas de las últimas décadas (Mateo Palmer, 1990). Desde finales del siglo pasado y principios del presente, en los tres países la expansión de la economía de plantación azucarera impactó de tal manera a dichas sociedades, que los principales literatos de la época no pudieron abstraerse a esta situación, por lo que la tomaron como temática de su novelística, caracterizada por una clara influencia naturalista y realista, en ocasiones tratando de seguir los pasos de Balzac. Tal fue el caso del puertorriqueño Manuel Zeno Gandía, quien propuso una serie de novelas bajo el título «Crónica de un mundo enfermo», en la que pretendía dar cuenta de la miseria y descomposición social que vivía el país a finales del siglo pasado y principios del presente, justamente cuando las plantaciones azucareras estaban reemplazando, en términos de la importancia económica de la Isla a las plantaciones cafetaleras en las montañas de Puerto Rico. Precisamente en dos de sus principales novelas, *La Charca* (1894) y *Garduña* (1896), Zeno Gandía aborda el escenario cañero y

cafetalero de la época. Tres décadas más tarde, en 1935, Enrique A. Laguerre escribe su primera novela, *La llamada*, donde narra la lucha desarrollada por los trabajadores de un central azucarero, a través de un personaje principal, Juan Antonio Borrás, quien se encuentra atrapado ante la llamada de la lucha de los trabajadores y la posición patronal. No sería sino medio siglo después, cuando este hecho es investigado por la historiografía puertorriqueña en el libro *Huelga en la caña 1933-34*, del Taller de Formación Política (1982).

Pero el tema de las plantaciones como motivo de la narrativa de los referidos países no se limita a las primeras décadas del presente siglo. Todavía en las décadas recientes, la novelística del Caribe hispanohablante seguiría recurriendo al mundo de las plantaciones, o al menos a ciertos fenómenos estrechamente vinculados a él, como lo hace el poeta y novelista dominicano Pedro Mir en su novela *Cuando amaban las tierras comuneras* (Siglo XXI Editores, México, 1978), o el también dominicano Manuel Antonio Amiana, en *El terrateniente*, escrita en 1960, y sobre la que volveremos más adelante. En Cuba, por su parte, Miguel Cossio Woodward obtuvo el Premio Casa de las Américas 1970 con la novela *Sacchario*, en la que recrea el mundo de la zafra azucarera cubana de los últimos años.

De los países de un tardío auge azucarero, República Dominicana no fue uno de los más importantes, si es que se le compara con Cuba, que a lo largo de todo el siglo XIX y principios del XX fue el gran productor mundial del azúcar de caña. Sin embargo, de 1875 a 1882, en República Dominicana se instalaron treinta plantaciones azucareras, las que darían impulso al desarrollo del capitalismo en el país (Hoetink, 1972; Gómez, 1977), con todas las implicaciones económicas, sociales y políticas que de tal proceso se derivarían. Entre ellas, cabe destacar las siguientes: sustitución y abandono de los cultivos tradicionales de alimentación destinados al mercado interno, pues algunos campesinos «abandonaron definitivamente sus conucos, otros ganaban lo suficiente durante la zafra para no tener que trabajar mucho después en su propio terreno» (Hoetink, 1972: 36); expropiación de la tierra y falsificación de títulos; desforestación del país y deterioro del medio ambiente; migración interna; desarticulación del pequeño comercio en las zonas rurales, a causa de la competencia que hacían las bodegas de los centrales azucareros y en último lugar, un fuerte flujo inmigratorio de braceros procedentes de las Antillas Menores (Del Castillo, s/f), debido a la escasez de fuerza de trabajo que registraban el país.

Todos estos cambios económicos y sociales generados por el desarrollo de la industria azucarera se dejaron sentir con mayor fuerza en la región oriental del país, particularmente en San Pedro de Macoris

y en La Romana. En 1893, Juan J. Sánchez escribía en su libro *La caña en Santo Domingo*, que:

Antes de 1876 era Macoris una aldea, cuyos campos producían plátanos, cocos, granos y otras viandas con que proveían al consumo de la Capital (...) muchos emigraban para la Capital y para otros pueblos acosados o por revoluciones o por la penuria de que con frecuencia se veían acometidos (...). Hoy es Macoris ciudad muy concurrida, plaza comercial de segunda clase, y el primer centro de producción que tiene la República (Sánchez, 1976: 41).

El autor atribuía esa transformación de Macoris al establecimiento de siete ingenios azucareros, que eran considerados como símbolos del progreso y estabilidad social. Dichos ingenios estarían llamados a llevar «el progreso como lo ha llevado a todas las partes donde se ha establecido esa industria, que ha sido una de las principales causas del progreso en Europa en el siglo XIX» (Sánchez, 1976: 58).

Si bien es cierto que la primera novela dominicana data de una fecha tan temprana como lo es 1857<sup>7</sup>, en realidad la novelística experimentó un lento desarrollo en República Dominicana; se pueden señalar escasos títulos entre las pioneras, que hayan logrado cierta proyección, como lo son *Enriquillo*, de Manuel de Jesús Galván, de 1882-87; *Bañí o Engracia y Antoñita*, de Francisco Gregorio Billini, de finales del siglo pasado; *La sangre*, de Tulio M. Cestero, de 1911; *Guanuma*, de Federico García Godoy, de 1912; y *La mañosa*, de Juan Bosch, de 1936. La mayoría de ellas son de carácter histórico, político y costumbrista.

No obstante el escaso desarrollo señalado en la novelística dominicana, el tema de las plantaciones azucareras, específicamente su impacto en la región oriental del país, despertó tal interés y preocupación en la intelectualidad dominicana, que hubo una fuerte motivación para tomarlo como tema que aparece en novelas como *Cañas y Bueyes*, de Moscoso Puello (de 1935), y *Over*, de Marrero Aristy, (de 1939) que están consideradas entre las más valiosas aportaciones de la narrativa dominicana. A estas dos novelas agregaríamos una tercera, *El terrateniente*, de Manuel Antonio Amiama, aunque la misma data de una fecha comparativamente muy reciente, 1960. Incluso el género de la poesía ha dado su mayor obra poética a partir de las plantaciones; nos referimos a *Hay un país en el mundo*, de Pedro Mir, de 1949. Fue por

7. Nos referimos a *La fantasma de Higüey*, de Angulo y Guridi, 1981. La novela fue publicada originalmente en La Habana, Cuba, donde el autor había emigrado desde muy temprana edad, por la Imprenta de A. M. Dávila, en 1857.

el impacto de la industria azucarera en la región oriental del país, que Pedro Mir compuso este célebre poemario, considerado como un símbolo para los dominicanos, lo que le ha valido a su autor ser reconocido oficialmente por el Congreso Nacional como el «poeta nacional» dominicano, reconocimiento que la crítica, la intelectualidad y el pueblo dominicano en general le habían otorgado con mucha anterioridad.

Las novelas que componen la trilogía que nos proponemos comentar como expresión literaria de la economía de plantación azucarera (*Cañas y bueyes*, *Over* y *El terrateniente*), aunque fueron escritas por autores diferentes, con un intervalo de 25 años entre la primera (*Cañas y bueyes*, 1935) y la última (*El terrateniente*, 1960), guardan una verdadera secuencia temática y espacio-temporal, que permiten dar continuidad al impacto que desencadenaría la industria azucarera en la región oriental dominicana. Tal impacto, según la novelística en cuestión, parece distanciarse del progreso y bienestar que muchos auguraban para el país, para acercarse más bien a las «crónicas de un mundo enfermo», del que nos habla Zeno Gandía, siguiendo los pasos de Zola en la «Comedia Humana».

En efecto, *Cañas y bueyes* reconstruye y recrea todo el proceso de penetración de la industria azucarera en San Pedro de Macoris: la deforestación que ella implicó:

«Hace años la caña de azúcar reemplazó este monte y borró aquel camino» (p. 10);

los problemas sociales que generó:

Ahora no se puede conseguir una paloma ni una guinea, cuando antes se cogían con gran facilidad (...) Por todas partes sólo se ven ahora cañas o retoños, alambres de púas. Carretas y bueyes. Han aumentado los robos y los caminos están llenos de gentes desconocidas que no tienen un *maíz que azar* (p. 11-12);

la expropiación de la tierra que causó a los campesinos:

«No se respeta la propiedad, ni la vida ni las costumbres ni los usos del pueblo, mi amigo (...) Es el más fuerte el que domina. ¡El capital! ¡El dólar! Yo me imagino cómo estarán esos campos. ¡Qué país, mi amigo!» (p. 41),

Exclamaba el Lic. Martínez López en su bufete, uno de los personajes de la obra; para recorrer todo el proceso de desmonte de la

siembra, de la zafra, con su molienda, de la vida de los bateyes, hasta llegar al «tiempo muerto» en que termina la zafra y con ella la vida en la región. En el batey hay «un silencio triste, de ruina» (p. 313), porque la gente ha emigrado a otros lugares, hasta que se vuelva a reanudar la zafra.

En *Over*, en cambio, Ramón Marrero Aristy narra las interioridades de uno de los más importantes ingenios azucareros de capital norteamericano en San Pedro de Macoris, a través del personaje Daniel Comprés, quien por haber caído en desgracia familiar se ve en la necesidad de trabajar en el ingenio como responsable de una bodega. La bodega en el ingenio constituye un punto de encuentro obligatorio, donde concurren no sólo los trabajadores para comprar sus alimentos, sino que también concurren los otros bodegueros, el capataz, el mayoral, el policía y el *manager* del ingenio. Ello permite al autor recrear el mundo interno del ingenio, con trabajadores, empleados medios y altos funcionarios. Pero además del papel que juega cada uno de ellos en el ingenio, la bodega permite develar el «mundo enfermo» de la plantación, a través de las extorsiones a que la patronal sometía al bodeguero, quien a su vez, para poder subsistir tiene que extorsionar a los clientes, —trabajadores del ingenio— con métodos fraudulentos como los de tener la balanza «arreglada» para pesarle de menos, o alterar las cuentas de las compras. Bajo este mecanismo, el bodeguero puede extraer un cierto excedente que debe entregar regularmente a la patronal, cada vez que le pasan inventario. Ese es el *over*, el que va a parar a las arcas del *manager*, un funcionario norteamericano. Si ese *over* no existe al momento de pasar el inventario, la empresa despide al bodeguero. Pero la extorsión no se detiene ahí, pues las mercancías que recibe el bodeguero del ingenio también están alteradas en su peso y cantidad, a favor del ingenio, por supuesto. Por ello, el bodeguero tiene que extorsionar permanentemente a los clientes, primero para compensar la contabilidad de las mercancías que ha recibido de manos del ingenio y después para extraer el *over*, que deberá entregar como tributo. En este contexto, el autor logra recrear el mundo de constante tensión en que vive el bodeguero para no ser despedido. A sabiendas de que está siendo extorsionado y de que tiene que extorsionar, el bodeguero no tiene fuerza, ni condiciones morales para protestar, hacer la denuncia, o al menos abandonar el trabajo. Antes bien, tiene que convertirse en correa de transmisión del sistema de explotación que desarrolla el ingenio, fuera de lo que son propiamente las leyes del capitalismo, en los que a apropiación de plusvalía se refiere.

En *El terrateniente*, aunque escrita veinte años después que *Over*, su autor, Manuel Antonio Amiama se remite a las mismas condiciones espacio-temporales que las dos novelas anteriores, para destacar otra



vertiente: el litigio de la tierra a través de los títulos de propiedad, en el momento en que se ha producido la ocupación norteamericana de 1916-1924 en el país (Knight, 1939; Calder, 1989; Gilbert, 1975). La trama se desarrolla en la búsqueda para resolver un problema de herencia recibida por Genaro Gutiérrez, personaje central de la obra.

Pero hay, por lo menos, dos aspectos más que merecen ser destacados en *El terrateniente*, en tanto que ocupan un importante lugar en el contexto histórico-social de la narración. En primer lugar, nos referimos a la ocupación norteamericana a que ya hacíamos referencia. En efecto, desde la élite social en que se mueve Genaro Gutiérrez, en su calidad de terrateniente —aunque sujeto a que el litigio se resuelva a su favor y pueda recuperar las tierras heredadas, y convertirse en un verdadero terrateniente—, el autor logra penetrar en las relaciones que establecen los oficiales de las fuerzas de ocupación con la élite macorizana y los capitalistas foráneos allí radicados, envueltos en el mundo de la industria azucarera. En segundo lugar, se destaca el escenario de la guerrilla, que como resistencia armada, a la vez que con algunos rasgos de bandolerismo social, se desarrolló en la región oriental en los años de ocupación norteamericana, e incluso antes, quizás como consecuencia del impacto económico y la descomposición social causados por la penetración de las plantaciones azucareras de que nos hablaba Moscoso Puello en *Cañas y bueyes*.

El autor penetra al escenario de operación de la guerrilla, precisamente a través del mismo Genaro Gutiérrez, quien fue detenido por los guerrilleros cuando intentaba ir a reconocer la propiedad heredada. Aunque Genaro es un terrateniente, recibe un buen trato de los guerrilleros cuando éstos se enteran que era hijo del general Constancio Gutiérrez, hombre de prestigio en la región del Este. La vocación nacionalista de la guerrilla queda de manifiesto cuando los guerrilleros le plantean a Genaro («¿Por qué no te juntas con nosotros? Todos tenemos que pelear contra los americanos», p. 597) que se uniera a ellos, porque el enemigo común y principal eran las tropas norteamericanas. No obstante que Genaro es puesto en libertad por la guerrilla, tuvo, sin embargo, la oportunidad de conocer de cerca al jefe guerrillero, Fidelio de la Cruz, para después pasar por la triste experiencia de verlo muerto, al ser traicionado por los norteamericanos, ya que se entregó a las tropas de ocupación después de las negociaciones. En esta parte de la narración, el autor lo que hace en realidad es remitirse a los hechos históricos, tal como parece que ocurrieron, según las referencias historiográficas y que posiblemente él mismo conoció en persona durante su juventud, pues al momento de la ocupación en 1916, Amiama tenía 17 años de

edad, y residía en San Pedro de Macoris<sup>8</sup>; se nutrió de documentos de la época, o recurrió a la historia oral.

El tercer factor a destacar es el más directamente vinculado a la economía de plantación. El terrateniente Genaro Gutiérrez, una vez que logró recuperar sus propiedades entró en el mundo de la industria azucarera como colono, es decir, cultivando caña para venderla al ingenio, en lo que se consideraba uno de los negocios más lucrativos de la época. Eran los años de la danza de los millones, en que el sólo hecho de pertenecer al negocio del azúcar daba prestigio social, y Genaro Gutiérrez «poesía una de las colonias de caña más grandes de Macoris, con tierra de buena calidad y sembrada de punta a punta de la caña más dulce de todo el Este» (p. 692).

Sin embargo, la crisis del azúcar en el mercado internacional llegó en 1921, y produjo serios estragos en toda la economía dominicana y de los países azucareros de la región. Los más castigados por la crisis serían precisamente los colonos, por las relaciones de dependencia financiera que mantenían con el ingenio azucarero.

El precio, después de alcanzar por muy pocos días los veintidós pesos, se redujo a casi dos pesos por quintal. Ese precio resultaba ruinoso porque gran parte de los colonos eran nuevos en el negocio. Habían adquirido las tierras a un elevado costo. Los nuevos, como los antiguos colonos, habían invertido fuertes sumas en la siembra de la caña, pagando altos sueldos a los encargados y mayores, a los capataces y a los cortadores (p. 699).

Como resultado de la crisis, Genaro Gutiérrez dejaría de ser terrateniente, pues perdió toda la fortuna que había heredado y no le quedó más que regresar a la ciudad capital, Santo Domingo, desde donde se había desplazado para tratar de recuperar la tierra que había sido propiedad de su padre. En la Capital, Genaro murió en la miseria, siempre añorando el terruño que había heredado, con una pensión que le pasaba el gobierno. Con su muerte, tras la crisis azucarera, concluye también, sin habérselo propuesto los autores, la trilogía del mundo que creó el azúcar.

---

8. Cuando Amiama escribe su novela, *El terrateniente*, no se conocían los trabajos de Ducoudray (1976), Gilbert (1975), no obstante de este último, protagonista de la resistencia armada dominicana contra las tropas de ocupación, la había escrito años antes, pues la mantenía inédita.

## BIBLIOGRAFIA

AMIAMA, MANUEL ANTONIO

1981 *El terrateniente*, en: *La novela de la caña*, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Sociedad Dominicana de Bibliófilos.

ANGULO Y GURIDI, JAVIER

1981 *La fantasma de Higüey*, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Sociedad Dominicana de Bibliófilos.

BALDRIDCH, JUAN JOSÉ

1988 *Sembraron la no siembra. Los cosecheros de tabaco puertorriqueños frente a las corporaciones tabacaleras, 1920-1934*, San Juan de Puerto Rico, Ed. Huracán.

BETANCES, RAMÓN EMETERIO

1975 *Las Antillas para los antillanos*, San Juan de Puerto Rico, Instituto de Cultura de Puerto Rico.

BOSCH, JUAN

1970 *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Madrid, Ed. Alfaguara.

BUITRAGO ORTIZ, CARLOS

1982 *Haciendas cafetaleras y clases terratenientes en el Puerto Rico decimonónico*, San Juan de Puerto Rico, Ed. de la Universidad de Puerto Rico.

CALDER, BRUCE J.

1989 *El impacto de la intervención*, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Fundación Cultural Dominicana.

CÁRDENAS RUIZ, MANUEL

1981 *Crónicas francesas de los indios caribes*, San Juan de Puerto Rico, Editorial Universidad de Puerto Rico.

CASSÁ, ROBERTO

1993 «Historiografía de la República Dominicana», *Ecos*, núm. 1, Santo Domingo, Rep. Dominicana.

CASTOR, SUZY

1978 *La estructura agraria postesclavista en Saint Domingue*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

CASTOR, SUZY

1983 *Migración y relaciones internacionales. El caso haitiano-dominicano*, México, UNAM.

CASTRO ARROYO, MARÍA DE LOS ANGELES

1988-1989 «De Salvador Brau hasta la «novísima» historia: un replanteamiento y una crítica», *OP. CIT. Boletín del Centro de Investigaciones Históricas*, núm. 4, 1988-1989, San Juan de Puerto Rico.

CEPERO BONILLA, RAÚL

1976 *Azúcar y abolición*, Barcelona, Ed. Grijalbo.

CUELLO H., JOSÉ ISRAEL

1985 *Documentos del conflicto dominico-haitiano de 1937*, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Ed. Taller.

DEL CASTILLO, JOSÉ

s/f *La inmigración de braceros azucareros en República Dominicana, 1900-1930*, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Cuadernos del CENDIA, UASD.

DÍAZ HERNÁNDEZ, LUIS EDGARDO

1982 *Castañer. Una hacienda cafetalera en Puerto Rico (1868-1930)*, San Juan, Puerto Rico, Ed. Edil.

DUCOUDRAY, SERVIO F.

1976 *Los «Gavilleros» del Este: una epopeya calumniada*, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Ed. Taller.

GARCÍA, JUAN MANUEL

1983 *La matanza de los haitianos. Genocidio de Trujillo, 1937*, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Ed. Alfa y Omega.

GILBERT, GREGORIO U.

1975 *Mi lucha contra el invasor yanqui de 1916*, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Universidad Autónoma de Santo Domingo.

GÓMEZ, LUIS

1977 *Relaciones de producción dominantes en la sociedad dominicana, 1875-1975*, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Universidad Autónoma de Santo Domingo.

GOVEÍA, ELSA

1984 *Estudios de la historiografía de las Antillas Inglesas hasta finales del siglo XIX*, La Habana, Cuba, Casa de las Américas.

GUERRA, RAMIRO

1976 *Azúcar y población en las Antillas*, La Habana, Cuba, Ed. de Ciencias Sociales.

HOETINK, H.

1972 *El pueblo dominicano: 1850-1900. Apuntes para su sociología histórica*, Santiago, Rep. Dominicana, Universidad Católica Madre y Maestra.

KEPNER, JR., Y SOOTHILL, J. H.

1961 *El imperio del banano. Las compañías bananeras contra la soberanía de las naciones del Caribe*, La Habana, Cuba, Imprenta Nacional de Cuba.

KNIGHT, MELVIN M.

1939 *Los americanos en Santo Domingo*, Ciudad Trujillo, Rep. Dominicana, Imp. Listin Diario.

MARRERO ARISTY, RAMÓN

1939 *Over*, en *La novela de la caña*, Santo Domingo, República Dominicana, Sociedad Dominicana de Bibliófilos

MATEO PALMER, MARGARITA

1990 *Narrativa caribeña: reflexiones y pronósticos*, La Habana, Cuba, Ed. Pueblo y Educación.

MATHEWS, THOMAS

1970 *Los estudios de la historia económica en el Caribe, 1585-1910*, Ponencia presentada al XXXIX Congreso de Americanistas en Lima, Perú (Mimeo).

MIR, PEDRO

1972 *Viaje a la muchedumbre*, México, Siglo Veintiuno Editores.

MIR, PEDRO

1978 *Cuando amaban las tierras comuneras*, México, Siglo Veintiuno editores.

MORENO FRAGINALS, MANUEL

1983 *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, España, Ed. Crítica.

MOSCOSO PUELLO, F. E.

1935 *Cañas y bueyes*, en *La novela de la caña*, Santo Domingo, República Dominicana, Sociedad Dominicana de Bibliófilos.

NÁTER VÁZQUEZ, LAURA

1988-1989 «El 98 en la historiografía puertorriqueña: del político entusiasta al héroe popular», *OP. CIT. Boletín del Centro de Investigaciones Históricas*, Núm. 4, San Juan de Puerto Rico.

ORTIZ, FERNANDO

1963 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Cuba, Consejo Nacional de Cultura.

PANTOJAS GARCÍA, EMILIO

1979 «Estrategias de Desarrollo y contradicciones ideológicas en Puerto Rico: 1940-1978», *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. XXI, núms. 1-2, Marzo-Junio 1979, San Juan de Puerto Rico.

PICÓ, FERNANDO

1979 *Libertad y servidumbre en Puerto Rico del siglo XIX (los jornaleros utuadeños en vísperas del auge del café)*, San Juan de Puerto Rico, Ed. Huracán.

PICÓ, FERNANDO

1981 *Amargo café (los pequeños y medianos caficultores de Utuado en la segunda mitad del siglo XIX)*, San Juan de Puerto Rico, Ed. Huracán.

PIERRE-CHARLES, GÉRARD

1981 *El Caribe contemporáneo*, México, Siglo XXI Editores.

RAMOS MATTEÍ, ANDRÉS

1981 *La hacienda azucarera. Su crecimiento y crisis en Puerto Rico (Siglo XIX)*, San Juan de Puerto Rico, CEREP.

RAMOS MATTEÍ, ANDRÉS

1982 *Azúcar y esclavitud*, Universidad de Puerto Rico.

RAMOS MATTEÍ, ANDRÉS

1988 *La sociedad del azúcar en Puerto Rico: 1870-1910*, Universidad de Puerto Rico.

SAN MIGUEL, PEDRO

1989 *El mundo que creó el azúcar. Las haciendas en Vega Baja, 1800-1873*, San Juan de Puerto Rico, Ed. Huracán.

SÁNCHEZ, JUAN J.

1972 *La caña en Santo Domingo*, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Ed. Taller.

SANKATSING, GLENN

1990 *Las ciencias sociales en el Caribe. Un balance crítico*, Venezuela, Ed. Nueva Sociedad.

TALLER DE FORMACIÓN POLÍTICA

1982 *¡Huelga en la Caña! 1933-34*, San Juan de Puerto Rico, Ed. Huracán.

TAVARES K., JUAN TOMÁS

1978 «Introducción», a *Los piratas de América*, de Alexander Olivier Exquemelin, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Sociedad Dominicana de Bibliófilos.

TEJADA, FERNANDO

1979 «La matanza de haitianos y la política de dominicanización de la frontera. Un proceso de acumulación originaria», *Realidad Contemporánea*, nos. 8-9, Santo Domingo, Rep. Dominicana.







## Tipos/clasificación y géneros de la literatura afro-hispánica

MARVIN A. LEWIS

Profesor de Literatura Afro-Hispánica  
Departamento de Lenguas Romances  
Universidad de Missouri-Columbia, USA

### I. Introducción

Los escritores afro-hispánicos contribuyen a los cuatro géneros de la literatura hispánica: la poesía, el drama, el ensayo, y la prosa de ficción (cuento/novela). La poesía y la novela son los géneros más conocidos mientras el ensayo y el drama no han recibido mucha atención crítica. Para la mayoría de los escritores afro-hispánicos, hay una lucha constante para evitar la invisibilidad y la marginalización y ser aceptada al famoso 'canon' de la literatura hispanoamericana. Nicolás Guillén, el fallecido poeta cubano, es el único escritor afro-hispánico, que yo sepa, que ha recibido este privilegio.

Geográficamente, la literatura afro-hispánica en las Américas se encuentra en comunidades tan diversas como las de la Argentina y México. Nosotros que hemos dedicado esfuerzos serios al estudio de esta literatura nos damos cuenta de que no solamente necesitamos establecer textos válidos de varios archivos, revistas, y periódicos sino que también es preciso encontrar la teoría y el método crítico para analizar los textos. El propósito de este trabajo es sugerir una teoría crítica y comentar unas obras representativas de la literatura afro-hispánica, especialmente la poesía y el drama.

Debido a la diversidad de la escritura afro-hispánica un acercamiento ecléctico tanto en la teoría como en la práctica, parece válido porque en realidad es bien difícil categorizar estrechamente cuatro

siglos de literatura. Pero hay una teoría que parece ofrecer muchas opciones a la crítica afro-hispánica: la post-colonial. Escriben los autores del texto *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (1989):

We use the term 'post-colonial', however, to cover all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day. This is because there is a continuity of preoccupations throughout the historical process initiated by European imperial aggression.

A pesar de que el enfoque de *The Empire Writes Back* es el imperio británico, esta concepción amplia abarca la literatura afro-hispánica, un discurso de minorías dentro del paradigma post-colonial. Varios modelos críticos post-coloniales están discutidos por los autores de *The Empire Writes Back*, incluyendo «The Black Writing Model» del cual «...proceeds from the idea of race as a major feature of economic and political discrimination and draws together writers in the «African diaspora whatever their nationality...» (p. 20). Hay también una discusión de «African Literary Theories» en la cual negritud se considera «the earliest attempt to create a consistent theory of modern African writing» (p. 123). Finalmente mencionan «Caribbean Theories» que incluyen «Edward Brathwaite and Creolization», «Denis Williams and Catalysis» y «Wilson Harris and the Syncretic Vision». De los tres modelos, el caribeño parece ofrecer más posibilidades para la literatura afro-hispánica.

Dos paralelos temáticos comunes de la literatura post-colonial son: la celebración de la lucha hacia la independencia de la comunidad y del individuo, y la influencia dominante de una cultura foránea. Ya Martha Cobb había señalado la presencia de imágenes experienciales que eslabonan la experiencia literaria africana a través de la diáspora americana. Estas imágenes se construyen en torno a los temas de la identidad, el dualismo, la confrontación, y la liberación.

Africa queda como tema de inspiración para los escritores de la diáspora. Ha delineado Kamau Brathwaite los cuatro tipos de literatura africana escritos en el Caribe y las Américas. Son retórica, de sobrevivencia africana, de expresión africana, y de reconexión. Las dos últimas categorías son las predilectas de los escritores afro-hispánicos porque están empleando elementos de Africa y Afro-América en el estilo, el contenido, el vocabulario, y las costumbres. Algunos de los escritores han vivido en el Africa y están tratando de reconectarse con la patria espiritual.

Quince Duncan, el escritor costarricense y Carlos Guillermo Wilson, el panameño, representan figuras de transición entre el Caribe e Hispanoamérica. Los dos son de origen africano con raíces en las Indias Occidentales y pasaron sus años formativos en una sociedad dominada por el español. Duncan y Wilson, quienes escriben en español, ven su herencia étnica como fundamental a su expresión creativa. Sus concepciones de la ficción están vinculadas a la teoría de Kamau Brathwaite de la «criollización» en que «... the recognition of an ancestral relationship with a folk or aboriginal culture, whether African or Amerindian, involves the artist in a journey into the past and hinterland which is at the same time a movement of possession into present and future» (p. 147).

Quince Duncan escribe, como escritor post-colonial, de lo ancestral, la transformación de la cultura africana en las Américas y la dinámica de la sociedad costarricense. Prosista y ensayista, Duncan es autor de varias colecciones de cuentos y cinco novelas, entre ellas *Los cuatro espejos* (1973) y *Kimbo* (1990). La identidad, lo ancestral, el mito del pasado negro, la religión (Samamfo/Obeah) forman la esencia de la obra creativa de Duncan.

Africa es una constante en la obra de este autor, quien busca inspiración en el folkllore de la Costa Occidental del Africa que ha sido transplantado a Costa Rica entre los negros del Caribe. *Los cuentos del Hermano Araña* (1975) forman parte de la tradición oral larga de «Anancy Tales» que se han difundido a través de las Américas. La figura central es «el engañador» que sabe manipular a las personas y las circunstancias para sobrevivir y así representa la experiencia colectiva de los negros en las Américas.

La «teoría de la criollización» de Brathwaite tiene en cuenta la relación entre la etnia y lo ancestral al confrontar las sociedades post-coloniales de hoy en los países donde la esclavitud, la represión, y la incapacidad de trascender la posición de ser el Otro perpetuo existe. En la Argentina, por ejemplo, donde los afro-argentinos nunca tuvieron éxito en crear ese sentido de «Patria», una tradición literaria negra hoy no existe. El argumento de la identidad nacional primero y la individual después fue efectivo en destruir la continuidad afro-argentina mientras los alemanes, italianos, y británicos, progresaron con sus identidades intactas. Esta «dinámica temporal-espacial transcultural» que respalda la teoría literaria de criollización de Brathwaite no era un factor para los escritores afro-argentinos, precisamente porque nunca forjaron esa relación única al lugar.

La «visión sincrética» de Wilson Harris, «...provides a model for a new post-colonial conception of history, language, and textuality»

(p.154). El sincretismo ofrece una perspectiva diferente pero parecida al modelo de criollización. En primer lugar, «Harris opts for the transformative power of the imagination to effect ‘genuine change’ rather than for genetic inheritance of traditional institutional and cultural avenues» (p. 150). El sincretismo, como la criollización, afirma que la mezcla étnica del Caribe y Sudamérica ofrece posibilidades únicas para la creatividad y la filosofía trans-culturales que las sociedades monoculturales no pueden lograr.

La historia, el lenguaje, y la textualidad dentro del modelo post-colonial de sincretismo estructuran la mayoría de la obra de Manuel Zapata Olivella. *Changó, el gran putas* (1983) es el mejor ejemplo de la escritura post-colonial de la diáspora africana, precisamente a causa de su poder transformativo de la imaginación, su actitud hacia la creatividad trans-cultural y la filosofía, y su alteración del lenguaje. La novela se presenta desde la perspectiva del exilio ancestral, narrada por negros alienados por el lenguaje y el lugar. Es una visión sincrética de las experiencias del pasado y presente lo que respalda la cosmovisión de *Changó, el gran putas*.

Dividida en cinco partes: «Los Orígenes», «El Muntu Americano», «La Rebelión de los Vodun», «Las Sangres Encontradas», y «Los Ancestros Combatientes», *Changó, el gran putas* interpreta la experiencia negra desde la captura de los prisioneros en Africa hasta la muerte de Malcolm X. Una mezcla de historia y mito, el enfoque cultural de la novela examina el origen y la presencia de los negros en América, juxtaponiendo pasado y presente, vida y muerte, verdad y mentira con una visión de síntesis afro-colombiana abarcando la diáspora africana en las Américas. Ofrece numerosas posibilidades para una crítica post-colonial.

## II. La poesía

En realidad, la poesía afrohispanica nació de la opresión tanto durante como después del tráfico del negro y la esclavitud. La tradición oral contiene muchos ejemplos de la tendencia de poetizar las condiciones y el tratamiento del negro. Los poetas que han tenido más éxito son los que han adaptado aspectos orales a la poesía escrita como el finado Nicomedes Santa Cruz del Perú y el joven Antonio Acosta Márquez de Venezuela.

Pero entre los poetas afro-hispanicos la liberación es el tema que les vincula a través del tiempo y el espacio. Unos ejemplos de escritores del Uruguay, la República Dominicana, y el Perú servirán para ejemplificar tendencias históricas y contemporáneas. La primera manifestación

escrita de la poesía afro-uruguaya que tenemos protesta las condiciones sociales que existen dos décadas después de la abolición de la esclavitud. Timoteo Olivera, el poeta, exclama en su poema «A la raza de color»:

Levanta ¡oh! raza tu famosa diestra  
Contra el andas y el vil usurpador  
Que con intrigas viles y cobardes  
Nuestros sagrados derechos postergó:

Levanta sí de ese letargo inerte.  
En que has vivido hasta el presente sol  
No seamos ya la presa del creyente  
Reneguemos del vil estafador.  
Que en tablas de oro con letras de brillantes  
El nombre de los héroes quedará  
Que supieron proclamar sus derechos  
Y dejar a su raza libertad.

Noble raza ¿quién creyera?  
Que tu imagen celestial  
Reluciera placentera  
Ante la gloria inmortal.

¡Oh! Cuál bella sois hoy día  
Quien no envidia el porvenir  
De ti, raza que en el día  
Vas al blanco a combatir.

Este tono rebelde es el predominante en las páginas de *La Conservación: Organo de la Sociedad de Color*. La voz poética ve la situación como una lucha entre el Bien y el Mal con el negro, víctima. Por medio de la anáfora, «levanta», la llamada es para la liberación de la «raza de color». Hay una dialéctica social explícita en la dicotomía entre blancos («vil usurpador/estafador») y negros («noble raza»). La promesa de los derechos y la igualdad queda como promesa vacía y para los afro-uruguayos en 1872 es necesario llegar a ser actores en el centro del proceso nacional y no quedar como espectadores al margen. Hay que luchar porque nadie les va a regalar la verdadera libertad.

En otro nivel, hay un intento en el poema a forjar una identidad negra dentro de un contexto que niega la importancia y hasta la existencia de esta «raza de color». Más de cien años después, persisten las mismas preocupaciones tocantes a la enajenación y la liberación en la expresión de poetas afro-hispánicos contemporáneos, como Blas

Jiménez de la República Dominicana, un país donde solamente los haitianos son «negros». En «Africa N° 1», Jiménez expresa un problema existencial y busca una solución en el pasado:

Madre Africa  
 desde Santiago te escribo  
 para sentirte cerca  
 para volver a ti.  
 Madre Africa  
 soy hijo de tu hijo  
 despojado de tu vientre  
 desposeído  
 madre Africa.  
 Oigo el rugir de los fusiles  
 voces de hermanos que luchan  
 voces que llegan a mis oídos de  
 caribe-esclavo.  
 Madre Africa  
 sientes la sangre cubana  
 (Caribe-libre)  
 sangre nieta, sangre hermana.  
 Auxilio de una madre  
 Madre Africa  
 soy, es todo lo que tengo  
 soy, es por eso que te necesito  
 madre Africa  
 préstame tu fusil  
 préstame tu orgullo  
 préstame tus cojones de hombre  
 madre Africa.

Desde la perspectiva del exilio ancestral el poeta lamenta su situación de negro-dominicano. La experiencia de ser descendiente de esclavos estructura la manera en la cual el poeta se percibe a sí mismo y a la sociedad. El resultado es una alienación profunda («desposeído»/ «en tierra de ellos, tierra dominicana») y un deseo de regresar simbólicamente al útero materno africano. Otra vez, el poeta está buscando la liberación psíquica porque la física, como en el caso aludido de Cuba, no es posible. Entonces, lo que está buscando de Africa es el orgullo y la fuerza para afirmar una identidad negra dominicana caribeña. Es decir, el poeta existe pero no como individuo completo y se da cuenta de que ha perdido una parte íntegra de su esencia.

Nicomedes Santa Cruz, también cantó al tema de la liberación en sus poemas de tema negro. Pero hay una evolución en la poesía de

Nicomedes que no se trata solamente de la esclavitud en las Américas sino también del deber de los negros liberados de participar en las guerras anti-coloniales en el Africa. Dos poemas «Ritmos Negros del Perú», 1956, y «Madre Angola», 1976, ejemplifican las preocupaciones del poeta:

### **La ida**

(ritmos negros del Perú-1956)

*Ritmos de la esclavitud  
contra amarguras y penas.  
Al compás de las cadenas  
ritmos negros del Perú  
... y dice así:*

De Africa llegó mi abuela  
vestida con caracoles  
la trajeron lo' españoles  
en un barco carabela.  
La marcaron con candela  
la carimba fue su cruz.  
Y en América del Sur  
al golpe de sus dolores  
dieron los negros tambores  
*ritmos de la esclavitud*

Por una moneda sola  
la revendieron en Lima  
y en la Hacienda «La Molina»  
sirvió a la gente española.  
Con otros negros de Angola  
ganaron por sus faenas  
zancudos para sus venas  
para dormir duro suelo  
y naíta 'e' consuelo  
*contra amarguras y penas.*

En la plantación de caña  
nació el triste socavón  
en el trapiche de ron  
el negro cantó la zaña.  
El machete y la guadaña  
curtió sus manos morenas;  
y los indios con sus quenás  
y el negro con tamborete  
cantaron su triste suerte  
*al compás de las cadenas.*

Murieron los negros viejos  
pero entre la caña seca  
se escucha su zamacueca  
y el panalivio muy lejos.  
Y se escuchan los festejos  
que cantó en su juventud.  
De Cañete a Tombuctú,  
de Chancay a Mozambique  
llevan sus claros repiques  
*ritmos negros del Perú.*

**El retorno**

(Madre Angola-1976)

Retorna mi carabela,  
 torna a su lugar de origen  
 pues nuestra presencia exigen  
 Cabinda, Luanda, Benguela.  
 Proa allá y a toda vela  
 vuelvo en un nuevo velero  
 que ni es barco ni es negrero  
 ni tiene un tratante al mando  
 ¡Mi retorno es navegando  
 en comando guerrillero!...

Hemos forjado fusiles  
 de nuestras rotas cadenas.  
 Y es furia de nuestras venas  
 la que escupen los misiles.  
 Y aquí venimos por miles  
 en cada atlántica ola;  
 a decirte, Madre Angola,  
 República Popular,  
 que tus hijos de ultramar  
 no pueden dejarte sola

Por la Victoria Final  
 han de confundirse aquí  
 Túpac Amaru y Martí  
 el Che y Amílcar Cabral.  
 Y en esta lucha frontal  
 contra el vil imperialismo,  
 vive Angola el heroísmo  
 del gran pueblo vietnamita,  
 dejando con sangre escrita  
 la verdad del Socialismo.

Nuestra victoria es segura,  
 tan cierta como el mañana  
 de esta Unidad Africana  
 que es la esperanza futura.  
 Larga etapa de amargura  
 es la que ahora termina,  
 y desde Angola germina  
 una gran Revolución  
 que consolida esta unión  
 afroamericalatina...

«La ida» trata de la capacidad del negro de sobrevivir con una parte de su cultura intacta a pesar de las consecuencias del trato y las condiciones inhumanas. La capacidad creativa del negro no ha sido extinguida. «El retorno» representa el revés del proceso en el sentido de que los ex-prisioneros/esclavos ya libres tienen la obligación de luchar en las guerras africanas de liberación contra las fuerzas imperialistas y colonialistas, siguiendo el modelo de Cuba.

«Madre Africa» es el símbolo que predomina en los dos poemas y sirve como un marco cultural referencial para el poeta en su esfuerzo para enaltecer la existencia afro-peruana. Al asegurar la victoria contra el imperialismo con la ayuda de los «hijos de ultramar», sería más fácil establecer vínculos entre Africa y Latino América y hacer una realidad la «unión afroamericalatina». El Africa de Nicomedes Santa Cruz no es un Africa romántica sino revolucionaria y anti-colonial.

Vale la pena terminar esta discusión de la poesía afro-hispánica donde comenzamos, en el Uruguay. En «Quinientos años después», Cristina Rodríguez Cabral canta al pasado, al presente, y desgraciadamente al futuro:



### Quinientos años después

Verano seco / Verano caliente  
sombrío / sombras / vacío de gente  
Montevideo / MONTE / VI / DEO.  
Las radios aúllan:  
«hay que apretarse el cinturón  
para combatir la inflación»,  
las radios aullaron:  
«se va a acabar / se va a acabar»,  
y se acabó;  
para comenzar luego  
con o de la inflación.  
Montevideo / capital sede  
de los festejos,  
Quinientos años de que / nos «descubrieron»  
Quinientos años de que / nos «civilizaron»  
Quinientos años después  
de arrancado la tierra,  
Quinientos años teñidos  
de sangre indígena / y de sudor negro.  
Y los vamos a festejar / como buenos  
hijos de... / inmigrantes / y esclavos,  
recibiendo a las caravelas  
desnudos / pintados / hambrientos  
y con plumas en la cabeza  
esperando los nuevos espejitos,  
como buenos  
hijos de... / la Madre Patria,  
aquella que nos parió / tan mal.  
Cuentan que a los negros  
les van a lustrar el bronce  
de aquellos grilletes  
y cadenas / que aún hoy conservan.

«Quinientos años después» expresa los sentimientos de una afro-uruguaya enajenada del proceso cultural y sobre todo de la celebración del Quinto Centenario. A la vez, critica la explotación del indígena y del negro en nombre de «civilización» y «progreso». El poema presenta la situación del negro como estático, víctima de una sociedad opresiva que todavía no acepta al negro como componente integral de la patria. Esto se revela en los últimos versos donde «Cuentan que a los negros / les va a lustrar el bronce / de aquellos grilletes / y cadenas / que aún hoy conservan». Los viejos símbolos de la esclavitud sirven hoy como

metáforas de la existencia afro-uruguaya. Comparando la cosmovisión de Timoteo Olivera en 1872 y la de Cristina Rodríguez Cabral en 1992, es evidente que la tarea del escritor queda igual. La situación uruguaya es análoga a otros países en las Américas, porque la invisibilidad y la marginalización son la norma.

### III. El drama

El drama afro-hispánico comparte muchos de los temas de la novela, el cuento, y la poesía aunque es menos conocido. En cuanto a la expresión dramática escrita, una de sus primeras manifestaciones es «Candombe» por Roberto Cisneros, publicado en *Nuestra Raza* de Montevideo en 1942. Esta pieza teatral está escrita en la forma de un diálogo dramático entre Pepe y Mabel, dos euro-uruguayos. El tema de la obra es el valor de ser negro.

Recientemente, Mabel ha sufrido un cambio psicológico. Informa a Pepe: «Hoy pienso, y razono humanamente. Antes, no; es que vivía en un mundo ilusionado, en un mundo donde nos creíamos superiores a otros seres..., creando entonces ese prejuicio racial, que tanto mal hace al mundo, a este mundo que hoy llamamos civilizado». Al fondo de este esbozo, se oye la música afro-uruguaya del «Candombe Oriental». Mabel está afectada por las cualidades humanas de la música que ella ve como una expresión del alma negra. Pepe la identifica como «música de negros», «música de salvajes». Pepe articula algunos de los estereotipos asociados con la cultura negra en general. Cuestiona:

«¿Un negro que piensa? ¿Un negro que sienta?... ¡Bah! Me hace gracia. Mira Mabel, el negro nació esclavo, y su signo es servir, trabajar en el campo... lustrar los zapatos... lavar los pisos... ser soldado... y a lo sumo portero de oficina del Estado, y creo que para eso no se necesita mucha inteligencia, si la tuviera, desde luego (p. 17).

Pepe está repitiendo actitudes comunes sobre la capacidad intelectual de los negros y su papel en la sociedad. El estigma de la esclavitud y su servilismo son importantes a la percepción de las experiencias de este grupo en la Banda Oriental. Desafortunadamente, los mismos estereotipos existen hoy día.

Sin embargo, en la pieza, Mabel no acepta las perspectivas comunes y le reacciona a Pepe por presentarle una lista de negros sobresalientes que incluye a Booker T. Washington y George Washington Carver de los Estados Unidos, José Do Patrocino y Tobiís Barreto del Brasil, Antonio Maceo y Claudio José Brindisde Salas de Cuba y

Cayetano Silva y Ansina, uruguayos. Como el resultado de una buena lección de historia y la postura empática de Mabel, que pone énfasis en la humanidad de los negros, Pepe cambia su actitud racista. El motivo dominante de esta breve escena dramática es *comprender*, es decir, ir más allá de las apariencias para entender mejor el significado cultural de los negros. La importancia de esta obra que parece insignificante es que sirve de antecedente para mucho del arte afro-hispánico dramático contemporáneo en su llamada al respeto y la dignidad.

De los dramaturgos afro-hispánicos contemporáneos, los más conocidos son Juan y Manuel Zapata Olivella de Colombia. Manuel ha publicado dos obras, *Hotel de vagabundos* (1955) y *Caronte liberado* (1972). La acción de *Hotel de vagabundos* tiene lugar en un hotel transeúnte en Nueva York en 1946 con un grupo de personajes internacionales. Discuten una variedad de preocupaciones humanas. *Caronte liberado* escruta la violencia en la prisión, los guerrilleros, la tortura, y la traición, temas que han aparecido repetidas veces en la cultura colombiana.

Juan Zapata Olivella es el autor de tres dramas: *El grito de la independencia o los mártires de Cartagena de Indias* (1961), *La Patoja* (1969), y *La bruja de Pontezuela* (1972). *El grito de la independencia* es un drama histórico basado en la insurrección del 11 de noviembre de 1811 por la gente de Cartagena y su resistencia heroica, pero trágica, contra los españoles. La Patoja es una pieza que examina ciertas actitudes burguesas respecto del dinero, la herencia, la hipocresía, y las ambiciones sociales. El amor vence todo, menos la avaricia. *La bruja de Pontezuela* es una comedia que demuestra la falta de entendimiento de la cultura popular por el sistema oficial de leyes.

De estas cinco obras, los dramaturgos quieren presentar situaciones conocidas a un público burgués. El único personaje negro que aparece en el escenario de los cinco dramas de los Zapata Olivella es El Negro Mora de *El grito de la independencia*, quien participa en la insurrección, el espionaje, y la resistencia a la autoridad española.

Nelson Estupiñán Bass, del Ecuador, ha tenido más éxito como dramaturgo en cuanto a la innovación escénica y la fusión de forma y contenido. *Las frutas verdes* (1973) refleja estas tendencias. Es una obra de un acto, once escenas que explora los temas del honor, la venganza, la moralidad, y la violencia dentro del concepto estructural del metadrama. Examina la relación entre la vida real y la presentación teatral, la fantasía, y la realidad. *Las frutas verdes* se desarrolla en dos niveles trágicos: uno el teatro y el otro la vida.

*Las frutas verdes*, el título, es la metáfora central de esta pieza que trata las consecuencias de la preñez adolescente. Susana, la hija de catorce años de Don Luciano y Doña Clemencia, está encinta de

Alcides quien no acepta la responsabilidad. Los códigos de amor y moralidad de Don Luciano han sido violados y él busca la venganza. Su primera reacción es:

Catorce años no cumplidos. (de pie) ¡Cómo caen ahora las frutas verdes de los árboles! Muchachas que deberían jugar todavía a las muñecas, salen embarazadas, de padres que les niegan los hijos, y ellas andan tranquilas, como si nada les hubiera pasado.

Esta situación es sumamente irónica porque Doña Clemencia y Don Luciano viven en condiciones sociales muy pobres y han sacrificado muchísimo para mandar a Susana a una escuela de niños privilegiados. Patricio, el hijo de diez y siete años salva el honor de la familia al matar a Alcides. Don Luciano trata de engañar a las autoridades, sin éxito, y el drama termina con el sonido de tres tiros y la sugerencia de homicidio/suicidio.

Un aspecto muy interesante de *Las frutas verdes* es la relación entre el mundo ficticio y el mundo real, o sea, el nivel metadramático. Don Luciano, el actor, es Don Rigoberto en la vida real. Esto se revela en una escena donde El Desconocido le informa a Don Rigoberto que Paula, su hija ha sido amenazada por un drogadicto, Rigoberto sigue con su representación teatral antes de ir a casa. Mientras tanto Paula muere a manos de un asesino, un hecho que no detiene la presentación teatral. Rigoberto es reemplazado por Alberto Corozo, y el Director informa al público:

En la vida suceden estos casos fortuitos, en ocasiones la vida golpea las puertas del drama, y se introducen en él, porque, después de todo, las piezas que ustedes ven en los teatros no son sino representaciones de pasajes o trozos de la vida. Yo lamento, como todos los artistas que esta noche les brindamos *Las frutas verdes*, la desgracia ocurrida a nuestro primer actor Rigoberto Balseca, para quien pido un fervoroso aplauso (p. 77).

Don Luciano/Rigoberto es el eslabón clave entre los mundos reales y ficticios. En la conversación con El Desconocido, Luciano/Rigoberto dice: «Por favor, le ruego no interrumpir, estamos en una representación teatral» (p. 71). La discusión termina cuando Luciano se dirige al público: «Perdonen la interrupción... ¿Dónde quedamos?... ¡Ya!» (p. 72).

En el libro, *The Semiotics of Theatre and Drama* (1983), Keir Elam ofrece unas ideas que son pertinentes a este análisis. En *Las frutas verdes*, Estupiñán Bass ha incorporado «a class of transactional

(performer-spectator) conventions concerned with *explicit* definition of what is going on. Such 'presentational' conventions act as means by which the audience is persuaded to accept characters and situations whose validity is ephemeral and bound to the theatre» (p. 90). En cuanto a *Las frutas verdes*, «Conventionalized presentational devices include... the play within the play, the aside directed to the audience, and other modes of direct address. These premeditated and 'composed' forms of actor-audience persuasion are in effect metadramatic and metatheatrical functions, since they bring attention to bear on the theatrical and dramatic realities in play, on the fictional status of the characters, on the very theatrical transaction and so on» (p. 90). En esta pieza de un solo acto, Estupiñán Bass no solamente ha presentado temas humanos y contemporáneos, sino también los ha incorporado dentro de una forma metadramática/teatral que logra una fusión eficaz de técnica y contenido.

*La otra* (1973), un drama de dos actos por Nelson Estupiñán Bass, analiza el tema del doble, el ser dividido, la psicosis social causada por la presión racista inherente en la sociedad. Olga, la protagonista, tiene una personalidad dividida e inicialmente acepta las cualidades negativas asociadas con ser negra. El primer acto consiste en una escena en la cual Olga expresa su auto-odio después de ser rechazada por su novio blanco. Olga lamenta:

¡Qué desdicha es ser negra! Henry no bailó conmigo, hizo como que no me conocía, pero viene, me espera en el zaguán, y quiere quedarse en mi alcoba. ¡Qué se habrá imaginado! ¿No sabe, acaso, que soy Olga Carabalí, la heredera universal de Aniceto Carabalí, el millonario?... ¡Soy una desgraciada! ¡Este maldito color es mi infortunio! Por él me huye Henry. Es natural, siendo blanco, hijo de un gringo, tiene vergüenza de andar conmigo. Uds. no se dan cuenta de mi terrible sufrimiento, de las humillaciones que soporto por ser negra.

Olga se ha dado cuenta de que a pesar de las creencias populares, Gonzalo, un negro pobre está enamorado de ella. Olga cuestiona la igualdad de los grupos étnicos y el color de sus futuros hijos. Una dialéctica blanca/negra se establece al principio del segundo acto cuando el doble de Olga aparece en blanco y negro complicando aun más el problema de la identidad. Las dos Olgas debaten cuál merece a Henry.

Desde una perspectiva psicológica Olga sería clasificada como «schizoid», que, según R.D. Laing «refers to an individual the totality of whose experience is split in two main ways: in the first place, there is a rent in his relation with his world and, in the second, there is a

disruption of his relation with himself». Olga está dividida en dos partes, sola, aislada, y no es una persona completa. La otredad es un concepto psicológico que subraya el título del drama que enfatiza los motivos de la doble personalidad y la crisis de identidad que Olga sufre. El siguiente intercambio ocurre entre los dos:

Doble negro. —¿Qué? ¿No soy blanca yo?

Doble blanco. —Ven.

Doble negro. —¿Qué pretendes ahora?

Doble blanco.—»¡Conócete!».

Doble negro. —No... no... ésta no es mi cara... ésta no soy yo. No puede ser... yo no soy negra... ¡Dame mi cara ladrona! ¡Dios mío, ayúdame! Sólo tú puedes salvarme... Soy negra... soy una cualquiera... estoy perdida (pp. 53-54).

Olga sigue en el limbo hasta la entrada de la personificación de la muerte que señala la hipocresía del doble blanco quien niega al padre muerto de Olga. Entonces el doble negro acepta su herencia proclamando: «Africa, Africa mía, eres una hoguera como yo!». También evoca imágenes de la experiencia negra en Africa y Estados Unidos, desde Lincoln hasta Lumumba y el Poder Negro. Finalmente, mata al doble blanco. Es decir, Olga tiene que destruir el lado blanco de su *persona*, «la otra» debe ser eliminada antes de que pueda experimentar una reintegración total de sí misma, como negra. Después de exorcizar estos demonios, Olga y Gonzalo viven felizmente.

Desde los primeros pasos dramáticos de Roberto Cisneros hasta los últimos esfuerzos por Nelson Estupiñán Bass, hay paralelos temáticos. La identidad negra y el auto-valor en las sociedades que quieren negar su importancia ha sido y sigue siendo de importancia en la creación artística. Entre Cisneros y Estupiñán Bass el cambio ha sido más en la forma que en el contenido.

