

Cuestión **África**
América Latina

Revista de Estudios Inter-Regionales sobre Cooperación Solidaria
NÚMERO N° 25, 1996



**Comunidades
AFROAMERICANAS**

ÍNDICE

Presentación	5
---------------------	----------

MONOGRAFÍA

Afroamericanos, rebeldes cimarrones y creadores	9
<i>Javier Laviña</i>	
Racismo: una grave enfermedad social en Brasil	23
<i>Nilma Bentes</i>	
La negritud en Salvador de Bahía: una ciudad africana fuera de África	31
<i>Rocío Castro Kustner</i>	
La sumisión y el amor como caminos de emancipación	43
<i>Alvaro Cadavid Marulanda</i>	
Pobladores de la Amazonia. Cimarrones del Trombetas	59
<i>José Luis Ruiz-Peinado Alonso</i>	
Transgresiones y resistencias afromexicanas	69
<i>Pilar Carrulla Parera/Margarita Rodríguez Muñoz</i>	
Mujer negra y colombiana	87
<i>Clara Inés Guerrero/Margrieth Nazareth Cortés</i>	

AVANCE DE INVESTIGACIÓN

La religiosidad popular venezolana	97
<i>Gabriel Izard</i>	

DOCUMENTO

Comunidades negras y derechos humanos en Colombia	115
--	------------

II. CONGRESO DE EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO

- De la Transversalidad a la Educación Global -

Fechas: 24 a 27 de Abril 1996

Lugar: Palacio Europa. Vitoria-Gasteiz

Hegoa convoca el II Congreso de Educación para el Desarrollo, como continuación al primero celebrado en 1990. El encuentro, de ámbito estatal, pretende reunir a más de 200 personas vinculadas a ONGs dedicadas a la sensibilización y formación de colectivos de educación formal y no foral así como a agentes educativos tales como docentes, movimientos de renovación pedagógica, centros de orientación y capacitación del profesorado, asociaciones educativas, instituciones locales, sindicales, etc.

El objetivo general del encuentro es el de realizar un balance del trabajo en Educación para el Desarrollo y otros enfoques transversales en los últimos años en el Estado español, así como el de establecer las perspectivas y estrategias coordinadas de actuación para el futuro. El Congreso se estructura en torno a ponencias, seminarios, talleres y comunicaciones. Los contenidos del Congreso, así como las conclusiones que se deriven del mismo se recogerán posteriormente en una publicación. De forma paralela, a lo largo de una semana (20-27 de Abril) se realizarán diversas actividades entre las que se incluyen: exposición de material didáctico, de campañas de sensibilización y conferencias.

El Comité Organizador del Congreso está compuesto por ACSUR-Las Segovias, ASPA, CIP, Entrepueblos, FUNCOE, Hegoa y Sodepaz. Participan en el patrocinio del Congreso: la Dirección General de Desarrollo de la Unión Europea, la Secretaría de Estado de Cooperación Internacional (SECIPI), la Dirección de Cooperación del Gobierno Vasco y el Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz.

Inscripción: 10.000 pts. (Incluye materiales de trabajo y publicaciones)

Plazo de inscripción: 1 al 29 de Marzo de 1996.

Existe un número limitado de plazas

Para más información e inscripciones, contactar con la oficina de HEGOA en Vitoria-Gasteiz. C/Manuel Iradier 6, bajo. 01006 Vitoria-Gasteiz. Tel. y Fax: 945-131587

Presentación

Durante cuatro siglos, millones de esclavos africanos fueron introducidos en América. Decenas de millones de seres humanos arrancados de sus tierras, despojados de sus referentes familiares, étnicos y culturales, y reubicados en una geografía nueva, en la que sufrirán las vejaciones físicas, la explotación económica, la exclusión social y la violencia sexual de los sectores coloniales para los que el beneficio económico justificaba la negación y el exterminio de una parte de la humanidad. Porque la esclavitud no sólo significó la privación de la libertad o, llevada a sus últimas consecuencias, la muerte por la extenuación; supuso negar a una parte de la humanidad el derecho a que se la considerara como tal, y para ello fue necesario que el sistema colonial desarrollara prácticas represivas y ejerciera una violencia psicológica brutal. Violencia que no hizo sino crecer con el paso de los años, a medida que las dotaciones de esclavos aumentaban de día en día, creando una dinámica difícil de suprimir y que, desgraciadamente, pervive en la actualidad.