#### IV. Conclusión

Es evidente la diversidad de los escritores afro-hispánicos. Aunque no forman un grupo coherente de escritores, lo que les eslabona a través del tiempo y el espacio es la conciencia de ser negro en las sociedades que a veces niegan su existencia. La mayoría de los escritores afro-hispánicos hacen un esfuerzo por mover la experiencia negra de los márgenes al centro del discurso. Es decir, tratan de convertir al negro en sujeto y no objeto de la expresión dentro del contexto post-colonial.

**BIBLIOGRAFIA**

ASHCRIFT, BILL, ET. AL.

1989 *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post Colonial Literatures* (New York: Routledge): 2.

CISNEROS, ROBERTO

1942 «Candombe», *Nuestra Raza*, 10, 112: 17.

COBB, MARTHA K.

1979 *Harlem, Haiti, and Havana: A Comparative Critical Study of Langston Hughes, Jacques Roumain, and Nicolás Guillén* (Washington: Three Continents Press): 5.

BRATHWAITE, KAMAU

1993 «The African Presence in Caribbean Literature (1970-73)», in *Roots* (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press): 190-258.

ELAM, KEIR

1983 *The Semiotics of Theatre and Drama* (New York: Methuen): 87-92.

ESTUPIÑÁN BASS, NELSON

1973 «La otra», in *Las tres carabelas* (Portoviejo: Gregorio): 66.

ESTUPIÑÁN BASS, NELSON

1973 «Las frutas verdes», in *Las tres carabelas* (Portoviejo: Gregorio): 49.

BLAS JIMÉNEZ

1980 *Aquí... otro español* (Santo Domingo: Editorial Incoco), 41.

LAING, E.D.

1960 *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness* (Baltimore: Penguin Books): 17.

OLIVERA, TIMOTEO

1872 «A la raza de color», *La Conservación*, N° 17 (24 de noviembre): 2.

RODRIGUEZ CABRAL, CRISTINA

1993 «Quinientos años después», *Afro-Hispanic Review*, 12, 3: 41.

SANTA CRUZ, NICOMEDES

1977 «La ida y el retorno», *Cuadernos del Tercer Mundo*, 2, 12: 12.









## La literatura afromexicana en el contexto del Caribe

JOE PEREIRA

Profesor de Literatura  
University of the West Indies,  
Mona Campus, Jamaica

### Tendencias contradictorias

En un sentido general, México comparte con el Caribe una historia del colonialismo y del conflicto de culturas bien distintas, pero en un sentido muy específico comparte también la experiencia del desplazamiento de africanos, la esclavitud, el racismo y el conflicto de culturas africanas con la europea que quería imponerse como dominante y hegemónica. El diez por ciento de la población de México colonial clasificado como negro o mulato quizás no ha dejado en los censos hoy en día más de uno o dos por ciento, pero su herencia cultural va más allá de esta cifra. Atestigua una problemática de identidad que se puede relacionar inmediatamente con las preocupaciones de la literatura y la expresión cultural del Caribe, donde el peso de la cultura y la ideología dominantes y racistas del imperio ha afectado la auto-percepción del afro-caribeño.

Al examinar algunos ejemplos de la expresión afromexicana de distintas épocas y regiones con el intento de ver cómo perciben su identidad los afromexicanos, hay que incluir la canción popular como elemento esencial de esa expresión puesto que el pueblo afromexicano, como otros grupos populares afro-caribeños, se expresa más por la canción que por la poesía formal. En este concepto más amplio de la literatura, se notan dos tendencias generales: de auto-negación y de privilegiar la estética y los valores del eurocentrismo dominante por una

parte, y por otra la auto-afirmación y aceptación de la negritud como identidad legítima y cómoda. La primera actitud tiende a manifestarse en aquellas situaciones en que los afroamericanos están sumergidos en los valores dominantes, mientras que la segunda predomina entre los menos involucrados en la sociedad principal.

### Primeras expresiones afroamericanas

Uno de los documentos tempranos de la expresión creativa de un afroamericano es una canción cantada por una esclavizada negra en San Angel hacia fines del siglo XVIII:

- Nací en la Habana, Dominga llamo  
como azabache negro nací,  
con una suerte tanto más negra  
que yo a mis padres no conocí.
- Francisquío, Francisquío,  
dice tu amo que te ha de vender.
- ¡Ay, Señora! ¿Y por qué?
- Porque no sabes batir  
la conserva de mamey.
- Bata uhte, que yo batiré.  
Bata uhte, que yo batiré (Mendoza 1955: 1100).

Es obvio en esta canción el vínculo caribeño en la historia de México, tanto como el desarraigo del afroamericano. El personaje se encuentra en una diáspora doble, separado no sólo de África como hogar cultural y ancestral, sino también de Cuba, lugar de nacimiento, (con la implicación de una criollidad incipiente) y de familia; que acusa la dislocación social inherente en el sistema de la esclavitud («que yo a mis padres no conocí»).

La ideología racista ya está funcionando, afectando el concepto del yo del personaje, quien ha asumido ya la asociación negativa de negro en términos de raza e incluso de color. Hay un auto-rechazo en «como azabache negro nací», y una negatividad obvia en la connotación de «negra» como calificación de «suerte» que fortalece la auto-negación del verso anterior. La condición de desarraigo se intensifica por la inseguridad de ocupación y la amenaza que es la vida cotidiana para cada esclavizado codificado: «dice el amo que te ha de vender».

En cuanto indica las condiciones deshumanizantes de la esclavitud (tanto físicas como psicológicas), este documento se puede comparar con testimonios como «Mis treinta años» del cubano, Juan Francisco

Manzano. Sin embargo, quizás lo más importante de la canción es la manera en que reclama la humanidad al fin, empleando el doble sentido y subvertiendo las normas sociales con sugerencias de una «vulgaridad» al fondo del tropo «batir la conserva de mamey». Es el mismo recurso que se ve en muchos sones y calipsos del Caribe, aprovechándose de la ironía y del humor para convertir la víctima pasiva en sujeto que resiste. Hay una semejanza notable con una canción jamaicana de la misma época de esclavitud, «Me know no law, me know no sin» (D'Costa y Barbara Lalla 1989). Sin duda, la canción popular era un vehículo más dado al relajó subversivo que el género de la poesía al estilo europeo que se encuentra en los primeros escritores afro-caribeños como Manzano o el jamaicano, Francis Williams, para los cuales la resistencia contra la sociedad esclavista y racista tuvo que encontrar formas más austeras.

### Auto-negación en la época colonial

Por todo el Caribe, la adopción generalizada de conceptos racistas eurocéntricos condujo al odio de sí mismo entre muchos negros, pero especialmente entre los mulatos. Estos intentaban distinguirse de la comunidad negra más marginalizada. La poesía del pardo, Antonio Baltasar de Esquivel, de Huachinango, refleja la consolidación de este racismo divisivo. Tiene un poema de 1753 cuya glosa dice así:

Negro se te vuelva el día  
negro por sus negras horas  
y negros trabajos pases,  
pues de negros te enamoras. (Mendoza 1955: 1099).

El poema dirige su odio hacia la mujer que ama a un negro. En tal amor reside la validación de la humanidad del negro. Amenaza con destruir la jerarquía cuidadosamente construida de la sociedad colonial donde los matices de color implican pequeños privilegios.

Contiene el germen de las tensiones psicológicas alrededor de las relaciones sexuales interraciales que el martiniqueño, Franz Fanon, analizaría tan extensamente en su *Piel negra, máscara blanca*. Refleja la inseguridad del pardo o mulato caribeño que aspira a la aceptación por la sociedad blanca al negar cualquier identidad o asociación con lo negro.

El estigma de raza engendrado por el colonialismo europeo afecta aún a esos afro-mexicanos que de otra manera se presentan como personalidades bien ajustadas. Jose Vasconcelos, El Negrito Poeta del siglo dieciocho, nos ofrece un imagen tanto del racismo de su sociedad

como de la manera en que afecta su propio sentido de sí mismo por la apología de su color en el cuarteto siguiente:

- ¿Quieres oír a este negro?  
 — Ser negro no es culpa mía,  
 a todos doy alegría  
 y con esto me integro. (Matos Monteczuma 1980: 112).

El afromexicano gana un lugar en la sociedad colonial a virtud de su agudeza y su capacidad de divertir, pero todavía tiene que defenderse por su color. Es un fenómeno repetido en otras sociedades racistas por todas las Américas. Su recepción continúa siendo a través de una perspectiva racista. Por ejemplo, Eduardo Feher en pleno 1976, un año después de su ingreso al Colegio de Literatura de México, refleja su concepto de Africa (y por implicación las culturas africanas) cuando especula sobre Vasconcelos: «Imaginemos por un momento lo que hubiera pasado si el negrito poeta no hubiera nacido entre nosotros sino en su Africa salvaje y desangrante». (Feher 1976: 51). El Africa de Feher es una Africa estereotípicamente devalorada, versión cultivada para fortalecer la ideología del imperio y del eurocentrismo: «lugar de tribus y combates, danzas y alaridos, el Continente Negro». (Idem: 51).

### Nacionalismo incipiente

Sin embargo son los versos del Negrito Poeta que nos ofrecen unas de las primeras afirmaciones de la consciencia de una nueva identidad mexicana, que es el nacionalismo incipiente:

- Aunque soy de raza conga,  
 yo no he nacido africano;  
 soy de nación mexicano,  
 y nacido en Almolonga. (Matos Monteczuma 1980: 26).

Es una afirmación literaria muy parecida al proyecto nacionalista que se encuentra en los escritores del Caribe de este siglo, notablemente Nicolás Guillén cuya obra insiste en la integralidad del componente africano en la definición de la cubanidad, o Vic Reid, novelista jamaicano, cuya novela *The Jamaicans* reclama para los cimarrones del período de la conquista británica de la isla de los españoles la primera consciencia de ser jamaicanos.

No es de sorprender que el afromexicano o el afrocaribeño, perdido su vínculo directo con el continente africano, vaya a definirse dentro de

los nuevos contextos políticos de esta región que apropia para sus propios fines.

### Formas de resistencia

La agudeza que hizo legendarios a poetas como Vasconcelos o el muy parecido Meso Mónica de Santo Domingo es una característica persistente de la cultura afro-mexicana y afrocaribeña. Es verdad que hay una tradición hispánica de agudeza, por ejemplo Quevedo, pero la improvisación y la agudeza que se encuentran en la práctica de «versear» entre los afro-mexicanos de la Costa Chica, o en las «controversias» de esa región o patrones parecidos en Cuba, junto con el fenómeno más reciente del choque de los «deejays» que son verdaderas competencias de improvisación y de agudeza en la música popular jamaicana, tanto como los choques líricos de los cantantes del calipso en Trinidad; estos todos apoyan la tesis de un aporte común africano a la tradición del humor en estas regiones. Y no importa si es el calipso de Trinidad, o «dancehall» de Jamaica, o el choteo cubano o el chuchumbé mexicano, la expresión popular afro de toda la región ha tendido a aprovecharse del «relajamiento» como arma en socavar la estructura social dominante y reconstruir un individuo más liberado.

Esta sed por la libertad, aún hasta el borde de la anarquía, es otra característica sobresaliente en la expresión popular de la región. Se ve en los corridos afro-mexicanos. Hay un ejemplo de comienzo de este siglo, «Corrido del Bajío», (Simmons 1957: 141-143); notable por su auto-afirmación. No hay duda que el personaje se acepta a sí mismo. Por su jactancia, la primera estrofa tiene una semejanza sorprendente con las introducciones a las canciones populares de «dancehall» en Jamaica, donde el cantante infla su ego:

Y aquí estoy, porque ya vine,  
porque quiero y porque sí.  
!Vengo a ver si encuentro uno  
que puede igualarse a mi!

La jactancia se puede interpretar tanto en este ejemplo mexicano como en el «dancehall» jamaicano como una manera de rescatar la valoración de sí mismo, negada por la sociedad y la cultura dominantes y deshumanizadas por un concepto de «masas» en el sistema socio-económico. Una forma más de resistencia de los grupos marginalizados, afirmando su yo. En cuanto a raza y color, el personaje del corrido expresa toda aceptación de su ser y su mestizaje:

!Mírame bien pa' que sepan  
 con quien la van a trabar!  
 Soy prieto retinto oscuro  
 y china tengo la crin;

En los corridos de la Costa Chica, se nota la misma insistencia en la autonomía y la dureza del individuo. Frecuentemente, los representantes del estado oficial (la policía, el ejército) son blancos de la violencia física de los personajes. Tal violencia y rechazo de la autoridad del sistema dominante que recurren a la temática de los corridos afromexicanos de la Costa Chica tienen un paralelo en la música popular jamaicana actual, producto de las capas marginalizadas (los ghettos de Kingston sobre todo), donde hay toda una tendencia de canciones de la violencia («gun talk») dirigidas sobre todo contra el estado oficial, y sus agentes; la policía en particular. La diferencia es que los corridos cantan historias verdaderas de confrontaciones armadas y matanzas en sus comunidades, mientras que las canciones de «gun talk» de Jamaica presentan en su mayoría situaciones ficcionadas elaboradas de la violencia cotidiana y clasista de sus comunidades. En ambas expresiones, hay una disminución del valor de la vida. La ideología queda bien destilada en los versos del corrido «*La mula bronca*»: «El hombre nació para morir / no va a estar de esclavitud». (Gutiérrez 1988: 48). Aunque la esclavitud fue abolida hace casi dos siglos, por toda la región sigue afectando la psicología con tendencias contradictorias. Aquí se ve lo positivo en el sentido de que la libertad se defiende.

Indicación de la liberación de esta sociedad cimarrona de los valores de la sociedad dominante en cuanto a raza es el orgullo racial implícito en la siguiente estrofa de la Costa Chica:

De los tre' colore' que hay  
 el trigueño es el mejor,  
 lo blanco se lo lleva el agua  
 y lo colorado el sol. (Gutiérrez, Neff y del Río 1983: 59).

Es una afirmación respaldada por la confianza en sí de una comunidad que ha sabido resistir hasta cierto punto los valores y patrones de la sociedad principal, en cuyas márgenes ha vivido y se ha desarrollado en su espíritu de autonomía.



## Persistencia de la negación

Por contraste, la sociedad veracruzana, mucho más involucrada en el patrón eurocéntrico, ha producido poetas todavía inquietos con su color que aceptan el racismo de la sociedad. En 1946, aparece el huapango «El negro» de Alfonso Alcalá Ferrer:

Todos me dicen el negro  
por tener la piel morena,  
pero tengo el alma blanca  
tanto como la azucena. (Pasquel 1973: 5-6).

Irónicamente, la ideología de la negritud ya se había desarrollado en el Caribe (Cesaire, Guillén, etc.), aunque es probable que la mayoría de la gente pensara como Alcalá y aceptara la negación de su color (y por este signo toda una historia y una cultura), compartiendo a su vez los valores eurocéntricos cultivados por siglos. Con toda la tradición cultural de un cromatismo racista que se veía incluso en el modernismo hispanoamericano, no es de sorprender que gente arraigada en un ambiente eurocéntrico tal como exhibían casi todas las capas dominantes por todo el Caribe y México tuviesen tan poca confianza en su color. Aún en 1968, con una África pos-colonial y con toda la interrogación del racismo, el poeta soviético, Evtushenko, en su intento de homenaje al asesinado Martin Luther King, diría con mentalidad y lenguaje parecidos a los de Alcalá: «Su piel era negra, pero con el alma purísima como la nieve blanca», incitando a Nicolás Guillén a su célebre contestación poética, «¿Qué color?». (Guillén 1973: 284).

Alcalá exhibe la amnesia ancestral que se nota en muchas víctimas de la diáspora cuando proclama: «mi color el sol me dio». Exhibe un dualismo nada descomunal en la psicología caribeña cuando intenta rescatar su valor propio al afirmar la energía y la alegría asociados con este «sol» lírico. Se refugia en la música y la alegría como mecanismos para re-humanizarse: «porque alegre es mi cantar / y también mi raza entera». De nuevo se puede referir a Guillén quien en su poema «Noche de negros junto a la catedral» (Idem 1973: 2866-287), critica tal interpretación artística de la historia del negro en este hemisferio; y Guillén estuvo hablando de presentaciones oficiales en el Cuba de 1966.

Guillén, por sus preguntas líricas sobre el cañaveral y el mayoral, nos señala la historia verdadera, de explotación y deshumanización que fueron la esclavitud y la economía de la plantación. Hay caribeños que todavía prefieren esconderse de la totalidad de su pasado. No cabe duda

que las artes (música, baile, canción, cuento) han desempeñado un papel esencial en contrarrestar la opresión histórica del afro-caribeño, pero la alegría como historia y característica es otro estereotipo que huye de una confrontación con las realidades económicas y sociales de desigualdad y discriminación.

### Reconstruir una identidad: la interrogación de la historia

La interrogación de la historia que marca mucha poesía moderna afro-caribeña se revela en un poema singular que encontré en forma manuscrita en El Ciruelo, Costa Chica, de autor desconocido, pero obviamente reciente, que vale reproducir en su totalidad por su calidad artística tanto como por los temas que sugiere:

¿Quién cuenta los sueños  
de los negros?  
¿Quién guarda los secretos  
de los negros?  
¿Quién piensas tú?

Son las aguas de lagunas  
y del mar.  
Son las conchas que nos  
vieron llegar.  
Y este gran mar  
un hombre  
un solo hombre  
pescado y pescador.

Las altas palmas  
como verde cielo,  
la urraca  
ángel burlona  
a nuestro paso.  
El redondo seno  
de nuestros recuerdos.  
Cuando corrió la sangre Yanga  
las iguanas  
huyendo de los perros  
como nosotros de la esclavitud  
ayer.  
El zanate guardián fiel  
de nuestro color.

Esa mujer que vio  
 a sus hijos partir.  
 Misma mujer que vió  
 a su hombre morir.  
 Mujer negra:  
 madres de dolor.  
 Madres de dolor.

Los grandes árboles  
 que cubren miles de esclavos muertos;  
 La pochota del panteón  
 de mi pueblo;  
 Los huesos de negros muertos  
 y aquella pascua.

Es uno de los primeros intentos conscientes de reconstruir la memoria racial colectiva del pueblo afromexicano. Aquí, la negra no es el objeto sexual tradicional presentada en tanta poesía (completa hasta las nalgas). Por contraste, es la *mater dolorosa*, la que incorpora la pena histórica de los afromexicanos bajo la esclavitud, la diáspora y la opresión clasista y racista. Es una interpretación sensible no solo histórica sino contemporánea que refleja el papel de la mujer en los corridos de la Costa Chica, donde los hombres se matan y las mujeres tienen la responsabilidad de seguir viviendo, de mantener la familia y la cultura. En la imagen del «redondo seno de nuestros recuerdos», hay una sugerencia del continente africano como madre patria, imaginado como femenino en el rol tradicional materno de consolar.

Nombrar a Yanga implica otro rescate (que se ve también en Veracruz): el de la tradición de resistencia que cuestiona las versiones de la historia que presentan al esclavizado como objeto pasivo, víctima, no creador, manso y maleable al proyecto imperialista. Esta gran figura del cimarronaje mexicano, que comparte la historia del cimarronaje por todo el Caribe, sugiere no solo una política del pasado sino una inspiración para la conducta actual de resistencia contra la subordinación en la cultura nacional.

Las imágenes del mar (aguas, lagunas, conchas) sugieren la travesía de las galeras que traían a los africanos a este hemisferio, con todos los horrores asociados. Son imágenes repetidas en la poesía de afrocaribeños tales como Nancy Morejón de Cuba o Kamau Brathwaite de Barbados. La naturaleza no se usa aquí como escenario tropical folclórico sino como signos de la experiencia humana afromexicana. Incluso, hay una sugerencia de la fe religiosa (pescador, *mater dolorosa*) que culmina en las imágenes opuestas de vida y muerte en la última estrofa

(grandes árboles / esclavos muertos; huesos / pascua). De la cultura religiosa viene la reafirmación de la esperanza: pascua como renacimiento, reivindicación de esta tercera raíz tan repetidamente desvalorada.

Incluso, la imagen de la pochota (ceiba) sostiene una resonancia de la creencia religiosa africana compartida con varias islas del Caribe, en que este árbol sagrado es morador de los espíritus.

En esta ojeada restringida de la expresión poética afromexicana, hemos visto preocupaciones y actitudes poco diferentes de las del resto del Caribe. Hemos trazado un proceso de desvaloración y revaloración, de auto-negación hasta auto-afirmación, de amnesia histórica hasta confrontación con toda la historia, tanto sus horrores como sus resistencias y persistencias. En la mayoría de los casos, hay una dualidad en que la confianza en sí y en la herencia africana lucha contra el peso de la ideología y la práctica de siglos de desvaloración y negación, de silencios y tergiversaciones. El dualismo refleja las presiones del mestizaje, que aunque producto orgánicamente necesario de la historia de esta región, nunca ha sido un proceso neutral sino batalla constante por la hegemonía de las capas tradicionalmente eurocéntricas. Pero el aporte africano, tanto tiempo menospreciado, insiste en ser reconocido y aceptado con toda igualdad.

*NOTA:* Este estudio fue posible gracias a una subvención para investigaciones en 1992, bajo un convenio entre el Gobierno de México y la Universidad de las Antillas.

**BIBLIOGRAFIA**

D’COSTA, JEAN & BARBARA LALLA

1989 *Voices in Exile. Jamaican Texts of the 18th. and 19th. Centuries.* Tuscaloosa: University of Alabama Press; pp.13-14.

FEHER, EDUARDO

1976 *Humor blanco de un poeta negro.* México: Talleres de Pesa; p.51.

GUILLÉN, NICOLÁS

1973 *Obra poética* T.II. La Habana: Instituto cubano del libro; p.284.

GUTIÉRREZ, M.A.

1988 *Corrido y violencia.* Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero; p.48.

GUTIÉRREZ, M.A. F. NEFF & J. DEL RÍO

1973 «Coplas de la Costa Chica: *Yo soy Clementina Candela.*» Otatal (UAdeG), Núm. 6; jul.-oct., p.59.

MATOS MOCTEZUMA, EDUARDO

1980 *El negrito poeta mexicano y el dominicano.* México: Porrúa; p.112. Este investigador concluye que a lo mejor no había tal individuo como El Negrito Poeta. Sin embargo, lo importante es que sí existen estos versos con los conceptos que reflejan.

MENDOZA, VICENTE T.

1955 «Algo del folklore negro en México», en *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz.* La Habana: García y Cía.; p.1100.

PASQUEL, LEONARDO

1973 *Cantos a la ciudad de Veracruz.* T.I. México: Ed. Citlaltepetl pp.5-6.

SIMMONS, MERLE

1957 *The Mexican Corrido.* Bloomington: Indiana University Press; pp.141-143.









## Sobre la escritura de las lenguas criollas

CARLOS PATIÑO ROSSELLI

Lingüista  
Profesor Emérito y Honorario  
Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá, Colombia

Es notoria, en las últimas décadas, una actitud general de valoración y defensa de la diversidad étnica, cultural y lingüística. Esa posición se ha ido imponiendo en muchas partes del globo sobre anteriores concepciones etnocéntricas y colonialistas que propiciaban la hegemonía de los valores culturales occidentales. En este nuevo clima ideológico adquiere considerable importancia la cuestión del diseño de escrituras para lenguas que hasta el presente han carecido de este medio de comunicación.

En efecto, la valoración de la diversidad lingüística corre pareja en muchos casos con la promoción de modalidades no prestigiosas o propias de minorías étnicas. Pero el ascenso y ampliación sociales de estos instrumentos verbales, que suelen ser ágrafos, requiere, por lo general, un proceso de ‘normalización’, o sea de adopción de pautas de uso lingüístico, aceptadas por el grupo respectivo, en fonología, gramática y léxico. La normalización o codificación se basa, claro está, en la descripción científica de la respectiva lengua y conlleva necesariamente dotar a ésta de un sistema de escritura.

En el caso colombiano, la valoración de la diversidad lingüística está consagrada en la nueva Constitución (artículo 10) que, como es sabido, establece la educación bilingüe «en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias» y les confiere carácter oficial a «las lenguas y dialectos de los grupos étnicos... en sus territorios».

Esta política etnolingüística favorece, entonces, tanto a los numerosos idiomas indígenas (amerindios) como a las dos lenguas afrocolombianas existentes en el país —clasificadas en Lingüística

como ‘criollas’—, que son las hablas vernáculas del archipiélago de San Andrés y Providencia y de la localidad de Palenque en el departamento de Bolívar.

1. Tanto para los vernáculos indígenas como para los criollos se plantea la cuestión del diseño de sistemas de escritura. Sin embargo, mientras en el frente amerindio hay ya una cierta trayectoria de trabajo con propuestas para diversas lenguas, por el lado afrocolombiano hasta ahora se están dando los primeros pasos.

La cuestión de la escritura de los vernáculos criollos tuvo que ser abordada en el pasado, en diferentes latitudes, por gentes como los misioneros o los compiladores de vocabularios. Estas personas, por lo general, escribían tales vernáculos acomodando la representación gráfica a los usos ortográficos de los respectivos idiomas europeos lexicadores (francés, inglés, holandés, portugués, etc.). Este procedimiento correspondía a la noción, imperante en el pasado, de que las llamadas lenguas criollas son simplemente desviaciones incultas de los idiomas europeos metropolitanos.

En los últimos dos o tres decenios la creciente actividad en cuanto a presentación escrita de las hablas criollas se enmarca en las nuevas concepciones científicas respecto tanto de lo que son realmente estos códigos como de las exigencias de un sistema de escritura que sea correcto y adecuado. En la actualidad aparece claro que el diseño de una ortografía es una tarea compleja y delicada que involucra criterios no únicamente lingüísticos sino también socioculturales, psicolingüísticos y pedagógicos.

Obligatoria es hoy la distinción de dos etapas en este proceso: en primer lugar, la indagación del «¿por qué?» o «¿para qué?» de la creación de un código gráfico destinado a una determinada comunidad; y una vez definido el punto anterior, se podrá pasar al estudio de una propuesta ortográfica concreta, o sea al «¿cómo?» (Baker 1991).

En relación con la primera fase, podrán adaptarse posiciones «autonomistas», «no autonomistas» o intermedias, según la conceptualización difundida por Ph. Baker (ob. cit.). Son «autonomistas» quienes consideran que la escritura del vernáculo está íntimamente ligada al progreso general de éste y por lo tanto deberá cubrir todos los campos; los «no autonomistas», en cambio, opinan que el criollo escrito sólo se justifica en algunas pocas áreas (por ejemplo, parte del ciclo escolar, recolección de folclor), debiendo dejarse la lengua europea escrita para los demás. Los adherentes de este punto de vista conciben la ortografía del criollo como una especie de puente hacia el sistema gráfico del idioma oficial. Naturalmente, la posición que se adopte frente a este primer problema se reflejará en el tipo de código escrito que se proponga.

Para la comprensión contemporánea de todo lo atinente al diseño de sistemas ortográficos fue fundamental la obra de Kenneth L. Pike, *Phonemics* (primera edición, 1947), que llevaba el diciente subtítulo de «Una técnica para reducir las lenguas a la escritura». Su capítulo sobre «La formación de alfabetos prácticos» exponía la filosofía básica de toda esta problemática: que el sistema gráfico «deberá escogerse de tal manera que se logre un equilibrio aceptable entre los principios fonémicos y las situaciones sociológicas generales» (traducción nuestra).

A partir de los lineamientos de Pike (véase también, en la misma línea, Gudshinsky 1974), las ortografías que se han elaborado para hablas criollas se mueven entre los dos polos de los que ajustan su propuesta lo más posible a la estructura fonémica de la lengua en cuestión («autonomistas») y los que presentan alfabetos a medio camino entre las exigencias internas del vernáculo y las costumbres ortográficas de la lengua oficial («no autonomistas») (véase Hellinger 1986). Para todos los dialectos criollo-ingleses del Caribe se cuenta con el sistema «autonomista» diseñado por F.G. Cassidy, que es, según Ph. Baker (ob. cit., 118), un excelente punto de partida para el diseño de ortografías autónomas de cualquiera de los criollos ingleses de la región».

Tanto para los idiomas indígenas como para los criollos vale la exigencia de que antes de diseñar la ortografía se cuente con una descripción fonológica y un bosquejo gramatical del vernáculo en cuestión. Igualmente es válida para ambas clases de lenguas la regla de oro de la elaboración de alfabetos: que cada fonema disponga de un símbolo gráfico exclusivo e invariable (los diferentes alófonos no deben, en principio, ser distinguidos en la escritura).

Los códigos criollos plantean, sin embargo, algunas dificultades especiales. Como por lo general un criollo coexiste en un país con su idioma lexificador, que es lengua oficial y de prestigio (lengua ‘de superestrato’), la interferencia potencial de la ortografía de tal idioma sobre el sistema gráfico del vernáculo es grande. Se suscita así un problema mucho mayor que el que puede darse entre un idioma indígena y la lengua nacional del área (por ejemplo, español), con la cual aquel no tiene relación lingüística.

Otra dificultad reside en el grado considerable de variación que caracteriza a las lenguas criollas: variación en la pronunciación, en el vocabulario, en la construcción gramatical. En especial debido a la variabilidad en la composición fonética de muchas palabras —‘el’ o ‘ella’, por ejemplo, puede decirse en palenquero *ele*, *el* o *e—*, la escritura tendrá que estar escogiendo las opciones adecuadas en los diferentes tipos de discurso o según los diferentes objetivos. La trans-

cripción escrita de una muestra de literatura oral deberá estar muy cerca de la pronunciación real, pero en contextos escolares, periódicos comunitarios, etc., probablemente serán más apropiadas formas ‘canónicas’ o sea estandarizadas.

2. Pasemos ahora a considerar más de cerca la situación respecto de las dos lenguas criollas colombianas (en especial la palenquera), las cuales han carecido de una utilización escrita.

El criollo del archipiélago ha sido descrito recientemente en las obras de Carol O’Flynn de Chaves (1990) y Marcia Dittman (1992). Según ambas investigadoras, en las islas se da un estado de ‘continuo lingüístico’ cuyos polos son el inglés estándar caribeño y el dialecto criollo más popular (‘basilecto’). Si la comunidad isleña acepta la introducción de una representación escrita del habla criolla en las escuelas y colegios, como también en otros campos de actividad, el diseño de esa ortografía deberá tener en cuenta las propuestas para los demás criollos de base léxica inglesa en el Caribe, dada la gran cercanía lingüística entre todos esos vernáculos.

En el pueblo de Palenque (o San Basilio de Palenque), el dialecto criollo local se enseña desde hace unos pocos años en los establecimientos educativos. La comunidad ha venido tomando conciencia de la necesidad de defender y promover su identidad cultural, la cual se basa primordialmente en el orgullo del ancestro africano y tiene en el vernáculo criollo —de raíces bantúes— una de sus principales manifestaciones. La promoción de los valores culturales propios se enmarca allí en un proyecto de etnoeducación auspiciado por el Ministerio del ramo y desarrollado por la misma comunidad con la asesoría de diversos científicos sociales.

El diseño de un sistema de escritura para el habla criolla de Palenque se justifica, entonces, en primer lugar como requisito indispensable para la enseñanza escolar de ésta pero también para otros propósitos como, por ejemplo, la conservación escrita de la tradición oral. Además, teniendo en cuenta que sobre este vernáculo pesa una amenaza de extinción, la dotación de una escritura es una de las estrategias que deben adoptarse para fortalecer esta lengua y contrarrestar ese peligro.

En varios seminarios realizados en la localidad se ha venido elaborando una propuesta de alfabeto y ortografía basada en los estudios lingüísticos pertinentes (véase Lewis 1970, Patiño Rosselli 1983, Megenney 1986, trabajos de A. Schwegler), la cual está en etapa de experimentación. Igualmente se está concluyendo una primera cartilla de lectura en palenquero.

En lo relativo al alfabeto se notó en el grupo de trabajo correspondiente la simpatía por una orientación «autonomista». Siendo el inven-

tario fonemático del criollo palenquero semejante al del español colombiano, la propuesta se compone de las siguientes letras: ‘a, e, i, o, u; p, t, ch, k, b, d, g, f, s, y, j, m, n, ñ, l, r y rr’. En el plano suprasegmental, se incorporan las reglas básicas para marcar el acento que rigen en español.

La orientación «autonomista» se refleja en el empleo de una única grafía para los fonemas /k, b, s, h, y, rr, i/. En palenquero se escribirá, pues *kojé* ‘coger’, *kelé* ‘querer’, *bibí* ‘vivir’, *yorando* ‘llorando’, *rroriya* ‘rodilla’, *kusiná* ‘cocinar’. *i* ‘y’. A la misma actitud obedece la decisión de transcribir la prenasalización inicial de consonantes —rasgo típicamente africano conservado en el palenquero—, aunque desde un punto de vista técnico no sea necesario ya que ella no tiene carácter ‘distintivo’ en la fonología de la lengua: *ngande* ‘grande’, *mbulo* ‘burro’, *ndesí* ‘decir’.

Se espera que a medida que se vaya practicando este sistema ortográfico en el seno de la comunidad se vayan aclarando y resolviendo diversos puntos que están todavía dudosos. Entre éstos está el de cuál debe ser la forma canónica, en la escritura, de muchas palabras que contienen, comparándolas con sus etimologías españolas, asimilación de grupos consonánticos: debe escribirse *tadde* ‘tarde’, *sebbesa* ‘cerveza’, *uttere* ‘ustedes’, *pokke* ‘porque’, etc.?

El principal interrogante, sin embargo, es el de si una ortografía «autonomista» como la propuesta para la lengua criolla puede coexistir pacíficamente, en el aula de clase, con la del idioma nacional o si las mutuas interferencias son tan graves que se haga ineludible una modificación.

**BIBLIOGRAFIA**

**BAKER, PHILIP**

1991 «Writing the wronged». *Journal of Pidgin and Creole Languages* 6:1, 107-22.

**CHAVES, CAROL O'FLYNN DE**

1990 *Tiempo, aspecto y modalidad en el criollo sanandresano*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes.

**DITTMAN, MARCIA**

1992 *El criollo sanandresano: lengua y cultura*. Cali: Universidad del Valle.

**GUDSHISKY, SARAH**

1974 *Manual de alfabetización para pueblos prealfabetas*. México: Secretaría de Educación Pública.

**HELLINGER, MARLIS**

1986 «On writing English-related Creoles in the Caribbean». En: Görlach, M. y J.A. Holm (eds.), *Focus on the Caribbean*. John Benjamins Publishing Company.

**LEWIS, ANTHONY R.**

1970 *A Descriptive Analysis of the Palenquero Dialect*. Mona, Jamaica: University of the West Indies (micro film).

**MEGENNEY, WILLIAM W.**

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

**PATIÑO ROSSELLI, CARLOS**

1983 «El habla en el Palenque de San Basilio». En: Friedemann, Nina S. de y Carlos Patiño Rosselli, *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

**PIKE, KENNETH L.**

1947 *Phonemics. A Technique for Reducing Languages to Writing*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.







## Bantuismos en el español de Colombia\*

NICOLÁS DEL CASTILLO MATHIEU

Lingüista  
Academia Colombiana de la Lengua  
Bogotá, Colombia

### I. Aspecto histórico

En los documentos de la primera mitad del siglo XVI aparecen solamente tres grandes fuentes de esclavos para América, dos de ellas directas como la tierra de Guinea y las islas de Cabo Verde y la tercera indirecta como los puertos de Sevilla en España y de Lisboa en Portugal. En 1518 los padres jerónimos de la Española, enfrentándose al monopolio sevillano, habían pedido a Carlos V que se les dejara traer directamente negros desde las «Yslas de Cabo Verde e Thierra de Guinea» (Alvarez Nazario, 1974: 35). No sabemos que suerte corrió esta solicitud. Lo cierto es que en 1550, Pedro de Valdivia, en una carta escrita a sus apoderados en la corte desde la recién fundada ciudad de Concepción al sur de Chile, les pide gestionar una licencia para meter 2.000 negros de «España o de la isla de Cabo Verde» (Valdivia, 1978: 114).

Alvarez Núñez Cabeza de Vaca registra que se compraban negros antes de 1540 en Santiago (Cabo Verde) y que se pagaban en doblones, (Núñez, 1946, 550). Gonzalo Fernández de Oviedo es más detallado cuando escribe, antes de 1545, que los negros bozales se han traído «a estas partes, de España, e Guinea e las islas de Cabo Verde e otras muchas provincias, entre ellas Ambo». (Oviedo, 1959, I, 281).

La isla de Santo Tomé sólo empezó a figurar como fuente de aprovisionamiento de esclavos en la segunda mitad del siglo XVI. En 1561 se mencionan, en una oferta de tres comerciantes sevillanos, la isla

---

\* Trabajo presentado al Coloquio Internacional de Estudios Colombianistas (28-29 de junio de 1994). Johannes Gutenberg, Universität Mainz.

de Santiago en Cabo Verde, Santo Tomé y el Congo, aunque estos dos últimos lugares se califican de inadecuados por la calidad inferior de los esclavos. En 1568 el capitán Antonio Gómez de Acosta, residente en Santafé de Bogotá, recibió una licencia que lo facultaba a pasar esclavos desde las «Yslas de Cabo Verde o Santo Tomé» (Del Castillo, 1982: 25). Pero ya en 1557 Boyd-Bowman registra la presencia de 4 esclavos de Santo Tomé y de 14 del Congo en Méjico (Boyd-Bowman, 1969: 140-142). Lockhart documenta en el Perú, antes de 1560, 3 esclavos de Santo Tomé, 13 de Manicongo, 2 de Anzico, 1 de Ambo, 1 de Angola y 5 de Mozambique (Lockhart, 1968: 11).

Después de 1570, el Cabildo de Cartagena con inesperada exactitud afirma que los esclavos vienen de «Guinea, Cabo Verde, Santo Tomé y Angola» (Arrázola, 1970: 28, 29).

En el reciente e interesante libro de John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World 1400-1680* aparecen datos que hacen figurar a la isla de Santo Tomé como importadora y exportadora de esclavos bantúes desde muy temprano en el siglo XVI, lo cual nos obligaría a anticipar la presencia de negros bantúes en América. En efecto, según Thornton, el reino de Congo llegó a ser una importante fuente de esclavos para Santo Tomé desde 1502 y en 1507, además de dos mil esclavos que trabajaban allí en las plantaciones de caña de azúcar, había 5.000 ó 6.000 más listos para la reexportación. En 1516 las importaciones anuales de Santo Tomé eran de 4.500 esclavos, la mayoría del Congo. ¿A dónde eran llevados? En 1512 se sabe que esclavos manicongos llegaban a Sevilla e informes portugueses de 1513 mencionan un barco del Congo que llevaba esclavos a Europa (Thornton 1992: 96, 97). Es posible, pues, que en la primera mitad del siglo XVI los esclavos de Santo Tomé fueran llevados a Sevilla y Lisboa y que de allí pasaran a América posteriormente sin que se registrara su lugar de origen en Africa. Pero es probable también, y ello merecería un estudio especial, que los esclavos de Santo Tomé fueron llevados entonces a Cabo Verde. Tal conclusión podría desprenderse de lo afirmado por Fray Tomás de Mercado, cuando, hacia 1570, escribe su obra *Suma de Tratos y Contratos* que los negros venían únicamente de Cabo Verde y luego agrega: «Los portugueses que tratan en Cabo Verde, y traen negros de Santo Tomé de Biafra, Zape y Jolofe» (Mercado, 1975: 169 y 270) lo cual, si no interpretamos mal, indica que en Cabo Verde podían conseguirse negros zapes, yolofos y de Santo Tomé.

En la primera mitad del siglo XVI los esclavos que trabajaban en Santo Tomé venían principalmente de Congo y del Reino de Benin (Thornton 1992: 154, 170). Es de presumir que lo propio ocurría con los

esclavos que se reunían allí para su posterior reexportación a América y a Europa. A mediados del siglo XVI naufragó cerca de Santo Tomé un barco de esclavos procedentes de Angola lo que dio origen a la comunidad de los «Angolares» (*Ibidem*, 284). Las autoridades del Reino del Congo empezaron a impedir las exportaciones de esclavos a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, pero entonces los portugueses intensificaron su comercio negrero con Angola por esas mismas épocas, lo cual mantuvo en América el predominio de esclavos bantúes que caracteriza la etapa de la unión de las dos coronas (1580-1640). Este es, en efecto, uno de los períodos más coherentes de la historia de la trata y en el cual puede determinarse con más exactitud la procedencia de los esclavos, que es mayoritariamente bantú, aunque con representación también de aradas o ararás y carabalíes y de negros de Guinea. El gobernador de Angola Juan Rodríguez Coutinho solicita y adquiere en 1601 el asiento de negros a las colonias españolas de América, (Scelle, 1906: I, 383) lo que indica que ya se habían intensificado las exportaciones de esclavos en Angola y Congo. En 1602, el gobernador interino de Venezuela, residente en Coro, pide «300 negros de la isla de Santo Tomé, de nación Congos, Caravares, Ceradas [seguramente Aradas] y Angolas, los doscientos varones y las ciento mujeres». La ciudad de Barquisimeto pide por su parte 200 esclavos de nación Aradas, Angolas, Congos y Caravares. (Arellano 1964: 270, 271).

Según datos de H. y P. Chaunu modificados por Curtin, los barcos autorizados por el gobierno español para traer esclavos de Angola subieron en el período de 1616 a 1620 a 104, la cifra más alta de toda la etapa comprendida entre 1551 y 1640. En el quinquenio siguiente (1621-1625) fueron 82 barcos y en los lustros siguientes hasta 1640 fueron 50, 64 y 76 barcos respectivamente. (Curtin, 1969: 104).

A fines del siglo XVI la cofradía de la Catedral de Lima agrupaba exclusivamente negros criollos, en tanto que la de la iglesia de San Francisco de Paula se destinaba a los Angolas (malambas). Y en 1603 de las dos cofradías coordinadas por los dominios de Lima una era de mulatos y la otra de negros Congos (Bowser, 1974: 250, 248). En 1615 el jesuita Diego de Torres ordenó en Chuquisaca (Bolivia) la redacción de una gramática de la lengua de Angola, probablemente para adoctrinar a los negros que trabajaban en las minas de Potosí. En un grupo de 183 esclavos, vendidos en 1615 en Chile, 132 provenían de Angola. En 1621 el negrero Manuel Méndez compra en Cartagena y Panamá 115 esclavos para llevarlos al Perú, de los cuales 64 eran de Angola (Del Castillo, 1982: 61, 62).

Según el padre Vásquez de Espinosa, que recoge informaciones del primer tercio del siglo XVII, a Cartagena «entran todos los años diez o

doce navíos de negros [procedentes de Angola] y casi otros tantos de Cabo Verde y ríos de Guinea» (Vásquez, 1969: 220). Quizá la mitad de estos barcos tenían a Veracruz como destino final pero ello no invalida las proporciones. La investigadora española Enriqueta Vila Vilar identificó la procedencia de 124 barcos negreros llegados a Cartagena de 1622 a 1641 de los cuales 76 venían de Angola, es decir el 61% (Vila Vilar, 1977: cuadro 4).

Hubo numerosas guerras ofensivas y defensivas entre Portugal y Angola a finales del siglo XVI y principios de siglo XVII, lo que se reflejó naturalmente en el comercio de esclavos. Thornton dice que las grandes cifras de exportación de esclavos desde Luanda en 1579-1580 y las más bajas en 1581 y 1583 están correlacionadas con las guerras, así como en los períodos de relativa paz en 1580 y 1584-5 las exportaciones prácticamente cesaron. La más alta cifra se alcanzó en el período de 1617 a 1622 cuando las guerras promovidas por el gobernador portugués de Angola, Méndes de Vasconcellos, se tradujeron en la exportación de más 50.000 esclavos (Thornton, 1992: 115).

Este último fenómeno se reflejó de inmediato en Cartagena. En efecto este puerto recibió en 1619, 1620 y el primer semestre de 1621 el volumen más alto de esclavos de toda su historia. Una acusación del licenciado Diego de Medina Rosales contra el asentista Antonio Fernández Delvás asevera que desde el 10 de junio de 1620 hasta el 18 de julio de 1621, es decir «en trece meses y ocho días han entrado, lucido y parecido 6.443 piezas de esclavos» en Cartagena. Según el licenciado Sarria en el año anterior, desde abril de 1619 hasta el 19 de diciembre de 1620 entraron a Cartagena más de 6.000 esclavos muchos de ellos ilícitamente (Del Castillo, 1992: 72, 83). Aunque los totales se superponen en un lapso de seis meses, podemos suponer que en ese corto período entró un promedio de 6.000 africanos por año a Cartagena, lo que es altísimo para la época; la más alta proporción llegaba seguramente de Angola.

### San Basilio de Palenque

Hacia 1599, el galeote Domingo Biohó (este apellido se acentúa en la sílaba final en la Costa Pacífica Colombiana) escapó de la galera donde prestaba servicios forzados y en compañía de sesenta esclavos fugados de las haciendas de Cartagena establecieron un palenque en la Ciénaga de Matuna, vecina al Canal del Dique, cuyo nombre ignoramos. Veinte años más tarde, en 1621, el gobernador de Cartagena permitió a Biohó que se estableciera a unas veinte leguas de la capital en un palenque nuevo, muy fortificado, que se llamó con seguridad Matuna. Poco

después el gobernador ordenó ahorcar al valiente Domingo Biohó. En 1682 había dos palenques cerca de Cartagena, pero ya no en la Ciénaga de Matuna sino en la Sierra de María. Uno de esos palenques, puede ser el actual San Basilio.

San Basilio de Palenque se encuentra a unos cincuenta kilómetros al suroriente de Cartagena y se mantuvo completamente aislado hasta hace cuarenta años cuando se construyó una carretera. Sus habitantes completamente negros y sin mezcla, hablan al español en su modalidad costeña colombiana y un criollo de base española que ellos llaman ‘lengua’.

Según Germán de Granda existen semejanzas estructurales entre las lenguas criollas de Santo Tomé y Annobon y el palenquero y este último se deriva de esos dos criollos portugueses, que a su vez debieron provenir del criollo portugués —hoy extinguido— que se empleó en la tierra firme africana, entre los ríos Loango y Dande, y aún más al sur (de Granda, 1977: 242-440).

Por esa razón y por la seguramente fuerte presencia de esclavos bantúes en Palenque existe una alta proporción de voces de origen kikongo y quimbundo en el léxico criollo palenquero. En nuestro estudio sobre San Basilio creemos haber demostrado que esos vocablos constituyen más del 80% de las palabras africanas que aún se emplean en la ‘lengua’ palenquera. En este trabajo también veremos que es muy alta la proporción de voces de origen bantú entre las palabras africanas que han penetrado en el español de Colombia. Por razones de espacio vamos a mencionar solamente las que tienen en uso frecuente en todo el territorio de Colombia o en regiones extensas de nuestro país, especialmente de la Costa Atlántica cuando se empleen también en otros países del Mar Caribe.

## II. Bantuísmos en Colombia

AFUNCHADO es un adjetivo usual en la Costa Atlántica que se aplica sobre todo al arroz cuando queda húmedo. Se deriva de *funche* ‘papilla de maíz; voz que es muy usual en los países del Caribe, aún de los que no hablan español (Curazao *funchi* y Jamaica *fungee*). *Funche* se deriva del quimbundo *nfunji* «puré de harina de yuca» (Pereira, Dic. 65. Ver Obenga 1985, *Muntu*, 1985: 29).

BEMBA es ‘labio grueso’ en la Costa Atlántica y en casi todos los países caribeños, especialmente Cuba, Puerto Rico y Venezuela (Malaret, Dicc. s.v.). En comunicación personal, María Josefina Tejera nos dice que *bemba* se usa en toda Venezuela con ese mismo sentido; en Panamá es ‘labio inferior abultado’ (Isaza, 23). El *Atlas Lingüístico-Etnográfico*

de Colombia, que en adelante llamaremos ALEC, recogió *bemba* como ‘nombre festivo de la boca’ en varias localidades de la Costa Atlántica y en Barbacoas (Nariño) pero no en Chocó (ALEC, V lám. 34). Sin embargo, J. Dufan Rivas H. suministra dos definiciones de *bemba* en Chocó de las cuales una es «decaimiento exagerado de los labios» (Rivas, 1979: 87) y Rafael Perea Chalá nos asegura que es común allí con el sentido de ‘labio grueso’. *Bemba* parece ser voz bantú, pues en lingala *mbebu* equivale a ‘labios’ (Dzokanga, 1979: 120 s.v. *lobebu*). La nasalización pudo muy bien trasladarse de la primera a la última sílaba.

BICHE es un adjetivo que significa ‘verde’ o ‘inmaduro’ y que tiene un uso amplísimo en Colombia, con excepción de los Santanderes donde se prefiere ‘tierno’ y de Nariño, Casanare y Boyacá donde se usa ‘verde’ (ALEC, I, 189) *Biche* se emplea en Panamá y se aplica a las «frutas que aún no han madurado bien» (Isaza, 1986, 24). En la costa de Esmeraldas, Ecuador, *viches* es «verdes, demasiado tiernos» (Ortiz, 1971: 129). El eminente lingüista don Rufino J. Cuervo colocaba a *biche* en las «palabras cuyo origen ignoramos» (Cuervo, 1954: N° 1.009) pero no cabe duda de que se trata de una voz bantú. En kikongo *mbisu* es ‘verde’, ‘crudo’, ‘no cocido’, ‘nuevo’, ‘fresco’ (Laman, 1936: 531). En quimbundo *visu* es ‘verde’, ‘fresco’, (Pereira, 1907: 109) en lingala *besu* es ‘verde’, y ‘crudo’ (Dzokanga, 1979: 14). En swahili *bichi* es ‘inmaduro’, ‘crudo’, ‘fresco’, ‘mojado’, (Johnson and Madam, 1985: 34). El radical bantú occidental es *bichu* y el oriental es *bichi* (Guthrie, 1971: III c.s. 102x, 102 y 103). Nuestra voz *biche* está más cercana de las palabras bantúes orientales, hecho que no parece tener ninguna explicación científica.

BONGO en Colombia es ‘gabarra’, ‘canoa’ y ‘artesa’ o ‘batea’ (ALEC, II, 13, 51, 104; IV, 169; VI, 69). En Cuba, Costa Rica y Venezuela equivale a embarcación grande y chata donde se deposita la carga y en Panamá es ‘canoa’ como en el Río San Juan de Colombia (Del Castillo, 1992, 45). Morínigo lo define como «barco pequeño y chato o gabarra» y dice que se emplea en América Central, Bolivia, Colombia, Chile, Cuba, Ecuador, México, Panamá y Venezuela (Morínigo, 1966: 101). La palabra parece haberse originado en el Istmo de Panamá con el sentido de ‘canoa’ y puede ser indígena, pero también africana pues eran negros esclavos los remeros de estas embarcaciones en el río Chagres. En Kikongo *mbungu* equivale a las voces francesas *broc* (vasija grande de madera o metal) *pot* (olla, tarro, etc.) *vase* (vaso, tiesto, jarrón) y *calice* (cáliz o vaso sagrado) (Laman, 1936: 542). En ndjabi, la segunda lengua de Gabón, la palabra *mboungou* (*mbungu*) designa, simultáneamente, una ‘piragua’ o ‘barco’ y un ‘mortero’ o

‘pilón’ (Muroni, 1989: 142). Daeleman trae dos ejemplos tomados de Johnston de las lenguas kande (Gabón) y huku (Zaire) en donde *bongo* equivale a ‘canao’ (Daeleman, 1981, 38).

CACHIMBA con el significado de ‘pipa’ se usa en la Costa Pacífica donde aún la emplean los descendientes de los esclavos. Según informes de la antropóloga Nina S. de Friedemann las pipas allí son en general de cerámica con boquilla de madera. En Choco la *cachimba* es «pipa para fumar especialmente los viejos, de estilo extraño, ancha, larga, fea» (Rivas H., 1975: 90). En nuestro estudio el *Aporte negro-africano al léxico de Colombia* registramos el uso actual de *cachimba* como ‘pipa’ en Panamá, Ecuador, Cuba, República Dominicana y Venezuela. En Brasil es *cachimbo*. (Del Castillo, 1992, 81). En la Costa Atlántica casi nadie fuma pipa por lo cual la voz *cachimba* se ha especializado como equivalente de ‘olor a tabaco’, pero en San Basilio de Palenque y otros lugares es, además, ‘cabo de tabaco’.

Tradicionalmente se deriva *cachimba* del quimbundo *Kisima* = ‘poza’ y ‘hoyo’ (Corominas, 1954: I, 566). Pero Alvarez Nazario prefiere la hipótesis del brasileño Raimundo que relaciona la voz *cachimbo* con la palabra bantú de Mozambique *njimbu* o *chi-imbo* = ‘concha’ que con el prefijo diminutivo *ka* daría *ka-chi-imbo* (Alvarez. 1974: 283, 284). Pero la voz *njimbu* existe en lenguas bantúes occidentales por lo cual no había que remontarse a Mozambique. Ver aquí *chimbo*.

CASIMBA se usa aún en nuestra Costa Atlántica para designar un pequeño pozo que se excava cerca de un río o del mar para obtener agua potable. Esta voz se documenta en español por primera vez en 1687 (Laguardia, 1969: 60) y aparece en Cartagena en 1766 en un informe del gran ingeniero español Antonio de Arévalo (Del Castillo, 1992: 65); se deriva del quimbundo *kixima* que equivale a la *cacimba* portuguesa, es decir, ‘pozo’ (Pereira 1907, 18); con el mismo sentido se usa en Venezuela, según información de María Josefina Tejera. También en Cuba (Pichardo, 1953, s.v.) y en Perú y Argentina (Malaret, 1931, s.v.).