Así, hace trescientos años, Ganga Zumbi moría en Palmares. Tropas holandesas y portuguesas conseguían destruir la república negra que este antiguo esclavo había fundado en la zona más inhóspita de Brasil. De este modo desaparecía, tras casi un siglo de existencia, de servir de refugio a los esclavos huidos y disputar territorio a una de las mayores potencias militares de la época, el que se ha convertido en el principal símbolo de la lucha de las poblaciones afrobrasileñas. En la actualidad, el movimiento negro brasileño reivindica esta fecha para conmemorar el inicio de la liberación de las poblaciones esclavas. Recuerda así que los principales promotores de la libertad y la dignidad humanas no surgieron en el siglo XIX de entre las clases acomodadas brasileñas, o de cualquier otro lugar de América; sino de entre los contingentes de hombres, mujeres y niños, que durante cuatro siglos los barcos negreros transportaron desde África.

Porque los esclavos no se resignaron a asumir su nueva condición; al contrario, se opusieron a ella con todos los medios a su alcance, a través de fugas, rebeliones, suicidios o asesinatos. A la violencia respondieron con la violencia; a la esclavitud, con el cimarronaje; a la deshumanización, creando, en la geografía de la muerte, un espacio para la vida que se proyecta en las culturas afroamericanas, dinámicas, tremendamente vitales, de las que las culturas nacionales son deudoras. Nacen religiones y cosmovisiones particulares, se crean identidades afroamericanas o se rechaza todo lo que de africano hay, atendiendo a los cambios sociales, económicos y políticos de los distintos Estados. Y, a pesar de que no logra desprenderse totalmente de los prejuicios durante tanto tiempo incubados, América aprende a reconocer, poco a poco, el papel que la "tercera raíz" ha desempeñado en la conformación de su propia historia.

Consejo de Redacción

Black American Author-Biography:

**FROM POLITICS TO MYTH
AND BEYOND**



Peter A. Muckley

MINERVA PRESS
MONTREUX LONDON WASHINGTON

Black American Author-Biography emplea el neologismo Autor-Biografía para reseñar que trata de autobiografías de quienes fueron también escritores profesionales, de hecho los primeros autores americanos negros que se ganaron la vida a través de la escritura: Langston Hughes, Richard Wright y Ralph Ellison.

Situando sus textos en el contexto de las ideas occidentales de autobiografía y del yo, la obra llega a la conclusión de que los tres escritores considerados ofrecieron, al mismo tiempo, tanto una forma de literatura revolucionaria como una forma de vida revolucionaria al mundo entero.

Afroamericanos, rebeldes cimarrones y creadores*

Javier Laviña**

Introducción

Durante casi cuatrocientos años los africanos fueron llevados a América como esclavos. Europa, dominante, en esos momentos enviaba sus embarcaciones a las costas del África subsahariana para llenar las bodegas de hombres y mujeres que habían caído bajo la codicia de los colonizadores del otro lado del Atlántico. Desde la captura se iniciaba un proceso de deculturación con el objetivo de intentar el desarraigo cultural, político, económico y social que evitara la resistencia de los que llegarían a ser esclavos. Pese a estos intentos los transportados a América nunca fueron totalmente sometidos, su filosofía, tradiciones, historia, sensibilidad y conocimientos no fueron del todo arrancados. Sin embargo las relaciones que existían en África del hombre con el medio geográfico que ocupaba quedaron truncadas.

Los africanos que llegaron a América iban provistos de sistemas culturales, de tradiciones y lenguas que los amos se preocupaban de extirpar para conseguir dotaciones óptimas para el trabajo. La deculturación pretendió afectar a todos los ámbitos de la cotidianeidad de los esclavos, desde los hábitos mas diarios hasta las estructuras sociales y religiosas.

Los esclavos vendidos en el Nuevo Mundo fueron introducidos en un sistema económico nuevo, allí se esperaba de ellos que sólo fueran fuerza de trabajo, sin embargo parece lógico que, pese a todos los elementos en contra, tuvieran que reorganizarse para sobrevivir, tanto individual como colectivamente, a las condiciones impuestas por los amos.

La deculturación comenzaba en la factoría de la costa africana donde, el ya esclavizado, era despojado de su ropa, y por tanto de un elemento exterior de diferenciación social.

* Este trabajo se presentó en el Encuentro *La negritud. El valor de la diferencia*. Celebrado en la Universidad Internacional Iberoamericana de La Rábida, del 8 al 12 de mayo de 1995.

** Universidad de Barcelona. Grupo de Estudios Afro-Americanos de Sodepau/Barcelona

En el barco negrero la dieta a la que estaba sometido no tenía nada que ver con los sabrosos y cuidados gustos de la tradición culinaria africana; el arroz sustituía al mijo y la carne o el pescado salado servían de base proteínica para que las cargazonas humanas llegaran en buen estado a los puertos de destino (Villapoll, 1977).

Las condiciones de la trata negrera fueron absolutamente desestabilizadoras y degenerativas. Los hombres y las pocas mujeres transportados hacia las colonias americanas por la codicia del capitalismo europeo se convertían en las cargas de las naves negreras y en un pingüe negocio en el momento del desembarco.

Pese a estas circunstancias desfavorables y realmente opresoras y desarticuladoras de la sociedad africana, los esclavos pudieron y supieron sobrevivir. Crearon rasgos de identidad propios y generaron mecanismos de solidaridad en las ciudades y plantaciones, e irrumpieron con fuerza en el momento de las independencias de las colonias.

Las condiciones laborales de los esclavos dependían de una serie de factores unos internos propios de la plantación, otros como los climáticos que dependían de la zona de ubicación, y otros ajenos al lugar de trabajo, mercados a los que iba dirigido el producto, tráfico y coste de los fletes.

Una de las variables que afectaban a las relaciones entre amos y esclavos era el tipo de cultivo. Si se trataba de una plantación, no era lo mismo el trabajo en haciendas cacaoteras, en los valles venezolanos, que en ingenios azucareros cubanos o jamaicanos.

Otro factor a tener en cuenta de las relaciones entre amos y esclavos era si el trabajo de estos estaba orientado hacia los mercados internacionales y en consecuencia dependían de la presión de la demanda y el precio del producto, o si se dedicaban a la producción para los mercados locales.

Un tercer elemento determinante en el trato y las condiciones de vida de los esclavos venía marcado por el momento histórico. Las condiciones de vida de los esclavos del siglo XVI no fueron comparables con las que padecieron en los siglos XVIII o en el XIX, ya en declive del esclavismo.

Influyó de manera decisiva entre las relaciones de amos y esclavos el lugar en el que se desarrollaba el trabajo, las condiciones que padecían los esclavos urbanos no eran comparables a las que sufrían los destinados en zonas rurales (Genovese, 1971).

La vida de los esclavos estaba determinada, así mismo, por la facilidad o dificultad del abastecimiento de mano de obra, los precios que adquirirían en los mercados americanos, y la situación política internacional. Todos estos factores podían hacer variar las condiciones de vida y trabajo de los esclavos. Estos elementos que fueron indispensables para definir y entender las relaciones entre amos y esclavos variaron, así mismo, en función del tiempo y del espacio en el que se dieron.