CUMBIA CUMBIAMBA esta danza triétnica nació en la Costa Atlántica pero la voz *cumbia* es conocida en todo el país (ALEC, III, 239) e internacionalmente. En Kikongo del Sur *nkumbi* es un «tambor de cual se sirven cuando se ofrecen sacrificios sangrientos sobre la tumba de un gran cazador» (Laman, 1936: 733). *Cumbiamba* es mas bien el lugar donde se baila la *cumbia* o la ‘parranda’, como lo precisa Gabriel García Márquez: «arrastraba a la *cumbiamba* improvisada a cuanto ser humano encontraba a su paso»; «quemaba mazos de billetes en la *cumbiamba*»; «en otros tiempos se quemaban mazos de billetes para animar la *cumbiamba*» (García Márquez, 1967: 219, 287, 324).

CHIMBO equivale hoy en Colombia a ‘falsificado’ o ‘sin fondos’ (aplicado a cheques). Cuervo afirma que *chimbo* significaba en Bogotá ‘gastado’, ‘desgastado’ (Cuervo 1954: 85). En Venezuela es ‘moneda desgastada o lisa’ (Alvarado, 1929: 544). En Antioquia y Caldas se dice hoy «no tengo ni un *chimbo*» para expresar que no se tiene dinero. Se usa o se usó con el sentido de ‘moneda’ en Antioquia y Valle (Del Castillo, 1992: 52). El padre Sandoval, que vivió en Cartagena en el primer cuarto del siglo XVII, escribe *cimbo* como equivalente a ‘caracolito’ que se usaba como moneda de Angola (Sandoval, 1956: 87). Un alemán registra textualmente *simbos* en 1688 en la isla de Luanda, en Angola (Bal, 1979: 68). En quimbundo *njimbu* es ‘caracol’, ‘concha’ o ‘moneda. (Pereira 1907: 17). En Kikongo *nzimbu* es casi lo mismo (Laman, 1936: 82). De Granda registra el uso aún vigente en 1973 de *simbo* como moneda en la ‘lengua congo’ de Cuba (De Granda, 1988: 157). La evolución semántica de esta palabra es ‘concha’ (o ‘caracol’) ‘moneda’, ‘moneda de escaso valor o gastada’, ‘desgastado’ y ‘falso’.

GONGORONCHINO GORONCHIN, etc. Estas voces se aplican en la Costa Atlántica a dos miriápodos de diverso tamaño de color negruzco o pardo que se enroscan cuando los tocan. En San Basilio de Palenque los llaman *gongochí*, *gongorochí* y *gongolochí*. Con nombre muy parecidos se conocen varios miriápodos en Puerto Rico, Venezuela, Cuba, Brasil, Haití, etc. (Del Castillo, 1982: 182, 183, 236). Guthrie documenta en su obra el radical *góngódó* como equivalente a ‘miriápodo’ (Guthrie, 1971, C.S. 859). En Kikongo se los llama *ngongolo* = ‘mil patas’ (Laman, 1936: 682) en quimbundo *ngongolo* = ‘centopeia’ (Pereira, 1907: 21) o más directamente del umbundo *ngongolohoti* (Alvarez, 1974: 237).

GUANDU, GUANDUL (*Cajanus indicus* (L) (Spreng)). Se conoce esta voz en casi todos los países del Caribe, en la Costa Atlántica de Colombia y en zonas cálidas o templadas del interior del país como Villeta (Cundinamarca) Santander (véase ALEC, I, lam 163) y la Costa Pacífica (Friedemann y Arocha, 1986: 211). Proviene seguramente del Kikongo *wandu* (Laman, 1936: 1092) que designa, según Obenga, al *Pisum Sativum* (Muntu, 3, 22).

GUARAPO es la bebida, casi siempre fermentada, extraída del jugo de la caña de azúcar. Es voz muy general que se usa en Cuba, Puerto Rico, Ecuador, Venezuela, República Dominicana y Panamá (Del Castillo, 1992: 54). Según Corominas la primera documentación de *guarapo*, de 1620, se debe a Tirso de Molina, quien vivió en la Española y asocia este vocablo con los esclavos (Corominas, 1954: s.v.). Un alcalde de Cartagena declaró en el proceso de beatificación de



San Pedro Claver lo siguiente: «Era el año de 1652, había una tienda de una viuda donde se vendía cierta bebida llamada *guarapo*. Fui con Manuel López y encontramos *gran concurso de negros* (subrayamos) en la tal tienda» (Valtierra, 1954: 342). Pero la documentación más antigua es la de *Milica Indiana* de Vargas Machuca, veinte años o más anterior a la de Tirso. Dice así Vargas: «y donde hubiere ingenios de azúcar, dejarlos [a los indios] gustar del *guarapo* que se hace de la miel» (Vargas, 1892, II, 54).

Seguramente *guarapo* se deriva del kikongo *ngwala*, que significa ‘bebida alcohólica’, ‘aguardiente’, ‘alcohol’ (Laman, 1936: 696). Los descendientes de los esclavos congos de Cuba usan aún la voz *enguala* por ‘aguardiente’. También lo llaman *enguara*, *nguario* y *enguaro*. En Centro América *guaro* es el ‘aguardiente’ pero Guatemala mantiene *guara*. El costarricense Gagini relaciona *guaro* con *guarapo* (Del Castillo, 1982: 196, 197). En Antioquia *guaro* equivale a ‘trago’ de bebida alcohólica. Para el sufijo *po* intento una explicación (en ID. 1982: 196). *Guarapo* se siguió usando en todos los cronistas del siglo XVIII y hoy está plenamente vigente.

MALANGA (*Xanthosoma edule* C.F. Meyer) se emplea solamente en la Costa Atlántica al oriente del río Magdalena, en Norte de Santander y en los Llanos Orientales, pero tiene amplio uso en los países del Caribe: Cuba, Puerto Rico y Haití y también en Bolivia (Del Castillo, 1992: 72). Proviene seguramente del vocablo kikongo *malanga* que equivale a «planta de la cual se comen las hojas y los tubérculos (E.B.) Colocassia, taro» (Laman, 1936: 486).

MARIMBA es voz ampliamente difundida en América y en el mundo, aplicada siempre a xilófonos de variada construcción, pero en San Basilio de Palenque designa a una caja de resonancia, sobre la cual se sienta el músico, provista de un agujero en donde se colocan pequeñas láminas de metal de diversos tamaños que se pulsan con los pulgares. Es voz originaria del quimbundo, en donde *marimba* es vocablo plural o colectivo que equivale a: «Dos grandes arcos de madera unidos por los extremos y sobre ellos dispuesta una serie de pequeñas tablas de espesor variable teniendo por debajo calabazas que refuerzan el sonido obtenido por percusión de dos bastones sobre las láminas de madera» (Pereira, 1907: 58). Si cambiamos las calabazas por pedazos de troncos de guadua tendremos las marimbas de nuestra Costa Pacífica, algunas colgadas del techo de iglesias y casas (Friedemann 1989: 33, 121, 152, 171). Ver Del Castillo, 1984: 79).

MONICONGO puede ser en Colombia ‘muñeco’, ‘monigote’, ‘espantapájaros’, ‘fetiche’, ‘dominguillo’, ‘mamarracho’ (Del Castillo, 1982: 222, 238; 1984: 44); más que «rey del Congo’. *Monicongo*

debió significar originalmente ‘congolés’ o ‘natural del Congo’ (Sandoval, 1987: 141) que es la acepción que tiene *muxicongo* en quimbundo (Pereira, 1907: 26) y *mwanakongo* y *mose-congo* en lingala. (Dzokanga, 1979: 160, 152). El primer testimonio conocido de monicongo es el de Cristóbal Colón el 22 de febrero de 1498: La Española que los indios della llaman Ayty y los *monicongos* [congoleses] la llaman de Cipango» (Manzano, 1982: 67). Cervantes emplea la voz *monicongo* en los sonetos finales de la primera parte del Quijote. Armin Schewegler le dedica un interesante estudio a la voz *monicongo* en San Basilio de Palenque y sus posibles étimos africanos en un artículo publicado en la revista *Thesaurus* que aparece en nuestra bibliografía. Recientemente se documenta esta voz en el estudio de Eduardo Santa sobre *La Colonización Antioqueña* publicado en 1993.

MOTETES siempre en plural, equivale en la Costa Atlántica a ‘chismes’, ‘corotos’, ‘chécheres’ voces que se emplean allí con el sentido de ‘trastos’ o ‘bártulos’. En Puerto Rico, *motete* y *motetes* se aplican a ‘atadizo’, ‘lío’, ‘envoltorio’. Lo mismo en América Central y aún en Méjico donde *motete* significa ‘atado o ropa’ o ‘lío’. *Motetes* es palabra indudablemente bantu que se emplea en casi todas las lenguas occidentales de este grupo lingüístico con el sentido preciso de ‘cesto’, ‘canasta’ y ‘cuévano’. En quimbundo *mutete* es ‘carga’ (Del Castillo, 1982: 199, 200, 237). Agreguemos que en Lingala *motete* es un ‘cesto de hoja de palma’ (Dzokanga, 1979: 154) y en ndjabi *mutete* significa ‘equipaje’ (Muroní, 1989: 22, 152) vocablo que está a mitad de camino entre el sentido de ‘cesto’, que es el original, y el nuestro de ‘trastos’. La más antigua documentación de *motetes* es de 1761 y corresponde a Dionisio de Alcedo quien habla de: «pequeños acomodados fardillos que llaman *motetes* de dos y media a tres arrobas de peso (Arauz, 1984: I, 72). La voz *motete* está viva en Panamá, que es quizá su centro de dispersión como ocurrió con *bongo*, y allí significa todavía «cesto grande fabricado con cintas entrelazadas de bejuco que los campesinos llevan en la espalda» (Isaza, 1986: 78). En Chocó, región vecina a Panamá, se aplica a un ‘envoltorio’ pero también a un ‘canasto’. (Manzini, 1983: 138).

SALAR con el significado de ‘traer o llevar mala suerte’ es voz ampliamente conocida en Colombia y en otros países como Cuba, Puerto Rico y América Central (Malaret, 1931: 455, 456). También en Panamá (Isaza, 1986: 102). Entre nosotros ‘estar *salado*’ es ‘no tener suerte’; *salar* es también ‘embruja’ en varios municipios dispersos por toda la geografía de Colombia (ALEC, III, 143). Como lo ha demostrado Germán de Granda, *salar* no tiene nada que ver con el español ‘sal’, sino con el *nsala* = ‘trabajar’ o ‘hechizar’ a través del congo cubano

*ndálala* = ‘rito de hechicería maléfica’ (De Granda, 1978: 254-268). Por su parte, Lydia Cabrera afirma que *nsala* en ‘congo cubano’ es el «trabajo, hechizo, u operación mágica que hace el Ngangulero» (Cabrera, 1984: 174).

TANGA es quizá el único bantuisimo que ha penetrado en el español de Colombia en la segunda mitad del siglo XX. Vino del Brasil al unísono con las nuevas modas playeras. La *tanga* brasileña proviene del Kikongo que significa ‘tela’, ‘paño’ y ‘taparrabos’. (Balandier, 1965: 107, 159, 160). Esta voz ha penetrado a muchos países de la América española.

**BIBLIOGRAFIA**

ABADÍA, GUILLERMO

1977 *Compendio general de folklore colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.

ABBIN, DANIEL K.

1990 *Useful Plants of Ghana*, London, Intermediate Technology Publications and The Royal Botanic Gardens, Kew.

ACADEMIA COLOMBIANA DE LA LENGUA

1975 *Breve Diccionario de Colombianismos*, Bogotá.

ACUÑA, LUIS ALBERTO

1951 «*Diccionario de bogotanismos*», en *Revista de Folklore*, Bogotá, núm. 7, septiembre.

ALARIO DI FILIPPO, MARIO

1983 *Lexicón de colombianismos*, Bogotá, Banco de la República. 2 tomos.

ALCEDO, ANTONIO DE

1967 *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid. 4 tomos.

ATLAS LINGÜÍSTICO-ETNOGRÁFICO DE COLOMBIA

1983 Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 6 tomos. Las referencias son a los mapas y no a las páginas.

ALVAR, MANUEL

1987 *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

ALVARADO, LISANDRO

1929 *Glosario del bajo español en Venezuela*. Caracas, Lito-Tip Mercantil.

— — — — —  
1953 *Glosario de voces indígenas de Venezuela*, Caracas, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes.

ALVAREZ, ALEXANDRA

1987 *Malabí Maticulambí, Estudios Afrocaribeños*, Uruguay.

ALVAREZ NAZARIO, MANUEL

1961 *El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico*, San Juan. Hay una nueva edición, ampliada del Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan, (1974).

ARAUZ, CELESTINO

1984 *El contrabando holandés en el Caribe durante la primera mitad del siglo XVIII*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. 2 tomos.

ARELLANO MORENO, A.

1964 *Relaciones Geográficas de Venezuela*, Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, Caracas.

ARRAZOLA, ROBERTO

1970 *Palenque, primer pueblo libre de América*, Ediciones Hernández, Cartagena.

ARROM, JOSE JUAN

1971 *Certidumbre de América*, Madrid, Edit. Gredos, S.A.

BAL, WILLY

1979 *Afro-românica Studia*, Albufeira, Edições Poseidon.

BALANDIER, GEORGES

1965 *La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVIe. au XVIII, siècle*, París, Librairie Hachette.

BICKERTON, DERECK, Y ESCALANTE, AQUILES

1970 «Palenquero: A Spanish based Creole of Northern Colombia», en *Lingua*, 24, págs. 254-267.

BOWSER, FREDERICK P.

1974 *The African Slave in Colonial Perú 1524-1650*. Stanford University Press, Stanford, California.

BOYD-BOWMAN, PETER

1969 «Negro Slavery in Early Colonial México» en *The Americas* Vol. 26.

CABRERA, LYDIA

1975 *El monte*, Miami, Ediciones Universal.

— — — —

1984 *Vocabulario Congo, el bantú que se habla en Cuba*, Miami Daytona Press.

CALCAÑO, JULIO

1949 *El castellano en Venezuela*, Ediciones del Ministerio de Educación Nacional, Madrid, Caracas.

COBA, CARLOS ALBERTO

1980 *Literatura popular afroecuatoriana*, Otavalo.

COROMINAS, JOAN

1954 *Diccionario crítico-etimológico de la lengua castellana* (Dcelc), Madrid, Edit. Gredos, 4 tomos.

CUERVO, RUFINO JOSÉ

1954 *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*, en *Obras*, T.I, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

CURTIN, P. D.

1969 *The Atlantic Slave Trade (A Census)*, Madison, The University of Wisconsin Press.

DA CÂMARA CASCUDO, LUIS

1972 *Dicionário de Folclore Brasileiro*, Brasília, Instituto Nacional do Livro. 2 tomos.

DA CUNHA, ANTONIO GERALDO

1982 *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*, Río de Janeiro.

DAELEMAN, S.J. JAN

1981 «Mots africains en espagnol de Chocó (Colombia)» en *Africa (Revista do Centro de Estudos Africanos da USP)*.

DAVIDSON, HARRY C.

1970 *Diccionario folklórico de Colombia*, Bogotá, Publicaciones del Banco de la República. 3 tomos.

DE CARVALHO-NIETO, PAULO

1964 *Diccionario del folklore, ecuatoriano*, Quito, Editorial de la Casa de la Cultura Ecuatoriana.

DE GRANDA, GERMÁN

1977 *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, XLI.

— — — — —  
1978 *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos*, Madrid, Edit. Gredos.

— — — — —  
1985 *Estudios de lingüística afro-romántica*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

— — — — —  
1988 *Lingüística e historia, Temas afrohispanicos*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

— — — — —  
1989 *Algunos rasgos más de origen africano en el criollo Palenquero, en Estudios sobre el español de América y Lingüística, 45º Congreso de Americanistas (1985)*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

DEIVE, CARLOS ESTEBAN

1977 *Diccionario de dominicanismos*, Santo Domingo, Politécnica Ediciones.

DELAFOSSÉ, MAURICE

1929 *La langue Mandingue et ses dialectes*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner. 2 tomos.

DE LA ROSA, JOSE NICOLAS

1975 *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad y Provincia de Santa Marta*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular.

DEL CASTILLO, NICOLÁS

1975 «*Léxico caribe en el Caribe negro de Honduras Británica*», en Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, t. XXX, núm. 3, págs. 401-470.

— — — — —  
1975 *Léxico caribe en el Caribe insular*, en Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, t. XXXII, núm. 2.

— — — — —  
1982 *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

— — — — —  
1984 «*El léxico negro-africano de San Basilio de Palenque*», en Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.

— — — — —  
1992 «*El aporte negro-africano al léxico de Colombia en presencia y destino, El español de América hacia el Siglo XXI*, Tomo II, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, págs. 39 y 99.

DICCIONARIO DE AUTORIDADES

1963 Edición facsímil, Madrid, Edit. Gredos. 3 tomos.

DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (DRAE)

1947 17a. Ed., Madrid.

DICCIONARIO DE VENEZOLANISMOS T.I.

1983 Caracas, Universidad central de Venezuela, Academia Venezolana de la Lengua.

DZOKANGA, ADOLPHE

1979 *Dictionaire lingala-français*, Leipzig.

ESCALANTE, AQUILES

1954 «*Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*», en *Divulgaciones Etnológicas*, III, 5, Barranquilla, Universidad del Atlántico.

FERRAZ, LUIS IVENS

1979 *The Creole of São Tome*, Johannesburg, Witwatersrand, University Press.

FLOREZ, LUIS

1969 *Léxico del cuerpo humano en Colombia*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.

— — — —

1975 *Habla y cultura popular en Antioquia*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1966 - 1969. «*Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas*», en *Revista Colombiana de Folclor*, Bogotá, vol. IV, núm. 10, págs. 61 a 63.

— — — —

1989 *Criele, criele son, del Pacífico negro*, Edit. Planeta.

FRIEDEMANN, NINA S. DE Y PATIÑO ROSSELLI, CARLOS

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

FRIEDEMANN, NINA S. DE Y AROCHA, JAIME

1986 *De sol a sol*, Bogotá, Edit. Planeta.

FRIEDERICI, GEORG

1960 *Amerikanistisches Wörterbuch*, Hamburg, Cram, de Gruyter & Co.

GAGINI, CARLOS

1919 *Diccionario de barbarismos y provincialismos de Costa Rica*, San José de Costa Rica, Imprenta Nacional.

GARCIA GONZALEZ, JOSÉ Y VALDES ACOSTA, GEMA

1978 «*Restos de lenguas bantúes en la región central de Cuba*», en *Islas*, 59, enero-abril.

GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL

1967 *Cien años de soledad*, Buenos Aires, Edit. Suramericana.

GILI GAYA, SAMUEL

1960 *Tesoro lexicográfico*, I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

GUTHRIE, MALCOLM

1971 *Comparative Bantú*, Farnborough Hants, England, Gregg International Publishers Ltd. 4 tomos.

HILDEBRANDT, MARTA

1961 *La lengua de Bolívar*, I Léxico, Caracas, Universidad Central de Venezuela.

HORTON, A.E.

1975 *A Dictionary of Luvale*, edición reservada, s. I.

ISAZA CALDERÓN, BALTAZAR

1986 *Panameñismos*, 3a. Ed., Panamá.

JOHNSON, F. AND MADAM

1985 *A standard Swahili-English Dictionary*, Oxford University Press.

JUAN, JORGE Y ULLOA, ANTONIO

1978 *Relación histórica del viaje a la América Meridional*, edición facsimilar sobre la de 1748, Madrid, Fundación Universitaria Española.

KANY, CHARLES E.

1962 *Semántica hispanoamericana*, Madrid, Edit. Aguilar.

LA GUARDIA TRIAS, ROLANDO A.

1969 «*Afronegrismos rioplatenses*», en Boletín de la Real Academia Española, t. XLIX, cuaderno CLXXXVI, enero-abril, págs. 27-116.

LAMAN, K.E.

1936 *Dictionnaire kikongo-français*, Bruxelles, Instiut Royal Colonial Belge.

LANAO, MANUEL E.

1920 *Apuntaciones críticas sobre el idioma castellano*, Santa Marta.

LENZ, RODOLFO

1905-1910 (edición facsimilar), *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de las lenguas indígenas americanas*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, s.f.

LOCKHART, JAMES

1968 *Spanish Perú 1532-15660*, The University of Wisconsin Press, Madison.

LOPEZ MORALES, HUMBERTO

1970 *Estudios sobre el español de Cuba*, Long Island City, New York, Las Américas Publishing Co.

MALARET, AUGUSTO

1931 *Diccionario de americanismos*, San Juan de Puerto Rico, Imprenta Venezuela.

MALARET, AUGUSTO

1931 *Diccionario de americanismos*, San Juan de Puerto Rico, Imprenta Venezuela.

— — — —

1937 *Vocabulario de Puerto Rico*, San Juan de Puerto Rico, Imprenta Venezuela.

— — — —

1944 *Diccionario de americanismos*, Suplemento, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras. 2 tomos.

— — — —

1961 *Lexicón de fauna y flora*, Bogotá. Instituto Caro y Cuervo.

MANZANO MANZANO, JUAN

1982 *Colón y su secreto*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.



MANZINI, GIORGIO MARIO

1983 «*Apuntes acerca del español hablado en el Chocó, Colombia.*

MEGENNEY, WILLIAM W.

1976 «*El elemento subsahárico en el léxico costeño de Colombia*»,  
en *Revista Española de Lingüística* Madrid, t. VI, fase 2.

1986 *El palenquero, un lenguaje post-criollo de Colombia*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.

MENDONÇA, RENATO

1948 *A influência africana no português do Brasil*, Livraria Figueirinhas.

MERCADO, TOMAS DE

1975 *Suma de tratos y contratos*, Editora Nacional, Madrid.

MONTES JOSÉ JOAQUÍN Y OTROS

1985 *Glosario lexicográfico del ALEC*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

MORENO DE ALBA, JOSÉ G.

1988 *El español en América*, México, Fondo de Cultura Económica.

MORININGO, MARCOS A.

1966 *Diccionario manual de americanismos*, Buenos Aires, Muchnik Editores.

MUNTU

1985 *Revue Scientifique et Culturelle du Ciciba*, Libreville, Republique Gabonaise, núm. 3, 2º semestre.

MURONI, JEAN-MARC

1989 *Petit Dictionnaire bantou du Gabon*, Paris, Editions L'Harmattan.

NASCENTES, ANTENOR

1966 *Dicionário do português básico do Brasil*, Rio de Janeiro, Ediciones de Ouro.

NUÑEZ CABEZA DE VACA, ALVAR

1946 *Comentarios en Historiadores primitivos de Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXII  
Madrid.

OBENGA, THEOPHILE

Véase *Muntu*.

ORTIZ, ADALBERTO

1971 *Juyungo*, Biblioteca Básica Salvat, Estella, Navarra.

ORTIZ, FERNANDO

1985 *Nuevo Catauro de cubanismos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

OVIEDO, GONZALO FERNANDEZ DE

1959 *Historia General y Natural de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, 5 tomos, Madrid.

PALACIOS DE LA VEGA, JOSEPH

1955 *Diario de viaje*, ed. Gerardo Reichel Dolmatoff, Bogotá, Edit. ABC.

PATIÑO, VÍCTOR

1990 «Fitofolclore de la costa colombiana del Pacífico», en *Nueva Revista Colombiana de Folclor*, Bogotá, vol. 2 núm. 7, págs. 121-184.

— — — — —  
1990 «Muestra folclórica de litoral pacífico de Ecuador, Colombia y Panamá», en *Nueva Revista Colombiana de Folclor*, Bogotá, vol. 2, núm. 9, págs. 119-147.

PATIÑO ROSSELLI, CARLOS

1989 «Una mirada al criollo palenquero», en *Estudios sobre español de América y Lingüística afroamericana*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.

PEREIRA DO NASCIMENTO, JOSÉ

1907 *Diccionario português-kimbundu*, Huila, Angola, typographia de Missão.

PESCATELLO, ANN M. (ED.)

1977 *Old roots in New Lands*, London, Greenwood Press.

PICHARDO, ESTEBAN

1953 *Diccionario Provincial casi razonado de voces y frases cubanas*, corregido y anotado por el Dr. Esteban Rodríguez Herrera, La Habana, Edit., Selecta.

POLLAK-ÉLTZ, ANGELINA

1991 *La negritud en Venezuela*, Cuadernos Lagoven, Caracas.

REVOLLO, PEDRO MARÍA

1942 *Costeñismos colombianos*, Barranquilla, Edit. Mejoras.

RIVAS, CESAR E.

1979 *Diccionario popular chocono y Apuntes regionales. ¿Bogotá?*

RIVAS H.J. DUFAN

1975 *Chocolombianos ¿Esclavos de quién?* Cali.

ROBE, STANLEY L.

1960 *The Spanish of Rural Panamá*. Berkeley & Los Angeles, Univ. of California Press.

ROSENBLAT, ANGEL

1960 *Buenas y malas palabras en el castellano de Venezuela*, Caracas-Madrid, Ediciones Edime. 2 tomos.

SANDOVAL, ALONSO DE

1956 *De instauranda aethiopum salute*, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Bogotá.

— — — — —  
1987 *Un tratado sobre la esclavitud*, ed. de Enriqueta Vila Vilar, Madrid, Alianza Universidad. Se trata de la misma obra anterior, con diferente título.

SANTA, EDUARDO

1993 *La Colonización Antioqueña*. Bogotá.

SANTA GERTRUDIS, JUAN DE

1956 *Maravillas de la naturaleza*. Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Bogotá, Edit. ABC. 2 tomos.

SANTAMARIA, FRANCISCO J.

1942 *Diccionario general de americanismos*, México, D.F., Edit. Pedro Robledo, 3 tomos.

— — — — —

1978 *Diccionario de mejicanismos*, 3a. ed., Méjico, Edit. Porrúa.

SCHWEGLER, ARMIN

1989 «Notas etimológicas palenqueras», en *Thesaurus*, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, t. XLIV, núm. 1, enero-abril.

SCELLE, GEORGES

1906 *La Traite Nègrière aux Indes de Castille*, 2 tomos, París.

SNOXALL, R.A.

1985 *A concise English-Swahili Dictionary*, Nairobi, Oxford University Press.

TASCON, LEONARDO

1961 *Diccionario de provincialismos y barbarismos del Valle del Cauca y quechuisimos usados en Colombia*, Biblioteca de la Universidad del Valle, Cali, Edit. Norma.

TERREROS Y PANDO, ESTEBAN DE

1987 *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes*, edición facsimilar Madrid, Edit. Arco Libros 4 tomos.

THORNTON, JOHN

1992 *Africa and Africans in the making of the Atlantic World 1400-1680*, Cambridge University Press.

VALKHOFF, MARIUS F. (ED)

1975 *Miscelânea Luso-Africana*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas de Ultramar.

VALDIVIA, PEDRO DE

1978 *Cartas de Relación de la Conquista de Chile*, Editorial Universitaria S.A. Santiago.

VALTIERRA, ANGEL

1954 *El Santo que libertó una raza*, Bogotá, Imprenta Nacional.

VARGAS MACHUCA, BERNARDO DE

1892 *Milicia y descripción de las Indias*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez. 2 tomos.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, ANTONIO

1969 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Ediciones Atlas.

VELÁSQUEZ, ROGERIO

1959 «Cuentos de la raza negra», en *Revista Colombiana de Folclor*, Bogotá, segunda época, núm. 3, págs. 1-63.

— — — — —

1960 «Leyendas de Alto y Bajo Chocó», en *Revista Colombiana de Folclor*, Bogotá, segunda época, vol. 2, núm. 4, págs. 69-120.

— — — — —  
1916 «Instrumentos musicales del Alto y Bajo Chocó», en *Revista Colombiana de Folclor*, Bogotá, segunda época, vol. 2, núm. 6, págs. 77-113.

VILA VILAR, ENRIQUETA

1977 *Hispanoamérica y el Comercio de Esclavos*, Sevilla.

WEST, ROBERT

1956 *The Pacific Lowlands of Colombia*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.

WHITTEN JR. NORMAN E.

1965 *Class, Kinship and Power in an Ecuadorian Town. The Negroes of San Lorenzo*, Stanford.

— — — — —  
1977 *Ritual Enactment of Sex Roles in the Pacific Lowlands of Ecuador-Colombia*, en Pescatello, Ann M. (ed.), *Old Roots in New Lands*, London Greenwood Press.





## Tambores y cimarrones en el Caribe

JAVIER LAVIÑA

Historiador  
Departamento de Antropología de América y África  
Universidad de Barcelona

Presenté este estudio en el IV congreso de Afromexicanistas de Veracruz 1994, en el marco del Primer Festival de Cultura Afrocaribeña de Veracruz.

Este trabajo es el inicio de una investigación que estoy llevando a cabo sobre el fenómeno del cimarronaje en el Caribe, y de la importancia del hecho religioso afroamericano en la resistencia de los esclavos.

Utilizaré entre otras fuentes literarias, poco ortodoxas desde el punto de vista de la historia pero, que reflejan mejor que las fuentes históricas el hecho que quiero estudiar.

Con la investigación que inicio ahora pretendo acercarme a las religiones afroamericanas siguiendo, en lo posible, el proceso histórico de las mismas.

La esclavitud en América generó un rechazo que se manifestó de diversas formas que iban desde el trabajo a ritmo lento hasta la rebelión y la huida. En este contexto de resistencias la pervivencia de religiones afroamericanas fueron otra de las formas de rechazo a la esclavitud que afectaba, en este caso, a toda la vida del esclavo.

Los afroamericanos transformaron la cosmovisión cristiana impuesta por los amos, creando junto con las religiones de origen africano, una nueva expresión cultural, que sirvió para reorganizar la desestructuración física, moral y cultural que supuso la esclavitud<sup>1</sup>. Me

---

1 Cfr. HURBON, L.: *Dieu dans le vaudou Haïtien*. pp.75-78. Port-au-Prince, Haití 1987.  
MÉTRAUX, A.: *Le vaudou Haïtien*. pp.19-48. París 1958.

refiero a las religiones afroamericanas como nuevas religiones, como religiones «creadas» o «inventadas» y no sincréticas, porque en determinados contextos se entiende por sincretismo el entrelazado de elementos de las diferentes religiones. En el caso de las religiones afroamericanas no se entrelazan elementos distintos, sino que a partir de dos bloques se crea un tercero, distinto a los anteriores que fueron su origen. De suerte que podemos ver en las expresiones religiosas afroamericanas aspectos de origen africano y de origen cristiano, sin embargo no son religiones cristianas ni religiones africanas, son algo nuevo, distinto, creado y adaptado a la situación de la esclavitud padecida en América. Los casos que se suelen poner como ejemplo del llamado «sincretismo» son las identificaciones de los orishas con santos o vírgenes católicos. Esta similitud de funciones entre las divinidades africanas y las europeas no es sino el camuflaje de los orishas. Las vírgenes o los santos cristianos tienen una función de camuflaje; los orishas a los que se adoran se esconden tras los santos o vírgenes.

La literatura y la antropología han recogido mejor que la historia el proceso cultural de las religiones afroamericanas y han resaltado la importancia que tuvieron en la construcción de la nueva identidad afroamericana.

Alejo Carpentier<sup>2</sup> resaltó con una enorme belleza el influjo del fenómeno vaudouista en el proceso revolucionario que hizo de Saint Domingue el primer estado afroamericano surgido en América. Los esclavos de Saint Domingue demostraron que se podían liberar del yugo de la esclavitud y que podían crear un mundo nuevo sin yugos ni cepos ni campanas que marcaran los ritmos de la vida.

La obra de Carpentier nos muestra el mundo íntimo de los esclavos, su espacio de libertad dentro del barracón, donde los amos ni los mayores pudieron jamás entrar. Uno de los protagonistas de la obra, Mackandal, dominaba la palabra, una de las claves del poder entre los afroamericanos. El conocimiento de la religión fue otro de los elementos de prestigio y que mostraba el rechazo al mundo de los plantadores. Las prácticas vaudouistas y el conocimiento de la naturaleza fueron sembrando la muerte entre los animales de hatos y plantaciones de la colonia francesa, muerte de la que no se vieron libres los señores de los ingenios. El veneno unido a las ofrendas a las divinidades fueron entrando en los corrales, invadieron las cocinas y sembraron el pánico entre los amos que vieron como día a día la muerte se cebaba con ellos.

---

2 CARPENTIER, A.: *El reino de este mundo*. Barcelona 1983.



Junto a estos protagonistas aparece esbozado otro, el tambor, que todavía hoy se utiliza y forma parte de la identidad afroamericana forjada a golpe de látigo. Después de los acontecimientos de Saint Domingue uno de los propietarios, Leonard de Lezy, establecido en Cuba reconoció que la sublevación de los esclavos se fraguó a toque de tambor, considerado por los amos propietarios algarabía salvaje de los negros. Una ceremonia vaudouista en Bois Caïman sirvió como contraseña en 1791 para dar comienzo al levantamiento de los esclavos.

Los propietarios de haciendas e ingenios nunca entendieron el verdadero significado de los toques del tambor. Solo la muerte y la destrucción de sus propiedades les hizo llegar a la conclusión que el tambor era algo más que una muestra del salvajismo de sus esclavitudes que no mostraban interés por las danzas importadas de los salones parisienses.

Mackandal el hungan, desde América, la orilla de la muerte<sup>3</sup>, consiguió durante cuatro años escapar a sus perseguidores con el dominio y la capacidad de transformación. Los esclavos, sin embargo, sabían reconocerlo como iguana o perro, como piedra o árbol. Cuando, finalmente, los franceses lograron atraparlo y condenarlo a morir quemado en la hoguera para que su muerte sirviera como ejemplo de la fuerza y poder de los amos, sin embargo, Mackandal, en el momento final en el centro del fuego realizó su última transformación. Llegó a la orilla de la vida, y desde allí volvió para promocionar la revuelta, arrancando cadenas y promoviendo esperanzas. Su presencia se dejó sentir junto a Boukman y Toussaint en los escenarios de las plantaciones hasta que se logró crear un territorio de negros libres. Los franceses tampoco supieron interpretar el grito, «Mackandal sauvé», que surgió entre los esclavos concentrados para asistir a la ejecución en la plaza del Cabo, cuando vieron salir un mosquito del centro de la hoguera donde ardía Mackandal. Solo los esclavos vieron la nueva metamorfosis de su líder que aseguraba, para siempre, la presencia viva de Mackandal.

## Cimarrones en Cuba

En Cuba no hemos encontrado un proceso revolucionario como en la colonia francesa. En la Gran Antilla el cimarronaje fue una de las múltiples formas de resistencia que ofrecieron los afrocubanos a la esclavitud. El cimarrón huía de la hacienda y si lograba superar los

---

3 Cfr. PRICE, R.: *Encuentros dialógicos en un espacio de muerte*. en GUTIÉRREZ ESTEVEZ, M. LEON PORTILLA, M. GOSSEN, G.H. KLOR DE ALAVA, J.J. (Eds). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos*. pp 32-62. Madrid 1992.

primeros momentos tendía a unirse junto con otros huidos. Los cimarrones se organizaban creando unas nuevas formas de relación alternativas al mundo que ofrecían los propietarios de esclavos.

Los cimarrones representaron un peligro evidente para los propietarios, que establecieron toda una serie de medidas para combatir la plaga de las huidas.

Allí donde había un esclavo había una posibilidad de cimarrón. La necesidad de preservar la producción de Cuba llevó a la aplicación de unas medidas que en parte impidieron la formación de pueblos de esclavos autoliberados, como se habían dado en otras colonias españolas.

Solo palenques como el Frijol en el Oriente y algunos poblados de pocos individuos en la provincia de Matanzas o en las sierras y manglares del Occidente aparecen reseñados en la bibliografía publicada. Sin embargo las referencias a partidas, o grupos de cimarrones son continuas en los fondos del Archivo Nacional de Cuba. Incluso aparecen reseñados palenques de cierta importancia en zonas tan alejadas de los centros productivos y poco pobladas como la Ciénaga de Zapata<sup>4</sup>.

La persecución de los cimarrones se llevaba a cabo por especialistas, rancheadores, concedores del terreno, auxiliados por perros de presa que se lanzaban sobre los negros. Para mantener su libertad los ex-esclavos huidos tuvieron que adaptarse a las condiciones de unos terrenos de difícil acceso y, generalmente poco propicios para la subsistencia, agrestes montañas que impedían la entrada a los perseguidores, manglares o ciénagas donde los cultivos eran casi imposibles. Ante la escasez de recursos que ofrecían los lugares asentamiento, no les quedaba a los apalancados mas alternativa que el robo como forma de supervivencia. La denuncia de estas incursiones en haciendas para conseguir alimentos eran continuas en los informes de los tenientes de los partidos y en la correspondencia de gobernadores que recogían las quejas de los propietarios por los daños que causaban los cimarrones.

Hacendados, leyes y rancheadores.

Desde 1796 en que se publicó el Reglamento de Cimarrones de Cuba encontramos una fuente de gran importancia para el estudio de este

---

4 Archivo Nacional de Cuba. *Gobierno Superior Civil*. Leg.1015.Nº de Orden 40654. Desde ahora aparecerá citado como ANC.

fenómeno en Cuba<sup>5</sup>. La real orden definió desde los tipos de cimarrones en función del tiempo de la huida a los castigos, y el cobro que percibían los rancheadores por la batida, al margen del éxito o fracaso de la misión, el precio que cobraban por cada negro capturado estaba en función del número de negros que compusieran el palenque.

El reglamento de cimarrones de 1796 muestra, en primer lugar la preocupación de autoridades y propietarios por la formación de palenques, con lo que las medidas se encaminaban tanto a perseguir a los huidos antes de que pudieran formar comunidad como a la destrucción de los palenques ya formados. También exigía que los propietarios denunciassen la huida de sus esclavos a los alcaldes de la jurisdicción para tener un mejor control de cada zona, sin embargo, estas denuncias no se realizaron de forma sistemática. Los rancheadores daban el parte con el nombre y el origen de cada uno de los cimarrones que recuperaban o mataban y así se aseguraban el cobro de las capturas.

El reglamento de cimarrones regulaba los salarios de las cuadrillas y el pago que debían dar los propietarios por los esclavos apresados. Los fracasos relativos en la limpieza de cimarrones por parte de los rancheadores, así como las cuentas abusivas que presentaban, promovieron un número considerable de conflictos entre rancheadores y propietarios, que se negaban a pagar los costos<sup>6</sup>; en algunos casos estos conflictos facilitaban el cimarronaje porque los rancheadores tardaban algunos meses en organizar las partidas para atacar los palenques o los inicios de los palenques y, por otro lado, los cimarrones ante la falta de vigilancia llegaban con facilidad a las fincas, donde animaban a otros esclavos a la huida y obtenían alimentos.

Los enfrentamientos entre rancheadores y hacendados se intentaron resolver a partir de la creación del Real Consulado y la Junta de Fomento, que autorizaba la ranchería y el cobro por parte de los rancheadores de los costos del rancheo. Sin embargo el Consulado no logró acabar con las protestas de los hacendados sobre los abusos en las cuentas y el maltrato que las cuadrillas daban a los esclavos capturados, ni con las quejas de los rancheadores que demoraban en cobrar los gastos de las capturas, o no llegaban a cobrarlas nunca. Los conflictos llegaron a adquirir tal magnitud que entre los años 1799 a 1835, los rancheadores no iniciaban la persecución de negros huidos si no contaban con el visto bueno del Consulado, de esta manera se asegura-

5 *Nuevo Reglamento y arancel que debe gobernar en la captura de negros cimarrones aprobado por S.M. en Real Orden expedida en San Lorenzo con fecha veinte de diciembre de 1796.* Imprenta de la Capitanía General.La Habana 1796.

6 Cfr. MARRERO, L.: *Cuba: economía y sociedad*. vol. 13. p.210.

ban el cobro de los gastos de la ranchería, pese a que la persecución contaba con la aprobación de la junta consular a los propietarios les costaba aceptar el pago de las costas de las rancherías<sup>7</sup>.

Los rancheadores, por su parte, culpaban a los hacendados de ser los verdaderos responsables del cimarronaje y de la pérdida de los esclavos capturados y trasladados a los depósitos de cimarrones porque los propietarios no tenían unas medidas mínimas de seguridad sobre los esclavos, lo que facilitaba las huidas, y una vez capturados no pasaban a recogerlos por los depósitos con lo que el trabajo y las enfermedades aumentaban los costos que debían pagar al retirar al esclavo y menguaban su capacidad de trabajo.

Los amos no reclamaban, en algunos casos, a los cimarrones, posiblemente, porque ningún propietario quería asumir la presencia de un cimarrón entre sus dotaciones de esclavos, especialmente si el esclavo huido llevaba tiempo en el monte, y para evitar el pago de los costos que generaba la captura.

## Organización de los palenques

El funcionamiento interno de los palenques varió a lo largo del tiempo y del área geográfica en la que se instalaron. En los palenques de finales del siglo XVIII y siglo XIX aparecen relatadas estructuras sociales jerarquizadas, en las que un líder se encargaba de la organización de la defensa del palenque. Para esta función contaba con la ayuda de jefes de cuadrilla que se encargaban de preparar la retirada de los apalancados y el salvamento de las provisiones, mientras otros se dedicaban a la distracción de las cuadrillas de atacantes. Con esta técnica de defensa lo que pretendían los huidos era salvar el mayor número posible de apalancados y poder reorganizar el palenque en otra zona<sup>8</sup>. Las informaciones que tenemos de los palenques corresponden, casi siempre, a los atacantes, de ahí que siempre aparezca una organización muy jerarquizada para la defensa, falta llevar a cabo una incursión en fuentes orales, si es que existen todavía en Cuba, para ver realmente si los palenques tenían una organización tan rígida como la que presentan los informes, o bien si en el interior la situación era más igualitaria.

Al margen de las referencias a los líderes cimarrones, algunos de ellos están referenciados con nombre, y características físicas o cuali-

7 Cfr. ANC. *Real Consulado y Junta de Fomento*. Legajo 177 N°8158.

8 Cfr. ANC. *Real Consulado y Junta de Fomento* Legajo 141. N° 6926.

dades, como en el caso del informe remitido al Consulado por el alcalde de Járuco después de haber desbaratado un palenque, entre los esclavos capturados estaba, «*Juan de la Cruz, manco de la mano izquierda ... es un negro que debe mirarse con precaución por ser cabeza de ranchería, haciendo ocho meses que anda fugitivo y estar continuamente en estos pasos*»<sup>9</sup>. Los rancheadores pasaban, igualmente, informes del número de apalancados y de la capacidad de supervivencia del grupo.

### Palenques y supervivencia.

Es difícil imaginar la vida de los palenques sin el soporte de algunos grupos del exterior, en el caso cubano los palenques necesitaban del contacto con la plantación para obtener algunos elementos fundamentales para su supervivencia. En principio estos contactos se referían, fundamentalmente a intercambios.

Los cimarrones obtenían miel y otros frutos de la tierra y se acercaban a las haciendas para cambiarlos o venderlos, con el producto adquirían objetos de metal, herrones o puntas de lanza y armas de fuego y pólvora. Para llevar a cabo estas transacciones debían contar con aliados que no les denunciaran a las autoridades, estos elementos eran tanto españoles como afroamericanos. Los blancos, a los que genéricamente encuadraremos dentro del mundo de la plantación, les entregaban pólvora y armas de fuego, mientras que de los afroamericanos, esclavos y libres obtenían información sobre los movimientos de las partidas de los cimarrones y lugares donde camuflarse. Tomo como ejemplo el palenque que se formó en torno a la provincia de Járuco en el Norte de la isla, en la zona conocida como Vuelta Arriba, El alcalde provincial informó en noviembre de 1799 de la existencia de un palenque de 22 negros que causaban serios problemas a los propietarios de los ingenios y sitios de la zona. Después de una incursión de varios días logró deshacer el palenque y apresar a los cabecillas, pero en uno de sus informes sugiere que el problema del cimarronaje continuará en la zona porque, «*hay en las cercanías de estas haciendas y particularmente en estos contornos, porción de negros libres o esclavos, casados o no con los negros de los ingenios sin que tengan ejercicio de que vivir,....,hallando proporción de proveherse de cuanto necesitan en su fuga mantienen una vida ociosa y socorrida...Ya la ranchería estaba surtida de proporción considerable de armas blancas desconocidas hasta ahora al uso de los negros, y también polvora para proporcionarse,*

---

9 ANC,Real Consulado y Junta de Fomento.Leg.140 N° de orden 6890.

desde luego, armas de fuego»<sup>10</sup>. Estos establecimientos de negros libres en los lindes de las haciendas y plantaciones eran, según los alcaldes, el foco de las fugas y de la supervivencia de los cimarrones.

Junto a estos contactos los palenques solían tener ranchos con sementeras donde cultivaban los elementos básicos de su supervivencia, conucos con papas, y ñame así como hortalizas y otras frutas. Con esos elementos asegurados los cimarrones lograban mantenerse durante varios años en su fuga<sup>11</sup>.

### La religión en el palenque

Uno de los aspectos que debieron ser fundamentales a la hora de establecer los palenques y el liderazgo sobre los huidos debió ser el referente religioso<sup>12</sup>. Entre los esclavos había varios elementos de prestigio que servían como referentes a la hora de organizar la vida en el interior de los barracones al margen de las funciones que cada uno de ellos tuviera en la vida de la plantación. Uno de estos aspectos era el conocimiento de la lengua de los propietarios, porque suponía una gran ventaja en el momento de la comunicación, pero el fundamental, era el referente médico-religioso, en el que habían llegado a influir de forma decisiva en la vida no solo de los esclavos, sino también de los propios amos.

La farmacopéa unida al ritual era un elemento de liderazgo que infundía un enorme respeto y daba prestigio a quien la practicaba. Si en la vida de la plantación estos conocimientos fueron importantes, creemos que en los palenques fueron decisivos. Pese a las escasas referencias al tema por parte de las fuentes oficiales, si encontramos algunas citas que denotan la presencia de elementos religiosos en la vida de los palenques. Basta mirar con una cierta atención la obra de Villaverde, para visualizar la importancia de estos factores<sup>13</sup>, especialmente en los palenques dirigidos por mujeres.

10 ANC. *Real Consulado y Junta de Fomento*. Leg 140 N° 6890.

11 Cfr. LAVIÑA, J.: *Alimentación y cimarronaje en Vuelta Abajo. Notas sobre «El diario del Rancheador»*. *Boletín Americanista*. pp.203-214. N° 37. Barcelona 1987.

12 DE GROOT, Silvia. *Maroons of Surinam: Dependence and Independence*. *Annals New York Academy Sciences*. 455-463. 292. New York, 1977.

13 Cfr. VILLAVERDE, C.: *Diario del rancheador*. La Habana 1982.

Es ciertamente extraño encontrar palenques liderados por mujeres, sin embargo tenemos algunos ejemplos tanto en Jamaica como en Cuba, en estos casos, siempre se hace referencia a los poderes especiales que investían a estas mujeres, estas referencias están ausentes en el caso de palenques comandados por hombres, pero no quiere decir que no estuvieran presentes. En los informes oficiales y crónicas de la época reflejan la extrañeza del liderazgo militar de las mujeres y de ahí que resaltarán las cualidades «mágicas» de estas mujeres como explicación de su jefatura<sup>14</sup>.

Los orishas llegaron a América engarzados en los cascotes de los barcos negreros y fueron teniendo presencia en la vida de los esclavos. Los propietarios prohibieron los ritos africanos, que pese a todo se fueron colando y cimentando en la vida de los barracones. La continua llegada de africanos aseguró el flujo de divinidades y sus ritos. Pero la presencia del cristianismo se dejó sentir en las nuevas formas religiosas afroamericanas. La identificación formal de dioses y santos dio un nuevo sentido a los cultos. Las fiestas católicas se paganizaron, se inventó un nuevo sistema religioso que marcó un espacio de resistencia y de organización social al margen del establecido por los propietarios<sup>15</sup>. Para los plantadores la estratificación de los esclavos venía dada por su dedicación al trabajo, así no era lo mismo un jefe de cuadrilla que un esclavo de campo, de la misma manera que el esclavo doméstico ocupaba un lugar preferente y casi de confianza del amo. Sin embargo este orden no se mantuvo en el espacio del esclavo, en el barracón<sup>16</sup>. El reordenamiento de las estructuras sociales y familiares en el interior de los barracones se llevó a cabo al margen de los propietarios, de ahí que se pueda considerar el barracón como un espacio de libertad.

En el caso cubano encontraremos cimarrones individuales que eran relativamente fáciles de recuperar por las dificultades de la vida en el monte, pese al ejemplo de Montejo que recoge Barnett<sup>17</sup>, anteriormente citado, grupos de hombres que recorrían los montes, o comunidades, más estructuradas, con un centro donde se encontraban las viviendas, y unas zonas, más alejadas donde tenían ranchos con sembrados. Esta estrategia de asentamiento daba una mayor movilidad y seguridad al grupo.

---

14 Cfr. DALLAS, R.C. *Historia de los cimarrones*. La Habana 1980. Y PRICE, R. (Comp). *Sociedades cimarronas*. México 1981.

15 Cfr. BASTIDE, R. *As Religiões africanas no Brasil*. pp 359-392. Sao Paulo 1989.

16 Cfr. BARNET, M. *Biografía de un cimarrón*. Barcelona 1968.

17 Cfr. BARNET, M. *Biografía de un cimarrón*. Barcelona 1968.

Cada uno de estos sistemas de cimarronaje, individual, colectivo sin formar comunidades o palenques tendrán una distinta organización. Por lo que respecta a las comunidades cimarronas contaban con un dirigente encargado de la organización, la defensa y el aprovisionamiento del palenque<sup>18</sup>.

### El tambor en el palenque

Al margen de la creación literaria, especialmente la obra de Alejo Carpentier ya citada *El Reino de Este Mundo*, no hay casi referencias al tambor como elemento de resistencia afroamericana, sin embargo he recogido dos pruebas documentales que me parecen de cierta importancia por la alusión directa al tambor. He de aclarar que entiendo que el tambor es algo más que un instrumento musical, y que en el caso de los afrocubanos se tiene que entender como un objeto ritual, clave en la relación de los hombres con las divinidades.

El tambor aparece hoy en todos los rituales, la santería, de la regla de Ocha, practicada en origen por los esclavos Lucumíes procedentes de Nigeria, en el Palomonte practicada por los afroamericanos de origen Congo, pero también en el vaudou cubano o en el dominicano, con origen en el antiguo Dahomey.

El tambor, que solo aparece como referencia folclórica en alguna documentación histórica, debió, sin duda, jugar un papel parecido al que hoy desempeña en los rituales. No fue un instrumento, fue la comunicación, acompañó a la posesión de los fieles por los orishas. Representó el máximo elemento de resistencia.

Desgraciadamente solo tengo dos muestras documentadas de la presencia del tambor, una hace referencia a un palenque situado en la Ciénaga de Zapata, al sur de la isla de Cuba, en una información que pide el Real Consulado a los justicias vecinos de la Ciénaga para enviar una expedición de castigo contra los cimarrones se dice que: «El Teniente del partido de Jaguaranay, observó donde acababan de cortar madera con hierros para hacer un bujío en el río Gonzalo, que había oído en la noche el tambor de los negros»<sup>19</sup>.

18 Cfr. ROSA, G, de la. *Los cimarrones de Cuba*. La Habana 1988. FRANCO, J.L. *Los palenques de los negros cimarrones*. La Habana 1973.

19 ANC. *Gobierno Superior Civil. Legajo 1015 N° de Orden 40654. Noviembre de 1827. Sobre destruir un palenque en la Ciénaga de Zapata*.



También en el palenque al que hice una pequeña referencia en páginas anteriores, el palenque del Frijol, en el Oriente, y que posiblemente, fue uno de los mas importantes con los que contó Cuba. Era una organización casi autosuficiente, en la que según los informes oficiales «*Se hallan formales establecimientos de casas, trapiches de ingenios, cañaverales, platanales, vegas de tabaco y toda especie de granos como maíz, frijoles y arroz...*»<sup>20</sup>. Este palenque servía de refugio a 300 cimarrones entre hombres y mujeres y estaba dirigido por un negro de la Habana llamado Sebastián. En Noviembre de 1815 se organizó el ataque al palenque, los cimarrones rechazaron el asalto, y obligaron a los rancheadores a buscar refugio, y según el informe del Sargento Alonso Martínez que dirigía la operación, «*los negros celebraron la victoria con tambores y griterío*»<sup>21</sup>. En enero del año siguiente se volvió a intentar el asalto definitivo al palenque, en esa ocasión se emplearon tanto a partidas de rancheadores como a propietarios y ejército, pese al asalto programado solo lograron capturar tres esclavos, aunque posteriormente agarraron algunos de los que habían quedado dispersados por los montes<sup>22</sup>.

Pese a que no he encontrado mas referencias al tambor, quiero utilizar el tambor como un mero símbolo, y si repasamos los informes de los rancheadores, y especialmente el *Diario del Rancheador*, de Cirilo Villaverde, en cada ranchería o palenque que logra destruir en la zona Occidental de la isla aparecen de forma tosca las referencias a los elementos religiosos, Francisco Estévez, el rancheador, continuamente relata haber «*botado líos de brujería*».

Si a las referencias de los poderes mágicos que tenían las mujeres que dirigían palenque le unimos los líos de brujería de los que habla Estévez y el tambor de la Ciénaga de Zapata y del Frijol, y sobre todo en la sublevación de los esclavos de Saint Domingue relatada por Alejo Carpentier, podemos intuir la importancia que la religión tuvo en los establecimientos de los cimarrones.

---

20 ANC. *Asuntos Políticos*. Legajo 109. N° de Orden 34.

21 ANC: *Real Consulado y Junta de Fomento*, Legajo 141. N° de Orden 6933.

22 Cfr. ANC. *Asuntos políticos*. Legajo 129. N° de Orden 34.

**BIBLIOGRAFIA**

**BARNET, M.**

1968 Biografía de un cimarrón. Barcelona.

**BASTIDE, R.**

1989 As religiões africanas do Brasil. Sao Paulo.

**CARPENTIER, A.**

1983 El reino de este mundo. Barcelona.

**DALLAS, R.**

1980 Historia de los cimarrones. La Habana.

**DE GROTS, S.**

1977 *Maroons of Surinam: Dependence and Independence. Annals New York Academy Sciences.* pp 455-463. New York.

**FRANCO, J. L.**

1973 Los palenques de negros cimarrones. La Habana.

**HURBON, L.**

1987 Dieu dans le vaudou Haitien. Port-au-Prince, Haítí.

**LAVIÑA, J.**

1987 *Alimentación y cimarronaje en Vuelta Abajo. Notas sobre «El diario del Rancheador».* Boletín Americanista. pp.203-214. N° 37. Barcelona.

**MARRERO, L.**

1987 Cuba, economía y sociedad. vol. 13. Madrid.

**MÉTRAUX, A.**

1958 Le vaudou Haitien. París.

**ROSA, G. DE LA**

1988 Cimarrones de Cuba. La Habana.

**PRICE, R.: (COMP.)**

1981 Sociedades cimarronas. México.

**PRICE, R.**

1992 *Encuentros dialógicos en un espacio de muerte.* En GUTIERREZ ESTEVEZ, M. LEÓN-PORTILLA, M. GOSEN, G.H. KLOR DE ALAVA, J.J.: (eds). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 2 Encuentros interétnicos.* pp 33-62. Madrid 1992.

**VILLAVERDE, C. DE**

1982 Diario del rancheador. La Habana.





## Los Rastafari de Jamaica: movimiento social de resistencia

MARÍA DEL SOCORRO HERRERA B.

Relaciones Internacionales  
Centro de Estudios de Asia y Africa  
El Colegio de México  
Ciudad de México

### Introducción

La historia de la sociedad jamaicana se caracteriza por las diferencias entre quienes la han habitado: la injusticia, la estructura —profundamente estratificada— basada en una alta correlación entre clase y color, la riqueza entre los menos, pero también la lucha, la resistencia firme de los marginados por su condición de esclavos y por el color de su piel.

En Jamaica, primero colonia española y después inglesa, la sociedad se caracterizó siempre por tener una estructura de tipo racial sumamente precisa. La relación directa entre los factores racial y social fue una cuestión fomentada de manera deliberada por el gobierno colonial, tal y como lo expresara un funcionario de la colonia inglesa: «El poder británico en las colonias se funda en el espíritu de inferioridad que se cultiva minuciosamente en los gobernados». (Dridzó: 2984: 161).

Desde las primeras sublevaciones en los tiempos de la trata, pasando por las rebeliones de emancipados de 1865 y la época del movimiento panafricanista de Marcus Garvey hasta llegar a los tiempos más actuales, el país cuenta con una variedad de manifestaciones de creatividad y resistencia.

Jamaica era reconocida entre las colonias inglesas no solamente por su prosperidad sino porque era el área con mayores revueltas esclavas en el Caribe colonial entre las que se cuentan más de 400. (Campbell: 1987: 26). Ahora, en el presente, ya no son sublevaciones

de esclavos, el tipo de lucha de cimarronaje, pudo haber cambiado pero la creatividad, iniciativa y resistencia continúan estando presentes.

Entre estas manifestaciones se encuentra el movimiento Rastafari: un fenómeno socio-político de aspecto religioso, característica que en el fondo encarna la expresión de ciertos grupos que se niegan a aceptar los valores impuestos por la ideología en el poder.

Los Rastafari encuentran su origen en el proceso histórico de rebeldías y derrocamiento de la esclavitud, en esa cultura de la protesta y al lado de las propuestas. En este sentido encuentra su vena entre los cimarrones, después campesinos libres de Jamaica por acuerdo con la corona inglesa; asimismo en los movimientos religiosos radicales del siglo XIX tales como el «Etiopianismo» semi-religioso militante de las mujeres ex-esclavas jamaicanas en defensa de la tierra en donde se encontraban incluidas algunas sectas budistas (Turner: 1991: 73); el etiofricanismo religioso de corte internacional; el garveyismo y el panafricanismo en general conjuntamente con las luchas nacionalistas y étnicas de Estados Unidos, Africa y el Caribe.

Desde el inicio de sus manifestaciones más claramente definidas, a fines de los años cincuenta, los Rastafari han sido genuinamente antiimperialistas, anticolonialistas, antirracistas, antirrepresores y antiexplotadores.

Su concepción del ser panafricanista es la siguiente: toda persona que busca la liberación de Africa de toda forma de racismo, colonialismo e imperialismo; la unificación política, económica, militar y espiritual de todo el continente así como la liberación de la explotación de todos los pueblos oprimidos del mundo independientemente del color de la piel. Para tal objetivo era indispensable el logro de la unidad de los pueblos negros del mundo. (Tafari: 1980:8). Bajo estos conceptos los Rastafari se proponen rescatar la cultura de sus ancestros africanos revalorándola y haciéndola suya; más aún, muchos de ellos —al menos hasta la década de los 60— no se asumían como jamaicanos, sino como africanos traídos por la fuerza —y aquí entra el elemento religioso— a Babilonia: nombre otorgado a Jamaica, sitio en donde se plasman la frustración bajo la esclavitud y el colonialismo con sus legados, pueblos y hogares rotos.

Congruentes con esa posición panafricana y antiimperialista de matiz religioso, los Rastafari identificaron entre sus líderes a Haile Selassie, «Burning Spear» (Jomo Kenyatta), Kwame Nkrumah y Patrio Lumumba. (Campbell: 1987:102).

El siguiente comentario, hecho por un jamaicano, sintetiza adecuadamente la concepción de vida Rastafari: de manera general se intenta reestructurar la identidad para tratar de vivir conscientemente

desde una perspectiva africanocentrista, situación ésta, que cubre las dimensiones físicas, espirituales y mentales de la vida. De ahí que tal cultura proporcione un vehículo a través del cual los africanos en la diáspora puedan recrear una identidad africana. La forma Rastafari de vida representa un escape consciente de la participación en una cultura alienada así como la reconstrucción de una orientación cultural africana en términos de la concepción del mundo, el ethos y la ideología. (Tufani Semaj: 1980:22).

### Condiciones de vida

En los años sesenta la independencia que llegó a Jamaica no benefició a los sectores pobres, en definitiva, masas de negros que habían llegado del campo y que lo seguían haciendo a falta de otra alternativa. Muchos de ellos comulgaban con algunas ideas o eran parte de alguna comunidad Rasta.

Los Rastafari urbanos surgieron en el cinturón de miseria de Kingston, en la parte oeste de la ciudad principalmente, que es la zona en donde mayormente se hallan concentrados los estratos bajos de la sociedad. En 1985 un cálculo aproximado contaba entre sus miembros al 5% de la población total del país, alrededor de cien mil miembros. (Cavalcanti: 1985: 123).

Buena parte de esta población no tenía posesión legal del lugar donde vivía hecho de cartones y desperdicios de automóviles. En la zona carecían de comodidades elementales como alumbrado, agua, pavimentos, etc. La solidaridad entre ellos y hacia los que llegaban era parte de su característica. (Nettleford: 1971:44). Esta se hacía necesaria dado el alto índice de desempleo y subempleo que los agobiaba y que en gran medida era resuelto por la vía tradicional: la emigración laboral al exterior.

### Estructura social

Entre el fin de los años sesenta y durante los setenta, vinieron agregándose a la cultura Rastafari de manera paulatina otro tipo de jóvenes no pertenecientes a los sectores pobres de la sociedad modificando, de esta manera, su estructura. En el cambio influyó también la cercanía geográfica con los Estados Unidos. La década de los sesenta nos remonta a la época del «Black Power» en ese país, la influencia de este movimiento de protesta fue reconocida de manera consciente por muchos participantes Rasta. Pero tal influencia tocó también a jóvenes pertenecientes a las clases medias de la isla quienes comenzaron a

legitimar a los Rastafari y a otorgarles apoyo aunque no siguieran al pie de la letra su modo de vida.

A fines de los setentas se contaba entre los Rastas a algunos médicos, enfermeras, profesores, choferes, sastres, agrónomos, etc. (Tafari: 1980: 8). Los jóvenes que se integraban parecían estar más cercamente comprometidos con la ideología Rastafari, seguían de cerca su estilo de vida y usaban los largos rizos que los caracterizan. Las mujeres, por su parte, empezaron a involucrarse en el movimiento por cuenta propia, es decir, sin que mediara hombre alguno en el intento. Ejemplos del cambio lo constituyen Leahcim Tufani Semaj y Dennis Forsythe, ambos, académicos involucrados profundamente con la cultura Rasta; investigadores acerca de la historia africana, la misma que difunden entre sus hermanos y a quienes recomiendan una serie de lecturas referentes a dicha temática a fin de desmitificar la supuesta inferioridad de los africanos. (Tufani Semaj: 1980:24 y Forsythe: 1983).

Las comunidades Rastafari no conforman un grupo único y homogéneo, existe una diversidad entre ellos. Hasta fines de los años setenta se contaba con ocho grandes comunidades, algunas de éstas son: los Rasta ortodoxos que se hacen llamar Etiópes, otros que se autodenominan Africanos, también existen las «Tribus Africanas» como la Orden de Nyabing, etc. (Tafari: 1980: 11). Los sectores sociales opuestos a ellos intentaron propagar la idea de desunión. Sin embargo, los Rastas respondieron confirmando una fuerte unión añadiendo que quizás una de las razones que mayormente explicaban su sobrevivencia era el hecho de carecer de una estructura formal centralizada. Su fuerza y unidad provenían de la fe y la expresión de la concepción rastafari a través de los varios grupos que la conformaban. (Tafari: 1980: 11).

## Influencias que recibe el movimiento

### a) La imagen de Etiopía y Haile Selassie

Dentro de los factores que han influido en el desarrollo de la cultura Rastafari es necesario señalar la importancia de Etiopía. Desde el siglo XVIII se había venido desarrollando en los Estados Unidos una fuerza religiosa que interpretaba las referencias bíblicas a Etiopía como una forma de retar el mito de la inferioridad de los pueblos africanos. Los estudiosos de esta tendencia bíblica formaron parte de lo que se conoce como movimiento Etíope. (Campbell: 1987:47).

La filosofía Rastafari es la continuación de ese concepto de etiopianismo que había surgido por las mismas épocas también en



Jamaica. En el siglo XIX, cuando la esclavitud contaba todavía con muchos defensores, los pastores descubrieron en el único libro que tenían a su alcance, la Biblia, que Egipto y Etiopía estaban en Africa y que estos países habían cumplido un papel muy importante en la historia de la civilización.

El jamaicano Marcus Garvey se refería a Etiopía a través de Dios y decía: si el hombre blanco tiene la idea de un Dios blanco debe dejársele con su adoración, la misma situación se proponía para los hombres asiáticos. En el caso de los negros, ellos habían encontrado un nuevo ideal. Su Dios no tenía color y podía observar todo, recién ellos empezaban a verlo a través de su propia lente. Se refería al Dios de Etiopía, el Dios eterno de todas las edades. Ese era el Dios en el que ellos creían y al que adorarían a través de la imagen de Etiopía. (Jacques-Garvey: 1980:44). Aunque Garvey no se refería a ningún personaje en concreto, la imagen de un Dios etíope permaneció en la mente de muchos jamaicanos. Esta imagen fue reforzada por la siguiente exclamación en uno de sus discursos: miren a Africa, cuando un rey negro sea coronado el día de la libertad estará cerca. (Kitzinger: s/f: 245).

En este sentido, cuando en 1930 tuvo lugar en aquel país la coronación de Haile Selassie (originalmente Ras Tafari), los nacionalistas negros de Harlem en Estados Unidos celebraron el hecho ya que, de acuerdo a sus interpretaciones bíblicas, ellos veían en este hombre el poder para restaurar a los pueblos africanos al respeto, dignidad y derechos (Campbell: 1987:70).

La situación aconteció también en Jamaica. En la isla la coronación de Selassie dio pie a interpretaciones de los grupos más ortodoxos entre quienes surgió la idea de que el nuevo rey de Etiopía sería su salvador, los rescataría de las vilezas del hombre blanco y los trasladaría del exilio en que vivían de nuevo a la tierra prometida: Etiopía, Africa.

Pero Etiopía representa muchas más cosas para los pueblos negros de la llamada Diáspora así como para los africanos mismos. Para 1930, éste era el único país que se mantenía independiente en Africa, había vencido al ejército italiano en 1896, era poseedor de una fuerte tradición cristiana y su nuevo emperador, Selassie, se propagaba descendiente del rey Salomón y la reina Sheba. (Post: 1970:194).

Su situación de independencia más que ninguna otra cosa era objeto de orgullo para africanos y negros americanos, como también lo era su posición de reino antiguo y su cultura.

Por todo lo anterior, cuando en 1935 Italia invadió nuevamente a este país, gran parte de los afroamericanos que habitaban en el Caribe: en Santa Lucía, Dominicana, Barbados, Jamaica, Trinidad y Antigua, denunciaron la agresión y declararon su disposición a asimilarse a los ejércitos etíopes a fin de expulsar al agresor. (Campbell: 1980: 44-45).

Todo lo anterior explica la relación existente entre las interpretaciones bíblicas y la particular historia del país africano con el surgimiento del etiopianismo que aportó energía a algunos pueblos afroamericanos durante la esclavitud y después de ella. Desde Sudáfrica al Caribe y Norteamérica, el concepto de etiopianismo ha sido parte del pensamiento religioso de los pueblos negros y, en el caso de las comunidades Rastafari, tal matiz ha servido de marco a la expresión de resistencia que el movimiento encarna. (Barrett: 1977: 70).

#### b) Los trabajadores migrantes

A causa del agudo desempleo Jamaica ha sido siempre un país de mano de obra que emigra al exterior, Campbell proporciona una cifra de 126.000 jamaicanos que salieron de su país entre 1902 y 1919. (Campbell: 1987: 66).

La emigración de mano de obra ha servido como válvula de escape en dos sentidos: por un lado ayudando a reducir el creciente desempleo interno; por el otro, ha servido de apertura de horizontes para los marginados, negros que en su mayoría han retornado enriqueciendo la vida de sus aldeas y barrios con historias de resistencias en el mundo africano vinculándolas a las suyas propias. (Campbell: 1987:39). Entre este tipo de migrantes se encontraban Leonard Howell, Archibald Dunkley y Joseph Hibbert. Estos regresaban en los años treinta a Jamaica después de haber trabajado en el extranjero. Hibbert había estado en Panamá donde había tenido relación con el Antiguo Orden Místico de Etiopía; Howell había viajado extensamente a través de Africa y los Estados Unidos y a su regreso a Jamaica contribuyó al desarrollo del pensamiento Rastafari a través de sus escritos en la Federación Mundial Etíope, la Voz de Etiopía. A este personaje se debe la fundación en Jamaica en 1934 de la Sociedad de Salvación Etíope, había traído con él de regreso de los Estados Unidos una copia de un Cristo negro al cual la gente de Jamaica identificó como el emperador Selassie; Dunkley por último, quien era marinero y en sus múltiples viajes había estudiado ampliamente la Biblia. Los tres por separado empezaron a propagar la divinidad de Haile Selassie y de su obra de redención hacia el pueblo negro de Jamaica. (Patterson: s/f: 267 y Forsythe: 1983: 45).

El número de migrantes al exterior se incrementó durante los años cincuenta; en esta década, después de que fue eclipsado el capital inglés, vinieron los capitales norteamericano y canadiense a reemplazarlo en la explotación de vastas reservas de bauxita, entre 1950 y 1957 el país pasó a ser el productor más grande del mineral. Las transnacionales

de la bauxita compraron grandes extensiones de tierra que anteriormente pertenecían a pequeños agricultores, situación que propició el desplazamiento de miles de personas de las áreas rurales intensificándose con ello el desempleo. Entre 1943 y 1970 fueron lanzados del campo 560.000 campesinos y, antes de que los ingleses impusieran controles de inmigración, 163.000 isleños habían dejado Jamaica para vivir en Manchester, Bristol, Birmingham, Brixton y Nottingham. De la misma manera, entre 1950 y 1968 un número semajante emigró a los Estados Unidos y Canadá. Los que se quedaron se movieron hacia las áreas urbanas de Kingston y Montego Bay. (Turner: 1991: 77 y Campbell: 1987: 86).

En el caso de las mujeres, éstas también emigraron sólo que a los suburbios de las principales ciudades jamaicanas llevando con ellas ideas centrales que pasarían a formar parte de la cultura Rastafari.

La importancia de los trabajadores migrantes estriba en que su situación de salidas e ingresos les permitía traer consigo información proveniente de todos los puntos de la tierra, en este caso aspectos sobre las diferentes formas de interpretación religiosa de corte panafricanista, la cual vino a enriquecer el universo Rastafari.

### c) La influencia de Marcus Garvey

Entre los grupos Rastafari el panafricanismo se manifiesta no solamente a través del etiopianismo, el rescate de la cultura africana o el interés que ponen en los hechos que acontecen en aquel continente, sino también en la idea misma de la repatriación. Esta última idea permanecía aún como objetivo principal en algunas mentes Rastafari, al menos hasta la década de los setenta.

Hay que reconocer en estos pensamientos la influencia decisiva de Marcus Garvey quien desde principios de 1900 y hasta mediados de los 30 pregonó y luchó por la unificación de los pueblos negros del mundo como única posibilidad de rescatar al continente africano de las manos explotadoras del extranjero blanco. Garvey trataba de inculcar entre los negros que vivían en América el orgullo por su «raza» y su cultura; para ello, entre otras cosas, hacía un llamado pro el retorno al Africa, la tierra de sus ancestros y el continente que les pertenecía.

Los mensajes de Garvey son uno de los puntos clave para entender la filosofía Rastafari, una especie de marco político. Así por ejemplo, Garvey decía en tono profético que nadie conocía el momento en que vendría la redención de Africa pero que estaba por llegar y que un día caería como una tormenta. Ese día todos los africanos permanecerían unidos. El reajuste político mundial implicaba que todas las «razas»

debían econtrar un hogar, de ahí que los negros demandaran «Africa para los africanos», para los que vivían dentro y para los que vivían fuera del continente. Esta era la única esperanza que ellos encontraban de lograr una existencia permanente para lo cual había que mantenerse unificados ya que si no lo hacían, continuarían explotados y muertos, sólo a través de la unión el mundo los respetaría, (Tafari: 1980: 9-10).

Con su prédica iniciada en los años veinte en los Estados Unidos, en donde uno de sus discípulos fue el padre de Malcolm X, Garvey pintaba a Africa como el paraíso al cual los negros justos regresarían algún día. Fue Garvey quien dio origen a los lemas: «Africa para los africanos» y «Un Dios, una meta, un destino» (Kitzinger: s/f: 245). El pensamiento de Garvey estaba reforzado por la Biblia, así por ejemplo en un mensaje en la UNIA él también se refería a Salmos y lo hacía señalando que el hombre negro alcanzaría la perfección necesaria para acercarse a Dios:

El diría desde su silla del juicio: «Come unto me thou child of Ethiopia indeed thou has stretched forth thy hands unto me, and Princes have come out of Egipt». Ya que el hombre no era una criatura independiente por sí misma, sino un hijo de Dios, cuando Este lo llamara para dar cuentas ante sí, Garvey esperaba que de entre los hombres, los negros alcanzarían esa posición única correspondiente a los hijos de Dios. (Hill & Bair: 1987: 24). Cabe señalar que cuando hablaba de perfección y de posición única se refería al necesario desarrollo técnico, profesional, militar, económico en general que debían lograr los africanos y sus descendientes con objeto al alcanzar el lugar que se merecían en el mundo. Dicho lo anterior a fin de indicar una tendencia que no es analizada en este texto y que se refiere a la parte ejecutiva y administrativa de Garvey.

El ideólogo jamaicano pasó a convertirse en uno de los grandes pilares Rastafari, su filosofía se encuentra siempre presente entre ellos. La fotografía de Garvey es visible en las casas en tanto que partes de su discurso tienen lugar en el ritual religioso. I Jabulani Tafari señala a Garvey como aquel que cimentó las bases de la unidad panafricana y agrega que N. Hodges en su libro *Black History* ubica al movimiento Black Power como garveyismo revivido, (Tafari: 1980: 9).

## Manifestaciones político-culturales

### a) La apariencia

Dependiendo del grupo al que se pertenezca, los Rastafari son, por lo general, hombres y mujeres de pelo largo que cae en bucles sobre la

espalda. El estilo del peinado sería reconocido más tarde como «dreadlocks» o bien solamente «dread» o «locks» y pasó a convertirse en símbolo de libertad y orgullo en todo el mundo. Por lo general los hombres usan barba y aún a principios de los años setenta su vestido incluía casi siempre los colores rojo, verde, negro y amarillo (colores de la selva africana), la costumbre del cabello largo se inspiró en los pueblos etíopes y en los Mau Mau mostrando fotos de los guerreros, estos aparecían con los largos rizos que los caracterizaban, los Rastas adoptaron el peinado. (Turner: 1991: 77). Sin embargo, muchos Rastafari reconocen que el pelo usado de esta manera se encuentra relacionado también de manera simbólica con la cabeza del león africano (su rugido, su pelo, la fuerza de su cuerpo, su inteligencia y movimientos en general) así como con el libro sagrado: la Biblia en donde, además de la historia de Sansón y Dalila, se hace referencia al león desde Génesis hasta Salmos pasando por las Revelaciones sin dejar de lado que éste, fue el sello oficial utilizado por Selassie y sus predecesores y había sido el emblema del pueblo de David. Dennis Forsythe señala que de los doce sellos registrados hasta ahora en la familia imperial etíope, varios muestran al león con una cruz colgada al cuello o con una bandera de Etiopía. Curiosamente este emblema se repite constantemente entre los simbolismos Rastafari. Y curiosamente también el emperador Selassie se hacía llamar «El León Conquistador de Judá» o «El Hombre-León del Monte Sión». Por todo lo anterior el león simboliza el regreso a Etiopía (Africa) y uno de los mayores símbolos el regreso a Etiopía (Africa) y uno de los mayores símbolos de las comunidades Rastafari. (Forsythe: 1980: 70, 72, 73 y Forsythe: 1983: 52, 99, 102).

No obstante, en el contexto jamaicano la selección del estilo en el pelo tiene una mayor trascendencia. En un país donde existe la estructura de clase racial basada en la superioridad de los valores europeos y en el consecuente desprecio por todo lo que recuerde la herencia africana, muchas veces el status social está determinado por el pelo cuando la piel clara del individuo no permite ubicarlo en el estrato social «correspondiente». De esta manera, los cabellos exageradamente largos están manifestando por sí mismos una diferencia con respecto al otro, un desafío a los valores estéticos impuestos por la ideología dominante, Horace Campbell viene a confirmar lo anterior al explicarnos que en Números 6:5 se encuentra la justificación bíblica para tal moda en el peinado pero que en realidad, por el tipo de pelo, los verdaderos «dreadlocks» pueden hacerse solamente entre los descendientes de africanos o los africanos. Por estas razones los Rastas encontraron que su identificación física con los guerreros kenyanos era

una forma de distinguirse de los jamaicanos de tipo caucásico. (Campbell: 1987:96).

Tales criterios son observados también en la prohibición entre las mujeres al uso y aplicación de cosméticos sobre su cara y pelo mismos que no deben ser tratados con algo que no sea natural. Según esto, el uso de cosméticos y retoques sólo demuestra el poco aprecio que se tiene de sí misma al natural. Esta acción degrada, desmoraliza y borra toda identidad africana con lo que la mujer termina siendo imitadora del explotador blanco. (Albuquerque: 1976:229).

En las comunidades Rastafari, desde el punto de vista de la religión, el uso de los rizos largos llegó a convertirse en un ideal, llegó a ser visto como parte de la antena psíquica. Sin embargo, independientemente de la religión, su uso fue opcional y sólo debía respetarse la apariencia natural africana eliminando el uso de sustancias químicas. Se trataba, en síntesis de redesarrollar el común estético orientado hacia la cultura africana. (Tufani Semaj: 1980: 29).

#### b) La alimentación

Sus costumbres alimenticias son del tipo vegetariano. No comen ningún derivado animal ni productos elaborados con harina blanca, ni sal, alimentos procesados o químicamente preservados, café o bebidas alcohólicas. Cristina Cavalcanti señala que esta dieta no sólo es congruente con lo inaccesible de ciertos productos de acuerdo a su economía, sino que también transforma la pobreza alimenticia, fruto de su desventaja económica, en un cuidado con la salud, la higiene y la nutrición:

«Su vegetarianismo es una forma práctica de salir del círculo vicioso: mala alimentación-desnutrición-enfermedad-hospitales». (Cavalcanti: 1985: 125, 127).

Las justificaciones a estas prácticas alimenticias, además de las económicas y de salud, deben encontrarse también en la Biblia y en algunas interpretaciones cósmicas. (Tufani Semaj: 1980: 28). La preferencia Rastafari se inclina entonces hacia los alimentos «Ital» (naturales) congruentemente con la cultura física del cuerpo. En su dieta de ausencia de carnes el cerdo es tabú, todo ligado a la máxima obtención de una vida vigorosa pero espiritual. (Forsythe: 1980: 79).

Este tipo de alimentación explica que mientras los estratos bajos de la sociedad no pertenecientes a la cultura Rastafari acusan serios problemas de malnutrición, los grupos Rasta los padecen menos en la medida en que fueron capaces de echar mano de frutas y vegetales que fueron el alimento de los esclavos y que continúan siendo de uso común en el campo. (Campbell: 1987: 122, 123).

## c) La lengua

La lengua nacional ha tenido un desarrollo peculiar en este contexto social. Gran parte de la población no habla ni entiende el inglés que es la lengua oficial. Este idioma permanece en el comercio, la educación, los asuntos del Estado y la radio. (Campbell: 1987: 124). En lugar del inglés en la isla se desarrolló el criollo jamaicano el cual, en manos de los Rastas, ha sufrido transformaciones, reajustes que reflejan la evolución de su proceso vivencial. El criollo utiliza el pronombre «Mí» en lugar de la primera persona del singular, Yo, por ejemplo «Mí tengo un libro». Para los rastas, la forma «Mí» denota sumisión, en su lugar utilizan «yo» que recupera al sujeto en el discurso. La pronunciación inglesa «Me» representa para ellos la autodegradación que era esperada de los esclavos hacia sus maestros, como consecuencia la pronunciación «I» implica para los rastafari la oposición al servilismo. (Pollard: 1980: 36, 37). «El deseo de asumirse como sujetos ha llevado a una amplia utilización de la primera persona del pronombre personal y a la invención de varias palabras a partir de ella en donde la primera persona del plural pasa a ser yo-y-yo (I and I)... El sonido de la palabra I (yo) es utilizado en una infinidad de maneras que constantemente recuerdan al Rastafari su individualidad y su identidad con la divinidad. Así, Rastafari es pronunciado Rastafar-I, lo que incluye al individuo, a Selassié y a la comunidad Rastafari en un sólo término». (Cavalcanti: 1985: 127). Dennis Forsythe agrega que el «I» es una forma de enfatizar la importancia de la realidad de la autoconciencia de la primera persona en tanto que «I and I» además del plural implica de manera principal la presencia siempre constante del Ser Supremo. (Forsythe: 1983: 85, 87).

Según esto, la técnica del habla Rastafari ha evolucionado lentamente hacia un sistema semi-independiente de comunicación verbal que expresa no solamente su pertenencia y rebeldía sino también su creencia emergente en la centralidad del «I». (Forsythe: 1980: 76). Adquiere importancia, entonces, el Yo y el Nosotros.

Velma Pollard nos proporciona una cita de Rex M. Nettleford quien comenta que la relexificación de la lengua Rastafari de formas africanas en el lenguaje de sus maestros fue una necesidad política así como también un asunto de conveniencia comunicativa. Añade que este desarrollo nunca privó al esclavo o a sus descendientes criollos de la memoria de los patrones de lenguaje ancestrales o de su habilidad para forjar creativamente nuevos medios de expresión utilizando otros patrones... Los Rastafari estaban inventando un lenguaje, utilizando elementos existentes para estar seguros, pero creando un medio de comunicación que convincentemente reflejara las especificidades de su

experiencia y percepción de sí mismo, de la vida y del mundo. (Trad. M.S.H.B.) (Pollard: 1980: 33, 34).

Es importante señalar que gracias a la importancia del reggae (música Rastafari por excelencia) como vehículo de comunicación, el léxico rasta se ha ido extendiendo principalmente entre la gente joven que antes se expresaba constantemente en criollo. Ante esta situación Pollard señala que la reacción de rechazo, tanto del profesor en el aula como de los padres en ciertas familias, es probablemente menos una reacción por la amenaza lingüística que por la amenaza del impacto social de un movimiento al que temen y no comprenden. Esto es así porque si bien la manifestación lingüística se impregna en las conciencias, las implicaciones sociales que la transformación y el mensaje de la lengua conllevan tienen un significado mayor. (Pollard: 1980: 39, 40).

## El uso del ganja

Esta es uno de los aspectos más controvertidos de la cultura Rastafari. Se ha asociado mucho a los Rastas con el uso del ganja (marihuana), la planta, sin embargo, ya sido utilizada por el común del pueblo jamaicano desde hace mucho tiempo para la cura de diversas enfermedades. La planta (*cannabis sativa*) y la pipa para fumarla (*chalice*) fueron importados de la India en el pasado conjuntamente con los trabajadores forzados y como en la India, también en Jamaica tuvo muchos usos. (Campbell: 1987: 107). Además de los múltiples de tipo medicinal, para los Rastafari el ganja es un medio más para el logro de una mejor comunicación. Los induce a un estado de ánimo propio para la meditación y el convivio, para la discusión de sus problemas internos y aquellos pertenecientes a la vida en Jamaica, para la creación musical y la danza y, algo muy importante, para el reencuentro con sus raíces.

Según Leahcim Tufani la principal justificación para el uso del Ganja es la religión, la Biblia que en Génesis: 1: 29 promueve usos rituales de esta substancia. (Tufani Semaj: 1980: 28 y Forsythe: 1980: 71). Conviene recordar que el uso del ganja para propósitos espirituales no es desconocido para los pueblos negros de América ya que les viene por herencia de sus ancestros africanos. En el oeste de Africa las nueces de cola cumplían el multifacético papel que ha venido realizando la hierba en la cultura Rastafari y jamaicana en general.

En la isla la hierba, además de ser fumada, es utilizada por la cultura Rasta como alimento, como bebida y como ayuda en los masajes. Por lo mismo, no la reconocen como droga sino como hierba milagrosa, razón por la que suelen llamarse su «comida espiritual» o su «hierba de



la sabiduría». De ahí que cualquier Rastafari la señale rápidamente como su hierba protectora, la que ayuda a restaurar el equilibrio bioenergético-espiritual. (Forsythe: 1980: 71). Por lo que hace a su uso como alimento es cocinada como cualquier vegetal, con frecuencia es proporcionada a los niños, en la sopa, como té o cualquier otro plato. (Kitzinger: s//f: 255). Algo importante en su uso como alimento es la gran ventaja que tiene sobre los productos perecederos, el ganja puede ser almacenado sin que sufra deterioros en su composición alimenticia. Esta situación brinda a las comunidades la posibilidad de guardarlo y sacarlo cuando la necesidad lo reclama. (Campbell: 1987: 107).

En cuanto a sus usos medicinales, los Rastafari la recomiendan en situaciones tales como asma, reumatismo, trastornos estomacales, etc. El uso de ésta y otras hierbas recuerda a la medicina tradicional africana.

Existen testimonios científicos acerca de los poderes curativos reales del ganja. El médico Freddie Hickling lo reconoce como única cura para el glaucoma, el asma, y algunas otras enfermedades de tipo mental y físico. (Forsythe: 1983: 121, 122). En todo caso es claro que el uso de remedios naturales sintentiza una contrapropuesta al uso de fármacos de difícil acceso para ellos por su costo. A pesar de todo se ha continuado asociando a las comunidades con el uso del ganja en un sentido negativo, es decir, como consumidores de drogas. Peor aún, la hierba se convirtió en una de las principales justificaciones para su persecución y posterior encarcelamiento. Ello pese a que la planta, durante la colonia, era traída por los británicos al Caribe de manera regular y era vendida a los trabajadores indios, principalmente en Trinidad. (Campbell: 1987: 108).

## El reggae

Esta comunidad fue la que empezó a crear en los años sesenta una cultura musical que retaba a las importaciones musicales de los Estados Unidos. En el arte musical han quedado plasmadas las propuestas para alcanzar una vida mejor, el ideal bíblico y la protesta por la explotación y la opresión históricas.

En términos de estructura rítmica, el reggae es resultado de la fusión de caracteres musicales norteamericanos y antillanos. La influencia de sus primeros años proviene en general de los grupos estadounidenses que estaban de moda allá por los años cincuenta y sesenta. Es importante destacar la recreación de los tambores Burru y el canto responsorial, dos de las más antiguas formas musicales afrojamaicanas que fueron heredadas a la música popular (Cavalcanti: 1984: 111) así como su tendencia soul. Esta última perteneciente a las

tradiciones musicales y vocales religiosas que vinieron emergiendo desde los años 1860 tanto en Jamaica como en Norteamérica entre las comunidades negras. El elemento religioso, portador de misticismos y protestas, pasó, con algunas variaciones, a otros tipos de música entre las que se encuentra el reggae. (Constant: 1982: 31).

En las Antillas, hasta mediados de los años sesenta, mientras la pequeña burguesía urbana y en general las juventudes jamaicanas gustaban de ritmos como el ska y aún el viejo mento o el rhythm & blues de importación norteamericana, las masas empobrecidas compartían otro tipo de música. En éste la religión, sincretismo en donde persistían en gran medida elementos base de cultos africanos, seguía ocupando gran espacio. Es dentro de estos elementos que se localizan los tambores Burru. Según parece, a través de éstos se dio la ligazón en el tiempo y el espacio entre el ritmo y la pérdida religiosa que más tarde daría por resultado el reggae.

Los tambores Burru son considerados como una de las raras construcciones musicales africanas que sobrevivieron sin gran alteración hasta mediados del siglo XX. Su origen se remonta a los tiempos de las plantaciones coloniales en donde los esclavos eran autorizados a tocarlos. Después de la emancipación y con la emigración de los ex-esclavos a las ciudades, los Burru, encerrados en ghettos, salían solamente en ocasiones especiales: en navidad, o a la manera de los griots del oeste africano: pregonando la liberación de algún miembro de la comunidad que había sido hecho prisionero o algún otro tipo de comentario importante perteneciente al grupo. Más tarde, al encontrarse la prédica Rastafari y los maestros del Burru en las ciudades, se juntaron las prácticas religiosas y el ritmo en un objetivo común: la insistencia en la fuerza de las civilizaciones afroamericanas y africanas. (Constant: 1982: 47).

De esta manera, el reggae implica principalmente una colectividad musical inmersa en un proceso histórico en donde sobresale la posición existencial de los desheredados de la isla. Entre la «raza» y las raíces, se perfilan los problemas tanto de clase social como de identidad cultural.

La fuerza musical del tambor y de su música en general fue emergiendo como una nueva herramienta de comunicación no verbal entre ellos y el resto de las masas empobrecidas, unidos por la necesidad de afirmar su propia cultura y su dignidad como hombres negros. En este contexto se empezaron a desarrollar canciones que enaltecían a Etiopía y a la historia africana; canciones socio-religiosas y políticas con una aguda crítica hacia Babilonia (Jamaica) y su injusticia.

En los años sesenta cuando empezaron a cerrarse las puertas para los jamaicanos en Estados Unidos, Canadá e Inglaterra, los migrantes

decidieron quedarse en las mayores ciudades isleñas, Kingston y St. Andrew principalmente. A partir de entonces se incrementaron el hacinamiento en los ghettos y el desempleo, aumento que iría en proporción a las tensiones sociales. (Constant: 1982: 661). Es en este contexto en donde surge con mayor fuerza el discurso Rastafari, después discurso reggae.

Analizar el discurso de la música reggae no resulta fácil debido a que gran parte de los textos son cantados en el inglés Rasta. En el reggae se detectan entre los grandes temas: el rastafarismo; el repatriamiento y la tierra prometida; la rehabilitación racial y la historia de Jamaica; Babilonia, la opresión y la violencia; el cambio; la crítica social y la política. (Constant: 1982: 78). Fue así como se escuchó a Bob Marley, uno de los principales representantes musicales del reggae a nivel nacional e internacional, hablar en una de sus grabaciones acerca de los sobrevivientes, ellos, que continuaron existiendo a pesar de la captura y el comercio esclavo, el paso por el océano, la colonización y la opresión, etc. (Tufani Semaj: 1980: 23).

El sello de Marley fue de vital importancia para el mensaje de Africa: «su obsesión temática acerca de la crueldad de la esclavitud actuaba como una cátedra popular de historia africana y de cómo entraba en choque con la cultura del opresor, fundiendo el pasado de una historia ocultada, el presente de confrontaciones de hecho y el futuro de redención y horizontes de dignidad y autorrespeto» (Perea: 1988: 18). Pero igualmente, como Garvey o siguiendo a Garvey, escuchamos entre algunos otros temas la necesidad de la unidad de Africa, la importancia de que ello ocurra porque sus hijos en el exterior desean volver al hogar. En este tipo de temáticas de corte panafricano encontramos que «Survival», en voz de Marley y su grupo The Wailers, se caracteriza por ser la grabación más crítica e interlocutora de los pueblos negros del mundo en los momentos en que Africa se estremecía ante los acontecimientos de Soweto y de las luchas a lo largo y ancho del continente. (Tufani Semaj: 1980: 28 y Perea: 1988: 17, 18).

Empero, los temas por lo general permanecen mezclados dentro de una misma pieza musical. Así, se habla de la fe religiosa de la misma manera que se insiste en el bien, la justicia y la verdad; estos valores del bien y del mal siempre son observados desde la perspectiva moral bíblica.

Como la ideología Rastafari está en contra del aborto, en el reggae el tema es abordado como una forma de destrucción de la vida. Destaca también su posición antifeminista, lo mismo que Etiopía-Africa, la tierra de los ancestros: el edén —el cual, por cierto, ubican en la tierra a diferencia de otros movimientos de corte milenarismo en donde el paraíso está en los cielos—.

Se perfila en el reggae un orgullo racial, una intención de afianzamiento a las raíces. El orgullo racial vuelve a ser desafío y afirmación de la presencia Rastafari-Africana en la sociedad jamaicana. Confirma el desprecio hacia el blanco racista y, más que éste, hacia el mulato, acomodado en los estratos medios, quien voltea la cara en pos de los valores occidentales. Las canciones de Peter Tosh, otro de los destacados de talla internacional de los años sesenta y principios de los setenta, resaltan por estar entre los más fieros textos atacando la hipocresía de los jamaicanos acomodados, su discurso fue siempre implacable contra el individualismo de esa sociedad. (Perea: 1988: 19).

Debe reconocerse que tanto Tosh como Marley y algunos otros más deben sus enseñanzas Rastafari a Mortimer Planno quien fuera uno de los grandes representantes de la cultura Rasta en su ala culta y educada, hablaba varios idiomas y había viajado por muchos países. (Perea: 1988: 19).

Entre los grupos que rescataron la filosofía de Marcus Garvey, se encuentra «Burning Spear», grupo que adoptó el nombre que fue otorgado a Jomo Kenyatta en la lucha anticolonial kenyana. (Campbell: 1987: 139). Dentro de los temas que el reggae saca a la luz conviene mencionar también la denuncia que se hace en contra del apartheid en Sudáfrica y la proclamación de solidaridad con el pueblo de Zimbabwe cuando éste se encontraba luchando por su independencia; la crítica al manejo del turismo en Babilonia (Jamaica); las apologías que se hacen a Marcus Garvey y a algunos otros combatientes negros, héroes del pasado; la dura vida en los ghettos y la violencia que emana de ellos y, por supuesto, la injusticia, la esclavitud, la independencia de Jamaica que no alcanzó a beneficiarlos y la libertad, palabra que se repite con insistencia. El contenido de estos mensajes provocó que las más fieras canciones de The Wailers llegaran a ser vetadas en la radio en los momentos de mayor tensión social de los años setenta pese al renombre internacional que a estas alturas habían alcanzado.

Sin proponérselo, el reggae se había convertido en canal y vía de comunicación en un país con un alto índice de analfabetismo, a lo que debe añadirse su importancia como forjador de conciencia y como válvula de escape.

Es la música principalmente la que transmite el desafío de este pueblo, a pesar de sus elementos de liberación espiritual, las canciones están impregnadas de una crítica social. (Campbell: 1980: 13).

Según Leonard Barrett, este es un tipo de música de innovación en donde los golpes opacos un poco más suaves del tambor, simbolizan la muerte de la sociedad opresiva: en tanto surgen, como respuesta, unos tambores más vivos, símbolo de la resurrección de la sociedad a través

del poder de Ras Tafari. En este sentido, no es música de adoración, sino de invocación, de llamado al Africa. (Barrett: 1977: 193).

## El estado jamaicano ante la cultura Rastafari

La fuerza de las reivindicaciones Rastafari y su llamado a la unidad panafricana han sido causa de preocupación para el estado jamaicano. Ello se debe a que la cultura Rasta ha influido en muchos que, no siendo creyentes de Selassie, adoptaron formas de vida tales como el vegetarianismo, los cabellos largos, el uso del lenguaje, etc. (Turner: 1991: 68). La inquietud gubernamental propició que en los años 60 se prohibiera en Jamaica la lectura de textos relativos al «Black Power» norteamericano por el temor a que pudiesen influir aún más en el ánimo Rastafari y juvenil en general. (Rodney: 1969: 23). Ello explica también que hubiese sido vetada en la isla la presencia de Walter Rodney dado el hecho de su fuerte involucramiento con los grupos Rastafari de quienes se expresaba como la fuerza conductora de la expresión de la conciencia negra en el Caribe. (Campbell: 1987: 6, 132).

El gobierno se encargó de organizar una campaña de rumores que intentaba deformar la imagen de los grupos pese a que la cultura Rastafari ya era mundialmente conocida a través de sus cantantes internacionales de reggae. Fue así como las comunidades se convirtieron en objeto de mayor represión en los años setenta.

En estas épocas la CIA se encargó de crear un cuerpo supuestamente Rastafari bajo el nombre de Iglesia Cóptica Zionista Etíope a fin de difundir un tipo de cultura Rasta mezclada con drogas y bandalismo. (Turner: 1991: 77).

Ante tal situación los genuinos grupos Rastafari se manifestaron en diversas ocasiones en contra de la agresión y el uso de la violencia, la cual, señalaba, sería utilizada solamente en defensa propia. (Tufani Semaj: 1980: 29). De hecho, la violencia está fuera de su proyecto cultural y su filosofía la cual reclama para los seres humanos el inalienable derecho a una vida completa y feliz.

Según esta concepción expresada fielmente a través del término «Magara» de origen africano, una vida sin felicidad es una muerte en vida; «Magara» es, por tanto, la fuerza de la vida expresada en la felicidad y la prosperidad. Dado que ellos conciben su entorno como un todo interrelacionado articulado a todas y cada una de las personas, cada ser es feliz sólo cuando los demás lo son también, de otra manera la fuerza «Magara» se aleja de uno y por ende de los demás. Se añade que para los esclavos, «Magara» estuvo en gran medida reducido, de tal suerte que los Rastas de ahora se mantienen en toque con la vida, no con

la muerte, traduciéndose esto como la propensión hacia la calidad vivencial que en este caso es esencialmente espiritual. De aquí la congruencia con la violencia y la represión. (Forsythe: 1983: 90).

La alarma del estado jamaicano aumentó después del apoyo manifiesto y concreto de varios grupos Rastafari a la causa del pueblo granadiense durante la lucha en esa isla en contra del dictador Eric Gairy en 1983. Muchos Rastas permanecieron en la línea del frente contribuyendo a su caída manteniéndose después como parte del Ejército Revolucionario del Pueblo hasta donde esta lucha pudo continuar. (Tafari: 1980: 5).

Mas aún, anunciaban al mundo desde Granada que los Rastafari iban a ser parte del movimiento progresista en el Caribe y que no tendrían que ser tomados como mercenarios. Más de 400 Rastas se involucraron en el Ejército de Liberación del Pueblo (Campbell: 1980: 50).

Estos grupos pueden identificarse entre los más politizados, lo cual, sin embargo, no impide su cercanía con la religión. Independientemente de éstos, por lo general las comunidades Rastafari tienden a ser conscientes y a estar informados, así lo comprobó Sheila Kitzinger quien realizó estudios acerca de su vida cotidiana en 1965. Parte de las respuestas que ella obtuvo se refieren a las prácticas de invasión del hombre blanco en Africa; lo dañino de su medicina; el enorme gasto en sus armas de destrucción y viajes a la luna mientras que miles de seres humanos mueren de hambre en la tierra, etc. (Kitzinger: s/f: 256).

Por causa de este conjunto de acciones e ideas los Rastas genuinos empezaron a ser perseguidos. En tanto, el lema de la sociedad multirracial armoniosa y la búsqueda de la identidad que los gobiernos posteriores a la independencia manejaron se convirtió en mito. Con el concepto de nacionalidad multirracial se pretendía soslayar la realidad social y racial al mismo tiempo que se hacía una apología del mestizaje. De este modo, se intentaba que el 77% de la población, que es de origen africano, se convirtiera en una mayoría invisible ante el ideal mestizo.

Entre los intentos de conciliación forzada por parte del Estado jamaicano encontramos también el hecho de declarar héroes nacionales a Marcus Garvey y Paul Bogle, quienes forman parte de la simbología popular de la isla. Pero los proyectos oficiales de unidad e identidad nacionales han encontrado su mayor reto en la comunidad Rastafari, ya que ésta, al romper con la sociedad de Jamaica y sus valores, ha puesto en evidencia la persistencia de un sistema que conserva aún en gran medida las estructuras sociales heredadas de la colonia.

## Internacionalización de la cultura Rastafari

El peso de la cultura Rastafari alcanzó otras latitudes dentro y fuera del ámbito caribeño. En esta región su presencia cultural fue motivo de tensión para los gobiernos que comandaban países, de entre los cuales algunos se encontraban aún bajo dominio colonial.

En la isla de Dominica el Estado a cargo de Patrick John encaró con la represión al creciente número de seguidores que venían surgiendo y que pugnaban por el fin del colonialismo y el neocolonialismo en esa isla. John autorizó, bajo una ley especial, a todo ciudadano a hacer uso de las armas de fuego en contra de cualquier «dread» que intentara entrar a su propiedad, hecho que tendría que ejecutarse sin temor a la penalización. La ley también autorizaba a la policía para arrestar a cualquier persona que semejara un Rastafari. (Campbell: 1980: 47).

En Antigua, San Vicente y Santa Lucía acontecía similar situación lo mismo que en Montserrat y Nevis. La organización principal en Santa Lucía llevaba por nombre Iyanola Rasta Improvement Association, contaba con un periódico «Calling Rastafari» y hablaba no sólo por los Rastas, sino por todos los oprimidos de la isla. A pesar de la represión esta organización permaneció firme y en la celebración del Día de la Liberación Africana entonaba las canciones de Bob Marley «War» y de Peter Tosh «We Must Fight Against Apartheid». (Campbell: 1980: 48). Cabe mencionar que la letra de la canción «War» fue tomada por Marley de un discurso que el emperador Haile Selassie dio en California en el verano de 1968: «Hasta que la filosofía que sostiene a un hombre superior/y a otro inferior/no sea final y permanentemente desacreditada y abandonada/hasta que/el color de la piel de un hombre/no signifique más que/el color de sus ojos/...¡siempre habrá... guerra!». (Perea: 1988: 13).

En otra parte del Caribe, en Guyana, la aceptación que el reggae tuvo, sobre todo entre las poblaciones más jóvenes, fue vista como una amenaza para el sistema imperante en el país por parte del gobierno guyanés. Como en el pasado, cuando era prohibido a los esclavos el uso de los tambores, el gobierno prohibió la música reggae en las ondas radiofónicas. Después del asesinato del guyanés Walter Rodney, sobre su muerte los Rastas se expresaron en términos de que ellos producirían mil Rodneys. (Campbell: 1980: 57, 59).

El Panafricanismo es un fenómeno histórico, circundante en sus diversas manifestaciones por el mundo africano, los Rastafari son una variante y como tal ha tocado e influido en ambientes tan cercanos culturalmente como Africa y el Caribe o tan disímiles como Europa o Norteamérica.

En Africa del este surgieron «nuevos» Rastas, en Kenya específicamente. En esta región se conformaron a manera de grupos en apoyo por la sobrevivencia al mismo tiempo que combinaban estudio, creación artística, actividades económicas, cuidado de los niños, servicios comunales y políticos. Terisa E. Turner señala que estos elementos forman parte de una red Rasta más extensa y más antigua con lazos en Londres, Lagos y el Caribe. (Turner: 1991: 82). Situación en la que habría que incluir también a los Estados Unidos.

En Nairobi el manejo político que se desprende del reggae es de importancia central, los sábados por la tarde se celebran reuniones en áreas descampadas en donde son analizados los textos de la música reggae de Marley y de otros cantantes del mismo tipo. Las enseñanzas del cantante internacional le son útiles también para desarrollar la habilidad en el aprendizaje del habla inglesa.

En Kenya se desató una aguda represión en contra de éstas y algunas otras prácticas similares del pueblo por parte de las autoridades gubernamentales. No obstante, frases como aquella de «echemos abajo a Babilonia» pueden ser vistas en algún autobús o en alguna pared callejera.

La fuerza de Bob Marley se encuentra viva, en 1991 la celebración del décimo aniversario de su muerte fue festejada en decenas de clubes, bares y parques de Nairobi. En esta ocasión, un rwandés seguidor de la filosofía Rastafari explicaba que el poder de Marley era proporcional a la represión política pero que de cualquier manera lo seguirían ya que el cantante les explicaba en el camino que tenían que seguir. En este sentido, videos de conciertos de éste, así como de otros representantes musicales, son acompañados por narraciones en kiswahili, kikuyu y otras lenguas a fin de que el mensaje pueda llegar a todo el mundo.

La huella de Marley en Africa se explica principalmente por la fuerza de su discurso pero también por su presencia física en ocasiones de importancia rotunda. «La música de los Wailers fue el himno que cantaron victoriosos los africanos de Zimbabwe (antes Rhodesia) el día de su independencia cuando a Bob Marley y su grupo los aguardaban en el coliseo de la capital, como únicos artistas invitados a la celebración del magno evento por el presidente Robert Mwgabe. En Senegal le fue otorgada una de las máximas insignias de esa nación, que se impone a caracterizados personajes luchadores de los principios universales de Humanidad y Derechos Civiles». (Perea: 1988: 17).

Al igual que el caso de Marley, la enorme popularidad de la cantante Tracy Chapman puede explicarse no solamente por la claridad de su mensaje revolucionario, sino también por el hecho de manifestar el regreso de Bob Marley desde la muerte. Es así como los «nuevos» Rastafari de Kenya se manifiestan imbuidos por una ideología en donde



se mezclan Marley, Chapman, antiapartheid y ecología. Terisa E. Turner explica esta situación como una fenómeno de trans-globalización Rastafari. (Turner: 1991: 82, 83).

Después de Marley probablemente uno de los cantantes más reconocidos en Africa fue Jimmy Cliff quien llegó a ser conocido en el continente como el más popular cantante panafricanista. (Campbell: 1987: 135).

Todo lo anterior significa que a pesar de los orígenes idealísticos del movimiento, su filosofía y su lucha lograron alcanzar fronteras que están más allá de la cuenca caribeña y, dentro de ésta, el reggae lo unificó. Fue posible borrar las diferencias entre las pequeñas y las grandes islas, las inglesas, las francesas, las españolas y otras diferencias.

La presencia cultural Rastafari también se impuso en Europa; en Inglaterra las principales razones de su existencia fueron las siguientes: primeramente la presencia de inmigrantes jamaicanos que habitaban en Reckham, Brixton y Hansworth (áreas londinenses de asentamientos antillanos) trabajando y viviendo como obreros o estudiantes, en general mano de obra barata y, en segundo lugar, la música reggae. (Perea: 1988: 14).

A principios de la década de los setenta la principal fuerza entre los jóvenes inmigrantes en Inglaterra estaba constituida por el movimiento Rastafari. El número de Rastas en Inglaterra se incrementó después de la aparición de Bob Marley con sus «dreads». Algunos cuantos habían logrado establecer una rama de la Ethiopian World Federation a través de la cual se lanzó un boletín, el «Rasta Cry». Sin embargo, esta rama del movimiento, presumiblemente más crítica, negó la divinidad de Selassie y lo culpó en muchos sentidos de la suerte que corría el pueblo etíope.