Pese a que tenemos que tener en cuenta los distintos elementos que influyeron en la vida de los esclavos todo el sistema esclavista generó un elemento común de relación, la violencia. El abuso de poder y la vejación del esclavo fue la forma de relación más habitual entre amos y esclavos. Los amos se dirigían a sus esclavitudes mediante la coacción y la amenaza, al margen de cualquier otra condición o situación, y durante todo el período. El tiempo, un factor determinante de las relaciones entre propietarios y fuerza de trabajo no fue obstáculo para las relaciones de violencia.

Para conseguir el sometimiento y la degradación humana del esclavo, los señores contaban con fuertes aliados, la iglesia encargada de practicar la violencia espiritual (Laviña,

1989), y el estado que se entregaba con rigor en la aplicación de la ley contra todos aquellos que intentasen alzarse contra el *justo dominio*.

Pese al aparente buen funcionamiento de los sistemas represivos a los que estuvieron sujetos, los esclavos encontraron mecanismos para conseguir ir creando situaciones y elementos de resistencia a la esclavitud. La oposición al sistema esclavista no obvió, sin embargo, el hecho de la sumisión. Muchos esclavos aceptaron, al menos de forma aparente la esclavitud, y colaboraron con los amos y las autoridades coloniales en la represión y la denuncia de las sublevaciones que se fraguaron en las colonias.

Las sociedades de esclavos

En las sociedades africanas hombres y mujeres tenían sentido en cuanto que pertenecían a un grupo, el aislamiento o la individualidad eran entendidos como un elemento negativo (Martínez Montiel, 1993), las estructuras familiares y sociales complejas mantenían la cohesión del grupo. Incluso los individuos o grupos capturados en guerra tenían sus mecanismos de relación y de definición respecto a la sociedad que les dominaba, pese a que su condición de esclavo o de sometido le colocaba como no pariente, no familia, es decir individuo que no tenía vinculaciones con el grupo con el que estaba obligado a vivir (Meillasoux, 1990). Este tipo de relaciones esclavistas se truncaron con el desarrollo de la trata atlántica. Desde el inicio de esta nueva forma comercial el esclavo pasaba a ser una simple mercancía sin más valor que su fuerza de trabajo y el lugar al que fuera finalmente destinado.

África mantenía, junto a las estructuras familiares y clánicas, otras formas organizativas por grupos de edad y étnicos (Pollak-eltz, 1991). Estas agrupaciones y la memoria de pertenencia a un grupo no pudieron ser extirpadas del todo con el fenómeno de la trata.

Las condiciones de vida y trabajo que los esclavos padecieron en el Nuevo Mundo iban encaminadas a conseguir la integración del africano como mano de obra y acabar con la resistencia a la esclavitud. Las relaciones entre señores y siervos estuvieron cargadas de conflictos por la consideración de esclavo como mano de obra y por el proceso de deculturación. Los problemas surgidos entre amos y esclavos por el sometimiento y las condiciones laborales se pueden interpretar como una derivación de las luchas entre propietarios y mano de obra. Por otro lado en el proceso de deculturación se produjeron resistencias culturales que afectaron a todos los ámbitos de la vida de los esclavos y a sus relaciones con los amos (Martínez Montiel, 1992). El mundo esclavo campesino generó una cultura replegada y endógama, diferente de la urbana, una cultura que podríamos llamar cimarrona por la resistencia que opuso a las formas culturales dominantes (Quintero Rivera, 1992-93) y que se ha mantenido viva, ahora, en el mundo urbano del siglo XX como producto de la emigración de los campesinos a las ciudades.

Al margen de las imposiciones de relación que los amos dispusieron para sus esclavos, estos se organizaron de diferentes maneras. Los sistemas organizativos de los esclavos se pudieron pasar por grupos de edad, por relaciones diádicas creadas en la travesía, o por relaciones étnicas. Estas formas de organización social no fueron excluyentes entre los afroamericanos. Se podía pertenecer a un grupo de edad y a un cabildo de nación. Las formas sociales respondieron a las necesidades de supervivencia del grupo afroamericano ya fuera libre o esclavo.