Como parte del gran movimiento de lucha y resistencia estos Rastafari también sufrieron los embates de la represión y persecución policíaca. A ellos fue atribuida en esos años una serie de actos vandálicos pasando a ser denominados «juventudes perdidas», los asaltos pasaron a ser cosa de una sola «raza». Detrás de este conflicto se escondía el declive económico del Reino Unido. (Campbell: 1987: 187, 190).

En Inglaterra se ha tendido a vincular a estos grupos de inmigrantes con el tráfico de ganja y con la diseminación de uso y consumo sobre todo entre las juventudes inglesas por demás inconformes con los convencionalismos sociales. (Kitzinger: s/f: 255). Métodos policíacos e imagen distorsionada fueron los mecanismos de control adaptados por el estado británico.

En Canadá, Toronto y Montreal principales sitios de inmigración caribeña, el movimiento Rastafari surgió y creció desde los años sesenta. Los Rastas en este país continuaron con la tendencia de autoafirmación e identidad con los orígenes africanos dividiéndose, también en este caso, entre las ramas de los más politizados y los místicos. (Campbell: 1987: 180, 181). En este país, como en todos los demás, los Rastas sobrevivieron luchando, como siempre y en cualquier parte, por el respeto de sus derechos.

**BIBLIOGRAFIA**

ALBUQUERQUE, KLAUS DE

1976 *Millennial Movements and the Politics of Liberation: the Rastafarians of Jamaica*, Tesis de Doctorado, Virginia Polytechnic Institute and State University, Blacksburg Virginia.

BARRETT, LEONARD E.

1977 *The Rastafarians Sounds of Cultural Dissonance*, Beacon Press, Boston.

CAMPBELL, HORACE

1980 «Rastafari: culture of resistance», *Race and Class*, Vol. XXII. N° 1, summer.

-----

1980 «The Rastafarians in the Eastern Caribbean», *Caribbean Quarterly*, Vol. 26 N° 4, December.

-----

1987 *Rasta and Resistance*, Africa World Press, Inc., New Jersey.

CAVALCANTI, CRISTINA

1984 *Rastafari Filosofía de Resistencia*, Tesis para optar por la Licenciatura en Antropología Social, Enah, México.

-----

1985 «Rastafari: los caminos autónomos hacia la identidad», *El Caribe Contemporáneo*, N° 10, julio.

CONSTANT, DENNIS

1982 *Aux Sources du Reggae*, Parenthèses, France.

DRIDZO, ABRAM

1984 «Jamaica», *Procesos Etnicos en los Países del Caribe*, Academia de Ciencias de la URSS, Moscú.

FORSYTHE, DENNIS

1980 «West Indian Culture through the Prism of Rastafarianism», *Caribbean Quarterly*, Vol. 26 N° 4, December.

— — — —

1983 *Rastafari: for the healing of the nation*, Zaika Publications, Kingston.

HILL, ROBERT A. AND BARBARA BAIR

1987 *Marcus Garvey Life and Lessons*, University of California Press, Berkeley.

JACQUES-GARVEY, AMY

1980 *Philosophy & Opinions of Marcus Garvey*, Atheneum, New York.

KITZINGER, SHEILA

s/f. *Protest and Mysticism: The Rastafari Cult of Jamaica*, St. Hugh's College, Oxford.

NETTLEFORD, REX M.

1971 «Race, colour, culture, class. Rastafari in the sixties», *Readings in Government and Politics of the West Indies*, University of the West Indies, Mona, Jamaica.

PATTERSON, H.O.

s/f. «Rastafari: cult of outcast», *Readings in Government and Politics of the West Indies*, Instant Letter Service Co. Ltd., Kingston.

PEREA ESCOBAR, ANGEL

1988 «El Alarido del Caribe», Bogotá, *Magazin Dominical*, N° 293, noviembre 6.

POLLARD, VELMA

1980 «Dread Talk-The Speech of the Rastafarian in Jamaica», *Caribbean Quarterly*, Vol. 26 N° 4, December.

POST, KEN

1970 «The Bible as Ideology: Ethiopianism in Jamaica, 1930-38», *African Perspectives*, Cambridge at the University Press, Cambridge.

RODNEY, WALTER

1969 *The Groundings with my Brothers*, Bogle-L'Overture Publications, London.

TAFARI I. JABULANI

1980 «The Rastafari-Successors of Marcus Garvey», *Caribbean Quarterly*, Vol. 26 N° 4, December.

TUFANI SEMAJ, LEACHCIM

1980 «Rastafari: From Religion to Social Theory», *Caribbean Quarterly*, Vol. 26 N° 4, December.

TURNER, TERISA E.

1991 Women, Rastafari and the New Society: Caribbean and East African roots of a popular movement against structural adjustment», *Labour, Capital and Society*, Vol. 24, N° 1, April.





## Brasil, Africa y el Atlántico en el siglo XIX

ALBERTO DA COSTA E SILVA

Internacionalista-Historiador  
Embajador de Brasil, Asunción, Paraguay

### Canjes Africa-Brasil

El inicio del siglo XIX se caracteriza por un enardecimiento de los nacionalismos. Y no sólo en Europa, sino también en las márgenes al sur del Atlántico. En América, las colonias españolas y portuguesas se independizan; en Africa, los grandes agrupamientos étnicos se consolidan.

El ochocientos es también el siglo en que el Reino Unido busca hacer del Atlántico un mar inglés; el siglo en que se destruye el tráfico triangular entre Europa, América y Africa y en que se deshacen las uniones bilaterales entre los dos últimos continentes, Es el siglo en que las sociedades africanas, hasta entonces fuera de las grandes rutas de caravanas y de navegación, comienzan a integrarse, aunque de modo imperfecto, en las estructuras políticas mundiales.

En realidad, Africa solamente abría hacia el exterior un poco de su cáscara. Así había sido siempre. El extranjero se paraba en el *Sudd*, al sur de Nubia, en Ualata, Ghana, Gao, Timbuctu y otros lugares del Sahel; en Kilwa, Mombasa, Angoche, Zanzibar y puertos del Indico y, desde la apertura del Atlántico, en los emporios y fortines de Bissau, El Mina, Ouidah, Luanda, y Benguela. Hasta mediados del siglo XIX, el europeo sólo avanzaba algunos pasos fuera de sus muros y barricadas en algunas pocas áreas y, en la mayor parte de los casos, con el consentimiento y el apoyo de los africanos, o bajo su vigilancia.

Eso no impidió que se fueran estableciendo, desde el siglo XVII, pero sobre todo a partir del XVIII, fuertes vínculos entre ciertos puntos del litoral africano y las costas atlánticas de las Américas, como

consecuencia del tráfico de esclavos. El comercio de brazos humanos no tocó solamente a las playas que quedaban frente a frente, sino que se extendió tierra adentro. Muchos de los esclavos traídos al Brasil y que fueron a trabajar en Minas o Goiás vinieron de regiones del interior del continente africano, de las sabanas y de las orillas de los desiertos. No eran falsos, como le parecieron a tantos lectores y críticos, los versos en que Castro Alves se refería a esclavos venidos de regiones áridas. El poeta, que tenía familiares involucrados en el tráfico, sabía de lo que hablaba, cuando en *El Barco Negro*, describió a los cautivos bailando como «los hijos del desierto / donde la tierra esposa la luz, / donde vuela en campo abierto la tribu de los hombres desnudos...». O cuando, en *La Canción del Africano*, dice, de la tierra de éste, que «el sol vuelve allá todo fuego», «vuelve brasa toda la arena».

Aunque en Africa los contactos directos entre europeos, americanos y africanos no llegaron más allá de la línea en que morían las playas, ciertas novedades, se expandían rápidamente en el interior. Así, Africa recibió y africanizó la hamaca, la yuca y el maíz, mientras que Brasil y Cuba hacían suyos el aceite de palma, la pimienta y las telas de la Costa de los Esclavos.

Esos canjes se dieron en las dos direcciones, y en cada margen del Atlántico no era del todo desconocido e indiferente lo que ocurría en la otra. La independencia del Brasil, por ejemplo, no pasó desapercibida en Africa. Fueron dos reyes africanos los primeros en reconocerla oficialmente, el Obá Osemwede, de Benin, y el Ologum Ajan, de Eko, Onim o Lagos. En Angola, los acontecimientos de 1822 causaron enorme impacto, llegando a generar una corriente favorable a la separación de Portugal y a su unión al Brasil.

En territorio brasileño, reyes y nobles africanos, vendidos por sus adversarios como esclavos, buscaron, algunas veces, reconstruir las estructuras políticas y religiosas de las tierras de donde habían partido. Eso se habría verificado —para citar el caso más conocido— con Nan Agotiné, la madre del rey Ghezo, del Danxomé, Dangomé, Daomey o Daomé. Pasada a las manos de los traficantes por el rey Andandozan, ella habría reconstruido sus altares y su corte en la Casa de las Minas (o Querebetam de Zomadonu), en São Luis do Maranhão<sup>1</sup>. Otros soñaron con volver a Africa y reconquistar las posiciones perdidas, sin excluir el que hayan conspirado para lograrlo. No faltó quien llevara mensajes

1. Pierre Verger: «Le Culte des Vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint-Luis de Maranhon par la mère du roi Ghézo?», en *Les Afro-Américains*, Mèmoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, Dacar, 1952, pp. 157-176; Sérgio Figueiredo Ferretti: *Querebetam de Zomadonu: Um Estudo de Antropologia da Religião na Casa das Minas*, mimeografiado, Natal, 1983, pp. 43-4.



a adeptos y descontentos en la tierra natal, pues la tripulación de los barcos negreros era en gran parte africana. Uno de esos príncipes casi logra transformar el sueño en realidad. Se llamaba Frukú, en el Daomey y fue vendido al Brasil por el rey Tegbesu, probablemente para permitir que Kpengla subiera al trono. Frukú vivió en el Brasil veinticuatro años y volvió a la Costa de los Esclavos con el nombre de Don Jerónimo. Y como Don Jerónimo, el «brasileño», el príncipe Frukú disputó el trono del Daomey, luego de la muerte de Kpengla, en 1789, aunque en disputa con Agonglo, lo perdió<sup>2</sup>.

Mucho de lo que pasaba en Africa Atlántica repercutía en el Brasil, y viceversa. Los contactos a través del océano eran constantes: los cautivos que llegaban traían noticias de sus naciones, y los marineros, los mercaderes y los ex-esclavos a su regreso llevaban las nuevas del Brasil y de los africanos que aquí vivían para una Africa que era aún, en el inicio del siglo XIX, un continente sin señores externos.

De colonias había solamente el Cabo de la Buena Esperanza y las posesiones portuguesas. Ellas no tenían, sin embargo, las dimensiones territoriales con que figurarían después en los mapas. Cada una era apenas una colección de pequeñas ciudades, villas, villorios y establecimientos comerciales, con restricto acceso a las tierras que las circundaban y aún menor control efectivo sobre ellas. Los numerosos y diminutos enclaves europeos en otros puntos de la Costa pagaban alquiler o derechos de comercio a los reyes, regentes o jefes locales. Poblaciones con factorías como Saint-Louis, Gorée, Cachéu, Bissau, El Mina y Cape Coast, casi todas dedicadas al tráfico negrero, contenían pequeña cantidad de mulatos. Estos eran más numerosos en las comunidades fundadas por ex-esclavos que habían regresado del Brasil, Cuba y Venezuela, como Atouetá y Puerto Seguro, y en los barrios brasileños de Acra, Agoué, Ouidah, Porto Novo, Badagry y Lagos. O, el caso especial de Freetown, en la Sierra Leona, donde los ingleses asentaron, como colonos, en el reino temne de Koya, a ex-esclavos que combatieron al lado de ellos en la Guerra por la Independencia de los Estados Unidos. El ejemplo sería seguido, más tarde, en Bathurst, Monróvia y Libreville. Esos refugios para ex-esclavos se transformaron en embriones de colonias —la de Sierra Leona en 1803— y la de Liberia, una república con moldes americanos.

La presencia europea en Africa era, por lo tanto, muy limitada, discreta. No se comparaba con la del Islam, que desde el siglo IX,

---

2. Archibald Dalziel: *The History of Dahomey*, 2a. ed. (la 1a. es de 1793), Londres, Frank Cass, 1967, p. 223; I.A. Akinjogbin: *Dahomey and its Neighbours, 1708-1818*, Cambridge at the University Press, pp. 116, 171, 178-9.

atravesara el desierto y se fuera lentamente diseminando por el Sahel y la sabana. En los comienzos del siglo XI, los reyes de Gao y de Taccrur ya eran musulmanes y, en la segunda mitad del XIII, un *mansa* o soberano del Mali hacía la peregrinación a la Meca. En el doscientos, Timbuctú y Jenné se volvieron importantes centros del saber islámico, y sus pasos fueron seguidos, más tarde, por los haussas. A comienzos del siglo XIX, de las sabanas de Senegal a la meseta del Adamaua, las instituciones políticas aspiraban a ajustarse al modelo musulmán, y las élites leían el árabe y estudiaban el Alcorán, aún cuando las masas continuasen fieles a las creencias tradicionales. En muchos lugares, mucho antes del primer predicador musulmán, llegaban de Egipto, Libia, Magreb o el Sahel islamizado el turbante, la silla con estribo, ciertos modos de vida y un volumen del Alcorán, con el prestigio del objeto mágico.

### Mercados transsaharianos y mercados trasatlánticos

También la apertura de los litorales atlánticos tendría efectos mucho más profundos sobre África de lo que hacía prever la diminuta presencia humana europea en las franjas del continente. La difusión de las plantas americanas, como la yuca y el maíz, alteraron sustancialmente la dieta de numerosas poblaciones, hubo introducción de armas de fuego, y surgimiento de nueva y creciente demanda de esclavos, más dinámica que las del Magreb, el Oriente Medio y el Indico. Además, la atlantización de buena parte del comercio a distancia, con pérdidas para las rutas caravaneras del Sahel y del desierto y las estructuras políticas que de ellas dependían.

Los mercados trasatlánticos se volvieron más importantes que los antiguos mercados transaharianos. La vinculación bosque-sabana-Sahel-desierto, a través de la cual circulaban el oro, la nuez de cola y el esclavo, pasó a competir con la conexión sabana-bosque-playa. Se acentuaron, consecuentemente, los lazos entre los dos litorales del Atlántico y se volvieron más intensas las actividades a lo largo de la costa africana y los viajes de playa a playa que hicieron famosos a la gente de Liberia, con sus largas piraguas. Ellas le dieron renombre no sólo a ellos, sino también a otros, como los hijos del Delta del Níger, cuyas almadias fueron descritas por Duarte Pacheco Pereira en el *Esmeraldo de Situ Orbis*<sup>3</sup>, en el siglo XVI: «Todas hechas de un palo (...), algunas

---

3. Ed. al cuidado de Damião Peres, Lisboa, Academia Portuguesa de Historia, 1954, p. 156.

de ellas con tal tamaño que llevarán ochenta hombres, y estas vienen de encima de este río (el Real), de cien leguas y más, y traen muchos ñames (...) y muchos esclavos y vacas y cabras y carneros».

Tal cual sucediera, varios siglos antes, con la llegada del caballo como animal de guerra a las estepas secas y a las sabanas del Africa Occidental, las armas de fuego alteraron las tácticas de guerra y las relaciones de fuerza interafricanas. Creció el poder centralizador de los reyes, que monopolizaban el comercio externo y, por lo tanto, el acceso a los mosquetes y a la pólvora. Nuevos estados surgieron, por evolución de pequeñas jefaturas que controlaban los caminos al mar y otros se consolidaron y expandieron, muchas veces sobre la base de un intenso sentimiento nacional.

En Africa, siempre hubo naciones, como las definió Renan: pueblos unidos por el sentimiento de origen, y lengua, historia, creencias, deseo de vivir en común e igual voluntad de destino. Y siempre hubo naciones que se cristalizaron en estados. Basta recordar Ghana, construida por los soninkes, y Mali, con su núcleo mandinga. Pero el prejuicio se obstina en llamar tribus a las naciones africanas, sin tener en cuenta la realidad de que no pueden ser tribus grupos humanos de más de 60 millones de personas, como los haussas, que son superiores o semejantes en número a las poblaciones de Bélgica, de Chile y de Suecia, cuando no de Argentina y de España. El concepto de nación en Africa podría ser aún más profundo de lo enunciado por Renan. Más que un estado-nación, el Daomey era una realidad espiritual: la suma de la gente fon muerta, desde el inicio de los siglos, con los vivos y con los que aún habían de nacer. La nación se desdoblaba en el tiempo bajo el disfraz de eternidad: de ella y de su representación como estado no se excluían ancestros ni aquellos por nacer.

## Guerras religiosas y nacionalismo

El sentimiento nacionalista se expande y se acumula en Africa del siglo XIX. Se vuelve más intenso en estados muy antiguos, que podían tener varios siglos de existencia, como Ifé, Benin, Oyo, Bornu, Uagadugu, Kano, Katsina, el del Monomotapa y el del *Angola à Kiluanje*. Se afirma en nuevos reinos, que tomaron forma y fuerza bajo el estímulo del tráfico de esclavos. Como el Ashanti, que tomara cuerpo con la producción y el comercio del oro y de la nuez de cola, antes de asentarse en la venta de esclavos. Como el Daomey negrero casi que desde su inicio. Como Oualof, Fante y Warri, que, habiendo surgido o ganado vigor a partir del tráfico humano, continuaron creciendo, después, con el mercadeo de aceite de palma, marfil, cera y caucho.

Del nacionalismo surge una nueva idea de estado. El poder en expansión no busca tan sólo someter otros grupos humanos, que le paguen tributo y le aumenten los ejércitos. En los imperios de Ghana, Mali, Kanem-Bornu y Songhai, la idea era preservar y respetar las estructuras sociales y los modos de vida de los derrotados. En el caso del Mali —donde la nación Mandinga se impuso sobre las demás, sin exigir que abandonaran lengua, religión, costumbres, aún los propios reyes, generalmente continuaban en el mando, pero como vasallos del *mansa* —sufren la competencia del otro. Así, como sucediera en Francia y sucedería en Alemania y en Italia, el intento era aglutinar a los pueblos dominados al dominante, disolverlos y agruparlos, para uniformizar el estado. Un estado, una nación— éste fue el *desiderátum* de los zulus y de los angúnis. Fue la política de las estructuras de poder resultante de las guerras santas islámicas de los fulanis de Osman den Fodio, de Seku Ahmadu y de El Haji Omar, en las cuales, para tener las ventajas de la ciudadanía, se debía ser musulmán. Pero no solamente nuevos estados, como esos, aspiraban a la uniformidad. Reinos antiguos también ambicionaron volverse teocracias. (Samori Turé nunca abandonó el deseo de un imperio en que todos rezaran postrados en dirección a la Meca.

Las guerras santas en Africa surgieron del renacimiento, en la segunda mitad del siglo XVIII, de un Islam fervoroso y militante, del que dan ejemplo los waabitas, en Arabia, y el reflorecimiento, en Egipto y el Maghreb, del sufismo y de la orden mística y militar de la Cadirija. Esta última tenía presencia e influencia en el Sudán Occidental, desde el fin del Cuatrocientos, cuando Al-Maghili predicaba en Bornu y en la Haussalandia anunciando la venida de un *mahdi* que impondría al *Bilad al-Sudan*, el «país de los negros», el verdadero Islam, purificándolo de todo sincretismo y destruyéndo de una vez las religiones paganas que convivían con él, como el culto de los *boris*, entre los haussas.

La *Jihad* más famosa, y la que más interesa a los brasileños, fue la de Osman den Fodio, un jeque, poeta, teólogo y pensador fulani (o peul), sufista y cadirija. Nació en el reino de Gobir, en el norte de la actual Nigeria, y se crió en un ambiente intelectualmente fino y pleno de controversias, el de la élite fulani, minoría étnica embutida en la mayoría haussá que guardaba incómoda obediencia a un *sarqui* o rey nominalmente musulmán, pero no lo bastante estricto para ser considerado un verdadero creyente. Para Osman y sus amigos fulanis, era escandaloso que los fieles fueran gobernados por impíos y que se redujeran islamitas a la esclavitud. Insistió con el soberano de Gobir para que no hiciera más concesiones al sincretismo prevaleciente en la Haussalandia, para que hiciera callar los tambores, transformándolos

en pesebres, y para que abandonara los ritos de fertilidad de la tierra, que creaban conflicto con el Islam. Ante el rechazo de éste, que no podía desviarse de las prácticas religiosas tradicionales en que se fundaba su legitimidad y su poder, Osman den Fodio cumplió su hégira en Gudu, donde se hizo imán de un pequeño estado teocrático. En 1804, luego de recibir, en una visión, la «espada de la fe» del propio fundador de la Orden de Cadirija, Abd-el-Cadir, que tenía a su lado al profeta Maomé, proclamó la guerra santa contra el *sarqui* de Gobir y los otros reyes haussas. Sus textos de predicación y propaganda, en árabe, fulfulde y haussa, ganaron rápidamente las ciudades y atrajeron para sus ejércitos a los letrados y mercaderes musulmanes, pastores animistas que vivían en los alrededores de las comunidades amuralladas haussas y en conflicto con éstas por el uso de la tierra. La campaña tomó, así, el cariz de una guerra que, siendo religiosa, siendo musulmana, era también nacional, era también fulani. En 1812, victoria tras victoria, Osman den Fodio se volvió califa de un gran imperio, el de Sokoto, controlado por una aristocracia fulani, que rápidamente se mezcló con la haussa. Ese imperio no vendría a cubrir tan sólo la mayor parte de los territorios haussas, sino también el norte de la región de los yorubas, haciendo fulani lo que, como Ilorin, antes era dominio del reino de Oyo. Sólo los campos cubiertos, los cerrados y los bosques, adversarios naturales de la caballería, pararon la embestida musulmana. Los fulanis habían montado a caballo, siguiendo el ejemplo de los haussas, que, convertidos al entusiasmo religioso de sus nuevos señores, pasaron a formar el grueso de sus tropas. Y a caballo, fulanis y haussas fueron vencidos en Oshogho, en 1840, por los ejércitos de Ibadan.

## El Islam en Brasil

La revolución islámica de Osman den Fodio, no obstante, eludiría el bosque, pasaría por entre los territorios yorubas de los orixás, para prolongarse en el Brasil, con las llamadas guerras de los malés, en Bahía.

Nina Rodríguez<sup>4</sup> percibió con claridad que, «para comprender el verdadero significado histórico» de tales revueltas, era «menester remontarse a las transformaciones político-sociales que en ese tiempo se operaban en el corazón de Africa». Las vinculó a la *jihad* de Osman den Fodio, a mi ver, con razón. Los pocos fulanis y los muchos haussas

---

4. *Os Africanos no Brasil*, revisión y prefacio de Homero Pires, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932, p. 61.

y yorubas convertidos al Islam, que las guerras hicieron prisioneros y embarcaron como esclavos para el Brasil, aquí prosiguieron la catequesis y el sueño del califado. A esas insurrecciones, fuesen predominantemente haussas, como las de 1807, 1808 y 1814, yorubas, como la de 1830, o plurinacionales, como la mayor de todas, la de 1835, en que los nagós era el grupo más numeroso, entre haussas, nupes, ewes, minas, bornus y baribas, el pueblo de Bahía dio el nombre justo, porque percibió su carácter político-religioso. Las llamó guerras de los malés, o sea, de los islamitas, pues *imalé* quiere decir musulmán en yorubano.

Los mismos documentos dejados por ellos, y las oraciones, las transcripciones de suras y los amuletos confiscados por la policía, estaban escritos en árabe. En la mayoría de los casos, en árabe correcto y con buena ortografía, en la variante de lo cursivo magrebino corriente entre los fulanis de Osman den Fodio y de rigor en todo el Sudán Occidental<sup>5</sup>, la misma grafía de los numerosos talismanes que Nina Rodríguez<sup>6</sup> rescató entre negros islamitas en Bahía, a finales del siglo. Uno de los textos coleccionados por el autor de *Los Africanos en Brasil*, aunque en caracteres árabes, no puede ser traducido. Nina Rodríguez<sup>7</sup> sugirió que estaría en idioma haussa. ¿Quién sabe si algunos de esos escritos, en que se daban instrucciones para la rebelión de 1835, estarían en *ajami*, o sea, en el alfabeto árabe que sirvió de vehículo al haussa y al fulfulde, o idioma de los fulanis? El talismán que Nina Rodríguez no logró descifrar tal vez fuera una oración. No transcribiría, con todo, un versículo del Alcorán, por ser contrario a lo que pensaba y defendía Osman de Fodio. Este escribió en Haussa sermones en verso. Y hubo un cierto momento en que comenzó a verter a ese idioma el Alcorán. Continuó la tarea, persuadido de que no le correspondía traducir las palabras dichas por Dios a Mahoma, y de que el libro santo debería ser mantenido en la lengua en que Alá lo dictó.

Consta que las órdenes para la rebelión de 1835, en Bahía, fueron dadas por un imán, *limano* o *limanu*, de nombre Mala Abubacar, que habría sido enviado de vuelta a África<sup>8</sup>. En la revuelta participaron otros marabus o *mallans*, entre ellos, un tapa o nupe, un haussa y, dueño de enorme prestigio, un nago o yoruba. Como los libertos formaban gran

5. Rolf Reichert: *Os Documentos Arabes do Arquivo Público do Estado da Bahia*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais, 1970.

6. Ob. cit., pp. 97-102.

7. *Ibidem*, pp. 101-2.

8. *Ibidem*, p. 95.

parte de los revoltosos —126 de aquellos contra los cuales se presentaron acusación eran negros emancipados, mientras que 160, esclavos<sup>9</sup>—, muchos de ellos deben haber regresado voluntariamente a la costa africana, mientras que otros se beneficiaron con la medida gubernamental que conmutó con destierro al Africa la pena de los condenados a prisión. ¿Estaría entre esos últimos, protegido por el silencio de los correligionarios, el imán Mala Abubacar? Habría sido él el primer jefe religioso de los mahometanos brasileños en Lagos?

Los esclavos y libertos que promovieron las llamadas guerras de los malés se encontraban, en Bahía, en la misma situación —intolerable para un islamita celoso y misericordioso— de Osman de Fodio y sus compañeros en Gobir: bajo el yugo de infieles. Los que eran libres consideraban el gobierno del Imperio del Brasil como ilegítimo, ya que no se fundaba en la creencia y en el derecho islámicos; los cautivos no podían aceptar de ninguna manera su condición, en todo contraria a la ley divina, pues, para el Islám, sólo el incrédulo puede ser esclavizado<sup>10</sup>

### Saraos y agudás en Sierra Leona

Antes de la llegada de los libertos brasileños y de los *sarôs* (ex-esclavos redimidos por los ingleses y puestos como colonos en la Sierra Leona), ya había grupos de islamitas en Lagos, Badagri y otros puntos del sur de yorubalandia. Si entre estos se contaban algunos nagós, la mayoría estaba formada por gente extranjera, por unos pocos mercaderes y muchos esclavos haussas nupes y bornus. Sobre todo luego de la revuelta de Ilorin contra Oyo, y su posterior incorporación al imperio fulani haussa de Sokoto, cuya expansión hacia el sur aterrizzaba a los yorubas, esos diminutos grupos de musulmanes se vieron, en el sur de la actual Nigeria discriminados, expulsados o perseguidos, rezando y cumpliendo, casi siempre en secreto, sus obligaciones religiosas. La llegada de musulmanes de Bahía, de Recife, de Fourah Bay y de Fourah Town aumentó su número —y el número de los que eran, aunque inmigrantes, musulmanes yorubas— y brindó a un Islam hasta entonces menospreciado el lustre de dos grupos, los *saraos* y los *agudás* (o brasileños), que se hacían cada vez más prósperos, porque tenían

---

9. Pierre Verger: *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benim e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX*, Salvador, Editora Corrupio, 1987, p. 343.

10. Sobre los que pueden ser esclavizados, según Osman den Fodio, ver John Ralph Willis: «Jihad and the Ideology of Enslavement», en *Slaves & Slavery in Muslim Africa*, vol. I, pp. 16-26.

intimidad con oficios y profesiones, adquiridas en el Brasil o en la Sierra Leona, imperiosamente necesarias a las ciudades del litoral, donde la influencia europea se iba imponiendo<sup>11</sup>. Ellos practicaban abiertamente su fe y construyeron las más antiguas mezquitas de Lagos. La misma Mezquita Central, hasta hace poco en pie, fue iniciada por un maestro de obras brasileño, João Baptista da Costa, y concluida por su discípulo *sarô* Sanusi Aka.

Si el primer imán en jefe de Lagos, Idris Salu Gana, fue un haussa, posiblemente venido del norte, y si los musulmanes africanos veían con cierta desconfianza a los que habían convertido del otro lado del Atlántico<sup>12</sup> rápidamente los brasileños pasaron a figurar entre los principales dignatarios islamitas. Y continúan, hasta hoy, destacándose entre ellos. En 1983, cuando salí de Lagos, el imán en jefe de la ciudad, El Haji Liadi Ibrahim, era descendiente, por línea materna, de brasileños, y de eso se enorgullecía.

Los musulmanes no predominaron, con todo, entre los «brasileños» que vivían en la Costa Atlántica de Africa. La mayoría eran cristianos o cristianizados. Estos últimos practicaban al mismo tiempo, o paralelamente, la religión de los orishas y aquella a la que se convirtieron en la otra margen del océano. Blancos y mulatos, unos pocos, y varios de ellos negros, nacidos en Africa o en Brasil, se volvieron, del mismo modo que los *imalês*, traficantes de esclavos. Algunos de ellos se hicieron famosos, como Francisco Félix de Sousa, o Chachá de Ajudá, y Pedro Kodjo, y Domingos José Martins, el todopoderoso de Cotonou, y Joaquín Manuel de Carvalho, que embarcaba en Porto Novo. El comercio dividió a ciertas familias: un hermano en Lagos y otro en Salvador, un primo en Anécho y otro en Recife, intercambiando esclavos, aceite de palma, nuez de cola, jabón y telas de la Costa por tabaco, aguardiente, oro y todo lo que se usaba en la calle, en la sala, en el cuarto y en la cocina. Negociantes en grande de gente y de cosas, tenderos y vendedores de esquina, sembradores de algodón, tabaco, cacao y café, maestros de obra y albañiles, modistas y sastres, panaderos, confiteros, ebanistas, músicos y profesores, fundaron ciudades como Atouetá y Puerto Seguro. También se unieron en barrios propios en Accra, Lomè, Agouè, Anécho, Ouidah, Porto Novo, Badagry y Lagos, donde construyeron, para sí mismos o para otros grupos,

11. Sobre la influencia de los libertos brasileños y sierraleonienses en la difusión del islamismo en Yorubalandia, T.G.O. Gbadamosi: *The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908*, Londres, Longman, 1978, pp. 26-32.

12. Pierre Verger: ob. cit., p. 603.



iglesias, mezquitas, palacios, casas de dos pisos y calles enteras de casas térreas, unas junto a las otras y con una, dos, cuatro o más ventanas. Todo en un estilo arquitectónico derivado de las formas barrocas, rococós y neoclásicas aprendidas en Brasil. Crearon, así, en miniatura y por iniciativa propia, sus Sierras Leonas y sus Liberias.

### Ropa limpia para la política británica

Otro tema es el de la lucha contra el tráfico humano, que vistió de ropaje limpio a la política británica de control del Atlántico y de las rutas hacia la India. La historia tiene sus ironías. El movimiento generoso y humanitario para destruir la ignominia del comercio de negros se confundió con lo que iría a transformar, en un corto espacio de tiempo, casi toda Africa en colonia europea. Con el pretexto del combate al comercio de esclavos, ingleses y franceses ocuparon ciudades y puertos africanos, humillaron y excluyeron a jefes, grandes y pequeños, y reyes, después de debilitarlos, dejándoles la compra de armas y pólvora, impidiendo el cobro de tasas de pasaje por las tierras bajo su soberanía y destruyendo el monopolio comercial en que muchos de ellos apoyaban su poder.

La partida para Cuba, en 1865, del último barco de esclavos, no terminaría, no obstante, con el tráfico de brazos humanos. Este continuará, hasta mucho después de la Primera Guerra Mundial, en rutas recorridas muchos siglos antes del descubrimiento de América: a través del Sahara, del Indico y del mar Rojo, hacia el mundo islámico. Más importante aún: crecen la esclavitud y el comercio interregional de cautivos.

A fin de atender a la demanda europea y con el estímulo de aquellas mismas naciones que habían combatido el tráfico transoceánico de esclavos, se expande en Africa una agricultura de exportación —de aceite de palma, maní, clavo, pimienta, café, cacao, algodón, sisal— y se desarrollaron grandes plantaciones de tipo americano, hasta entonces sólo conocidas en unas pocas regiones, como Haussalandia y Canem-Bornu.

Millares de cautivos yorubas pasan a trabajar en las plantaciones de palma del Daomey. Para las del clavo, en Zanzíbar, se apresan y se compran esclavos en el continente. Es el esclavo quien recorre a pie inmensas distancias, cargando en la cabeza las presas de elefante y los fardos de goma, cera, almizcle y otros productos que los europeos desean en cantidades crecientes. Se hace guerra dentro del continente para vender a distancia la mano de obra que piden los labrantíos y las caravanas.

No se cambia solamente la dirección del tráfico negrero. Las grandes rutas mercantiles africanas se desvían de las Américas. Van disminuyendo, a finales del siglo XIX, los barcos que, partiendo de Africa, se dirigían a La Habana, Cartagena de Indias, Recife, Salvador, Río de Janeiro y Montevideo, como también los que, saliendo de puertos caribeños y sudamericanos, viajaban para Dakar, Porto Novo, Lagos, Malembo, Cabinda, Luanda o Benguela. Europa se posesiona prácticamente de los intercambios con Africa; los que en nombre de la libertad de comercio habían combatido, el monopolio de los reyes africanos vencida la lucha, se hacen monopolistas.

Alterado el rumbo del comercio, se intercambian naturalmente sus compañeros africanos y se modifican las relaciones de poder. Algunos estados se debilitan: el lunda y el loango, por ejemplo. Otros se transforman: el Daomey pasa a basar su economía en la exportación de aceite de palma, y los ovimbundos de Bié a intercambiar el marfil negro por el marfil blanco y por el cobre de Chaba. Hay otros que se vuelven más fuertes, como Bonny, Opobo y Huila. Los quiocos, en menos de cincuenta años, se convierten en un poder comercial y militar en Angola; con cera, marfil y caucho obtienen los recursos para comprar armas de fuego y las mujeres con que se harán más numerosos. Otros, que opusieron mayor resistencia a los europeos, acabarán por ser destruidos o políticamente castrados.

## La colonización de Africa

Hay una fecha que señala desde la perspectiva brasileña, el inicio de la colonización de Africa por las grandes potencias europeas: 1851. Es el año en que los ingleses, para poner fin al comercio negrero, bloquean la ciudad de Lagos. El primer tiro de cañón disparado contra ellos parte de un grupo bajo la dirección de un brasileño, un cierto Lima<sup>13</sup>. El, como sus vecinos de Bamgbose Street, de Kakawa Street, de Campos Square, de Tokumboh, de Martins y de Igboere Streets, comprendieron de inmediato que la llegada de los británicos significaba el fin de los intercambios con Brasil y, consecuentemente, del predominio comercial que habían tenido en la ciudad.

A partir de 1851, va a acentuarse lo que el Reino Unido pretendía ser un control informal de Africa. Londres deseaba asumir una posición de primacía mercantil en el continente, sin gastar en combate vidas humanas, sin tener que dar dinero más allá de la línea de las playas, sin

---

13. Pierre Verger: ob. cit., pp. 557-8.

asumir responsabilidades coloniales. Su poder naval garantizaría por sí mismo la preponderancia económica en los litorales, en los ríos y en los puertos. En poco tiempo, no obstante, la presión ambiciosa de los intereses de sus comerciantes, el celo de sus cónsules, los bríos de los comandantes de su marina y la contestación a su presencia en las costas de Africa por otros países europeos, sobre todo Francia, harían que el gobierno británico asumiese obligaciones que trataría inútilmente de evitar.

En 1870, eran inmensos los espacios vacíos en el conocimiento que Europa tenía de Africa. A su vez, la mayor parte de las comunidades africanas ignoraba que existiera el hombre blanco, aunque utilizase productos manufacturados por él. La presencia europea en el continente, hasta la víspera de 1900, sólo se hacía sentir en una escasa minoría y, aún más tarde, fueron muchos los que nunca habían visto a un portugués, a un inglés, a un francés o a un alemán, o se hiciesen la idea de que sus tierras estuviesen bajo dominio de un pueblo de ultramar. Los británicos, con quienes competían otros europeos, asumían rápidamente el dominio del Atlántico. Allí ya habían ocupado Santa Helena, Ano Bom, las Malvinas, Fernando Pó y otras islas, entre las cuales la brasileña de Trinidad, de la cual sólo se retiraron gracias a la intervención de la Corona portuguesa. Si no se posesionaron de Cabo Verde, fue porque se ilusionaron con un proyecto de hacer de Portugal un comisionado del Reino Unido en Africa.

Todo avance en política acaba por adquirir dinámica propia. Al pretender controlar informalmente Africa, a través de la escuadra y de cónsules que protegerían el comercio, las personas y los lucros de los negociantes británicos, el Reino Unido se encaminó, casi sin posibilidad de retroceso, hacia un imperio africano, en principio no deseado. Y algo semejante sucedería con Francia, que tenía tal vez aún mayor apetito por el control de puertos y factorías.

Alrededor de 1870, sólo estaban en manos europeas Argelia, Cabo Verde, Senegal, las posesiones portuguesas en Guiné, Angola y Mozambique, San Tomé y Príncipe, Lagos y sus alrededores, el Cabo de Buena Esperanza, los demás territorios ingleses y boers en Africa del Sur y algunos fuertes y factorías en otros puntos de los litorales Atlántico e Indico. Muchos de esos establecimientos eran vistos por los africanos como áreas cedidas por ellos en arriendo o préstamo, tal como habían procedido en el pasado con otras gentes —los diulas o uangaras, los haussas, los aros— que entre ellos se habían instalado con fines comerciales. Ingleses y franceses pensaban de modo diferente: tenían esos territorios, por menores que fueran, como protectorados o bajo su directa soberanía. El choque entre las dos concepciones era inevitable.

Lo agravó y lo precipitó el haber asumido los británicos, y detrás de ellos los otros europeos, lo que se dio en llamar «misión civilizadora» y, más tarde, «fardo del hombre blanco», máscara de un darwinismo social, que se traducía, en las relaciones humanas, en racismo y arrogancia cultural. No había la más mínima comprensión de la diferencia de modos de vida: todo lo que se alejaba de los modelos europeos era una demostración de salvajismo y barbarie. Los cónsules y administradores de enclaves europeos en Africa querían que las estructuras políticas y las costumbres sociales de las comunidades que los consideraban como huéspedes, se transformaran, adoptando los modelos prevalecientes en Europa. Que las diferencias se redujeran a una uniformidad impuesta de fuera. Pero la imposición de ese querer, con frecuencia mediante acciones armadas, no podía dejar de desembocar en el imperio.

La percepción europea de Africa era la de un continente vacío, ya que casi no tenía blancos!, un continente vacío pidiendo población e inversiones. Y, en Europa, sobraba gente y dinero. Africa aparecía para los europeos como un El Dorado, con el oro de Buré, de Lobi, del país ashanti y de Sofala, con manadas infinitas de elefantes y una interminable producción de marfil, con cobre, hierro y estaño, con alumbre almizcle, cera, caucho y aceites vegetales, y con extensas tierras por cultivar.

El Reino Unido, donde se iniciara la segunda Revolución Industrial, veía en los africanos a multitudes de compradores, ignorando que éstos tenían hábitos de consumo del todo distintos de los europeos. Al tejer esa visión prometedora, soltaba el hilo del sueño ochocentista de progreso ilimitado. De él fueron ejemplos del famoso proyecto, hasta hoy en papel, de la vida férrea transahariana y el plan, del todo asparentoso del ingeniero francés Amédée Sébillot, de una vía férrea, combinada con navegación marítima, que uniera, en apenas dos semanas, a Londres con Río de Janeiro, a través de Agadés, Argel y Ouidah, y, por otro ramal a la capital inglesa con Bombaim, vía Obock, y con Johannesburg, atravesando el Chad<sup>14</sup>.

Del deseo de control mercantil a la ambición del completo dominio colonial, el paso fue rápido. En poco tiempo, el Reino Unido de tal modo se consideraba el principal señor de Africa, que llegó a rehusar los títulos históricos de Portugal sobre varios territorios que éste tenía por suyos en sus mapas, pero donde muchas veces no poseía tropas permanentes ni colonos. Los británicos se opusieron hasta la misma

---

14. Henri Brunschwig: «French exploration and conquest in tropical Africa from 1865 to 1898», en *Colonialism in Africa, 1870-1960*, org., por L.H., Gann y Peter Duignan, Cambridge at the University Press, 1969, vol. 1, pp. 137-8.

posesión portuguesa de las dos márgenes del estuario del Zaire, aunque estuvieran, bien o mal, ocupadas, y sólo la aceptaron demasiado tarde, después de que los franceses, en 1882, se habían apoderado, con Brazza, del actual Congo. Fue entonces la oportunidad de que Francia y Alemania impugnaran los derechos lusitanos.

El Reino Unido se forjaría, durante algún tiempo, la quimera de controlar los territorios que se extendían desde las playas de Angola a las de Mozambique, a través de un Portugal que fuera su socio menor o comisionado, como Egipto lo era en relación al Sudán. En 1877, el Embajador británico en Lisboa, Sir Robert Morier, sugirió formalmente al Foreign Office que se añadiera Portugal a los dos estados clientes del Reino Unido en Africa: Egipto y Zanzíbar<sup>15</sup>. La propuesta debe haber pasado de mesa en mesa y tal vez haya parecido superflúa a los funcionarios que medían la desproporcionada diferencia entre el poder naval y militar británico y el debilitado estado de la presencia portuguesa en Africa. El Reino Unido se les presentaba como el heredero natural de un imperio empobrecido, que la historia por sí sola ya no podía justificar.

Entretanto, renació el interés portugués por Africa. Y tanto Portugal como Francia, Alemania e Italia multiplicaron las respuestas a las pretensiones británicas de supremacía en el continente africano. Los portugueses —y de eso da testimonio la travesía del continente por Capelo, Ivens y Serpa Pinto— buscaron consolidar el dominio de las tierras que separaban a Luanda de Lourenço Marques. No contaban con la respuesta arrogante de sus aliados de tantos siglos, el *ultimatum* de 1890, que obligó a Lisboa a ceder al Reino Unido las tierras que compondrían más tarde Malawi, Zâmbia y Zimbabwe.

La humillación portuguesa fluyó naturalmente de la interpretación a favor del lobo de las resoluciones de la Conferencia de Berlín, reunida entre noviembre de 1884 y febrero del año siguiente. Dentro de esas resoluciones, resaltaba la de que el derecho de un país europeo a tierras africanas resultaba primordialmente de sus títulos de ocupación efectiva y de los tratados firmados con los nativos. La Conferencia derivó, por otro lado, de una descontrolada y febril búsqueda de acuerdos de protectorados con reyes, regentes y hasta pequeños jefes de aldea, así como de la proliferación de acciones militares para imponer ese tipo de acuerdos.

---

15. G.N. Sanderson: «The European partition of Africa: Origins and dynamics», en *The Cambridge History of Africa*, por J.D. Fage y Roland Oliver, vol. 6, org. por Roland Oliver y G.N., Sanderson, Cambridge University Press, 1985, p. 120.

Francia, a partir de Argelia y de Senegal, buscaba el interior, Sahel y las sabanas sudanesas —evitando, así, tener que enfrentar la supremacía británica en la costa y en el océano—, cercar los enclaves y las zonas bajo la esfera de influencia del Reino Unido (la embocadura de Gambia, la Sierra Leona, la Costa de Oro, la Colonia de Lagos, el Protectorado de Oil Rivers y la Colonia del Cabo), como también los territorios del Camerún y del Suroeste Africano, sobre los cuales puso las manos Alemania. España señoreaba en Río de Oro y en Fernando Pó. Y el rey Leopoldo II de Bélgica se volvería dueño potencial de la inmensidad del Congo, después de su devaneo de apoderarse de Mato Grosso, en Brasil, para allí fundar su imperio<sup>16</sup>.

### La división de Africa

En la penúltima década del siglo XIX se aceleró la carrera por la división de Africa. Con fusil apuntado al pecho, reyes africanos cedían el poder a comandantes de tropas europeas. Otros firmaban tratados de protección, en la ignorancia de que transferían a los extranjeros la soberanía sobre sus tierras y sus gentes: juzgaban estar arrendando o cediendo para uso provisional un pedazo grande o pequeño de suelo, como se estilaba, cuando un extranjero pedía el privilegio y el honor de vivir y comerciar entre ellos. No dejaban de espantarse, por eso, cuando dos grupos de blancos de lengua diferente disputaban entre sí, y a veces con violencia, ese honor y ese privilegio, en vez de compartirlos en paz. No obstante, para varios de los grandes reyes africanos no pasaron desapercibidas las intenciones europeas.

En 1885, Portugal, con la ayuda del entonces Chachá de Ajudá, Juliano de Souza, logró firmar con el rey Glelé, del Daomey el tratado de Aguazum, por el cual se establecía el protectorado portugués sobre el litoral daomeano, dándole en consecuencia derechos sobre el interior, Los franceses, que habían renovado con el mismo rey, el acuerdo de 1878, de cesión de Cotonou, reaccionaron rápidamente, obligando a Lisboa, en 1887, a renunciar a sus pretensiones, Para Glelé, sin embargo, tanto el documento firmado con los franceses como el suscrito con los portugueses tenía solamente una significación comercial: correspondía a un arriendo de tierras que continuaban bajo su

---

16. Comunicación verbal de Hilgard O'Reilly Sternberg, que tuvo acceso a los documentos belgas sobre la pretendida ocupación de Mato Grosso.

gobierno y soberanía<sup>17</sup> Glelé, al enterarse de lo que en realidad pasaba, no vaciló: mandó prender al Chachá y lo hizo desaparecer, suponiéndose que lo habría ejecutado. Ese Juliano de Souza resucitó en parte, y tal vez sin saberlo, el proyecto del primer Chachá, Francisco Félix de Souza, que, usando el nombre del rey Guezo, a quien ayudara a poner en el trono, ofreció a D. Pedro I del Brasil el protectorado sobre el Daomey<sup>18</sup> o cuando menos, el señorío del Fuerte de San Juan Bautista de Ajudá<sup>19</sup>.

La Conferencia de Berlín fue completada por otra, aún más siniestra y amenazadora, desde el punto de vista africano: la de Bruselas, en 1890. La llamaron sintomáticamente Conferencia Anti-Esclavista, y el texto que de ella se extrajo es un violento programa colonizador. Todo dentro de la mayor lógica política, pues al final fue en nombre de la lucha contra el tráfico negrero y la esclavitud que Europa comenzó a ocupar Africa. Como los europeos partieron del principio, totalmente equivocado, de que en Africa no había gobiernos, el artículo primero del Acta General de la Conferencia recomendaba la «organización progresiva de los servicios administrativos, judiciales, religiosos y militares en los territorios bajo la soberanía o el protectorado de naciones civilizadas», la instalación de fuertes militares en el interior del continente y en las márgenes de los ríos, la construcción de vías férreas y de carreteras y la protección de la libre navegación fluvial, aunque en áreas sobre las cuales los europeos no tenían siquiera remedo de jurisdicción. Una de las principales disposiciones era aquella que restringía la compra de armas de fuego por parte de los africanos, por ser instrumentos de esclavización.

### La esclavitud: legal hasta 1935

Impuesto el dominio colonial, la conciencia europea dejó de considerar urgente el fin de la esclavitud. Esta continuó existiendo como actividad legal hasta 1901 en el sur de Nigeria, hasta 1910 en Angola y en el Congo, hasta 1922 en Tanganica, 1928 en la Sierra Leona y 1935 en Etiopía; y continuó *de facto* por mucho más tiempo, hasta casi nuestros

---

17. A propósito del protectorado portugués sobre el Daomey, Augusto Sarmiento: *Portugal no Dahomé*, Lisboa, Librería Tavares Cardoso & Hermano, 1891.

18. J.F., Almeida Prado: *O Brasil e o Colonialismo Europeu*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1956, p. 183.

19. Carlos Eugenio Corrêa da Silva: *Uma Viagem ao Estabelecimento Português de S. João Baptista de Ajudá na Costa da Mina, em 1865*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1866, pp. 59-60.

días en Sudán y hasta ayer en Mauritania. Nuevas formas de servidumbre fueron a más de eso, creadas por los administradores coloniales, como el trabajo compulsivo, del que dio testimonio, entre tantos otros, André Gide en las páginas indignadas de *Voyage au Congo* y *Le Retour du Tchad*.

También la libertad de comercio fue olvidada, tan pronto se volvió inútil como bandera de la arremetida imperial. Se hizo la distribución de mercados. Cada metrópoli buscó excluir, lo más que pudo, a los demás países de los puertos controlados por ella. Se cerraron para el Brasil, por ejemplo, los desembarcaderos africanos, y el Atlántico dejó de ser una especie de río larguísimo, pero fácil de ser cruzado a partir de Recife, de Salvador o de Río de Janeiro.

El cerco completo de Africa sólo se dará, sin embargo, en los últimos días del siglo XIX o en los primeros del novecientos. Y será de breve duración. Si prescindiésemos de las áreas costeras de las posesiones portuguesas, la colonia del Cabo y los territorios boers, la fase colonial de Africa es la más corta de su larga historia. Perduró durante medio siglo. Un poco más o menos, en algunos casos. En algunas áreas, por ejemplo, fue solamente una especie de ropaje para que el inglés y el francés lo vieran, pues, la metrópoli europea que por conveniencia política conserva las estructuras de poder africanas, tenía a éstas para resolver los asuntos cotidianos del pueblo, ejercer la función policial y juzgar en primera instancia, según el derecho consuetudinario a la *sharia* islámica.

## Resistencia y sentimiento nacionalista

Los imperios, reinos y ciudades-estado de Africa eran entidades políticas inexistentes para los diplomáticos europeos participantes en las conferencias de Berlín y de Bruselas. No los tuvieron como interlocutores. Pero, cuando sus países tuvieron que ocupar los terrenos que dividieron en los mapas y sus militares hicieron efectivos los tratados de protectorado, —que para los soberanos de Africa eran contratos de arrendamiento o préstamo de tierras—, se enfrentaron con la resistencia de Estados con firmes estructuras de gobierno y pueblos con fuertes sentimientos nacionalistas.

Los vencieron, gracias a los fusiles de cartucho y de repetición, a la ametralladora y a los cañones sobre ruedas, contra los cuales los africanos opusieron la lanza, la azagaya, el arco y flecha, las espingardas de pedernal o de aguja y cápsula fulminante, que se cargaban por la boca, y los viejos cañones inmovilizados en el suelo o de difícil transporte. Los vencieron porque supieron lanzar a los pueblos vasallos



contra los señores y los enemigos tradicionales unos contra otros. Así, los británicos usaron los ibadans contra Ijebu Ode y los fantes contra los ashantis. Así, los franceses sumaron a sus tropas las de Keto, para dar combate al Daomey, y los bambaras, para hacer frente a los tucolores de Ahmadu. Los vencieron, pero a veces con gran dificultad y luego de ardua lucha.

En ocho guerras se enfrentaron ashantis y británicos. En 1896, éstos últimos entraron finalmente en Kumasi y enviaron a Prempeh I, o *ashantehene*, al exilio en las Seichelles. Cuatro años más tarde, los ashantis, bajo el comando de la reina madre Yaa Ashatewa, se levantaron de nuevo en armas, para ser de nuevo derrotados. Bajaron la cabeza ante los ingleses durante un poco más de medio siglo, pues en 1954 la República de Ghana, de la cual el país ashanti forma parte, se volvió independiente.

Los franceses enfrentaron con armas y diplomacia, durante más de 35 años, a El Haji Omar ben Said Tall, que construyera un vasto imperio en el alto Senegal y en el alto Níger, y a su hijo y sucesor, el sultán Ahmadu. La derrota de éstos tucolores no se dio sino después de numerosas campañas militares, en 1892.

El Daomey sólo fue verdaderamente dominado, con la captura de Béhanzin, en 1894. Y durante dieciséis años los franceses tuvieron que combatir, en Guiné, en la Costa de Marfil, en el norte de Ghana y en Liberia, al gran Samori, antes de aprisionarlo en 1898. El imperio fulani-haussa de Sokoto sólo se rendiría, con la muerte del sultán Atahiru Ahmed, en 1903, ya en nuestro siglo.

La imagen que queda de todo eso es la de una Africa, en el siglo XIX, gobernada esencialmente por africanos y en la cual, en la mayor parte de los casos, los europeos no se diferenciaban de los diulas, de los haussas, de los árabes, de los fulanis ni de otros grupos que se insertaban, como mercaderes o pastores, en reinos y ciudades a las cuales no pertenecían por sangre. Un mapa de Africa en 1889 muestra que aún ocupaban la mayor parte de los espacios geográficos entidades políticas soberanas como el reino tucolor de El Haiji Omar, o imperio móvil de Samori, los reinos de Futa Jalom, Ashanti, Daomey, Benin y Bamun, Oyo y numerosas ciudades-estado yorubanas, los sultanatos de Sokoto, Bornu y Wadai, el califato mahdista, Etiopía, el reino vátua del Gungunhana, para dar apenas algunos ejemplos, además de millares de aldeas-estado bajo el comando de regentes, jefes de linajes y consejos de notables.

Durante el período colonial, muchas de esas estructuras de poder persistieron, como si fueran vasallas, tanto en aquellas partes donde se adoptó el gobierno indirecto, defendido por Lord Lugard, como en otras, en las cuales los administradores europeos no pudieron dispensar

la intermediación de los regentes tradicionales. En algunos lugares, los europeos habiendo sustituido por otro noble al rey o jefe legítimo, éste continuó recibiendo clandestinamente la obediencia de sus súbditos y ofreciendo los sacrificios a sus dioses y ancestros. Muchas veces, para ocultarlo mejor, se valieron del «jefe de paja», del falso jefe, que se hace visible como si fuera el verdadero líder, el cual continuaba mandando en secreto.

### Más persistencia africana en Brasil

Es muy posible que en el Brasil haya habido jefes africanos disfrazados de esclavos y libertos comunes, y que hayan también existido «jefes de paja», para eludir a los señores. Hasta hoy no se han estudiado, desde una perspectiva básicamente africana, los «quilombos», o palenques, las fiestas de los reyes, los maracatus, las hermandades católicas negras y los mismos candomblés, como persistencias y adaptaciones de estructuras políticas africanas en el Brasil.

En su obra sobre las danzas tradicionales brasileñas, Mario de Andrade<sup>20</sup> cuenta cómo se procesaba la salida de un «maracatu» en Recife. Describe los rituales alrededor de una muñeca la «calunga», cargada por una dama al frente del cortejo, y, con gran intuición, afirma que la muñeca tenía un sentido político. Tenía en Africa y también en el pasado, posiblemente, en Brasil. Calunga es un símbolo de poder en Angola. Puede haber continuado como tal en el maracatu, considerado como un simulacro de cortejo real africano ¿Quién sabe si el maracatu no era un modo de mantener vivo en el exilio un sistema de solidaridad y obediencia? ¿Quién sabe si el maracatu no era, bajo el disfraz del bloque festivo, el modo que tenía un rey oculto de mostrarse a los suyos o de afirmar su presencia a través de un «jefe de paja», que, como si estuviera en Africa, desfilaba, entre marcha y danza, bajo los grandes parasoles?

Lo que sería de extrañar es que no fuese así, tan intensas fueron las relaciones y los intercambios entre las dos márgenes del Atlántico. Brasil es un país extraordinariamente africanizado. Y sólo a quien no conoce Africa puede escapar a lo mucho que hay de africano en los gestos, en las maneras de ser y de vivir y en el sentido estético del brasileño. A su vez, en toda la otra costa atlántica de Africa se pueden fácilmente reconocer los brasilerismos. Hay comida brasileñas en

---

20. *Danças Dramáticas do Brasil*, ed. org. por Oneyda Alvarenga, São Paulo, Librería Martins Editora, 1959, tomo 2, pp. 140-9.

Africa, como hay comidas africanas en el Brasil. Danzas, tradiciones, técnicas de trabajo, instrumentos de música, palabras y comportamientos sociales brasileños se insinuaron en la vida cotidiana africana. Es común que en Africa se ignore que cierto plato o determinada costumbre vino del Brasil. Como, entre brasileños, olvidamos lo mucho que nuestra vida está impregnada de Africa. En la calle. En la plaza. En la casa. En la ciudad. En el campo. El esclavo quedó dentro de todos nosotros, cualquiera sea nuestro origen. Al final, sin la esclavitud, Brasil no existiría como hoy es, no habría siquiera ocupado los inmensos espacios que los portugueses le dibujaron. Con o sin remordimientos, la esclavitud es el proceso más largo y más importante de nuestra historia.

**BIBLIOGRAFIA**

AKINJOGBIN, I.A.

1967 Dahomey and its neighbours (1708-1818). Cambridge: University Press.

ALMEIDA PRADO, J.F.

1956 O Brasil e o colonialismo Europeu. Sao Paulo: Companhia Editora Nacional.

ALVARENGA, ONEIDA (ORG.)

1959 Dancas Dramáticas do Brasil. Sao Paulo: Livreria Martins Editora.

BRUNSCHWIG, HENRI

1969 French exploration and conquest in tropical Africa from 1865 to 1898. En H.L. Gann y Peter Duignan *Colonialism in Africa 1870-1960*. Cambridge: University Press.

CORREA DA SILVA, CARLOS EUGENIO

1866 Uma viagem ao estabelecimento Portugues de S. Joao Baptista de Ajudá na Costa da Mina em 1865. Lisboa: Imprensa Nacional.

COSTA E SILVA, ALBERTO DA

1989 O Vicio da Africa e outros vicios. Lisboa: Ediciones Joao Sa da Costa.

1992 A enxada e a lanca: A Africa antes dos portugueses. Sao Paulo: Editora da Universidade de Sao Paulo.

DALZEL, ARCHIBALD

1967 The history of Dahomey. 2a. Ed. (1a.:1793) Frank Cass: Londres.

FIGUEREIDO FERRETTI, SERGIO

1983 Querebentam de Zomadonu: Um estudo de antropologia da religiao na Casa das Minas. Mimeo. Natal. 43 pags.

GBADAMOSI, T.G.O.

1978 The growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908. Londres: Longman.

PEREIRA, DUARTE PACHECO

1954 Esmeraldo de Situ Orbis. Edición al cuidado de Damiao Peres. Lisboa: Academia Portuguesa de Historia.

REICHERT, ROLF

1970 Os documentos árabes do arquivo Publico do Estado da Bahía.

RODRIGUEZ, NINA

1932 Os Africanos no Brasil. Sao Paulo: Companhia Editora Nacional.

SANDERSON, G.N.

1985 The European partition of Africa: origins and dynamics. En J.D. Fage y Roland Oliver *The Cambridge History of Africa* Bahía, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais.

SARMENTO, AUGUSTO

1891 Portugal no Dahomé. Lisboa: Livreria Tavares Cardoso & Hermano.

VERGER, PIERRE

1952 Les Afro-Américains. Memoires de l'Institut Francais d'Afrique Noire. Dacar. Pags. 157-167.

VERGER, PIERRE

1987 Fluxo e refluxo do tráfico de Escravos entre o Golfo de Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX. Salvador: Editora Corrupio.

WILLIS, JOHN RALPH (ORG.)

1985 Slaves and slavery in Muslim Africa. Londres: Frank Cass.



Inédita











Anotaciones al ideario etnográfico en la  
obra de Fray Pedro Simón\*  
(*Inédito: 1980*)

NINA S. DE FRIEDEMANN

Antropóloga  
Expedición Humana  
Pontificia Universidad Javeriana

### Introducción

A medida que nos acercamos al año 2000, alejándonos de aquel que señaló el encuentro de un Nuevo Mundo en 1492, empalidece el halo dorado con el cual se ha enmarcado la conquista europea de las Indias Occidentales. Su saga celebrada por cronistas y tempranos historiadores, se ha tornado en un relato cruel y sangriento plagado de rapiña y violencia cultural sobre aborígenes de América y África.

Los escritos de quienes abierta y sutilmente cantaron el exterminio de indígenas y justificaron o ignoraron la inmigración forzada de trabajadores africanos durante varios siglos, han venido perdiendo el carácter cuasi-sagrado que lograron alcanzar. Ello, cuando su corpus de datos se ha sometido al tamiz de un análisis cuidadoso en el trabajo científico.

Fray Pedro Simón es uno de los Cronistas de Indias cuya obra entró ampliamente como material de consulta y de apoyo a los estudios históricos, arqueológicos y antropológicos de Colombia, desde 1882 con la publicación de gran parte de sus *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Medardo Rivas hizo la edición como parte del programa «Obras Históricas de Colombia» en el cual anteriormente había publicado *La Historia de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada* de otro cronista notable,

---

\* Ponencia presentada en el II Congreso Nacional de Antropología. Taller: Estudios Afro-Americanos, Medellín, octubre 6-11, 1980.

Lucas Fernández Piedrahita. El espíritu del esfuerzo según Rivas era «servir a la patria». No obstante, su emoción traduce una gran admiración por los europeos y la empresa española de la conquista. Así en 1882, su prólogo a la obra del cronista Pedro Simón dice en apartes:

«...La historia de la conquista del Nuevo Mundo no está aún juzgada, ni se han apreciado debidamente las hazañas de aquellos hombres extraordinarios que, al sólo oír que se había descubierto un mundo, dejan patria, familia y porvenir, se lanzan en el mar ignoto, llegan a América, se internan en las montañas llenas de monstruos, atraviesan los caudalosos ríos, y con la cruz en alto levantada predicán la fe en Jesucristo...

...vencen y someten a infinidad de naciones poderosas, y devorados por la implacable avaricia, talan, roban y asesinan buscando oro, pero todos juntos descubriendo, dominando y sometiendo un mundo que ofrecen como tributo al Rey de España...

...un siglo bastó para concluir la obra de la conquista y de la civilización de estas regiones, y al cabo de este tiempo la lengua de Castilla se hablaba en medio del desierto, la cruz se ostentaba sobre magníficas catedrales y las ciudades de Cartagena, Quito, Santa Fe y Caracas eran grandes centros de civilización donde regían los usos, trajes, modas y lujo de Madrid.

¡Gloria a los mártires y misioneros, honor a los guerreros, gratitud a los sabios y a los benefactores de los indios!...».

Estos y otros conceptos de Rivas como editor reflejan puntos de vista similares a aquellos expuestos doscientos cincuenta y nueve años antes por el Cronista español Pedro Simón. Ello no obstaría, a no ser porque Rivas como editor e historiador recibió elogios y apoyo de individuos e instituciones influyentes en la época. Don Miguel Antonio Caro encomió el mérito de la edición de Pedro Simón por parte de Rivas, y éste obtuvo además la protección del Gobierno de la Unión y la de los Estados de Antioquia, Cundinamarca, Santander y Tolima que consideraron de utilidad la obra y la auxiliaron. Más aún, Rivas dice que además él consiguió gran número de suscriptores a sus ediciones.

Según ello, la publicación de estas obras debió influir en alguna medida el trazo de disposiciones como la Ley 89 de 1890 sobre Indígenas. Su cumplimiento en 1958, señalaba el Ministerio de Agricultura, ponía «los medios para que los indígenas se fueran reduciendo a la vida civilizada» (DANE 1971: 266-38). En 1980 sus disposiciones en relación con derechos sobre tierras de Resguardos se invocan en asambleas de indígenas para rechazar el proyecto gubernamental, *Estatuto del Indígena*, considerado como «una herramienta para destruirnos como indígenas» (Unidad Indígena 1980: 10-11).

Esta presentación ha surgido primordialmente de mi interés por examinar el volumen y el carácter de la información anotada y omitida por los Cronistas de Indias sobre los africanos traídos por los europeos al territorio que en la actualidad es Colombia (Friedemann, 1980).

Al iniciar la pesquisa, una de las inquietudes que aparecieron fue la de indagar qué conocimiento, qué actitudes y qué objetivos tenían los cronistas de Indias al emprender su tarea de coleccionar datos sobre gentes, hechos y tierras diferentes a la suya.

Desde el siglo XV, los portugueses habían estado incursionando en las costas africanas y los relatos de viajeros y mercaderes debieron circular. Con todo, dice Curtin (1964: 10-32) este conocimiento no fue muy accesible. Además, aunque muchos de los manuscritos serios y valiosos elaborados por estudiosos árabes entre el siglo X y el XV fueron a parar a las bibliotecas de occidente, la ignorancia de la lengua árabe por parte de los occidentales, mantuvo ese conocimiento geográfico e histórico inédito.

Así, la imagen de Africa y de sus gentes en Europa aún en el siglo XVIII siguió plagada de ignorancia y etnocentrismo. Su pensamiento al respecto se enmarcaba en la enseñanza bíblica y los pocos trabajos que lograron publicarse en Europa sobre Africa se apoyaron en fuentes árabes. Uno de ellos, «La descripción de Africa» de Leo Africanus de Mahgrib, apareció en italiano en 1550 y en inglés en 1600, sobre notas árabes. Otro, el de Luis de Mármol Carvajal, quien escribió en español en 1575 «La descripción general de Africa, con todos los sucesos de guerras que a avido... hasta el año del Señor 1571» se basó en el trabajo de Ibn Khaldun, otro árabe.

Pero, ¿cuántos de estos materiales llegaron o no llegaron a manos de individuos como Pedro Simón, cuyo interés era el de las Indias Occidentales? ¿Y cómo es que este hecho se proyectó en sus propias crónicas que décadas y siglos más tarde se convierten en materiales básicos para reconstrucciones históricas, culturales o arqueológicas de lugares del Nuevo Mundo?

En el trabajo de indagación con historiadores contemporáneos, sobre la validez de mi pesquisa, el Profesor Etno-historiador Juan Friede, me comunicó una posible re-edición de la obra de Fray Pedro Simón, obra que aparecería con un prólogo suyo. Es así como el Profesor Friede y la autora consideraron posible la elaboración de unas anotaciones al ideario etnográfico del cronista Simón, particularmente después de estudiar la Cédula Real de 1572 (Simón Ed. 1882: I p. 1) y los cinco volúmenes publicados por Rivas.

Estas anotaciones intentan entonces, una contribución al esfuerzo de establecer lazos más estrechos entre la antropología y la historia,

particularmente en el marco de Estudios de Grupos Negros; y la siguiente presentación es parte del examen que actualmente realizo sobre los Cronistas de Indias, valga decirlo, en el área específica de mis estudios antropológicos.

## La Cédula Real

El 17 de agosto de 1572, dos años antes de nacer Pedro Simón, el Rey de España firmaba la cédula que en 1623, le permitiría al fraile a la edad de 49 años empezar a escribir sus *Noticias Historiales*. La Cédula Real hacía hincapié en el deseo del Consejo de Indias de obtener datos de hechos y cosas «dignas de saberse» sobre lo acaecido en la Audiencia Real del Nuevo Reino de Granada, con residencia en la ciudad de Santafé.

A primera vista, el texto de la Cédula parece dejar al albedrío del cronista la recopilación de datos. Sin embargo, el delineo explícito de temas, la estrategia sugerida para la consecución de la información y el destino que debería darse a los documentos originales de la pesquisa, apuntan la especificidad de un plan de trabajo.

A la luz del escrutinio antropológico actual, es de fuerza reconocer que el diseño de tal plan de trabajo esboza lo que actualmente podría denominarse una cobertura etnográfica, un método de recopilación de datos, unos objetivos del trabajo y hasta la autorización presupuestal para el pago de gastos que ocasionara su cumplimiento. Así, resulta claro el hecho de que el origen y la originalidad del plan para la investigación no pueden acreditarse individualmente a Pedro Simón como Cronista. Al contrario, el cumplimiento de las guías de trabajo anotadas en la Cédula Real, motiva el informe *Noticias Historiales* de Pedro Simón, conforme se deduce de su prólogo al lector publicado en el único tomo que apareció en 1627 en Cuenca, antes de que Medardo Rivas en Bogotá hiciera la publicación de 1882.

En el aparte siguiente se anotarán las guías de trabajo que especifica la Cédula Real y que validan la consideración de la crónica como una contribución etnográfica muy temprana al conocimiento antropológico de Colombia. En otro aparte de este mismo artículo se anotarán algunos de los temas que corresponden a la cobertura etnográfica de la crónica.

*Guías de trabajo* (tomadas textualmente de la Cédula Real)

### 1. Cobertura etnográfica

«...historia, comentarios o relaciones de alguno de los descubrimientos, conquistas, entradas, guerras o facciones de paz o de guerra, que en esas provincias o en parte de ellas hubiere habido desde su descubrimiento

hasta los tiempos presentes. Y asimismo de la religión, gobierno, ritos y costumbres que los Yndios han tenido y tienen, y de la descripción de la tierra, naturaleza y calidades de las cosas de ella...».

2. *Método de recopilación de datos*

a) Testimonios y documentos personales

«...de cualesquier personas así legas como religiosas, que en el distrito de esa Audiencia hubiere escrito o recopilado, o tuviese en su poder alguna historia, comentarios o relaciones...».

b) Documentos oficiales

«...buscar lo susodicho o algo de ello en los archivos, oficinas y escritorios de los Escribanos de Gobernación y otras partes a donde pueda estar...».

3. *Objetivo del trabajo*

a) «...recopilarlas (datos) y hacer historia de ellas...».

b) «...lo que se hallare originalmente si se pudiere, y si no la copia de ello, daréis orden como se nos envíe en la primera ocasión de flota o navíos que estos Reinos vengán».

4. *Provisión Presupuesta*

«...y si para cumplir lo que vos mandamos fuere necesario hacer algún gasto, mandareislo pagar de gastos de justicia...».

## La crónica

Desde una óptica antropológica, las *Noticias Historiales* de Pedro Simón son narrativas etnográficas que como las de otros cronistas han constituido fuentes para la interpretación científica social de disciplinas como la Historia y la Antropología. Con todo, la autenticidad de determinada narrativa y su consagración como evidencia es una cuestión que sigue sujeta a la confrontación de otras fuentes y de otros cronistas. En el momento, por ejemplo, son abundantes las discusiones alrededor de problemas teóricos como la explicación al canibalismo (Castile 1980: 389-391), surgidos de la utilización de datos de cronistas.

En muchas crónicas y de manera reiterativa en las *Noticias Historiales* de Pedro Simón, el canibalismo es un tema que frecuentemente se proyecta como respaldo a la conceptualización del aborigen americano como salvaje, en contraste con el europeo civilizado. Ello, pese a que las mismas crónicas incluyen información sobre la antropofagia practicada por españoles que premeditadamente cazaron, descuartizaron y comieron carne de indígenas y negros (Simón Ed. 1882: I 41, 167). Las prácticas de los españoles sin embargo no han tenido la relevancia histórica justa que este comportamiento requiere en el marco de la explicación del hombre a nivel científico general.

El problema de la autenticidad de las narrativas y crónicas de carácter etnográfico es una cuestión que inquieta no solamente a teóricos contemporáneos de determinadas escuelas. En 1871 Edward B. Taylor en su obra *Los orígenes de la cultura* (Parte I: 9) consignó su preocupación al respecto al anotar la pregunta que un historiador le formuló sobre «cómo podría tenerse como evidente un relato sobre costumbres, mitos, creencias etc. de una tribu, si el testimonio venía de un viajero o de un misionero que fuera un observador superficial mas o menos ignorante del lenguaje nativo, o un repetidor de anécdotas, cuando no prejuiciado, intencionalmente engañoso». Inquietudes como éstas, claro que no están ausentes en la lectura de Fray Pedro Simón. El cronista llegó a América en 1604, y aunque acompañó a Juan de Borja, Presidente de la Real Audiencia en la llamada «reducción de los Pijaos» en 1607, e hizo numerosos viajes como Provincial, muchos de sus relatos que empezó a escribir solamente en 1623 se apoyan en informes de segunda mano. Soldados, curas doctrineros, documentos de obispos y otros cronistas son sus fuentes de información. En muy escasas ocasiones deja el cronista filtrar la expresión de los indígenas y en muy esporádicas veces las de los negros. El lenguaje de indígenas y de negros, sus sentimientos, sus penas o sus alegrías en su hábitat natural o aún en el contexto de enfrentamiento con los españoles es prácticamente inexistente. Los aborígenes son *los indios*. Los indios con sus cargas a cuestras, vivos, muertos, sumisos o caníbales. Los africanos y sus descendientes son *los negros*. Pero los negros no son actores principales en la crónica de Simón. Aparecen en escena cuando sus acciones rebeldes en los palenques fuerzan con violencia el eco de la narrativa, de la leyenda y de la historia. Entonces los briosos líderes Miguel en Venezuela, Bioho en Colombia o Bayano en Panamá entran a las Noticias Historiales (Simón 1882: I, 234-23, V, 219-223) como seres excepcionales, reyes del arcabuco, rebeldes que se tornan reyes criollos.

Claro que todo esto es apenas comprensible teniendo en cuenta la ideología etnocentrista de la época, la herencia ideológica de Aristóteles, cuya mención no se escapa en el prólogo al lector que el cronista Simón hace en 1626, así como la temprana literatura cristiana que brota constantemente a lo largo de su obra y de documentos como el memorial del Padre dominico Fray Tomás Ortiz, fechado en 1520 (Ed. 1882, I, 7) y al cual le concede importancia vital. A ello hay que añadir la propia interpretación de lo leído, visto y oído por el cronista, que indudablemente se inscribe en las condiciones esbozadas. No de otra forma podrían validarse como evidencia citas textuales de Pedro Simón utilizadas para sustentar afirmaciones arqueológicas en libros contem-



poráneos (Perdomo 1977: 75), en tanto que capítulos enteros de su obra como el IV del Tomo I (Ed. 1882: 7-8) tienen que rechazarse como un producto de agudo etnocentrismo.

Precisamente un análisis de la selección de datos hecha por el cronista para sus Noticias Historiales, permitiría dibujar trazos de su ideario como cronista de Indias.

### La selección de la información

En un trabajo etnográfico, la selección, la calidad y el control de la información son cuestiones inherentes a la ética de la disciplina científica y del investigador y a su entrenamiento, y los datos pueden provenir de informantes, observación directa, documentación y una gran variedad de técnicas para obtenerlos.

En el caso de las narrativas de los cronistas, aunque los materiales muchas veces fueron resultado de comunicaciones y observaciones directas, así como de transcripción o interpretación de documentos, en el proceso selectivo dominó el interés de la imposición socio-cultural y militar de la conquista. Para el caso particular de Pedro Simón además, muchas de sus Noticias se refieren a acontecimientos ocurridos hasta cien años antes de la fecha de su narración, lo cual supone variaciones en la transferencia oral. Además, es posible que muchas de las Noticias provengan de un solo informante oral o documental sin confrontación mínima que valide la evidencia.

Claro que hay que notar el hecho de que hay una distancia de casi doscientos años entre las Noticias de Pedro Simón y los esfuerzos del filósofo Joseph-Marie Dégerando hacia la construcción de técnicas de investigación etnográfica. Solamente en 1800 Dégerando en Francia sometió a consideración ante *La Sociedad de Observadores del Hombre* con sede en París, una guía para trabajar en el terreno y obtener sistemáticamente datos sobre aquellos hombres que las noticias de viajeros y exploradores mostraban tan diferentes a los que se conocían en la sociedad europea. Esta guía, que conforme dice E.E. Evans-Pritchard en el prólogo que le hizo a su publicación hecha en 1969 por la Universidad de California, es de interés para la historia de la antropología y de las ideas del mundo occidental, adolece sin embargo de una visión etnocéntrica tan descarnada como la del cronista Simón.

La guía de Dégerando (1800 Ed. 1969) muestra claramente la oposición sabios-salvajes (savants-savages) que en 1800 en Europa seguía enmarcando el interés de la intelectualidad hacia la observación de gentes que en Australia, América y África habrían de convertirse en objetos de estudio del mundo científico occidental.

En la guía titulada «Métodos para observar salvajes» hay una sección sobre canibalismo, que expresa la convicción de que tal práctica era propia de no europeos, e integral a la vida «salvaje» y que dice:

«...el viajero hará un estudio cuidadoso de la práctica horrible del canibalismo, y quizás nos ofrecerá si no una justificación, al menos excusará los errores de la especie humana. Se informará si los caníbales se comen solamente a sus enemigos derrotados en guerra, si a ello añaden otras prácticas crueles y si en el hecho juegan ideas de venganza, si sienten miedo de correr la misma suerte, si hay ceremonias al efecto, si les parece repugnante comer la carne de sus enemigos o la de extraños, o si piensan que con tal acto le causan sufrimiento o vergüenza al alma del hombre masacrado» (Dégerando, Ed. 1969: 79).

Obviamente, el capítulo XIII de la 4a. noticia de Fray Pedro Simón publicada en el tomo primero en Cuenca en 1626 en el cual se relatan los pormenores de la muerte, preparación y comida de un niño indígena de un año por parte de soldados españoles en Venezuela, no llegó a las manos de Dégerando. Seguramente le hubiera inquietado leer textualmente que

«...mientras se guisaba la carne (los soldados) echaron el asadura en las brasas y a medio asar la despacharon, poniendo a cocer luego en una olla la cabeza, pies y manos y un cuarto, que como estaba tan tierno todo (al fin como carnes de leche) se coció con la brevedad que deseaban... con el caldo de la olla, que saboreado con ají y algunos pedacillos de yuca, que también echaron a cocer, dio principio a su comida...» (Simón Ed. 1882: 176-186).

Lo anterior viene al caso para señalar cómo estas informaciones sobre europeos, se debieron entender como actos de conquista que no suscitaron siquiera reflexiones al panorama etnocéntrico de las Crónicas de Indias. Esta condición además prevaleció en el siglo XIX, en los albores de la ciencia antropológica. Desafortunadamente aunque los trazos de ese panorama han empaldecido, todavía no han desaparecido ni del ejercicio contemporáneo de la disciplina, ni de las sociedades donde ésta se practica en nuestro siglo XX.

Pero lo que importa en el momento, es dilucidar cómo los grupos portadores de esa visión etno y eurocéntrica siguen validando determinados puntos de vista e informaciones de materiales como los de las Crónicas, sustentando con ellos sus estrategias de dominio y aniquilamiento de indígenas y negros en las sociedades del Nuevo Mundo donde aún existen como grupos étnicos diferenciados. La ley de 1870

titulada «Sobre Reducción de Indios Salvajes» es una muestra diáfana de la percepción eurocéntrica por parte del poder gubernamental sobre indígenas. Su ejecutoria diseñada en convenciones celebradas entre el Gobierno y la Iglesia Católica en 1888, 1898, 1902, 1928 y 1953 para conseguir la integración de los indígenas a la «civilización cristiana», ha sido uno de los mecanismos de aniquilamiento cultural e imposición etnocéntrica (DANE 1971: 26-38), que han cumplido su dramático objetivo.

Más dramático todavía, ha sido el resultado del proceso de permeación del etnocentrismo en los distintos estratos de las clases sociales colombianas, en cuyo seno se discrimina tanto al indio como al negro.

### El ideario etnográfico

Una aproximación al ideario etnográfico de Fray Pedro Simón, implicaría no solamente un esbozo de los temas más frecuentemente tratados en sus Noticias Historiales, sino un esfuerzo de análisis sobre cómo y por qué tales tópicos fueron tratados.

Más aún. Debe tenerse en cuenta que si bien el cronista trabajó con la guía de la Cédula Real, hay asuntos como el de la homosexualidad de algunos soldados españoles y marinos italianos a los cuales el cronista dedica suficientes anotaciones. Claro que al hacerlo, utiliza un lenguaje eufemístico, señalando la práctica como «el pecado nefando» (1882: Tomo I 93, 131) a tiempo que sigue muy de cerca a sus actores hasta cuando éstos encuentran el castigo ejemplar. Es así como en tanto que el cronista califica la práctica como pecado abominable, en cada uno de los casos que registra anota el garrote que se asesta a los culpables y luego la manera como se queman sus cuerpos, a veces en medio del aplauso de una concurrencia. ¿Acaso el cronista intenta restablecer el equilibrio moral del conquistador, quien es el personaje triunfante en su crónica?

Es indudable que el cronista pudo justificar este tipo de materiales bajo la generalidad «relaciones de las conquistas, guerras, etc.», pero a un mismo tiempo pudo omitirlo. El hecho de que Fray Pedro Simón haya incluido estos datos suscita inquietudes sobre la motivación que tuvo para hacerlo. ¿Era frecuente la ocurrencia? ¿Consideró una obligación de ética religiosa su registro? De todos modos tales materiales permiten acercarse a su ideario.

En sus noticias sobre antropofagia practicada por los españoles, él también se preocupa de extender su pesquisa, siguiendo la suerte de quienes cometieron el acto que él mismo denomina de canibalismo, acto al cual también llama *caribe* en un claro juicio etnocentrista. Aquí

también registra Simón la expiación de cada uno de los culpables. En las Noticias Historiales estos soldados sufren dolores, llagas, hambres y finalmente encuentran la muerte en circunstancias mas o menos violentas. En el caso de Francisco Martín, el soldado que participó en la cacería, asesinato y consumo de los indígenas que a él y a otros los acompañaban en la región del lago de Maracaibo y que por casualidad sobrevivió la expedición, Fray Pedro Simón lo sigue y lo persigue en su crónica. Lo ubica refugiado entre un grupo de indígenas, en proceso de adaptación a sus costumbres. Allí, durante un tiempo lo registra sufriendo burlas y vejaciones, penas y dolores físicos ocasionados por maltrato de los indígenas. Su expiación parece que concluye cuando Martín da muestras de haberse integrado como bárbaro a la vida indígena. Entonces el cronista lo abandona y declara textualmente: «... al fin vivió con este modo entre aquellos bárbaros, tan a lo bárbaro como ellos...» (1882: Tomo I 43-444).

Como anteriormente se anotó el hecho de que los negros no son actores principales en la crónica de Simón y hay algunos capítulos particularmente en el tomo V (1882: pp. 219-224) en las Noticias Quinta y Sexta que se refieren a negros, ello podría parecer contradictorio. Pero cuando quiera que Pedro Simón menciona gentes negras lo hace generalmente en relación con alzamientos de esclavos, en claro cumplimiento del segmento de la guía en la Cédula Real, que se refiere a descripción de las guerras. Hay que tener en cuenta que la crónica de Simón no ofrece descripciones de costumbres, rituales o mitológicas de negros, en tanto que el volumen de este tipo de noticias sobre los indígenas es abundante.

En efecto la cobertura etnográfica de la crónica de Simón tiene dos vertientes principales: la narrativa de las jornadas de agresión dentro del propósito de dominio de indígenas y aprovechamiento de sus bienes y recursos y las narrativas sobre las creencias de los indígenas frente a la naturaleza, la vida y la muerte. En otras palabras, la guerra y la religión como elementos primordiales de la empresa conquistadora. Dentro de estas dos vertientes, Pedro Simón proyecta su visión unitaria del indígena, pese a que la comparación de sus datos sobre rituales religiosos de Muiscas y Guajiros por ejemplo muestra diferencias. Sin embargo, refiriéndose a los Pijao dice textualmente:

«Los ritos, costumbres y ceremonias que se pudieron entender de estos indios, son casi los mismos y del mismo modo que dejamos dicho de otros en otras partes, tenían sus Mohanes, hechiceros y adivinos, para el servicio de sus ídolos...».

Su visión además, es reminiscente de la ofrecida por el dominico Fray Tomás Ortiz, cuyo documento Simón parece estimar, ya que cita

con detalle y más aún lo valida cuando dice que de acuerdo con su propia experiencia, le consta lo anotado por Ortiz en 1520. Ortiz dice en relación con los indios:

«...gente que comía carne humana, sin organización de justicia, desnudos, sin vergüenza, agresivos, inconstantes borrachos, bestiales, carentes de respeto filial, traidores, crueles, vengativos, enemigos de la religión, haraganes, ladrones, mentirosos, adúlteros, cobardes, como liebres, sucios como puercos, comían piojos, arañas y gusanos crudos, bebían vino de frutas y se emborrachaban con humos de yerbas, no tenían ni arte ni maña de hombres, no tenían barbas y cuando les salían, se las arrancaban, sin piedad para con los enfermos...» (Simón I. Cap. Cuarto p. 7).

El cronista Simón añade entonces que encontró a «estos indios con depravadas y ásperas costumbres, pero que al ponerlos en la rueda de la ley de Dios y la luz del Evangelio, quedarían desbastados de esas brutalidades y se descubriría el entendimiento que estaba escondido entre aquellas toscas conchas».

Efectivamente, Simón expresa a través de su crónica el éxito de lo que él denomina *la rueda de la ley de Dios y la luz del Evangelio* sobre los indígenas. Refiriéndose a los Pijaos, en el tomo 5. (Ed. 1882: 319 anota que

«en estas conquistas lo primero de reducir a estos indios en cuanto tienen de animales racionales y sociales, que es hacerlos amigos, para que luego entre lo espiritual, porque de otra suerte mal admitieran lo segundo sin lo primero, como ha sucedido a los Coyaimas y Natagaimas... que admiten muy bien la doctrina y cristiandad... lo que no han querido hacer el resto de los demás, y así han quedado totalmente destruidos» (Ed. 1882 Tomo V: 320).

Surge así la caracterización que el cronista hace del indígena: los Indios de Guerra y los Indios de Paz dentro de su visión unitaria del indio.

¿Y en cuánto a la caracterización del negro? Anteriormente se anotaron las circunstancias en que éstos participan en la crónica. Pero cuando se compara el volumen y las características de las noticias sobre indígenas y españoles, los africanos y sus descendientes aparecen desdibujados. Su presencia socio-cultural en el drama que Fray Pedro Simón ensaya describir aparece circunstancial y fugaz.

Algunas narraciones sobre cimarrones lo señalan como valientes, briosos, atrevidos y aguerridos. Otras son referencias a sus habilidades como canoeros, flecheros, tiradores de escopeta. Pero siempre son los

negros: esclavos, horros, bozales, ladinos o criollos y en contadas ocasiones aparecen mujeres o niños negros en la crónica. Una de ellas es el capítulo XXII de la 7a. noticia (Ed. 1882: Tomo V: 219), famoso en la historia de grupos negros de las Américas, ya que recoge el alzamiento de Bioho en 1599, así:

«...en la ciudad de Cartagena por los fines del año de 1599 o principios del 600... comenzó un alzamiento y retiro de ciertos negros cimarrones... había entre ellos uno que se llamaba Domingo Bioho tan brioso, valiente y atrevido, que tuvo alientos para huirse de casa de su amo y llevar consigo a otros cuatro negros, a su mujer y tres negras...».

En las narrativas sobre indígenas, por el contrario, las mujeres aparecen aún en situaciones de enfrentamiento: en el capítulo III del volumen V (Ed. 1882: pp. 41) Simón dice:

«No se mostraban de menos valor que los hombres las mujeres administrándoles a ellos armas unas y otras jugando dellas mejor que el más valiente gandul, pues de una se afirma que sin más ayuda que de sus fuerzas dio fin a las de ocho españoles, antes que lo diera a las flechas de su carcaj, al modo de la otra bárbara de las riberas que cuenta el licenciado Enciso, que teniendo escasos 20 años mató en su presencia 10 españoles...».

De esta suerte, una aproximación a la descripción etnográfica de la obra del cronista Simón tiene que emprenderse sin perder de vista el problema de su selección sesgada de la información y por supuesto la ausencia de control de tal información. Valga decir que es necesario tener ésto en cuenta no solamente para análisis de la obra de éste o de otros cronistas, sino cuando quiera que los datos de tales crónicas se utilicen en trabajos contemporáneos de historia, antropología o arqueología. La carencia de ese punto de vista y el uso indiscriminado de la crónica pueden ocasionar interpretaciones susceptibles de rectificaciones radicales. Un ejemplo es la corrección hecha por los antropólogos Juan y Judith Villamarín sobre parentesco y herencia entre indígenas Chibcha en la Sabana de Bogotá al tiempo de la conquista (1975:173-180) a la interpretación de sus colegas Kroeber (1946:898) y Stewart & Faron (1959:214). Aunque Kroeber especificó que sus apreciaciones se basaban en información de cronistas, sus conceptos de que la tierra y otras posesiones se heredaban patrilinealmente fueron sin duda una proyección de tales crónicas, y así pasaron a obras importantes como la de Stewart y Faron. Parece que Kroeber se apoyó en las noticias de Fray Pedro Simón precisamente. Villamarín acudió a fuentes primarias de archivos en Colombia y al trabajo etnohistórico de la arqueóloga

Broadbent (1964) con el resultado de una propuesta sobre la existencia de patrones de herencia matrilineal Chibcha que coexistieron con formas patrilineales inducidas por los españoles. Tal coexistencia la señala Villamarín por ejemplo con la ayuda de documentos que en 1626 registran disputas de tierra entre indígenas de Bosa y de Cota donde éstos invocan sus costumbres.

Vale la pena notar que desde 1946 hasta 1975, la conceptualización de Kroeber permaneció sobre la base del datos de la crónica. La propuesta Villamarín sin duda permite una imagen vívida del proceso de imposición colonial dibujado hasta en la crónica, pero más importante todavía, ofrece datos sobre la defensa y resistencia de la indianidad chibcha en el ámbito de su organización social. Precisiones de esta índole contribuyen por un lado a la dilucidación de la historia de los aborígenes colombianos y por otro a la necesaria desmistificación de las obras de los cronistas.

### El Corpus de la Crónica

Las afirmaciones anteriores ciertamente formulan puntos críticos a la obra de Fray Pedro Simón. Ello no obstante, es independiente del hecho que cualquier estudioso al acercarse a la obra encuentra un bagaje portentoso de información enormemente valiosa. Eso es innegable. Además, muchos de los datos en la crónica de Simón son únicos, no son recuperables en otras fuentes y aunque no puedan someterse a una confrontación rígida directa, aún dentro de esas circunstancias, frecuentemente tales datos proveen indicios sobre cuestiones básicas a la interpretación histórica, arqueológica o antropológica. De esta suerte, la obra de Fray Pedro Simón no requiere panegíricos de ninguna índole. Sus virtudes y sus debilidades están a la vista del estudioso.

El esfuerzo de hacer un desglose general del cuerpo etnográfico de las Noticias de Simón puede convertirse entonces en un ejercicio inane, si no hay un objetivo específico. En el caso particular de esta presentación, bastaría ceñirse a las guías de trabajo propuestas en la Cédula Real que por sí mismas trazan un marco para elaborar un temario de datos etnográficos a la luz de los intereses de la Corona Española que prohió el trabajo de recopilación. Así en la vertiente que tiene que ver con el transcurso indígena, sus bienes y sus tierras, las categorías: Religión, Gobierno, Ritos y Costumbres, Naturaleza y Calidades de la tierra pueden tomarse como lineamientos para el desglose de una parte del cuerpo etnográfico de la crónica de Simón. Y sobre tales lineamientos elaborar sub-clasificaciones para las especificidades etnográficas. Tomando por ejemplo la categoría: Religión, la obra de Simón ofrece

datos sobre cosmología, mitología, animismo, objetos y lugares sagrados, prácticas propiciatorias, etc. Al efecto, basta anotar el texto de la cuarta noticia historial (Ed. 1882: Tomo II: 279) que dice:

«...lo que sienten nuestros indios del Reino de sus principios y origen, hemos hallado que conservando sus memorias de gente en gente, tienen noticia de la creación del mundo y la declaran diciendo que cuando era noche, esto es, según ellos interpretan, antes que hubiera nada de este mundo, estaba la luz metida allá en una cosa grande, y para significarla la llamaban Chiminigagua, (...en esto quieren decir que es lo mismo que lo que nosotros llamamos Dios...) las primeras que crió fueron unas aves negras grandes... a las cuales mandó que fuesen por todo el mundo echando aliento o aire por los picos... quedó todo el mundo claro e iluminado ...sin advertir como no tienen fundamento en lo que dicen, que es el sol el que da esta luz.. A este Dios reconoce por Omnipotente Señor Universal de todas las cosas... decían que a él se debía adorar, y a la luna como a su mujer y compañera, de donde les vino que aún en los ídolos que adoran, jamás es uno solo, sino macho y hembra».

Tomando la categoría Naturaleza y calidades de la tierra, la obra del cronista ofrece datos sobre localización, clima, topografía, fauna, suelos. Apartes del texto de la séptima noticia (Ed. 1882: Tomo V: 179) dicen al respecto:

«...en las circunstancias y faldas de la Sierra Nevada de Santa Marta, una de las cosas más famosas que se han descubierto en este Nuevo Mundo... dásela vista a esta Sierra treinta y más leguas de distancia por la mar, por su mucha altura, pues es por partes de más de veinte leguas, aunque por algunos menos... la nube que siempre permanece en sus cumbres... la nieve ocupa veinte leguas de largo con ocho de ancho, de donde se descuelguen por todas partes caudalosos ríos y delicadísimas aguas de nieve... no obstante que es tan áspera, pelada y fragosa, por tener partes templadas y calientes como se va bajando de lo alto, está toda poblada de naturales, y muy poblada... unos vivían en comunidades, sujetos a caciques, y otros derramados en behetrías, los pueblos pasaban de mil, con caminos enlosados de a cuatro a seis leguas. Las principales provincias eran Osairoca, Taironaca, Orejones... Carbón, Betoma, Posigüeica, Aruacos...»

y luego añade datos sobre la fauna:

«que abunda de venados, conejos, curies, tigres, valientes leones, monos, chuchas, mapuritos... aves de mil especies de hermosas plumas, murciélagos carniceros, niguas, mosquitos, culebras venenosísimas, minerales de oro, plata, cobre, hierro, piedras de muchas virtudes...».



Por lo que hace a la categoría general Gobierno, anotaciones como la siguiente contienen datos que en una guía etnográfica podrían subclasificarse como delitos y sanciones:

«Cuando algún indio retardaba la paga del tributo que se debía al Cacique, le enviaba con un criado suyo un gato león, u oso que criaban en sus casas para este efecto: amarrábanlo a la puerta de la casa del deudor... estaba el deudor obligado a mantener con mucho regalo, y darle cada día que se detuviese allí una manta de algodón y darle de comer al animal tórtolas, curíes y pajarillos, con que ponían al indio en tales apreturas, que... diligenciaba con cuidado la paga... quedando escarmentado...» (Cuarta Noticia. Capítulo VII. Ed. 1882, II: 298).

Otros ejemplos podrían ilustrar el resto de categorías generales de acuerdo con la guía de la Cédula Real. Sin embargo para el propósito de esta presentación las instancias citadas dan idea suficiente de la amplitud de la cobertura etnográfica que tienen las Noticias de Pedro Simón.

En este punto tal vez sería útil señalar cómo pese a que en las Noticias donde la narrativa aparece impregnada de etnocentrismo, una lectura e interpretación cuidadosa pueden rescatar el dato etnográfico valioso para el análisis científico. Al efecto, el siguiente aparte tomado de la Cuarta Noticia (Ed. 1882 Capítulo XI, Tomo I: 162-163) así lo señala:

«Pasando adelante los soldados, encontraron una casa de mujeres públicas... (las tropas (dieron) con un gran bohío solitario, por estar bien lejos de los demás, y entrando dentro halláronlo lleno de mujeres, todas de buen parecer, cada cual en su aposento acomodado para el ejercicio en que se ocupaban, que era de vender sus amores a los que allí las iban a buscar, con que ganaban su comida que les llevaban los galanes en precio de su entretenimiento, con algún oro, de que hallaron los soldados buen pillaje, que era la dote con que después se casaban...».

En el capítulo anterior la crónica que acompañaba a estos soldados que buscaban el Río Meta; los sigue hasta encontrar a los indios Coyones cuyo número describe entre tres y cuatro mil. El cronista fecha esta noticia en 1537. Es decir que en el proceso de control de la información por parte de los estudiosos, éste tiene que tener en cuenta el período de cerca de 90 años entre el suceso y la transferencia oral a la Noticia escrita.

Pero la noticia trae el nombre de un grupo indígena, un número de sus miembros en el área geográfica del piedemonte andino y una fecha determinada. Además, describe una circunstancia cultural que somet-

da a comparación con informes de otra documentación sobre grupos en la misma área confirma la seclusión de mujeres jóvenes como parte de un ritual de organización social en patrones de matrimonio entre indígenas de la llanura oriental. La misma noticia así lo establece cuando anota que «...(el oro)... era la dote con que después se casaban...». En ella surge también el etnocentrismo interpretativo de los soldados frente a una circunstancia cultural cuya apariencia externa recreó en ellos su propia experiencia europea de prostitución de mujeres en recintos especiales.

Y este también constituye un dato importante para el análisis del grupo español de conquista.

### Nota Final

En tanto que las anotaciones a la obra de Fray Pedro Simón aquí presentadas, contienen elementos de crítica y de reconocimiento suficientemente familiares para muchos científicos sociales, este no es completamente el caso de otros estudiosos. En 1963 el profesor Juan Friede en su obra *Los Quimbayas* toma con gran reserva las Noticias del fraile a quien encuentra fantaseado y confuso (p. 168), y las somete a control a través del uso de documentación auxiliar que le permite rectificar fechas y hechos en su labor etno-histórica. En 1970, el contraste lo ofrece el profesor Luis Duque Gómez en su obra *Los Quimbayas* sobre el mismo grupo. En su concepto Fray Pedro Simón es un «religioso de vasta ilustración, nuestro máximo historiador del siglo XVII, cuyas «Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales» constituyen, en su mayor parte, fuente de primera mano para saber de los hechos históricos de entonces», (p. 13).

El interés de la autora conforme se dijo al comienzo de este artículo reside en los Estudios de Grupos Negros. Es precisamente esa condición la que estimula su esfuerzo por contribuir a dilucidar las razones y circunstancias que han sustentado el desarrollo asimétrico de los estudios antropológicos en Colombia, que se han inclinado mayormente por los grupos indígenas.

La tarea de examinar el volumen de información sobre negros incluida u omitida en obras como la de Simón que han tenido un papel tan importante en el desarrollo de la arqueología, la historia o la antropología del indígena colombiano hace parte de ese esfuerzo.

La inminente aparición de una nueva edición de la obra del cronista Fray Pedro Simón que reafirma el interés suscitado por ella en el ámbito institucional de los programas de publicación en nuestro país, posible-

mente refleja, entre otras, necesidades académicas. Pero existen inquietudes alrededor de la obra de Simón y la de otros cronistas, que seguramente podrán aclararse si su lectura se enfoca en marcos de reflexión.

**BIBLIOGRAFIA**

**BROADBENT, SYLVIA**

1964 Los Chibchas. Organización socio-política. Facultad de Sociología. Universidad Nacional de Colombia. Serie Latino Americana N° 5, Bogotá.

**CASTILE, GEORGE PIERRE**

1980 Purple people eaters?: A Comment on Aztec Elite Class Cannibalism a la Harris-Harner. En *American Anthropologist*. Volumen 82, N° 2 junio.

**CURTIN, PHILIP D.**

1973 The image of Africa. Volumen I. The University of Wisconsin Press. Madison.

**DANE**

1971 Ayer y hoy en los Indígenas Colombianos. Talleres del DANE. Octubre, Bogotá.

**DEGERANDO, JOSEPH-MARIE**

1969 The observation of Savage Peoples. Traducción de F.C.T. Moore y prefacio de E.E. Evans-Pritchard. University of California Press. Berkeley y Los Angeles.

**DUQUE GÓMEZ, LUIS**

1970 Los Quimbayas. Reseña Etnohistórica y Arqueológica. Instituto Colombiano de Antrología. Bogotá.

**FRIEDE, JUAN**

1963 Los Quimbayas bajo la Dominación Española. Banco de la República. Bogotá.

**FRIEDEMANN, NINA S. DE**

1980 Estereotipia y Realidad del Negro Colombiano. Ponencia II Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Panamá, marzo 16-20.

**KROEBER, A.L.**

1946 The Chibcha Handbook of South American Indians. Volumen 2. (Ed. J. Steward) pp. 887-909 Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington.

**PERDOMO, LUCIA ROJAS DE**

1977 Los Muisca. IBM de Colombia. Bogotá.

**RIVAS, MEDARDO**

1882 Prólogo a las Noticias Historiales de Fr. Pedro Simón. En Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales. Imprenta de Medardo Rivas. Bogotá.

**SIMÓN, PEDRO**

1626 E. 1882. Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales. Imprenta de Medardo Rivas, Bogotá.

**STEWART, J. Y L.C. FARON**

1959 Native People of South America. New York.

**TYLOR, EDWARD B.**

1958 The origins of culture. Part I. Harper and Brothers Publishers. New York. (Orig. 1871).

UNIDAD INDÍGENA

1980 La Justicia en Colombia. P. 11. Agosto 1980. Bogotá.

1980 Asamblea Guambiana. P. 10. Agosto 1980. Bogotá.

VILLAMARÍN, JUAN A. Y JUDITH E. VILLAMARIN

1975 Kinship and inheritance among the Sabana de Bogotá Chibcha at the time of Spanish conquest. En *Ethnology*. Volumen XIV. N° 2. pp. 173-180.









Unidades de producción  
nortecaucanas (Colombia):  
modernización y funcionamiento  
(*Inédito: 1981*)<sup>1</sup>

JAIME AROCHA RODRÍGUEZ, PHD

Centro de Estudios Sociales  
Facultad de Ciencias Humanas  
Universidad Nacional de Colombia

## Introducción

Rodeadas de cañaduzales y pastizales, en la zona plana del norte del Cauca aún se observan algunas veredas donde se cultivan cacao, café y productos alimenticios. Los pequeños agricultores de estos enclaves funcionan dentro de una economía tradicional que se mantiene activa gracias al trabajo familiar. Esas unidades producen bienes de uso o convierten parte de la producción agrícola en mercancías para adquirir estos bienes, empleando tecnologías de baja intensidad de capital (Hunt 1979:281).

Para algunos (Cabal 1978), están contados los días del campesinado nortecaucano, pues la tierra en que fundamenta su existencia irá pasando a los ingenios azucareros a medida que disminuya su oferta (Taussig 1976). Considero que la viabilidad ecológica del modelo campesino y la adaptabilidad de la cultura afroamericana del norte del Cauca le dan a los enclaves una autonomía y dinamismo propios, y por lo tanto una proyección amplia hacia el futuro (Arocha 1980b). Sin

---

1 El 28 de febrero de 1981, terminé de escribir este ensayo. Hizo parte de la investigación evaluativa que la Fundación para la Aplicación y Enseñanza de las Ciencias (FUNDAEC) puso en marcha entre 1980 y 1981. Agradezco también la cooperación del ingeniero Martín Prager, de la antropóloga Francia de Valcárcel, del escritor Bernardo Pérez y de la señora Marlene Vera en la preparación de este documento.

embargo, estas opiniones están por demostrarse. Tendrán que competir contra hechos difíciles de refutar como la dirección que el Estado colombiano pretende imprimirle al desarrollo socioeconómico (Cidse 1980b). Pese a que en este documento no puedo resolver estas inquietudes, pretendo avanzar en esa dirección, caracterizando las unidades económicas que comparten el suelo nortecaucano en términos del uso que le dan al mismo, después de haberlas analizado en términos de su modernización relativa.

Considero válida la realización de tal análisis porque los expertos se han quedado cortos en la aplicación sistemática de modelos contemporáneos de modernización al caso de la zona plana del norte del Cauca. Los esfuerzos más elaborados aún dibujan al campesino como miembro de un sector «tradicional» o «atrasado», social y culturalmente homogéneo, casi monolítico, aislado e inerme (Arbab y Arocha, 1978; Fundaec 1979). Sin embargo, por su historia y proximidad a la metrópoli, el campesinado nortecaucano hace parte de un sector con una dinámica propia que presenta componentes tan o más modernos que los de unidades catalogadas como típicamente modernizadas, como demostraré adelante.

## Modernización

Como punto de referencia en la discusión, emplearé los principales conceptos de Peter Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner sobre la sociedad moderna. Para ellos la modernización consiste en el desarrollo y diferenciación de un conjunto de instituciones arraigadas en el empleo de la tecnología para generar crecimiento económico (Berger et al. 1973:9). Entre esas instituciones la burocracia ocupa un papel preponderante; se combina con la tecnología para imprimirle un sello particular a la existencia humana (p. 42). Esa cualidad distintiva es la pluralidad de esferas en que se mueve la gente moderna. No solo la esfera de la vida privada está separada de la esfera de la vida pública, sino que cada una de estas esferas presenta dicotomías internas. Aunque la producción tecnológica es la responsable primaria de la segregación de la existencia privada y la existencia pública, la ciudad y los medios masivos de comunicación juegan un papel preponderante (pp. 65-67; ver Figura 1).

A continuación expongo en más detalle este enunciado. Para obtener crecimiento económico con base en el empleo intensivo de la tecnología ha sido necesario establecer un tipo de producción cuyas operaciones son ante todo *mecánicas*. El trabajo funciona como una máquina y las acciones del trabajador forman parte de un proceso mayor. En segundo lugar, estas operaciones son *reproducibles* para que

cualquier persona debidamente adiestrada pueda desempeñarlas; las acciones únicas o irreplicables obstruirían el proceso de producción tecnológica. Y en tercer lugar, son *mensurables*, porque al hacer parte de secuencias mayores son reducibles a términos cuantificables y precisos (p. 26).

Las características anteriores se combinan para que una operación se pueda aislar del proceso total de producción, y además para separar los conocimientos que integran un proceso de los conocimientos requeridos por otros procesos. Con el fin de lograr un máximo de producción con un mínimo de inversión, la separación se lleva más adelante segregando el trabajo de la vida privada (p.30).