Pese a que los plantadores intentaron mantener una diversidad étnica entre las dotaciones de esclavos para evitar peligros de sublevaciones, sin embargo esta variedad de procedencias tuvo limitaciones porque el suministro de esclavos estaba reducido a unas áreas del continente africano, pese a que las zonas de extracción fueron variando a lo largo del período en que se mantuvo el tráfico de esclavos en función de las disponibilidades, y de las alianzas de los traficantes con los pueblos de la costa y las de éstos con los grupos del interior. Esta situación tuvo que hacer que en el tráfico negrero hubiera una cierta homogeneidad de los grupos embarcados hacia América y que quedase reflejada en las composiciones de las dotaciones de esclavos.

El interés en fomentar una cierta diversidad étnica por los propietarios chocó, pues, con algunos factores que se oponían a esta necesidad táctica de disgregación. Por un lado la experiencia que les llevaba a intentar homogeneizar sus dotaciones, ya desde el siglo XVI los propietarios habían adquirido un cierto conocimiento y habían estereotipado las cualidades y vicios de sus dotaciones (Deschamps, 1986) por lo que preferían esclavos de unas zonas determinadas frente a esclavos procedentes de otras áreas de África. Esta situación se planteaba sin olvidar la dispersión de grupos étnicos para evitar situaciones que pudieran estimular los conflictos (Fleischman, 1993). Por otra parte la dependencia de los traficantes de los puertos de abastecimiento de mano de obra hacía que la diversidad étnica no fuese tan importante, al menos desde el punto de vista lingüístico (Friedemann, 1988).

Los intentos, pues, por fomentar la disgregación entre los esclavos no consiguieron, sin embargo, los objetivos previstos, evitar los levantamientos. Los esclavos lograron estructurarse al margen de los intereses productivos y de las pautas marcadas por los amos y de esta manera lograron introducir elementos de humanidad y dignidad en sus vidas (Pérez de la Riva, 1975). Organizaciones y alianzas que convirtieron el barracón en un espacio de libertad, el lugar donde se rehicieron las vidas y los mundos de los esclavos.

Iglesia y esclavitud

La iglesia católica americana no tuvo una definición respecto a la esclavitud. Parece que en principio aceptaba como válidos los principios de la tradición medieval española que legitimaba la esclavitud en algunos casos. Sin embargo las imbricaciones de la iglesia en el sistema económico llevó a aceptar la esclavitud como una necesidad económica para el desarrollo de las colonias, y si a este argumento se añadía que los esclavos vendidos a propietarios españoles eran bautizados y adoctrinados en la fe se podía deducir que la situación en la que se encontraban era de enormes beneficios. Los esclavos salvaban sus almas, disciplinaban sus cuerpos e incluso podían adquirir su libertad (Ribera, 1986), porque así estaba legislado.

La cristianización, al menos formal, de los esclavos era un objetivo que los propietarios no desdeñaban porque se llevaba a cabo como un mecanismo más de dominación. Los esclavos recibían como doctrina la aceptación de su condición y la promesa de la libertad después de la muerte, con lo que, de alguna manera, se intentaban frenar las sublevaciones.

Cuando en Cuba se inicia el boom azucarero la cristianización de los esclavos pasó a segundo término, pese a que se construyeron algunas capillas en las fincas. Los clérigos pasaron a formar parte del conjunto de profesionales al servicio de la plantación. Con la edificación de capillas los grandes propietarios ganaron tiempo para la producción. Por otro

lado las labores de catequización quedaron en manos de algunos esclavos viejos. La iglesia se fue plegando a los intereses de los plantadores, pese a que se levantaron algunas voces que de forma tímida criticaban esas medidas. La función de la iglesia pasaba, en el caso de los ingenios azucareros, por conseguir que los esclavos fuesen aceptando su condición, la asumiesen y respondiesen de forma positiva a las órdenes del trabajo. Sin embargo, de nuevo, la resistencia esclava se patentizó.