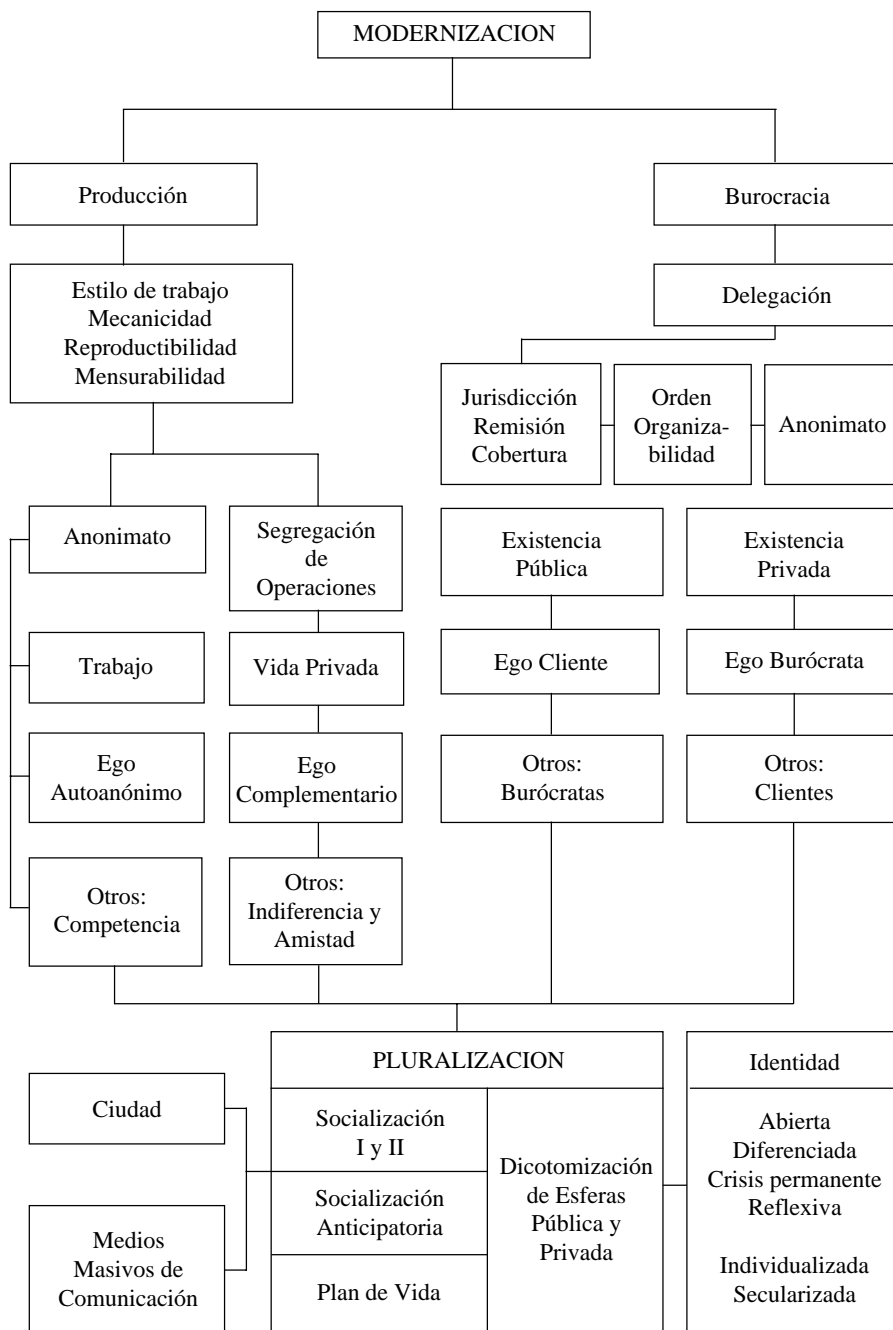
Lo anterior sin embargo, no se obtendría si los trabajadores retuvieran su identidad personal dentro del proceso de producción. La reproducibilidad del trabajo dentro de la producción tecnológica requiere que trabajadores anónimos ejecuten cada operación. El anonimato exigido dentro de cualquier planta moderna da origen a egos autoanónimos, «trabajadores» dentro de la planta, que deben complementarse con atributos tales como «padre de familia con nombres y apellidos» en la vida privada (p. 33). Las relaciones sociales también deben ser anónimas, lo cual se traduce en otra dicotomía más: dentro de la planta un individuo debe tratar a otro simplemente como obrero, aunque la reproducibilidad del trabajo lo pueda convertir en «competencia» y la vida privada en «amigo» (p. 32).

La delegación de tareas y funciones es la otra cara de la segregación de operaciones y procesos de producción y de su consecuente separación de la vida privada. La suposición de que otros conjuntos de individuos completan la labor propia es esencial para la terminación de un producto. Su distribución y entrega, a su vez se delegan en agencias especializadas, cuyos procedimientos burocráticos se desenvuelven de manera similar a los de la producción tecnológica (p. 42).

Aquellas áreas de la existencia pública diferentes al trabajo y aquellas de la vida privada que son susceptibles de regulación, se ven controladas por otro tipo de burocracia, la política. «La diferencia fundamental entre la lógica de la tecnología y la de la burocracia [política] radica en la arbitrariedad con a cual se imponen procedimientos [...] sobre diferentes segmentos de la vida social [...] En la burocracia hay menos presión de la tecnología y por lo tanto más posibilidades de que la 'genialidad' burocrática se desarrolle» (p. 42).

Cada agencia burocrática tiene una jurisdicción, más allá de la cual sus conocimientos son inapropiados (p. 43). Cuando la gente solicita algo que está fuera del rango de la agencia en cuestión, es necesario remitir a la persona a otra agencia, con la jurisdicción correspondiente (p. 44).

**Figura 1**  
**COMPONENTES DE LA MODERNIZACIÓN Y SUS RELACIONES**



Los procedimientos apropiados son inseparables de la burocracia; consisten en conjuntos de reglas y secuencias de acciones conocidos o conocibles por parte de la gente (p. 45). Esos conjuntos deben incluir normas de apelación que le permitan a un cliente hacer que una agencia vuelva sobre sus propios pasos cuando el burócrata se ha equivocado (p. 45)

Burocracia es también ordenamiento. Cada agencia desarrolla categorías para clasificar todos los fenómenos dentro de su jurisdicción; cuando ocurre algo que no se enmarca con claridad dentro de la taxonomía existente, se crean nuevas categorías (p. 49), lo cual hace que el funcionamiento de la burocracia sea en cierta forma más predecible que el de la tecnología (pp. 50, 51).

Las categorías y procedimientos de la burocracia son para burócratas y clientes, no para individuos con nombre y apellido. Cuando la relación entre burócrata y cliente no se basa en el anonimato, ésta se considera corrupta. El cliente siempre espera ser tratado igualitariamente, asumiendo que esté haciendo los trámites adecuados y esté en la categoría correcta. Es por ello que el anonimato burocrático tiene un halo de moralidad (pp. 51, 52).

El encuentro con el mundo del trabajo y el de las grandes organizaciones separa la esfera pública de la privada y dicotomiza cada esfera (p. 65). La mecanicidad, la replicabilidad y la mensurabilidad de las operaciones propias de la producción tecnológica facilitan la movilidad socioeconómica y geográfica. La mensurabilidad del trabajo permite la evaluación precisa del desempeño individual. Si surge la posibilidad de ascenso, la reproducibilidad del siguiente grupo de operaciones simplifica el reentrenamiento del individuo evaluado. Debido a la mecanicidad de las acciones, es posible que la nueva ocupación se desarrolle en otro escenario del mundo. El cambiar de carrera y localización geográfica surge de la esfera pública, pero tiene efectos radicales sobre la esfera privada del individuo ascendido y de su familia. Obtener pasaportes y visas para trabajar en otro lugar además de representar nuevos encuentros con la burocracia, aumenta la dicotomía de la vida privada. El trabajador ascendido quien es ciudadano de un país, se convierte en residente de otro. Él y su familia que crecieron dentro de una cultura dada, hablando una lengua determinada, deben ahora adquirir los del país al cual se dirigen.

En el caso expuesto, el individuo entra en contacto con existencias que de algún modo le son inteligibles. Sin embargo la pluralización puede acentuarse porque

... la complejidad inmensa de la división del trabajo dentro de la economía tecnológica significa que las diferentes ocupaciones consti-

tuyen existencias que son totalmente extrañas e incomprensibles para quien no pertenece a ellas... (p. 66).

Lo anterior es contradictorio con el hecho de que la movilidad socioeconómica requiere escogencias abiertas en cuanto a la carrera total de un individuo. Se espera que una persona cambie de ocupación una o varias veces en su vida, por lo cual los procesos de socialización secundaria se hacen preponderantes (p. 68).

Dentro de los grupos modernos, la formación del Ego o socialización primaria no es responsabilidad exclusiva de la unidad familiar. Actores extraños a la parentela inmediata entran en la vida del niño por el urbanismo o traídos por los medios masivos de comunicación (pp. 66, 67; Goldsen 1976).

La socialización secundaria ocurre después de la formación del Ego. La mayoría de sus procesos están incorporados dentro de las instituciones del sistema formal de educación de la guardería a variadas formas de preparación para una ocupación particular [...] pretenden dirigir al individuo de una existencia social a otra, [...] iniciarlo en órdenes de significado con los cuales no tenía contacto previo y entrenarlo sobre los patrones de conducta para los cuales la existencia anterior no lo había preparado (Berger et al., 1973: 68)

Desde temprana edad, el individuo se ve bombardeado por las imágenes de los medios masivos de comunicación. Muchas de ellas buscan anticiparle los cambios que serán posibles en su vida pública y privada. Los medios hablan de opciones ocupacionales tanto como de opciones religiosas y familiares o sexuales y contribuyen para que las personas se formen mapas sociales y planes de vida que correlacionan el tiempo con las opciones posibles. Estas no son necesariamente libres; por el contrario, son «empacadas» en conjuntos de acciones o actividades estandarizadas, fáciles de desarrollar, como es el caso de las excursiones por el mundo. Si bien la persona puede escoger entre «Europa con sol» o «El Medio Oriente Misterioso», está siendo manipulada en su deseo de viajar. Ya dentro de la excursión que escogió, alguien habrá decidido por ella desde los recorridos hasta los hoteles en que se alojará (pp. 71, 74, 75).

Sometidos a procesos plurales de socialización primaria, a procesos de socialización secundaria y anticipatoria, dentro de los cuales el sistema formal de educación y los medios masivos de comunicación desempeñan un papel sin precedentes, la gente moderna adquiere una identidad particularmente: (i) abierta, porque la pluralidad de la socialización primaria influye para que el individuo entre «inacabado» a la

vida adulta (p. 77); (ii) diferenciada, debido a la pluralidad de mundos de la sociedad moderna; (iii) en permanente crisis (p. 78); (iv) reflexiva, lo cual es requerido por el grado de desintegración del mundo social moderno; (v) individualizada, por el énfasis en la libertad individual, y los derechos humanos e individuales (p. 79), y (vi) secularizada, debido a la pluralización de la religión (p. 81).

Una cualidad sobresaliente de la caracterización de Berger y asociados es que no iguala la modernización con el desarrollo. Aún utilizando el número limitado de elementos resumidos en esta exposición, su aplicación a casos concretos no da origen a extremos absolutos, sino que las diferentes sociedades se van colocando en un continuo de modernidad (pp. 3-19). Esto se verá concretamente al estudiar las diferentes unidades de producción nortecaucana.

## El caso colombiano

Antes de entrar de lleno a examinar el problema de la modernización en el norte del Cauca, considero conveniente mirar brevemente al país en su totalidad. Así será posible deducir las características «modernas» o «premodernas» que heredan las unidades de producción nortecaucana, por el mero hecho de estar inmersas dentro del contexto mayor.

Por su posición de satélite generador de mano de obra barata y de bienes agrícolas suntuarios que se exportan a la metrópoli, Colombia carece de autonomía tecnológica. Consecuentemente, el empleo de la producción tecnificada para generar crecimiento económico es parcial. Por otra parte, la estructura de la población se combina con el sistema educativo para ofrecer un número alto de trabajadores semicalificados (Payne 1968). La relativa presión de este exceso de trabajadores se ha solucionado tradicionalmente expandiendo la burocracia. Parecería que en este estado, como en otros estados dependientes, «dar puestos» constituyera el mecanismo fundamental de lograr la expansión económica (Camacho y Collins, citados en Arocha 1980a).

La característica fundamental del modernismo colombiano consiste en el reemplazo de la tecnología por la burocracia para generar crecimiento económico. Como el intercambio de votos por puestos se ha instituido gracias a la escasez de empleo, el reclutamiento no se basa en procedimientos claramente establecidos por la propia burocracia dentro de la carrera administrativa. Las agencias tampoco crecen necesariamente en función de los fenómenos sociales que deben regular, sino en términos de unas cuotas de poder. Esto conlleva a que las jurisdicciones no aparezcan claramente demarcadas, hallándose agencias que duplican las funciones de otras. Tal imprecisión

automáticamente niega los mecanismos de remisión y distorsiona la cobertura real de las instituciones.

Como hay un número de burócratas seleccionado haciendo caso omiso de criterios objetivos, aumenta el desconocimiento de los procedimientos apropiados que se le exigen al cliente de cada agencia. Este o ignora esos procedimientos o los conoce a medias, por lo cual se ve privado de la posibilidad de apelar, cuando el burócrata comete alguna arbitrariedad.

La permanente desorientación de los clientes de la mayoría de las agencias burocráticas colombianas agudiza el arraigo del clientelismo. Una de sus características fundamentales consiste en que el servicio que debería prestar una organización se entrega al público como si se tratara de un favor. Los intermediarios que «le hacen el favor» a la clientela pueden pertenecer a la propia organización o estar por fuera de ella. En el primer caso, intercambian su capacidad mediadora por votos o dinero; en el segundo caso tan sólo por dinero. No obstante, lo importante es que unos y otros comparten el interés creado de obstruir el funcionamiento de la agencia, confundir al cliente y afianzar su posición dentro de un mercado laboral altamente competido.

Como los intermediarios tratan en forma discriminada a la clientela, anulan el anonimato que debe regir las relaciones sociales de la burocracia moderna colocando a las agencias en trance permanente de corrupción. A mayor estatus socioeconómico y político del cliente, mejor el trato que recibe del burócrata y mayor la eficiencia en el desarrollo de un proceso burocrático, aun a costa de violar los procedimientos apropiados dentro de una agencia determinada —si es que estos existen—. A menor estatus, mayores dificultades frente a la burocracia.

Esta pérdida de anonimidad en las relaciones entre burócrata y cliente niega la expectativa de justicia que podría caracterizar a la burocracia moderna. Como además se anulan los procedimientos de apelación, el cliente viene a asumir una actitud fatalista y dócil frente a cualquier agencia. Todo lo anterior se combina para realzar la baja confiabilidad y predecibilidad de la burocracia colombiana, situación opuesta a la de las sociedades más modernas.

Parece indudable que la modernidad colombiana está acompañada de una pluralización peculiar de la existencia de las gentes. Por ejemplo, el que haya personas que deban indicar su historia electoral para tener acceso o retener posiciones burocráticas borra parte de la línea que separa la esfera privada de la esfera pública de la existencia, o simplemente hace que la escogencia política no sea un acto típicamente privado, sino ostensiblemente público. Sin embargo, dejaré los casos particulares para ser analizados con cada una de las unidades económicas que aparecen a continuación.



## Ingenios

Entre las unidades que comparten el suelo nortecaucano, los ingenios azucareros siempre han sido catalogados como «modernos». Como se verá a continuación, presentan algunas características «premodernas» y han contribuido a frenar la modernización de la zona.

Es probable que dentro de unos años los ingenios del norte del Cauca sólo consistan en el complejo industrial y mecánico necesario para el transporte y conversión de la caña en azúcar refinado. Posiblemente acabarán por delegar el suministro de la caña a cultivadores asociados o independientes. Para entonces, quizás aplicarán intensivamente la tecnología para lograr su crecimiento. Actualmente tal aplicación es parcial, en parte porque la expansión de la caña en el norte del Cauca es reciente.

El crecimiento de la industria azucarera nortecaucana se inició en la década de 1960, a partir del embargo a Cuba. Para 1955 había una área de 6.560 h. sembradas en caña; para 1977 esta superficie era de 34.950 h. Durante la década de 1930, se fundaron los ingenios de La Cabaña en Caloto, y en Miranda El Cauca y El Porvenir; éste último ingenio fue incorporado a Central Castilla a finales de la década de 1970. Finalmente, en 1966 se fundó el Ingenio Naranjo en Caloto (Caballero 1978:5,6).

El premodernismo tecnológico de los ingenios radica en tres aspectos: (i) las resiembras de la caña de azúcar solo ocurren cada 10 años (Prager 1980); (ii) el corte de la caña es manual, y (iii) no existen las obras de infraestructura que permitirían mantener un proletariado de tiempo completo (Taussig 1976:29). La primera de estas características interesa solo en la medida que ocasiona el deterioro ecológico que vendrá a frenar el crecimiento económico de los ingenios. Las otras dos si merecen una discusión más detallada.

El empleo de corteros y alceros, y la semiproletarización de la fuerza laboral de los ingenios han dependido de la existencia de comunidades campesinas autóctonas, originarias de los asentamientos independientes de los esclavos negros de las haciendas coloniales (Friedemann 1976). Con sus poblaciones crecientes y escasez de tierras, los enclaves campesinos han suministrado corteros y alceros. No es necesario contratar estas personas directamente por medio de la burocracia de los ingenios, porque hay sub-contratistas que pertenecen a los propios enclaves. Como la vereda tiende a coincidir con el asentamiento de una parentela (Duncan y Friedemann 1978:136-138; Taussig 1976:14), la organización social autóctona resulta obviando la contratación directa. El subcontratista engancha gentes de su propia vereda, quienes pueden ser además parientes suyos (Mina 1975: 139-141).

La subcontratación de corteros y alceros origina un estilo de trabajo dentro del cual la mecanicidad, la reproducibilidad y mensurabilidad de las operaciones no se relacionan con el adiestramiento del operario, sino con su fortaleza física. Quien corte menos de 2,5 toneladas por día no es empleado como cortero, no importa qué tan entrenado esté (Duncan y Friedemann 1978:90-101; Taussig 1976: 25-27; 1977). Inversamente, un adiestramiento basado en la descripción del corte de caña no llevará necesariamente a un aumento en la cantidad de caña cortada.

Dentro de este estilo de trabajo la movilidad socioeconómica puede deslindarse de las evaluaciones basadas en la mensurabilidad de una operación. El buen cortero cortará hasta que se agote (Taussig 1976:26). Entonces, o se desecha o se asciende. Se asciende si alcanza buen puntaje en cualidades propias de la esfera privada de su existencia, como la docilidad política (Taussig 1976:9).

Algunas veces el ascenso puede consistir en pasar de trabajador subcontratado a «afiliado», lo cual mejora notablemente el ingreso y la estabilidad laboral. Si bien la existencia del afiliado se «despluraliza» al no tener que alternar el trabajo en el ingenio con otros trabajos, aumenta la dicotomía de su esfera pública, llegando a ser -por ejemplo- sindicalista y miembro de la junta de acción comunal, del equipo de fútbol de la empresa, en adición a obrero. La esfera privada presentará dicotomías tales como la de padre de familia, jugador de dominó, apostador, gallero y bailarín de salsa.

La infraestructura física de los enclaves campesinos le ahorra a los ingenios la construcción de obras para mantener un proletariado permanente (Taussig 1976: 27-31). La fuerza laboral pluralizada en términos de semi-campesinos y proletarios parciales presenta una baja separación entre vida privada y trabajo. En adición a la evaluación de la docilidad de un trabajador, ya anotada, hay actividades que siguen desarrollándose dentro de un contexto relativamente privado. Por ejemplo, alimentarse a medio día no es una actividad que los ingenios han transferido a la esfera pública. Como no han construido comedores para la fuerza laboral, ésta tiene que confiar en el envío de alimentos de la casa, a no ser que el subcontratista haga arreglos con una alimentadora que lleve comida al sitio donde se corta y alza la caña (Duncan y Friedemann 1978: 90-101).

Como la remuneración del corte de caña se hace con base en la mensurabilidad de la operación, el operario debe aumentar notablemente su ingestión calórica para mejorar su ingreso (Taussig 1976:25-27). Este, empero, no compensa la inflación, por lo cual las mujeres y los hijos vienen a subsidiar el trabajo masculino. Las unas buscan

empleo agrícola, ocupaciones independientes o domésticas (Duncan y Friedemann 1978:136). Los otros se desnutren (Taussig 1976:25-27).

La pluralización de la esfera pública de la existencia de la mujer campesina es un resultado indirecto de la modernización parcial de los ingenios azucareros del norte del Cauca. Analizaré sus posibles efectos sobre el proceso de socialización primaria dentro de los apartes referentes a la forma como fincas, sembraderos y galpones dominan y usan la tierra del norte del Cauca.

Finalmente, en lo tocante a la refinación del azúcar, los ingenios se mueven dentro de la producción tecnificada y dentro de la burocracia tecnológica. Visto como conjunto estratificado de especialistas, el ingenio incluye los corteros, alceros y capataces; los choferes y mecánicos; los técnicos agrícolas y agrónomos; los ingenieros agrónomos, mecánicos e industriales; los contabilistas y administradores; los gerentes de mercadeo y de finanzas; el gerente general y la junta directiva.

Entre más elevado sea el estrato, más pluralización de sus integrantes. Por ejemplo, la movilidad geográfica de un ingeniero mecánico debe ser alta, y debe incluir desplazamientos frecuentes al extranjero en busca de maquinaria y partes. Un miembro de la Junta Directiva tendrá una esfera pública aun más pluralizada; quizás participe en las actividades de otras juntas, maneje negocios propios o de otros, tenga una profesión independiente, y sea miembro de grupos políticos y sociales.

## Otras plantaciones

En la zona plana del norte del Cauca caben dentro de esta categoría las 5164 hectáreas, sembradas con alta tecnología en soya, frijol, maíz y algodón<sup>2</sup>. Como estos cultivos se basan en semillas y se cosechan cada seis meses, la tecnología se aplica intensamente para preparar el suelo de acuerdo con sus análisis correspondientes; controlar malezas y plagas, y para cosechar. En estas unidades de producción, pero especialmente en las plantaciones de soya, aumenta el número de mujeres subcontratadas. Conocidas con el nombre de iguazas (Mina 1975:145-154), recogen la soya que dejan en el suelo las trilladoras mecánicas.

Aunque hagan una intensa aplicación de tecnología para optimizar la producción agrícola, éstas son unidades menos pluralizadas porque

2    Calculé esta cifra sustrayéndole 1586 hectáreas a las 7750 hectáreas que Cabal reporta como sembradas en cultivos temporales (1978:4, 5, 6, Cuadros A1, A2, A3 y A4). Concluí que esas 1586 hectáreas deberían estar en manos de campesinos por cuanto el número de hectáreas sembradas en cacao llegaba a 3172 en 1965. Este cultivo es característico de las «fincas» tradicionales y desde 1970 se han tumbado el 50% de ellas para sembrar cultivos temporales.

no emplean tantos especialistas como los ingenios, y consecuentemente, se conectan menos con la burocracia. Tampoco tienen las obras de infraestructura para mantener un proletariado permanente.

### Haciendas agrícolas

En relación con otras haciendas coloniales de América, las del norte del Cauca presentaban la peculiaridad de operar con base en una fuerza laboral esclava y de cultivar productos apetecidos por el mercado internacional, pero que no fueron exportados hasta el siglo XIX. Además se daba una especie de relación simbiótica con las minas de oro de la región y del Chocó. La hacienda suministraba la base alimenticia de las minas y éstas el metálico para el funcionamiento de las haciendas (Colmenares 1980; De Roux 1979).

Abolida la esclavitud, la característica fundamental de las haciendas consistió en el empleo de terrazgueros, o sea antiguos esclavos que recibían una parcela donde tener sus cultivos. Como contraprestación los terrazgueros pagaban una renta anual (terraje) o trabajaban cierto número de días por semana en las tierras de la hacienda propiamente dicha. Durante las tres primeras décadas del presente siglo, gran parte de los conflictos entre campesinos y terratenientes giró alrededor del cobro de terrajes o de la expulsión de los terrazgueros de los terrenos de las haciendas.

Las haciendas no son unidades modernas de producción. Por una parte, hacen una aplicación muy limitada de la tecnología para lograr su expansión económica. Por otra parte, se integran poco con la burocracia. Sin embargo, lo más importante es su empleo de medianeros, quienes reciben como parte de su contrato una pequeña porción de tierra dentro de la hacienda, para vivir y cultivar alimentos. Esta producción puede dividirse por mitades con el hacendado (Knight 1972: 122-149). Este arraigo entre el medianero y la tierra despluraliza su existencia, ante todo porque la esfera pública no se ve totalmente segregada de la privada.

Como el grado de especialización del trabajo es bajo, las operaciones de producción no presentan una compleja mecanicidad y reproducibilidad. Se espera que los trabajadores realicen una multiplicidad de faenas, en tanto que los mayordomos deben ser buenos «toderos» (personas que saben hacer de todo).

Está por verificarse si las 500 h. sembradas en arroz que hay en la zona plana del norte del Cauca son manejadas dentro de este sistema «pre-moderno». Como la siembra y el cultivo del arroz se basan en una tecnología artesanal conocida por un grupo reducido de agricultores,

los terratenientes hacen con ellos contratos de medianía y por lo tanto delegan en los contratados parte del dominio que dejan sobre la tierra.

## Fincas

En el norte del Cauca se conoce con el nombre de finca al policultivo tradicional de cacao, café, árboles frutales y plátano. Los cultivos se siembran intercaladamente bajo la sombra de árboles altos como guamos y cachimbos (Taussig 1976).

El premodernismo de la finca se caracteriza porque (i) la unidad económica coincide con la unidad familiar; (ii) no existe la producción tecnológica para lograr el crecimiento y (iii) hay una baja relación con la burocracia. Consecuentemente, la pluralidad de las esferas pública y privada es baja, inclusive parecerían no estar segregadas. «El campesino maneja una unidad familiar, no un negocio» (Wolf 1966: 2-4).

La renovación de los árboles y el empleo de abonos químicos, insecticidas, herbicidas y fungicidas es prácticamente inexistente. La finca requiere un número bajo de insumos porque ecológicamente funciona en forma equilibrada, al punto que las cosechas de cada cultivo se van intercalando durante el año produciendo un ingreso constante, con la excepción de los meses de Junio a Agosto, cuando la producción total es muy baja (Prager 1980b).

Como las fincas emplean al máximo la mano de obra familiar, y requieren inversiones bajas de capital, permanecen aisladas de las instituciones burocráticas. Un «buen campesino» debe ser un trabajador generalizado capaz de atender los diferentes cultivos y de reemplazar su infraestructura a medida que se van deteriorando. Las tareas que el (o ella) su cónyuge y familiares realizan no se cuantifican en forma precisa, ni se segregan entre sí. Por eso es que el «rodaje» total de la finca no es fácilmente reproducible y la cabeza del hogar difícil de reemplazar. Inversamente, el aporte laboral de los familiares es muy especial.

Cuando se hace necesario contratar trabajadores extras, la cabeza de la unidad acude a familiares, amigos y vecinos. Los alimenta y cuida como si fueran parte de la fuerza laboral familiar. Este trato se refuerza por el hecho de que esa cabeza familiar puede ser llamada por su vecino para que lo ayude en una cosecha o un desyerbe (Duncan y Friedemann 1978:121-123).

El deterioro de los cacaotales, en parte acarreado por la ausencia en la renovación de árboles (Taussig 1976:17), se ha combinado con la difusión del cultivo de productos temporales (Duncan y Friedemann

1978: 82, 83) y la presión de la agroindustria para reducir notablemente el tamaño de las fincas y el área total ocupada por ellas (Cabal 1978:8). La reducción en la superficie de las fincas ha forzado a los campesinos a buscar trabajo en los ingenios y plantaciones. Sus existencias se han pluralizado porque las circunstancias los han forzado, no porque ellos lo han escogido. Las escogencias que resultan del «porque» y no del «para» son características de la premodernidad (Berger et al. 1973:75).

Como explicaba al referirme a los ingenios, las labores de cortero y alcerero son tan arduas que el consumo de energía del trabajador aumenta al punto que su mujer debe buscar trabajo para reducir el impacto de la desnutrición infantil. Esta pluralización de la familia campesina inducida por los ingenios probablemente afectará el proceso de formación del ego. El sistema formal de educación y los medios masivos de comunicación tienen que haber comenzado a desempeñar un papel preponderante en la socialización primaria, desde que la madre ha tenido que comenzar a trabajar (Arocha 1980b: 18-20). Con la desintegración de la familia extensa, los escenarios de socialización han pasado a ser las calles y las escuelas (Duncan y Friedemann 1978:54).

Es importante resaltar que ni la escuela ni los medios incluyen al campesino como «ocupación» o «carrera» viable para un niño. La socialización anticipatoria que estas instituciones realizan hace referencia a médicos, abogados, policías, maestros, conductores, comerciantes y obreros. Si a esto se añade que hacía 1974 en Villarrica las madres poco se inclinaban a que sus hijos se quedaran trabajando «material», es decir en agricultura (Duncan y Friedemann 1978:145), se aprecian las posibles razones para que ninguno de los 40 niños encuestados por estos antropólogos incluyera las ocupaciones del campo como alternativas posibles dentro de sus planes de vida (ibíd.:50).

Entonces, cabe preguntarse si la finca será compatible con los «nuevos egos» que está «produciendo» el sistema de socialización imperante en la actualidad en el norte del Cauca. ¿Cómo se podrá manejar una finca con personas que por su contrato con los medios y la escuela segregan las esferas pública y privada? ¿Cómo cuantificar tareas que se intercalan con una charla de familia, en las horas de la tarde? ¿Cómo hacerlas mecánicas y reproducibles? ¿Cómo socializar niños para que sean trabajadores «generalizados», cuando la escuela y los medios señalan la especialización como única alternativa, y el contacto con los padres ha disminuido por el trabajo de ambos?

Volviendo a problemas más concretos, Cabal (1978:48) estimó que para 1977 quedaban 3375 unidades parcelarias con un tamaño promedio de 1.7 h. Considerando que antes de la difusión de los cultivos

temporales quedaban 3.122 h. sembradas en café y que el 50% de los campesinos ha tumbado sus fincas para dar paso al cultivo de soya, maíz y frijol (Prager 1980b), se deduce que las fincas tradicionales no deben ocupar un área mayor de 1586 h. o sea el 2.06% del total de la zona plana del norte del Cauca.

## Sembraderos

A partir de 1970 el Instituto Colombiano Agropecuario, con ayuda de la Agencia Internacional para el Desarrollo, puso en marcha un programa de difusión del cultivo de cosechas temporales, principalmente soya, maíz, y frijol. La introducción de estos nuevos cultivos requirió fuertes inversiones de trabajo para tumbar los árboles de cacao, café, frutales y de sombrío. Para preparar la tierra fue necesario aplicar tecnología moderna, y para lograr producciones aceptables usar al máximo los insumos necesarios. El crédito requerido para iniciar y mantener los cultivos fue suministrado por la Caja Agraria, de tal manera que los campesinos entraron de lleno en contacto con la burocracia.

Los nuevos cultivos representaron un cambio radical en la asignación del tiempo laboral de la familia. Como la producción dejó de ser constante, por el patrón de cosechas cuatrimestrales o semestrales de los cultivos basados en semillas, aumentó el número de personas dentro de la unidad familiar que tuvo que salir a emplearse en ingenios, plantaciones y áreas metropolitanas, por lo menos durante el período de crecimiento de los cultivos. La intensidad y concentración de las labores requeridas durante las cosechas exigieron la contratación de personal no residente dentro de la propia vereda (Taussig 1976:22-25; Duncan y Friedemann 1978:82-84).

No solo entró el tractor al escenario de la economía parcelaria, sino que se fueron pluralizando las relaciones del campesino con la burocracia y con otros grupos sociales. Se agudizó la separación de la esfera pública de la existencia, con la salida del ingenio, la plantación y la urbe. Por su parte, la contratación de personas «de lejos» introdujo anonimato en las relaciones sociales. Además, preparar la tierra, fumigar, desyerbar, cosechar y empacar o trillar lo producido son operaciones que deben separarse claramente entre sí, cuantificarse y hacerse susceptibles de replicación por medio de descripciones, siquiera rudimentarias.

Sin embargo, el proceso de modernización pronto se fue de para atrás. El crédito y la asistencia técnica desaparecieron al poco tiempo, mucho antes de que los campesinos se hubieran resocializado para adaptar los nuevos cultivos al funcionamiento de la economía y

sociedad tradicional (ibid.). Adicionalmente, quienes le llevaron los nuevos cultivos al campesino parecen no haber sido muy conscientes de las diferencias en la calidad de los suelos. Así, los sembraderos localizados en suelos malos pronto se enastrojaron, empujando aún más a sus dueños hacia el proletariado rural. Otros han quedado combinados con un área de finca, pero no es nada claro cómo combinar exitosamente las operaciones tradicionales, con las nuevas que son mecánicas, reproducibles y cuantificables. Parecería que cuando la calidad de la tierra es óptima, todo funciona bien, y que la combinación de «modos de producción» es exitosa. Ya lejos están los días en que los campesinos empleaban semillas mejoradas y seleccionadas, abonos químicos, insecticidas y fungicidas. Los tres o seis mil pesos que presta la Caja Agraria hoy en día se van en comprar un poco de semilla corriente, en la galería o donde un vecino, ropa, algo de comida, y claro un trago de whisky para agasajar al patrón que ayudó a obtener el préstamo (Alfaro Mina, comunicación personal; Enero 30 de 1981). Consecuentemente, la producción de un sembradero, por ejemplo, de maíz es de 6:1, cuando debería ser 16 veces mayor (Prager 1981b).

Pero entonces, la pregunta que se hace uno es ¿Cómo podrá el campesino asentado en buenas tierras hacerle frente a la expansión de la caña? ¿Podrá adaptar su modo de producción a tierras de baja calidad? aparentemente, una respuesta ha consistido en la adopción del cultivo de tomate. Este cultivo requerirá de mayor modernización por la magnitud del riesgo que se enfrenta con los insectos y el mercadeo.

Posiblemente, 1.600 hectáreas correspondientes a las antiguas fincas fueron transformadas en sembraderos. Es posible que quizás una tercera parte de esta área se haya enastrojado o dado al cultivo de otros productos (ver página 63 - 67 de este documento).

Finalmente, hay que recalcar que la discusión anterior plantea interrogantes sobre los procesos de socialización primaria, secundaria y anticipatorio. Su respuesta exigirá el montaje de estudios sistemáticos de terreno.

## Recapitulación

No es fácil demostrar que la desintegración de la economía campesina del norte del Cauca podría ser un proceso reversible, que algunas veces se ha frenado por la propia expansión agroindustrial que se da en la región.

La modernización de los ingenios, al afectar el tamaño de la propiedad campesina, ha ido pluralizando la existencia de los pequeños agricultores. Además de tener que segregarse el trabajo en la agroindustria



del de la pequeña parcela, el empleo de ambos cónyuges en la agroindustria ha abierto las puertas para que el sistema formal de educación y los medios masivos de comunicación desempeñen un papel protagónico dentro de los procesos de socialización primaria. Desafortunadamente, ni los maestros de escuela, ni las máquinas electrónicas que muestran y hablan definen o insisten en que la «carrera» del pequeño agricultor constituye una alternativa ocupacional en la vida de los habitantes de esa región rural. De este modo ocupaciones como las de futbolista, mecánico, motorista de bus, farmaceuta y enfermera comienzan a aparecer en los planes de vida de los niños nortecaucanos, en tanto que disminuye el número de niños que aspiran... «a un futuro en el campo ya sea...en la finca, en la hacienda o en el ingenio» (Duncan y Friedemann 1978:50). Esta situación se complica porque las madres también comienzan a desear que sus hijos trabajen en ocupaciones diferentes a la agricultura (ibid.:145).

La reflexión anterior inmediatamente plantea el interrogante referente a cómo influir sobre los procesos de socialización propios de la región nortecaucana. Hay instituciones que han demostrado su eficiencia y valía en el desarrollo de alternativas tecnológicas y de producción que aumentarían la viabilidad de la economía campesina. Proponer opciones equivalentes dentro de los procesos de socialización resulta más difícil no solo por la complejidad de ellos, sino por la falta de información sobre los mismos. Resulta irónico pensar que hay deficiencia de información sobre cómo un modo de vida se reproduce a sí mismo, especialmente cuando se ve agredido por unos mensajes que por la belleza de su empaque y por su masividad están en capacidad de arrasar culturas enteras, transformándolas en sistemas uniformes, más o menos amorfos y neutros (Carpenter 1973; Goldsen 1974). Parece inconsecuente que el capítulo sobre tenencia y uso de la tierra termine recalando los rasgos no materiales del comportamiento. Sin embargo, el caso del norte del Cauca parece subrayar como pocos que la «territorialidad» y la «reproducción de la cultura» son inseparables. La erosión de los procesos de formación del ego campesino comenzó con la transferencia de las pequeñas parcelas a las manos de la agroindustria. Parece extremadamente difícil frenar esa pérdida de tierras con personas que aspiran a portarse como ciudadanos.

**BIBLIOGRAFIA****ARBAB, FARZAM**

1979a Talk given in seminar on Appropriate Technology in Education. UNESCO-COLCIENCIAS Conference, Bogotá. Cali, Fundaec document No. 8. January.

1980a Comunicación personal. Cali: abril 15.

1980b Comunicación personal. Cali: junio 27.

**ARBAB, FARZAM Y JAIME AROCHA**

1978 Concientización y acción social en el Valle y el norte del Cauca. Cali: Fes, fotocopia.

**AROCHA, JAIME**

1977 Población cliente, planeación y diseño de los programas de Nutrición, Ecología Humana y Primops. Cali: Fes, fotocopia.

1978a La no evaluación como antropología de acción.

Crítica y política en las ciencias sociales. Bogotá: Punta de Lanza. Tomo II, pp. 265-286.

1978b Consistencia, coherencia y diseño del Proyecto de Educación no Formal de CIMDER. Educación formal y desarrollo rural, anexo 5. Cali: Proyecto de Educación no Formal de CIMDER.

1980a Clientelismo, Gasteo y Violencia en el Quindío. Bogotá: Enfoques colombianos, 14:47-65.

1980b Proyecto para Investigar la cultura y evolución del campesinado Afroamericano de la zona plana del norte del Cauca. Cali: fotocopia.

**BERGER, PETER, BRIGITTE BERGER Y HANSFRIED KELLNER**

1973 The Homeless Mind. New York: Random House.

**BUENAVENTURA, NICOLÁS**

1976 Precapitalismo en la economía colombiana. Bogotá.

**CABAL CABAL, CARLOS ALFREDO**

1978 Norte del Cauca: de la finca y la hacienda a la empresa agrícola. Cali: CIMDER.

**CARPENTER, EDMUND**

1973 Oh, What a Blow that Phantom Gave me! New York: Holt, Rinehart and Winston.

**CARRERA DAMAS, GERMÁN**

1977 Huida y enfrentamiento. En Africa en América, editado por Manuel Moreno Fraginals. México: UNESCO, Siglo XXI. pp. 34-52.

**CIDSE**

1980 Boletín sobre coyuntura socioeconómica. No. 2. Cali: Universidad del Valle.

**COLMENARES, GERMÁN**

1980 Popayán: una sociedad esclavista. Historia económica y social de Colombia. Tomo II. Bogotá: La Carreta Inéditos Limitada.

**DANE**

1973 Ingresos, consumos y salud. Boletín Mensual de Estadística Nos. 264, 265 (Julio-Agosto). Bogotá.

DE ROUX, GUSTAVO

1976a Comunicación personal. Cali: julio 14.

1976b La organización de la comunidad para la prestación de servicios rurales de salud. Seminario Internacional sobre Investigación en Servicios de Salud. Cali: CIMDER, documento No. 4.

1980 Comunicación personal. Cali: Octubre 3.

DUNCAN, RONALD Y NINA S. DE FRIEDEMANN

1978 Villarrica: caña y proletariado rural en Colombia. Bogotá: fotocopia, libro inédito.

FEDESARROLLO

1976 Las industrias azucarera y panelera en Colombia. Bogotá: Asocaña.

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1974 Villarrica: una comunidad negra en el foco de un programa de investigaciones multidisciplinarias en desarrollo rural. Bogotá: manuscrito de libro inédito.

1976a Cine-documento: Una herramienta para investigación y comunicación social. Bogotá: Revista Colombiana de Antropología, XX: 507-546.

1976b Negros: monopolio de tierra, agricultores y desarrollo de plantaciones de caña de azúcar en el Valle del río Cauca. En Tierra, Tradición y Poder, editado por Nina S. de Friedemann. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. Biblioteca básica colombiana, 12. pp. 143-167.

1980a Mangombe: guerreros y ganaderos en Palenque. Bogotá: Carlos Valencia editores.

1980b Entrevista grabada sobre «blanqueamiento» y otras estrategias de movilidad socioeconómica. Bogotá: marzo 7.

FUNDAEC

1976 Lectura y Comprensión. Lecturas 1 y 2. Cali: Fundaec.

1977 Lectura y Comprensión. Lecturas 12-17 y 24-32. Cali: Fundaec.

1978 Lectura y Comprensión. Lecturas 4 y 19-23. Cali: Fundaec.

1978a Documento No. 5. Cali: mimeo.

1978b Appropriate Technology and Alternative Systems of Production for Small Farms. Cali: Fundaec, document No. 6.

1978c Technology for Rural Development: A Project of Collaboration between Vita and Fundaec. Cali: mimeo.

1979 Lectura y Comprensión. Lecturas 5, 7, 10, 11 y 33-70. Cali: Fundaec.

1979a Seminario sobre Elementos de Desarrollo Rural. Palmira: CIAT.

1980a A Brief Description. Cali: Fundaec, document No. 9.

1980b Proyecto de asociaciones para el bienestar rural: informe final y propagación. Cali: Fundaec, mimeo.

1980c Propuesta a CIID sobre el proceso de producción en pequeñas parcelas. Cali: Fundaec.

GOLDSSEN, ROSE K.

1976 Playtime: Indoctrination Time. Ithaca: N. Y.: A Little Goldsen book.

- 1978 The Show and Tell Machine. New York: Dell Publishing Corporation.  
Guhl, Ernesto
- 1976 Un bosquejo de su geografía tropical. Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana, volumen 11, Instituto Colombiano de Cultura.
- HOBBSAWM, ERIC J.**
- 1973 Peasants and Politics. London: The Journal of Peasant Studies, 1, 1, October: 3-21.
- HUNT, DIANA**
- 1979 Chayanov's Model of Peasant Resource Allocation. London: The Journal of Peasant Studies, 6, 3, April: 247-285.
- JOHNSON, ALLEN**
- 1971 Sharecroppers of The Sertao. Stanford: Stanford University Press.
- 1975 Time Allocation in a Machinguenga Community. Ethnology, XIV, 3, July: 301-310.
- 1978 Quantification in Cultural Anthropology. Stanford: Stanford University Press.
- KNIGHT, ROLF**
- 1972 Sugar Plantations and Labour Patterns in The Cauca Valley, Colombia. Anthropological Series No. 12. Toronto: Department of Anthropology, University of Toronto.
- LLANOS, HÉCTOR**
- 1979 Japio: modelo de hacienda colonial del Valle del Cauca (s. XVI-XIX). Historia, Espacio y Economía, 1, 2: 9-74.
- MINA, ALFARO**
- 1981 Comunicación personal. La Arrobleda: Enero 30.
- MINA, MATEO**
- 1975 Esclavitud y libertad en el Valle del Río Cauca. Bogotá: Punta de Lanza.
- MINTZ, SIDNEY Y RICHARD PRICE**
- 1976 An Anthropological Approach to the Afro-american Past: A Caribbean Perspective. Philadelphia: Occasional Papers in Social Change, No. 2, Institute for The Study of Human Issues.
- PENF**
- 1974 Diagnóstico preliminar sobre el área del Proyecto de Educación no Formal. Cali: CREE, Universidad del Valle, mimeo.
- 1978 Educación no formal y desarrollo rural. Cali: Proyecto de Educación no Formal de CIMDER, 2 vols. y anexos.
- PRAGER, MARTÍN**
- 1980a Comunicación personal. Cali: octubre 20
- 1980b Entrevista grabada sobre cultivos transitorios en el Norte del Cauca. Octubre 24.
- 1981a Comunicación personal. Cali: octubre 29.
- 1981b Comunicación personal: Cali: octubre 30.

SPURR, G. B., M. BARAC-NIETO Y M. G. MAKSUD

1975 Energy Expenditure Cutting Sugar Cane. *Journal of Applied Pshysiology*. Vol 39, No. 6.

TAUSSIG, MICHAEL

1975 *Folk Healing in Southwest Colombia*. Bogotá: MS.

1976 *Peasant Economics and Development of Capitalist Agriculture in The Cauca Valley, Colombia*. Cali: MS.

1977 *The Genesis of Capitalism Amongst a South American Peasantry: Devil's Labor and the Baptism of Money*. Michigan: *Comparative Studies in Society and History*, 19, 2, April: 1930-1955.

1978 *Nutrition, Development and Foreing Aid: A Case Study of US-directed Health Care in a Colombian Plantation Zone*. *International Journal of Health Sciences*, 8, 1: 101-121-

TELLO MARULANDA, LUCRECIA

1977 *Santa Bárbara de Dominguillo*. Popayán, año LXVIII, No. 297, abril: 17-23.

VALCÁRCEL. FRANCIA TORNÉ DE

1980a *Comunicación personal*. Cali: marzo 28.

1980b *Comunicación personal*. Cali: junio 25.



Crónica











## La «mutanga» de los Ba-lega en Zaire: «escritura» de un pueblo ágrafo negroafricano

LUIS BELTRÁN

Sociólogo-Politólogo  
Universidad de Alcalá  
Alcalá de Henares, España

Al iniciar nuestras investigaciones en Africa e interesarnos particularmente en el fenómeno de la comunicación social pensamos que existía la posibilidad de que algún día encontrásemos algún sistema de «escritura» entre las numerosas sociedades tradicionales ágrafas del Zaire. Al referirnos en un trabajo previo a la oralidad (Beltrán 1974: 122-128) comentamos brevemente esta posibilidad citando el ejemplo de las «ndop» o estatuas reales del pueblo kuba con sus característicos diseños geométricos.

Posteriormente tratamos de encontrar algún sistema basado en los nudos, como en el caso de los quechuas sudamericanos y sus «qippo» y si bien ya teníamos evidencias al respecto entre los Yira o Nande del Kivu y los Yansi de Bandundu, lo que más nos sorprendió fueron las informaciones acerca de la *mutanga* de los lega del Kivu. Sin embargo, tuvimos que esperar algunos años, para poder, finalmente en 1983, llegar a tener en nuestro poder una *mutanga* auténtica. Aunque no habíamos encontrado vestigio alguno de esta técnica lega en la literatura especializada (Obenga 1973: 474) la entrega de la *mutanga* en Lubumbashi coincidiría, día más tarde, con la recepción de un libro de limitadísima difusión (Defour 197... 8/263) que viene a ser un «diccionario» del simbolismo de la *mutanga* publicado hace unos años en la región de la cual son oriundos los Ba-lega.

Dispondríamos así para nuestra investigación de una *mutanga*<sup>1</sup> genuina, de las informaciones recogidas entre los lega por un estudiante

---

1 La *mutanga* que sirvió de base a este estudio la depositamos en el Museo Africano de los Padres Combonianos (Arturo Soria, 101, Madrid), donde está expuesta y es la única que existe en España.

que habíamos preparado, del «diccionario» citado, procediendo a entrevistar en Kubumbashi a algunos miembros de la asociación «Bwami» de los lega, considerados como los verdaderos depositarios de la cultura tradicional.

## 1. El grupo etnocultural lega

Entre los antropólogos y etnólogos, el pueblo lega es conocido por dos motivos: Debido a la existencia de la asociación «Bwami», que tanta curiosidad despertó entre los etnógrafos como preocupación significó para las autoridades coloniales belgas, y por el uso de la «musanga» o moneda fabricada con conchillas perforadas. Quizá ahora sea también conocido por su sistema de codificación de proverbios, la *mutanga*, aunque el especialista más connotado de este pueblo, Daniel Biebuyck, (1973: 268) tan sólo haya dedicado a ello siete líneas de su trabajo más importante y extenso.

El grupo etnocultural lega habita las actuales regiones administrativas del Maniema y Sud-Kivu, en el este de la República del Zaire. Su territorio, «Bu-lega» (o país lega en Ki-lega), comprende las actuales zonas administrativas del Shabunda, Mwenga y Pangí cuyo medio geográfico es de tipo selvático y de clima ecuatorial.

A finales del siglo pasado y a principios del presente se les conoció por el apelativo de «Warega» que le dieron los primeros visitantes y exploradores —entre ellos el propio David Livingstone— y esta denominación figura en los primeros escritos sobre este pueblo (Delhaise 1909). El etnónimo «lega» proviene del antepasado mítico del mismo nombre que dio origen a esta sociedad y la identidad del pueblo lega se basa en un origen, una lengua, un parentesco —real o mítico, un pasado y una tradición comunes. La homogeneidad lingüística no es total como es el caso en general de las lenguas negroafricanas; efectivamente, el idioma lega comporta cuatro grandes grupos de variaciones dialécticas que corresponden a los cuatro puntos cardinales. El Ki-lega ha sido identificado como lengua perteneciente a la zona «D» —concretamente D25— en la clasificación de las lenguas bantúes de Malcolm Guthrie (1971: 42), siendo estudiado por A. Meeussen (1971).

La sociedad lega se encuentra dividida en clanes patriarcales o «kilongo», constituyendo un ejemplar de lo que los antropólogos anglosajones denominan «stateless society», lo cual no significa que estemos en presencia de una anarquía, sino de un pueblo que carece de un poder político central, es decir, único. Su sistema político no deja de ser complejo al basarse en una combinación de poder de linajes y de la

asociación «bwami» que encontraremos en cada una de las E.P.T. o entidades políticas tradicionales<sup>2</sup> que integran «Bu-lega». Los Ba-lega son un pueblo cuyas actividades principales son la caza y la agricultura; asimismo su creatividad artística ha sido —y es— muy apreciada.

En lo que se refiere a la asociación «bwami»<sup>3</sup>, puede decirse que se trata de una asociación voluntarias, pero de la cual forma parte la mayoría del pueblo lega, con fines múltiples: económico, cultural, artístico, religioso, social, político, recreativo, etc. (Biebuyck 1973: 66-141). Tiene así la estructura y algunas de las funciones propias de una asociación voluntaria, pero al mismo tiempo mantiene y refuerza los lazos de parentesco. La afiliación y el ascenso a las diversas categorías o rangos de la «bwami» está condicionado por varios factores, tales como riqueza, apoyo de parientes, carácter y, sobre todo, la iniciación que comporta ciertas ceremonias y ritmos. No se trata, sin embargo, de una sociedad secreta.

Como bien dice Biebuyck (ibídem), la iniciación tiene como objetivo fundamental la perfección moral, cuyos principios están expresados a través de los proverbios, pero también de danzas y objetos. La «bwami» se presenta así como una religión sin dioses, una fuerza social, un sistema de poder y autoridad, una corporación que produce, reparte y distribuye riqueza, una escuela de arte y una fundación artística. Es también una filosofía moral a través de la cual se aspira a alcanzar la «busoga» o perfección.

En la iniciación tiene particular importancia el aprendizaje de los proverbios que constituyen el eje de transmisión de la cultura lega; todo iniciado en la «bwami» debe conocer a fondo esta parte del patrimonio cultural lega y, por consiguiente, el simbolismo de la *mutanga*.

## 2. La mutanga

Prácticamente desconocido en la comunidad científica especializada, el sistema de la *mutanga* de los Ba-lega no tiene aún parangón en

2 Durante los trabajos preparatorios del coloquio internacional sobre «Autoridad tradicional y moderna y desarrollo en Africa Central» (CEPAC, UNAZA, Lubumbashi, 1980) propusimos la expresión operacional maximalista «entidad política tradicional» (E.P.T.) que permite incluir todo tipo de organización política (imperios, reinos, aldeas, jeferías, etc.) y además corresponde mejor a la expresión inglesa «traditional polity».

3 El vocablo Ki-Lega «bwami» no debe confundirse con los vocablos «bami» o «mwami» de lenguas vecinas y que significa jefes y jefe respectivamente. En Ki-Lega «bwami» es la institución, «mwami» y «bami» iniciado o iniciados respectivamente, que son también asignados en esta lengua por los nombres de «mukulu» y «bakulu», mayor y mayores respectivamente.

ninguna otra sociedad tradicional zaireña. En cambio, sí se encuentran casos similares a la «bwami» o a la «musanga», dos de los tres rasgos distintivos del pueblo lega.

En cuanto a la etimología del vocablo *mutanga*, se trata de un sustantivo que deriva del verbo «ku-tangila» (contemplar); es decir, de algo que hay que ver y contemplar.

Podríamos definir la «*mutanga*» como una recopilación de proverbios representados materialmente por un conjunto de objetos colgados de una cuerda, la «cuerda de la sabiduría» o como se diría en lengua vernácula, «iyolo Iya buenge». Cada uno de los objetos colgados en la cuerda representa un proverbio en el contexto de la *mutanga*, pero en realidad se da lo que podríamos llamar un polisemia de los símbolos, ya que un mismo objeto puede representar más de un proverbio, como demuestra Defour en su «diccionario de símbolos» de la *mutanga*; como ejemplos por él dados, el martillo puede suponer tres proverbios, la mandioca cuatro, el huevo dos, una pluma tres, etc.

En otras palabras, la *mutanga* es un sistema ideográfico y mnemotécnico, una escritura sintetizadora (Obenga 1973: 360-362), una técnica de comunicación a través de los símbolos asociados a determinados proverbios.

Por nuestra parte, en nuestras investigaciones sobre oralidad y política hemos concedido, entre los diversos estilos y géneros orales, una importancia determinantes al elemento paremiológico (Beltrán 1980, 1982a, 1982b, 1990), lo que corresponde, como en este caso, al papel que le han atribuido las sociedades orales negroafricanas. Los proverbios lega han sido objeto de algún estudio, pero en número bastante limitado, aunque e este grupo etnocultural tengan especial consideración, como se puede observar a través de la iniciación «bwami».

Si, como hemos afirmado, no hay aún evidencia de la posible existencia de otra sociedad tradicional centroafricana que disponga de un sistema similar a la *mutanga* lega, en Africa occidental se han detectado los símbolos gráficos akan, que recuerdan el poder de Dios, o los símbolos «nsibidi» de Nigeria, sistema complejo de pictogramas e ideogramas (Beltrán 1986), así como la simbología de los pesos para evaluar la cantidad de polvo áureo del pueblo Ashanti, subgrupo Akan, que como acertadamente dice Georges Balandier (Maillard 1969: 18-20) constituyen una «biblioteca» de inestimable riqueza y quizá la más interesante de las técnicas de esta región, el «aroko» o «arókò» (Obenga 1973), practicada por los Yoruba de Nigeria y Benín, escritura simbólica a base de conchillas colgadas de una cuerda.

Las técnicas del «aroko» y de la *mutanga* tienen en común la utilización de una cuerda en la que se cuelgan objetos —o una

representación miniaturizada de los mismos— como conchillas, plumas, pimientos, maíz, piedra, madera, carbón, entre los citados por Théophile Obenga para el mensaje yoruba, aunque la lista no sea, de modo alguno, exhaustiva. El sistema «aroko» resultaría más complejo que el de la *mutanga* si nos atenemos a los datos aportados por el conocido investigador congoleño y a los recogidos por nosotros, especialmente en lo que atañe a la utilización y disposición de las conchillas, que constituirían el esqueleto, por así decirlo, del «texto». Precisamente por ello, el «aroko» ha sido reemplazado por la escritura y los modernos medios de comunicación mientras que la *mutanga* ha logrado, a pesar de la presión de la modernización, sobrevivir y seguir siendo utilizada como técnica de transmisión, de aprendizaje y como agente de socialización.

El lenguaje de la *mutanga* cumpliría así diversas funciones (Defour 197... :3).

- a) Normativa, al ofrecer unos preceptos de comportamiento.
- b) Didáctica, al enseñar esas pautas a la juventud.
- c) Mnemotécnica, al facilitar la memorización de esas directrices.
- d) Dinámica, al permitir actuar de acuerdo con las normas propuestas.

La *mutanga* constituiría, según el «mwami» Ibonga<sup>4</sup>, la fuente y el apoyo de la vida colectiva de los lega, una recopilación de consejos y directivas que permite al hombre encontrar su verdadero camino, su línea de conducta. Es, por tanto, un factor de socialización importante en la sociedad lega.

La *mutanga* se cuelga y exhibe generalmente en el «lusu», lugar de reunión de los hombres de la aldea y son éstos quienes la «leen» recitando el proverbio correspondiente a cada figura u objeto al tocarlo con la mano, aunque las mujeres pueden también comprenderla si han sido debidamente iniciadas.

También puede ocurrir que se envíe como «carta» o mensaje una *mutanga* o elementos sueltos a un destinatario que se encuentre en otra localidad.

Pocos son los trabajos etnográficos que aborden la *mutanga*, lo cual es debido al hecho que los trabajos publicados sobre el pueblo lega no

4 Uno de los seis informadores lega entrevistado por nuestro enviado, Ikando Mutalambuka, oriundo de la Colectividad de Bakisi, Zona administrativa de Shabunda. Nacido en 1906, Ibonga es «mwami» de «Kindi» —el grado superior de la «bwami»— y de las ceremonias de circuncisión «mwami wa kindu nu bwali» (Colectividad de Bakisi, Zona de Shabunda).

son muy numerosos y a que los estudios sobre la comunicación de los pueblos ágrafos africanos no sean abundantes<sup>5</sup>. Sobre la *mutanga* concretamente la primera referencia publicada es un breve corpus de proverbios que se remonta a 1956 (Burk et. al. 1976) y que según los autores constituiría la base de un estudio más elaborado, que lamentablemente hasta hoy no habría sido efectuado; sobre su propio trabajo de campo se basa Daniel Biebuyck en su breve mención sobre la *mutanga*. (Biebuyck 1973: 52). El libro de George Defour utiliza como fuente una compilación de otro misionero, Jeff Deforce, *Minguza Bitondo*, impreso en multicopista en la zona de Shabunda y a la cual no hemos tenido acceso.

Resumiendo, la base de la *mutanga* son los objetos miniaturizados de uso corriente en la sociedad lega, que simbolizan uno o varios proverbios o, como se dice en ki-lega, «Bitondo bya kisi» (palabra de la tierra), los cuales han sido objeto de algún estudio especializado (Mulyumba 1973).

### 3. Textos de mutanga

El método más idóneo para analizar el contenido de una *mutanga* es el de hacerlo mediante la «lectura» de los objetos simbólicos que la integran, lo cual nos conduce a las paremias que cada una de ellas representa, es decir, a los llamados «proverbios de mutanga». El problema de la polisemia de los objetos simbólicos —cada uno de ellos puede representar varios proverbios— queda resuelto por el contexto y la circunstancia, así como por el eventual destinatario, que sabrá o fácilmente intuirá cuál de los textos es el representado en cada ocasión.

Toda *mutanga* o conjunto de objetos simbólicos colgados en una cuerda comienza con una «mutanga», hilo, cuerda o cáñamo, considerado como elemento fundamental en la vida del Mu-lega que se desenvuelve en un entorno selvático, donde la caza constituía una actividad de suma importancia, posible gracias precisamente al empleo de estas cuerdas o hilos.

Nos referiremos así al objeto simbólico acompañando su nombre en Ki-lega y dando su significado paremiológico en dicha lengua que será transcrita en forma simplificada, ya que como la mayoría de las lenguas vernáculas zaireñas aún no ha sido objeto de normalización o estandarización, ofreciendo sus tradiciones literal y libre españolas y,

5 Como ejemplo de introducción a la comunicación tradicional cfr.: Lohisse, J.: *La communication tribale*. Editions Universitaires, París 1974, 215 p.



en algunos casos, el sentido o alcance último como elemento didáctico o mensaje.

1. *Soldado* «mupuka».

*Wuli ga ntong' yombo tu mupuka.*

Aquel que va a la cabeza de los combatientes es el que conduce la guerra.

Toda discusión o «palabra» debe ser iniciada por un buen orador.

2. *Escudo* (de defensa), «ngabo».

*Swakamba bita, mu nga bo muingila maboko.*

Quien tiene ganas de luchar, el escudo se le salta espontáneamente de la mano.

Quien busca pelea la encuentra: obra por la paz y la concordia; no provoques.

3. *Selva* «lubanda» (representación: una cuerda en forma de «S»).

*Lubanda nkunda ndi walokumela.*

La selva es un meandro para quien está acostumbrado a ella.

La selva puede ser vasta y complicada, pero quien la conoce no se perderá nunca: Destaca en una actividad quien ha adquirido experiencia en ella; no hay que aventurarse en lo que se ignora; no existen situaciones desesperadas a pesar de la complejidad de la vida.

4. *Carbón*, «mukangalia».

*Mukangalia asigende mu makindu, bakiti basilile kulenga.*

Las brasas quedan pero las cenizas vuelan.

Sé de los que se quedan (el verdadero carbón) y no abandonan la tarea: sé tenaz, resiste, no te des fácilmente por vencido.

5. *Piragua*, «bwato».

*Mwana bwato, wabudaza bukukuluga.*

El niño es como una piragua: tú la construyes, ella te permitirá atravesar el río.

Si tenéis hijos, educadlos bien, que ellos entonces se portarán bien con vosotros: los roles de padre e hijo se complementan; exalta y/o implica gratitud; incitación a tener muchos hijos.

6. *Copal* (resina), «kabwaga».

*Keli mwa mwana waso tu mubwaga umukele.*

Los asuntos del parentesco, el copal los revela.

No es fácil separar los lazos de parentesco; una familia unida es difícil de dividir.

13.«Lukusa» ( *cuerda muy resistente*).

*Lukusa betinde inyama ubamumanile kya muzizi.*

La cuerda que se utiliza para fabricar la red que se emplea para cazar ha sido tejida a base de un simple hilo.

El bien se paga frecuentemente con el mal: la ingratitud de los hombres.

14.*Parasolier* (árbol gigantesco, «*musanga smithii*») «*musagi*».

*Musagi mugu kwabene, e muzito kwabo kuibungu.*

*Parasolier*, soy de poco peso en el extranjero, pero en nuestro vado se me estima.

Serás importante o apreciado entre los tuyos, en otro sitio se te ignora: en tu medio se te escucha o tienes influencia, en otros sitios no se te conoce y difícilmente te harás apreciar.

15.*Puente de liana*, «*isanda*» (representación: Puente estilizado).

*Isanda la Katentente tesobe utatika kakulo.*

No se atraviesa el puente de *Katentente* sin mediar pago; nada se da gratuitamente: todo tiene su precio.

16.*Tomate-grosella* (diminutas grosellas amargas locales) «*kasongo*».

*Kasongo musagalukia, una kanua ntamone isonga.*

*Tomate-grosella*: aquel que tiene la boca amarga no llegará a casarse. Si usas un lenguaje hiriente, todos te esquivarán y no encontrarás con quien casarte; se refiere a la maldad de la mujer y a sus chismes.

17.*Escoba*, «*kikuko*».

*Wamukazi nsagaa za kikuko ma mulungu ntekiyagila mugo.*

La «*mujercita*» (segunda o tercera esposa de un polígamo) es como una escoba para limpiar cualquier recinto.

La segunda o tercera mujer no tienen el mismo rango que la primera, trabajarán donde las dejen: donde estés haz algo constructivo, de positivo.

18.*Gramma*, «*kinsale*» (representación: un manojo de hierbas).

*Matungulu matomato masekende lubanda tamizi momizie makulu.*

Los *matungulu* nuevos se divierten en la selva, pero ignoran porqué se han marchitado los viejos.

La vida no es tan fácil como parece a los jóvenes; se refiere al exagerado entusiasmo de la juventud por los efímeros placeres de la vida. No te burles del que fracasa porque ello puede también sucederte a tí.

19. Cascabel (de perro), «kizugo».

*Mpimbi za kizugo izikizie mubale ku makila.*

El sonido del cascabel del perro causó la muerte del antílope.

Te comportarás como el antílope si actúas impulsivamente: afronta los problemas y no huyas ante las dificultades de la vida.

Al término de esta breve exposición sobre este ingenioso sistema de «escritura» de un pueblo ágrafo, la *mutanga* de los lega de la República del Zaire, cabe apreciar en su justa medida el esfuerzo codificador del patrimonio cultural llevado a cabo por este pueblo bantú. La introducción del papel entre los símbolos que hemos analizado demuestra la continua innovación de la *mutanga*, a pesar de su carácter «tradicional», lo que no debe implicar la manipulada calificación de «estáticas» para estas sociedades.

En relación con la cultura lega, todos los que han sido iniciados en la tradición oral y muy en particular en el acervo que implican los centenares de proverbios han sido «alfabetizados», aunque no sepan leer ni escribir de acuerdo con los cánones de nuestra cultura escrita. Los lega conservan orgullosamente su cultura y para el extranjero no resulta fácil poder llegar a conocerla y comprenderla.

Estos ejemplos de «bitondo bya kisi» del limitado repertorio empleado en esta ocasión, inscritos en el código simbólico que implica toda *mutanga*, evidencian la profunda sabiduría comunal lega; no hay «autores» individuales, sino «un auto» colectivo: los Ba-lega. Y este patrimonio se transmite a través de los diversos estilos y técnicas orales de comunicación social como es el caso, especialmente, de los proverbios de la *mutanga*.

Quisiéramos dejar aquí constancia, una vez más, de nuestra convicción de que en Africa subsahariana, han existido —y probablemente existan— sistemas simbólicos semejantes a la escritura para la transmisión de conocimientos, y una tarea que nos aguarda, desde la «cultura escrita» y especialmente desde un enfoque semiológico, es la de descubrir los sistemas de «escritura» de las culturas ágrafas.

**BIBLIOGRAFIA**

**BELTRÁN, L.**

1974 *La «oralidad» negroafricana*. «Arbor», 343-344, Madrid, julio-agosto, pp. 122-128.

**BELTRÁN, L.**

1980 *Oralité et politique traditionnelle (Le proverbe source de connaissance de la politique traditionnelle)*. Colloque, CEPAC, Unaza, Lubumbashi, octobre, 16 p.

**BELTRÁN, L.**

1982a *La teoría budja del poder político. Una concepción tradicional africana del poder*. «Revista Española de Investigaciones Sociológicas», 18, Madrid, abril-junio, pp. 59-67.

**BELTRÁN, L.**

1982b *Los fundamentos tradicionales de la unicidad del poder en el régimen político del Zaire*. «Revista de Estudios Políticos», 26, Madrid, marzo-abril, pp. 35-566.

**BELTRÁN, L.**

1990 *Las notas sobre oralidad y política: la sociedad luba*. «Acta Africana» 1, Barcelona, enero 1990 pp. 75-77.

**BELTRÁN, L.**

1986 *L'Afrique et la lettre/Africa and the Written World*. Centro Cultural Francés de Lagos/Edic. Karthala, Paris, 256 p. (ilustraciones).

**BIEBUYCK, D.**

1973 *lega Culture. Art. Initiation and Moral Philosophy among a Central African People*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 268 pp. + fotos; p. 52.

**BURK, E.I.; BYAKILEMA, D.; ARSOISE, P.; KISUBI, P., ET. BAMBALWA, A.**

1976 *Proverbes lega*. «Zaire», X., 7, Lovaina, julio, pp. 711-71.

**DEFOUR, G.**

197/8 *La corde de la sagesse lega*. Editions Bandari, Bukavu, 2663 p.

**GUTHRIE, M.**

1971 *Comparative Bantu: An Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages*. Gregg Internacional Publ., Westmead, tomo 2, p. 42.

**LOHISSE, J.**

1974 *La communication tribale*. Paris: 1974. Editions Universitaires.

**MAILLARD, R.**

1969 (Comp.): *Arte oriental, precolombino y de los pueblos primitivos*. (Diccionario universal del arte y de los artistas). Edit. Gustavo Gili, Barcelona, 316 p., pp. 18-20.

**MEEUSSEN, A.**

1971 *Éléments de grammaire lega*. M.R.A.C., Tervuren, 37 p.

**MULYUMBA WA MAMBA, I.**

1973 *Les proverbes, un langage didactique dans les sociétés africaines traditionnelles. Le cas des Balega-Bashile*. «Les Cahiers du CEDAF», 8/73, Bruselas, 50 p.

**OBENGA, T.**

1973 *L'Afrique dans l'Antiquité*. Egypte pharaonique/Afrique Noire. Paris:Présence Africaine.





## De crónicas e historias de vidas

CARLOS ALBERTO URIBE T.

Antropólogo  
Universidad de Los Andes  
Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá, Colombia

Si miramos una cierta bibliografía reciente de las ciencias sociales nacionales notaremos la instalación en ellas de un peculiar estilo narrativo. Para describir tal estilo de relatar los dramas de la convulsionada realidad colombiana contemporánea propongo acuñar, inspirado en la técnica narrativa que en el cine documental se llamó el *cinema verité*, el término de *literatura verité*.

Y es que atrás quedaron los sesudos análisis teóricos que nos hablaban del «carácter semifeudal o capitalista» de la sociedad colombiana. Ya no leemos nada que use fórmulas otrora famosas, como aquellas de «la última instancia», «la determinación y la sobredeterminación», «la infra y la superestructura», y tantas otras mediante las cuales los intelectuales pretendían tener el «ábrete sésamo» de la explicación de lo que en la tierra acontece, como «consecuencia» o como «rezago» de «fases atrasadas ya superadas por la historia». A lo sumo hoy tenemos que contentarnos con saber lo que sucede «al interior de las comunidades». Como los paradigmas han muerto en esta era que ahora llaman postmoderna, estamos en los tiempos de la crónica periodística, del reportaje, del relato, del poner a hablar a los propios protagonistas, de las historias de las vidas de los sufrientes —la del bandolero, el guerrillero, el sicario, el paramilitar, el desechable, el campesino y el colono, la mujer llena de hijos y el desempleado ciudadano. En suma, nos ha llegado la moda del realismo narrativo, de la literatura verité, desarrollada por todos aquellos que nos quieren mostrar su perspectiva frente a los problemas nacionales. Es como si el periodista investigador y el científico social hermanos se hubiesen

recontrado en la figura de su remoto ancestro— la del Cronista de Indias.

Desde luego que hay unos cronistas redivivos que son mejores que otros. Manejan mejor la entrevista, que es su técnica preferida, y la reconstrucción de los diálogos de sus protagonistas se aproxima más fielmente a un cierto estilo vernacular higienizado. Además, su dominio de la palabra escrita les permite el juego y la figura literaria, y hasta una cierta poética (a veces hartamente cruel). Podría mencionar varios nombres, pero me parece que las *Crónicas que matan* de María Jimena Duzán, con todo y su a veces melodramático tono épico, es un buen ejemplo de literatura verité desde la sección del periodismo investigativo. Asimismo, y en una vena un poco diferente, podría mencionar varios libros de Germán Castro Caicedo, cuyo *La bruja, Coca, política y demonio*, ha desencadenado un reciente vendaval de tutelas y querellas. En el caso del departamento de las ciencias sociales, Alfredo Molano es sin duda el más excelso cultor de la literatura verité, seguido de cerca por Alfonso Salazar, autor del ya famoso *No nacimos pa' semilla*. No obstante, todos nuestros cronistas redivivos están lejos de alcanzar las alturas del periodismo literario de un Truman Capote en *A sangre fría*.

El último libro de Molano, *Trochas y fusiles* (1994), muestra con creces las características más salientes del género. Aquí el autor transcribe literariamente los relatos que de sus vidas y sus andanzas guerreras, le hicieran varios campesinos colombianos en su lucha por sobrevivir durante los crueles años de La Violencia, y de cómo después se convirtieron en guerrilleros de las FARC empeñados en subvertir y reemplazar todo el ordenamiento social del país —sobretudo el del agro, pues los protagonistas de las historias de vida de Molano son ante todo eso, rebeldes rurales. Inclusive nos encontramos en *Trochas y fusiles* con la conmovedora historia de una muchacha, Melisa, neivana por más señas, quien después de terminar su bachillerato decidió lanzar su vida por el torbellino de la vida guerrillera. Y a fe que su vida se volvió un torbellino, pues hasta acoso sexual soportó en su cuadrilla y embarazada, vio cómo el padre de su hijo fue asesinado en un complot desencadenado por otro guerrillero a quien Melisa no quiso entregar su amor. Con todo, nos encontramos en el último capítulo— el único en el que Molano habla en primera persona, con que Melisa no es en realidad una sola persona sino que, por licencia literaria, «es el único personaje del libro construido a partir de muchas voces».

En la historia de Melisa está la clave del género. Todo en esta literatura verité está construido de forma tal que los lectores tengamos esa sensación de realismo, de verdad cierta porque fue vivida en carne propia por los mismos protagonistas que a través del autor nos narran sus vidas. Es como si los «hechos hablaran por sí solos» gracias a la



hábil pluma del escritor quien, por otra parte, también nos dice algo así como: «usted, amigo lector, no puede entender este drama si no lo siente en su propia carne». Antes que pensamiento tenemos que meterle sentimiento al asunto. La explicación del fenómeno, teórica o no, qué importa si ahí está el melodrama, queda en un plano latente, oculto, indefinido. Pero el mensaje está allí de todas formas: «en el agro colombiano, especialmente en las regiones de colonización, tenemos profundos problemas de los cuales estas historias orales vertidas por mí en mi texto son testigos ejemplares». Qué más da si «Melisa» es una o varias Melisas; el hecho es que hay muchas Melisas en la guerrilla con historias del todo similares. Esto equivale a afirmar, en efecto, que en la literatura verité no hablan en realidad los mismos protagonistas de estos *años del tropel*, para usar el título de otro libro de Alfredo Molano publicado por primera vez en 1985, que inauguró la presente moda sociológica. Quien habla es, desde luego, el propio autor cronista. Después de todo, él es quien controla su texto de principio a fin. El es en realidad el verdadero protagonista.

No es que exista algo espurio en tal procedimiento. Se trata de un truco literario usado para convencer, para concitar nuestro ánimo y conmovernos. Pero esto de emplear historias de vida para llamar la atención de los consumidores de libros sobre temas humanos, no es tan nuevo en las ciencias sociales. En 1961, por ejemplo, se publicó por primera vez en inglés la famosísima obra del antropólogo norteamericano Oscar Lewis *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*, que después de generar un gran escándalo en ese país y de ser reeditada varias veces en su traducción castellana, sirvió de base para una película de Hollywood con Anthony Quinn como uno de los protagonistas. En 1972 se publicó, también en México, la obra del psicoanalista colombiano José Gutiérrez *Gamín: un ser olvidado*. Este libro, que en mi opinión no ha recibido en nuestro medio la atención que merece, consigna las aventuras del psicoanalista, de su esposa Magdalena y de sus tres hijos, con un grupo de gamines bogotanos a quienes los Gutiérrez alojaron en su propia casa por varios años. Allí están pues relatadas las vidas de Alvaro Pérez, Juan González, Gabriel Guáqueta, Chichigua, y del resto de la «gallada de los doctores»; como asimismo somos testigos de la historia de la vida de la familia del psicoanalista con estos gamines, en ese intento heroico de hacer un psicoanálisis del gamín, y de paso darnos una explicación de la miseria urbana y de la situación de la niñez en Colombia.

Que José Gutiérrez sea un psicoanalista ocupado con historias de vida, a nadie debe sorprender. Después de todo, el gabinete del psicoanalista es el sitio por excelencia para escuchar historias de existencias insatisfechas, llenas de desamor, conflicto y dolor; de los

conflictos y los dolores de quienes pueden pagar por «contar su historia bien contada» en un toma y dame con el especialista, Y es que es precisamente en el psicoanálisis en donde tenemos que ir a buscar las fuentes últimas de esta técnica narrativa. A nadie escapa que el libro de Sigmund Freud *La interpretación de los sueños*, que se considera generalmente como la obra fundadora del arte psicoanalítico, es en esencia una búsqueda por desentrañar los secretos del inconsciente humano realizada a través del análisis de Freud de sus propios sueños. El mismo Freud siguió usando la historia de vida, y con ello nos legó una serie de «casos» que constituyen hoy clásicos de la producción del psicoanálisis.

Hace poco, el psicoanalista Gutiérrez nos ha brindado a su quizás estrecho, pero fiel, círculo de lectores la segunda edición de una de sus numerosas obras, *Bajo el imperio de Salomón* (la primera fue en 1978), en la que de nuevo se ocupa de desarrollar la historia de vida de un personaje, Salomón, quien le sirve de pretexto para hacer un psicoanálisis del campesino colombiano. ¿Quién fue este Salomón que ameritó tantas horas de desvelos y de conversaciones en el más improbable de todos los gabinetes psicoanalíticos, la propia zapatería del «paciente»? Porque es que este Salomón fue hasta su reciente muerte, uno de los últimos zapateros remendones que se ocupaban de su arte en esta benemérita Santafé de Bogotá. Antes de practicar el arte de la zapatería, sin embargo, Salomón aprendió el de la milicia en el ejército, fue también arriero, colono en el Magdalena Medio, ayudante de botica, sindicalista, «cuadro» e instructor de nuevos cuadros del partido comunista, entre otros de sus numerosos oficios. Tan bueno fue en esto de la parla del Partido, que Salomón fue el instructor principal del doctor cuando éste se decidió por la militancia; joven estudiante de medicina que por aquellos tiempos era. Y ahí comienza la larga conversación entre el zapatero comunista y el doctor que se habría de convertir en psicoanalista ex-comunista. Como el otro Salomón, este Salomón paramuno fue un hombre sabio, aunque su escolaridad formal se limitaba a las lecciones que le diera cuando niño su abuela campesina en su vereda de la Aquitania boyacense.

A diferencia de las crónicas de la literatura verité, en *Bajo el imperio de Salomón* zapatero y doctor se enfrasan en un revelador y vivaz mano a mano que nos transporta a la vez por los largos capítulos de la vida del primero, y por un buen trecho de la geografía y de la fresca historia colombianas. Gutiérrez está siempre ahí, sin ocultarse, en la transferencia de Salomón y en su propia transferencia con Salomón, siempre explícito y honesto, inclusive al contarnos pasajes de su propia vida de militante frustrado y de discípulo de Freud. Sólo para que al

final, el resultado sea demasiado. De querer hacer el psicoanálisis de un campesino transplantado a la urbe capitalina, el psicoanalista resulta psicoanalizado por un humilde zapatero, su antiguo instructor de militancias marxistas malogradas. Y es que éso es José Gutiérrez: un héroe antihéroe. Y su libro es un libro más verdadero: literatura verité que no es literatura porque es verdad, hasta donde la verdad existe en este país.

¿Significa lo anterior que debemos regresar a las manidas explicaciones «estructurales», como aquellas que estaban en boga después de los primeros pasos de la profesionalización de las ciencias sociales en Colombia en la década de 1960? En mi opinión, esta no es la salida apropiada, como tampoco lo es contentarnos meramente con las crónicas de la literatura verité, con todo y su valor testimonial.

En esto concuerdo con Carlos M. Ortiz y Gonzalo Sánchez, connotados investigadores de las violencias colombianas. En recientes ensayos, publicados en la *Revista de la Universidad de Antioquia* y en *Historia Crítica* de la Universidad de Los Andes, respectivamente, ellos afirmaron cada uno a su manera, que es en el campo de lo cultural y de las estructuras mentales de los colombianos en donde se «gestarán en el futuro los aportes más definitivos para la comprensión de las violencias», para usar la fórmula empleada en su escrito por Ortiz. Tal es, precisamente, el mérito de los trabajos del psicoanalista Gutiérrez. El ha sido entre nosotros uno de los pocos en buscar por esta senda doble de la estructura social y cultural y de la dimensión psicológica, para entender a Colombia y a los colombianos.

Por lo demás, no debe sorprendernos la encrucijada presente de los intelectuales colombianos en sus esfuerzos por lograr una mejor forma de narrar y de interpretar lo que en la tierra acontece. Su búsqueda de estilos narrativos y de explicaciones apropiadas forma parte de la búsqueda colectiva en pos del significado de ese «acto de fe», que según Jorge Luis Borges define el ser colombiano; búsqueda que para el iconoclasta sociólogo Gabriel Restrepo debe pasar necesariamente por la representación de nuestros imaginarios colectivos, de nuestros iconos, o de no, lo colombiano seguirá escapando a cualquier definición. Y es que no es fácil dar cuenta de la violencia humana, quizás el tema más elusivo de cuantos preocupan a la ciencia. Porque en tiempos violentos, en tiempos de violencia generalizada, siempre queremos negar nuestra propia violencia y nuestra propia responsabilidad en ella. El violento, o lo violento, siempre resulta siendo un otro, exterior, ajeno, casi mítico o mistificado.

**BIBLIOGRAFIA**

BORGES, JORGE LUIS

1977 «Ulrica». *Libro de Arena*. Madrid, Alianza Editorial.

CAPOTE, TRUMAN

1965 *In Cold Blood*. Penguin Books.

CASTRO CAICEDO, GERMÁN

1994 *La bruja. Coca, política y demonio*. Bogotá, Planeta (hay edición revisada y aumentada).

DUZÁN, MARÍA JIMENA

1992 *Crónicas que matan*. Bogotá, Tercer Mundo Editores.

GUTIÉRREZ, JOSÉ

1972 *Gamín: un ser olvidado*. México, D.F., Mc Graw-Hill.

GUTIÉRREZ, JOSÉ

1994 *Bajo el imperio de Salomón*. Bogotá: Spiridón (2a. ed.).

LEWIS, OSCAR

195 *Los hijos de Sánchez*. México, D.F. Editorial Joaquín Mortiz.

MOLANO, ALFREDO

1985 *Los años del tropel*. Bogotá, CEREC, CINEP, Estudios Rurales Latinoamericanos.

MOLANO, ALFREDO

1994 *Trochas y fusiles*. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, El Ancora Editores.

ORTIZ, CARLOS MIGUEL

1992 «Los estudios sobre la violencia en Colombia de 1960 a 1990». *Revista de la Universidad de Antioquia*, 228: 4-22.

RESTREPO, GABRIEL

1994 «La esfinge del ladino. El iconoclasta y los imaginarios». En: varios autores. *Arte y cultura democrática*. Bogotá, Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán (pp. 161-248).

SALAZAR J., ALONSO

1990 *No nacimos pa'semilla*. Bogotá, Corporación Región y CINEP.

SÁNCHEZ G., GONZALO

1993 «Diez paradojas y encrucijadas de la investigación histórica en Colombia», *Historia Crítica* (Universidad de Los Andes), 8: 75-80.

Documenta











## Apuntes sobre el bullerengue en la región del Dique, Colombia

GUILLERMO VALENCIA HERNANDEZ

Palenque de San Basilio, Colombia

La región del Dique al norte Departamento de Bolívar comprende suelos, ciénagas, pantanos, cauces viejos, canales, ríos y zonas urbanas.

La importancia de esta región es fundamental por su situación geográfica sobre la costa caribe, lo cual determina facilidades para la exportación de los productos agropecuarios y la comunicación con el interior a través del Magdalena y la carretera troncal de occidente.

Limita por el oriente con el río Magdalena; por el noreste la separan del Departamento del Atlántico, primero el canal del Dique, luego una serie de colinas; por el norte limita con los municipios de Santa Catalina y Cartagena por el este con el mismo Cartagena y el Departamento de Sucre por el sur con éste mismo y el municipio de San Jacinto y por el sureste con San Juan Nepomuceno y el Guamo. Los límites de altitud están entre los 10 y los 350 metros sobre el nivel del mar.

La población general se dedica a las labores agrícolas a la ganadería o a la pesca. El canal del Dique sirve de transporte a gentes de sus riberas y une a Calamar con Mahates y algunos corregimientos, además de Cartagena. La región del Dique tiene una temperatura de 39 grados.

Este canal es artificial, en gran parte construido, aprovechando caños, esteros y ciénagas naturales alcanzando una longitud de 117 kilómetros entre Calamar, donde se desprende del Magdalena y Pasacaballos, poblado frente al cual desagua en la Bahía de Cartagena.

Los pueblos de Bullerengue son: Mahates, Malagana, Evitar, San Pablo, María la Baja, San Onofre, (Departamento de Sucre), Gamero, San Cayetano, San Antonio y Palenque (como foco generador).

## Bullerengue (Canto-Ritmo-Baile)

Es de origen negroide. Muy vigente en la zona del Dique y las estribaciones de los Montes de María. En la zona costera del Departamento de Córdoba: Puerto Escondido, Uré (que antes era un Palenque), Cristo Rey, y Arbolete (entre los límites de Antioquia y Córdoba. En la zona costera de Bolívar: Bocachica, Barú, la Boquilla. En Sucre, los pueblos de San Onofre, Palo Alto y San Antonio. Antes posiblemente el bullerengue fue una danza o un ritual a la maternidad o a la pubertad, pero fue cambiando con el desarrollo de la sociedad y tomó un carácter de fiesta. La organología del bullerengue son dos tambores (monomembranófonos). El tambor alegre (que lleva la voz principal) y el llamador (que marca el tiempo). Hay diferencias menores como que en algunas partes las cantadoras baten palmas y en otra región reemplazan las palmas por tablas. El vestuario es el mismo en toda la región: pollerones largos y floridos con blusas y mangas embuchadas con rizos y sin rizos. En el cuello se llevaba un pañolón (en algunas partes se le llamaba golilla) y el peinado era adornado con flores de bonche rojas o blancas. Nunca faltaban los largos collares de bolas blancas y aretes de abalorios. El bullerengue siempre ha estado acompañado de ñeque (bebida alcohólica de fabricación casera hecha de panela, azúcar y acohol); (son famosas las cantadoras de Palenque que no pueden fiestear sin que aparezca un trago de ñeque).

El bullerengue rompe con la nostalgia de la cumbia y la dulzura del porro. El ritmo sincopado, embrujador, mágico que quiebra la materia y aflora espíritus. Solo cantan las mujeres. Los hombres (dos tocan los tambores) y otros dos efectúan una danza. Es raro ver hombres cantar bullerengue. Una cantadora lanza un verso, las demás le contestan en coro batiendo palmas. El tambor alegre marca claves misteriosas y rompe continuamente el ritmo. Debe darse una comunicación perfecta casi mágica del tamborero mayor y la cantadora principal.

Para los tiempos de San Juan y de San Pedro (24 y 29 de junio) las cantadoras de San Cayetano, Malagana y Palenque previamente acordado el lugar y la hora conformaban lo que se conoce como *cofradía* que no era más que la reunión de muchas cantadoras para amenizar las fiestas patronales de los diferentes pueblos. Iban por calles y plazas, patios y caminos batiendo palmas e improvisando versos. Eran más de tres días bajo el embrujo de los tambores y los cantos de las bullerengueras.

## Cantadoras famosas de la región del Dique

En San Cayetano fueron famosas la vieja Carmen Silva, Orfelina Martínez, Nemesita Cañate, Jovita Villa, y la actual sacerdotiza del bullerengue en Bolívar: Petrona Martínez, (actualmente vive a la entrada del pueblo de Palenque). En Malagana, Zoila Torres, María Lorduy, Juana Teherán (Zoila y Juana eran de origen Palenquero). En María la Baja, una de las más grandes bullerengueras de toda la región en todos los tiempos: la Nena Calvo. Actualmente en avanzado estado de vejez Petrona Narváez y Eulalia González. En San Antonio, Donatila Peña, Adelina Salgado, Isidorita Ramos, María Galán. En San Pablo, Juana Maldonado Julio, que nació en San Antonio en el año 1922, pero se vino para San Pablo muy joven. Fue coprotagonista con Evaristo Márquez en la Película «Ls Quemada». En Palenque, como foco generador del bullerengueras: Dolores Valdez (la gran Cha Lole), murió hace poco de muerte natural a la edad de 89 años, venerada y respetada por todos los Palenqueros. La Luz Valdez, hermana de Cha Lole, Justa Cassiani, Feliciana Cáceres, Gabina Atencio, Rosa (Chochoa) Cáceres (todas han fallecido) y la nueva generación con Graciela Salgado (hija de La Luz), Emperatriz Salina, Dolores Salina, Rosa Escamilla. El grupo de bullerengue de estas mujeres se llama «La ambulancia» porque andan de pueblo en pueblo gritando y bailando. En Gamero fueron muy conocidas a nivel comercial más que bullerengueras Irene Martínez y Nelda Piña. En Mahates fueron famosas bullerengueras, Zenaida Orozco, María Amballo, Jóvita Alfaro, Felicidad Padilla, Aleja Padilla, Dilia Rosa Cassiani (todavía está viva en Mahates), Pabla Saravia, Rita Ospina, Margarita Mosquera (todavía viva en Mahates), Martina Pérez. En Evitar, fueron muy conocidas, Juana García, Matilde Herrera (hermana de Emilia y Marta Herrera) éstas fueron muy conocidas como cantadoras comerciales, pero en las fiestas patronales cantaban bullerengues. Tomasa Herrera, Esperanza Herrera (todas hermanas de Emilia y Marta. (La gran Juana García fue la madre de todas).

## Tamboreros

Lo más difícil es conseguir tamboreros que ejecuten el bullerengue. Aquí están los mejores tamboreros de la región del Dique por su constancia en el folclor, por mantener la tradición y por su grandeza mágica.

De Palenque, el gran Cecilio Valdez (Atahole), hermano de La Luz y Cha Lole, Paulino Salgado (actualmente vive en Bogotá), Tomasito (hijo de Graciela) el popular Aveno, y Jair Cáceres (uno de los más jóvenes). En San Cayetano, Prudencio Valdez y Juan Valdez. Por los

lados de María la Baja, Encarnación Tovar (el Diablo). En Magdalena, Luis Ramón Sánchez (Ramón Pío). En Mahates, Andrés Guerrero (el Babillo), Nemesio Atencio, Joaquín Llerena. En Gamero, Luis Lozano. En Evitar, el Niño Herrera (padre de Emilia y Marta), Vicentico Ospino, Ascanio Pimentel. Y el más joven tamborero de toda la región Alvaro Llerena hijo de Petrona Martínez la bullerenguera más consecuente actualmente e importante que brinda concierto en universidades y grandes centros culturales.

### **Bullerengues**

El Armadillo (región de María la Baja)

El armadillo en su cueva  
 es un hombre muy valiente  
 y si lo cogen por el rabo  
 échele auxilio y gente  
 Coro: Déjenlo vení. (Bis).  
 El armadillo viene medio lao...  
 Coro: Déjenlo vení.  
 Viene boca arriba  
 Coro: Déjenlo vení.

Candela del Vapó (Región de San Cayetano)

Coro: Candela del vapó... morales.  
 Me llaman como me llamo  
 así yo me llamaré...  
 Me llaman Pablo Morales  
 porque Moralito es.  
 Coro: Candela del Vapó... Morales  
 La güayabita madura  
 le dijo a la verde verde  
 el hombre cuando es celoso  
 se acuesta pero no duerme.  
 Coro: Candela del vapó... Morales.

La güayabita verde verde le dijo  
 le dijo a la madurita  
 el hombre cuando es celoso no busca  
 mujé bonita...

(Aquí se puede observar la ironía como fina cuchilla del humor de las bullerengueras de la región).

### **Cangrejito**

Se se se  
seseremayó.  
Qué cangrejito tiene  
camino poctadó.

Coro: Se se se...  
No llores porque me voy  
que si me voy no te olvido  
si fuera para olvidarte no te  
hubiera conocido.

Coro: Se Se Se...  
Déjenla que marche y venga  
como todita se han ido.  
Aquí tienes que vení como  
la palomita al niño.

Coro: Se Se Se...  
Dónde estará la Martínez  
que la busco y no responde  
es que se ha ido de la tierra  
o se ha cambiado el nombre.

Coro: Se Se Se  
A mí me llaman la sucia  
será porque yo no lavo  
peor me guardo el decí  
que la concha guarda el palo.

Coro: Se Se Se...  
Cuando venga polo ampolo  
ampolo me va a pegá  
porque estaba donde Emitilia  
echándole una ayudá.

(Actualmente, con la desaparición de los festejos del 24 y 29 de junio (fiesta de San Juan y San Pedro), el bullerengue ha venido a ser reemplazado por el vallenato y la salsa de Picó. Esto ha traído como consecuencia la violencia y la masificación de la droga. Las fiestas de antes se festejaban en las calles y plazas, ahora se cercan los patios con láminas de zinc (las famosas K-Z) y colocan en cualquier rincón un potente picó con música picotera. Ya no hay sitio para el bullerengue ni para el tambor. La mayoría de las bullerengueras han fallecido y no

han dejado nada de su trabajo. Sólo Graciela Salgado y Petrona Martínez, luchan por transmitir el bullerengue a la nueva generación.

Si la cumbia conjuga las tres culturas integralmente: la blanca con su vestido y danza, la negra con su ritmo y tambores y la india con sus Kuisis y sus melodías; el bullerengue, transmite todo este mundo lúdico, mágico y maravilloso de la gente negra.

Biblioi











Cuentos para matar insomnios eternos:  
«Entre la tierra y el cielo, magia  
y leyendas del Chocó»  
de N.S. de Friedemann y A. Vanín

ANNE-MARIE LOSONCZY

Antropóloga  
Université de Paris X-Nanterre.

«... pensar el sentimiento, sentir el pensamiento».  
(Unamuno)

Esta obra a dos voces, pero habitada por múltiples otras, camina por un sendero bastante poco transitado de la investigación antropológica. Ofrece una alternativa a la persistente insatisfacción que sentimos muchos investigadores al término de nuestro trabajo, una vez realizadas las cuidadosas y largas pesquisas en la sociedad elegida para el estudio —el trabajo «de terreno»—, y una vez de la multiplicidad de hechos y gestos observados, así como de las palabras escuchadas, extraemos los modelos analíticos que hacen comprensible el funcionamiento y la reproducción de un universo social y cultural. Al término de este largo proceso, el estudioso se halla devuelto sin remedio a la fuente misma de su vocación: el asombro que continúa sintiendo delante del misterioso e irreductible sabor de cada forma particular de ser hombre en sociedad, de relacionarse con un entorno natural particular, de darle sentido cultural y comunitario a la vida en un rincón terrestre entre cielo y tierra.

El análisis riguroso y necesario de organizaciones sociales, rituales, tecnologías, sistemas lingüísticos y religiosos deja frecuentemente un residuo que escapa de la red de explicaciones, de la doctrina

objetivante que desmenuza los mecanismos sociales internos de una historia y de un presente. Es sin embargo este residuo el que rondará en los recuerdos y añoranzas del antropólogo y le hará regresar una y otra vez al «terreno»: los ritmos de una jornada, el sabor de una bebida compartida, la totalidad de unas voces, el color de un atardecer, el ruido de una actividad, el murmullo de unas palabras, la calidad particular de los silencios; componentes de este enigma en el cual el orden subyacente de una sociedad, de una cultura ajena, se vuelve vivencia singular e irreplicable.

Restituir en el escrito este sabor peculiar del espacio y del tiempo de una comunidad humana, su estilo único de estar en el mundo: es éste un deseo, a veces soterrado, que acomete al antropólogo precisamente en los momentos en que sus análisis y modelos ya afinados y madurados le permiten una comprensión intelectual más profunda de la coherencia interna de un universo social. No se trata pues de una ambición intelectual frustrada que trataría de escapar del fracaso en la tarea explicativa, intentando sustituirla por la facilidad de un «couleur locale». Bien al contrario, se trata de reconocer que el precio del éxito en la comprensión y descripción científicas de una sociedad es a menudo el de ahogar en la abstracción las voces y gestos que encarnan, materializan y convierten en vida sus estructuras subyacentes. En otros términos, reconocer que en el corazón de lo social algo esencial escapa a la explicación objetivante sin que por ello ésta se convierta en caduca o innecesaria. Pero este algo —el latir múltiple la vida— necesita otra forma de expresión para volverse perceptible a los extraños de la cultura.

Por añadidura, a esta inquietud intelectual se suma frecuentemente otra insatisfacción de orden ético que cuestiona el rol mismo del estudioso frente a la comunidad estudiada: más allá de su meta asignada y necesaria —la comprensión objetiva de los resortes profundos de una forma social— acatar la necesidad de repercutir mediante el escrito la voz y la presencia silenciadas de los desconocidos e ignorados por la sociedad dominante, dar testimonio de su autonomía y creatividad culturales en medio de las iniquidades de su existencia. Concebir de este modo su quehacer de intelectual —es decir, mezclar en diálogo su voz de aprendiz a la de los protagonistas de su estudio— puede constituir también para el investigador la devolución de una mínima parte de su deuda hacia quienes con pudor, paciencia y agudo sentido del compartir guiaron sus pasos de estudioso ignorante en los meandros de su vida social, sus dramas y sus alegrías.

Si muchos son los antropólogos que en el ejercicio de su profesión se vieron alguna vez abocados a estos interrogantes, pocos son todavía

los que, distanciándose de las expectativas y modales del medio académico, se atrevieron a buscar el puente entre el rigor analítico y la restitución de una experiencia vivencial ajena. La trayectoria de Nina S. de Friedemann ilustra brillantemente que tal vía existe. Joven investigadora en los años 60, no vacila en orientar su investigación antropológica hacia un campo que los trabajos fundamentales de unos pioneros (R. Velásquez, A., Escalante y M. Zapata Olivella entre otros en Colombia) no han podido arrancar al desconocimiento y al menosprecio académicos: el estudio de las comunidades afro-colombianas. Una serie de artículos testimonian ya de sus profundas pesquisas etnográficas que abarcan todo el occidente colombiano, lo mismo que las Islas de San Andrés y Providencia. En ellos, a través de minuciosos análisis de tecnología minera, contextos rituales y religiosos negros, van perfilándose los marcos conceptuales de una comprensión innovadora de este universo social ignorado y despreciado.

Su primera y decisiva contribución (1974) será el descubrimiento y la descripción de un sistema de parentesco coherente (llamado «tronco» o «ramaje») que regula el usufructo y la trasmisión de emplazamiento mineros y de terrenos de agricultura en las comunidades negras del Litoral Pacífico, fundamentando un modelo social adaptativo tanto a un medio ecológico particularmente difícil, como a la salida de una historia de esclavitud y de desarraigo. Más allá de su intrínseca novedad antropológica, este descubrimiento suyo será un paso decisivo en la acreditación de la comunidad negra como creadora de cultura, al poner en entredicho ciertos análisis sociológicos de gran influencia que describen el universo afro-colombiano en términos de «familias desagregadas», «matrifocalidad» e «inestabilidad».

Los finales de los 70 verán su campo de reflexión ensancharse hacia la comunidad negra caribeña del Palenque, a la que dedica un libro riguroso y sensible. Este encuentro con una africanidad conservada en la lengua, los ritos, los gestos y la organización social, inspirará a Nina S. de Friedemann un interés profundo hacia las raíces históricas —africanas y americanas— de la identidad negra colombiana, así como una interrogación acerca del estatus del negro en el pensamiento y la ideología de las sociedades nacionales. De esta reflexión arranca su inquietud por integrar los estudios afrocolombianos en el campo antropológico colombiano y por auspiciar así el encuentro entre éstos y las corrientes mayoritarias de estudio centradas en las sociedades indígenas y campesinas. Fruto de ella será la coordinación de una obra fundamental que constituye la primera historia y análisis de la investigación social colombiana («Un siglo de investigación social: antropología en Colombia», Etno, 1984). Su contribución a este compendio es

una reflexión histórica sobre la «invisibilidad» ideológica a la que la sociedad nacional somete a las comunidades negras.

Buscando en su propio quehacer de estudiosa la vía de romper los moldes de esta invisibilidad, de Friedemann construirá en colaboración con el coeditor de esta obra, el antropólogo Jaime Arocha, el género puente entre análisis y vivencia existencial, entre historia y presente, entre voces múltiples que se cruzan. Los «cuentos sin ficción» devuelven el protagonismo a los callados de una historia nacional para contar con su propia voz sus sueños, creencias, y evocar los escenarios de su vida cotidiana. La voz de los estudiosos, en vez de imprimir sobre esta realidad el estilo ajeno y objetivante de una escritura analítica, toma las inflexiones del tono vivo y colorido de sus interlocutores negros para evocar en contrapunto datos y momentos claves de su historia y contar el encuentro con su presente. Su obra conjunta «De sol a sol», (Planeta, 1986) se convierte así en un compendio de la historia afro-colombiana, un deambular en el Africa de las raíces entre realidad y leyenda, la restitución *in vivo* de la insurgencia, la utopía, la religiosidad y el cotidiano negros.

La necesaria y gozosa polifonía de este género innovador de escritura antropológica contrasta con el estilo académico tradicional. Acoge una multiplicidad de voces individualizadas, tanto las de los protagonistas de una historia y un presente social ignorados, como las del diálogo entre dos observadores, dos miradas y experiencias cruzadas sobre un mismo paisaje humano y natural. Así pues, este género es particularmente apto para hacer percibir la misteriosa alquimia que une a una comunidad de hombres y un pedazo de naturaleza entre tierra y cielo; la forma en la que mitos, leyendas, prácticas y ritos se vuelven paisaje y el modo en el que selva, mar, ríos, noche y luz devuelven las miradas y gestos de sus habitantes, alimentando palabras, trabajos y fiestas.

Este libro «Entre la tierra y el cielo» es fruto de un encuentro decisivo: el de la investigadora con el poeta, hijo del universo entre agua y selva del Pacífico, Alfredo Vanin. Testigo maravillado del arte de la palabra que brota de las gentes de su tierra y continuador consciente de su tradición, la mirada del poeta Vanin se une a la de la investigadora cuando identifica la cultura chocona como la «del encantamiento». El poeta-investigador organizó en 1988 el Primer Encuentro de la Literatura Oral del Pacífico para facilitar el flujo de la memoria, de los ritmos y voces negros. La memoria oral afro-colombiana del Pacífico se construye alrededor de un silencio que cubre el pasado esclavo. Pero sus huellas afloran, codificadas en gestos, giros verbales y términos de auto-identificación como el de «libres». Esta particularidad de la

memoria histórica negra que se sirve con igual rigor y sutilidad de los códigos del ritmo, de la palabra y del gesto, como de los códigos del silencio para construir su representación del mundo marca con un sabor irreductible la prosa poética de Alfredo Vanín cuya magia se hace cómplice de las voces ribereñas y de la de la antropóloga.

Esta vez, es pues, a la exploración paciente y maravillosa del laberinto histórico y natural del Chocó, a la que invitan estos cuentos polifónicos sin ficción. Tierra del Pacífico, encuentro intercultural entre autóctonos emberá y descendientes de esclavos, entre santos africanizados y espíritus selváticos, tierra de pillaje para colonos y managers, tierra de amor y desgarrre para quienes se levantan contra su pobreza y marginación, tierra de aprendizaje y de compromiso para quienes seguimos recorriendo sus ríos y las palabras de sus habitantes, la voz de todos, presente en el libro, va dibujando la imagen múltiple de un paisaje singular entre pasado, presente y futuro. De allí que «la nostalgia de no ser otro», eterna insatisfacción humana evocada por la sabia voz chocoana de uno de los cuentos, queda substituida gracias a esta obra por el sabor único de un descubrimiento en el que sentir y pensar son, a la manera negra, cómplices inseparables.

Recrear y hacer palpable por la escritura esta lección intelectual y existencial, convirtiéndola a su vez en una opción metodológica, constituye un éxito rotundo en un trayecto de antropólogo. Testimonio de la inagotable creatividad afro-colombiana, homenaje a una tierra mal conocida y a sus habitantes, este libro honra también el quehacer de una antropología que rechaza el corte entre el pensar y el vivir.

**BIBLIOGRAFIA**

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1974 *Minería, descendencia y orfebrería*. Litoral Pacífico (Colombia), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

1979 *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque de San Basilio*. Bogotá: Carlos Valencia Edit. Fotografía: Richard Cross.

1984 (Con J. Arocha, editores y escritores). *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: ETNO.

1986 (Con J. Arocha). *De sol a sol. Génesis, presencia y transformación de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta

FRIEDEMANN, N. S. DE Y A. VANÍN

1995 *Entre la tierra y el cielo. Magia y leyendas del Chocó*. Bogotá: Planeta.



Calendario





## Calendario

1995

- Julio 1-5 XV Festival de la cultura caribeña «Fiesta del Fuego» 1995, en Santiago de Cuba. Comité organizador: Casa del Caribe. Calle 13 N° 154 esq. a 8, Rpto. Vista Alegre. Santiago de Cuba, Zona postal 4-90 100, Cuba.
- Julio 26-29 Noveno Congreso de la Asociación de Colombianistas. Tema central: Colombia en el contexto latinoamericano. Comité organizador en Colombia: Betty Osorio, Monserrat Ordoñez, Myriam Luque, Departamento de Filosofía y Letras Universidad de los Andes, Carrera 3a. Calle 19., Bogotá.
- Agosto 4-5 Taller «Familia negra en la sociedad colombiana». Universidad del Valle (CIDSE), Cali, ICAN, Colcultura y con el apoyo de las Naciones Unidas (FNUAP), Tel/Fax 233 09 60, Bogotá.
- Octubre 2-6 XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología ALAS. Tema: América Latina y el Caribe: perspectivas de su reconstrucción. Centro de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM, Ciudad Universitaria, Circuito Mario de la Cueva, s.n. Edif. «E» CP 04510. Tel. 622 97 17, Fax 666 83 34 Ciudad de México.
- Octubre 9-13 Coloquio y simposio internacional. Globalización y construcción de identidades y diferencias: conflictos y transformaciones socio-políticas en América Latina. Asociación

- Latinoamericana de Sociología ALAS-UNESCO. Caracas. Inf. D. Mato Apartado 88.551, Caracas-1080, Venezuela.
- Noviembre 6-9 Congreso Italo-Latinoamericano de Etno-medicina «Felice Fontana». Universidad Andina Simón Bolívar, sub-sede Quito. Area de salud. Ave.12 de octubre 1430 y Wilson. Edif. Abya-Yala, 3er piso. Tel. 22 15 03, Fax 50 8156, P.O.B. 17-12569, Quito, Ecuador.
- Noviembre 22-24 América Latina Ayer-hoy. Encuentro-debate Universitat de Barcelona. División de Ciencias Humanas y Sociales. Departamento de Antropología Social e Historia de América y Africa., Bldiri Reixac, s/n, Barcelona Temas: Arqueología y conquista, Resistencia, rechazo e identidad. Sobre sociedades cimarronas, La reconstrucción de la historia amazónica y Género y política. Tel. 333 34 66, Fax 449 85 10.
- Noviembre 26-28 Conferencia Internacional IDEAMERICA 95. La identidad cultural en América: Iluminismo, romanticismo, modernismo. La Habana, Cuba. Instituto de Literatura y Linguística de Cuba. Ave. Salvador Allende # 710, Dr. Virgilio López Lemus Fax (53) (7) 33-1325.
- 1996
- abril 8-12 IV Conferencia internacional sobre cultura africana y afroamericana y III Taller científico «Ortiz- Lachatañere» Centro cultural africano «Fernando Ortiz» de Santiago de Cuba, Ave. Manduley N° 106 esquina 5ta. Vista Alegre, Santiago de Cuba CP 90400, Fax 335411.
- Julio 1-5 XVI Festival de la cultura caribeña «Fiesta del Fuego» 1996, en Santiago de Cuba. Homenaje a Colombia.