Los sistemas religiosos africanos se escondieron tras las imágenes de los santos y vírgenes católicos. Los esclavos acomodaron sus tradiciones africanas a la nueva situación. Reinterpretaron las nuevas enseñanzas y los orishas que habían viajado en los barcos negreros arraigaron en los campos. La naturaleza volvió a recobrar su protagonismo y reordenó la vida religiosa y social de los barracones.

Cabildos y cofradías

La economía esclavista no se circunscribió en América a la plantación. Los esclavos estuvieron empleados en un sin fin de actividades económicas y la esclavitud en las ciudades no fue despreciable. En los años inmediatamente anteriores a la abolición de la trata y en el momento en que el sistema esclavista estaba en descomposición, los esclavos representaban casi el 24% de la población urbana de Santiago de Cuba en 1860 (Laviña, 1992-93). El esclavo urbano se ocupaba de cubrir las necesidades de la sociedad blanca. En general los esclavos y esclavas urbanos estaban dedicados a todo tipo de oficios, desde el servicio doméstico hasta la venta ambulante o la prostitución.

Dentro del conjunto esclavista en el área urbana se concentraban más mujeres que en las zonas rurales, pero la esclavitud masculina en las ciudades era también importante (Deschamps, 1971). Los hombres se ocuparon como artesanos, albañiles y otros oficios, lo que les dio una cierta capacidad e independencia económica y les permitió mejorar su status material, (Duharte, 1988), porque, finalmente el lugar que podían ocupar en la sociedad no estaba en función de su situación económica.

El sistema colonial español utilizó dos métodos aparentemente contradictorios para dificultar la unión de los sectores más deprimidos socialmente y mantener el régimen esclavista en funcionamiento. Se trataba de las cofradías y los cabildos de negros, y la disgregación étnica.

Las cofradías tenían su origen en España. En la metrópoli reunían a individuos pertenecientes a un mismo gremio que ponían bajo la advocación de un santo patrono y presidía sus fiestas. Las cofradías también servían como sociedades de ayuda mutua y se encargaban de atender a los enfermos, viudas y huérfanos de sus afiliados.

En América las cofradías que agrupaban a los libres de color representaban su intento de asimilación al modelo dominante. Las cofradías de pardos y morenos fueron, durante la época colonial uno de los exponentes del éxito del sistema esclavista. Los pardos y morenos agrupados en cofradías repetían el esquema y el modelo de reunión de los españoles, si bien en principio no tenían que ser agrupaciones gremiales. Los cofrades estaban agrupados bajo la advocación de un santo patrón y entre sus funciones estaban las de ayudar a los miembros de la cofradía que lo necesitasen.

Para cumplir con sus funciones los miembros de la cofradía aportaban cuotas o hacían donaciones puntuales, lo que permitía que la cofradía pudiera atender las necesidades de los

afiliados así como el mantenimiento del culto en las capillas fundadas (Montejo Arrecha, 1993).

Los cabildos, reunían a negros de nación y en el momento de su surgimiento no estaban adscritos a ninguna iglesia. Pese a que el cabildo sirvió para reforzar el carácter étnico, su legalización fue un intento de utilización y fomento por parte de las autoridades coloniales para crear la división entre los esclavos. Los cabildos competían entre ellos y la rivalidad podía impedir la unión de los esclavos urbanos en contra de la esclavitud.

El esclavo de ciudad si bien tenía una relativa libertad de movimientos dentro del espacio urbano disponía de menor capacidad organizativa que el esclavo destinado a labores agrarias (Deschamps, 1983). La dispersión, los trabajos que realizaba y las posibilidades de movimiento impedían su concentración. Solo durante algunas fiestas de carácter religioso tenían la posibilidad de reunirse. Para evitar la concentración masiva de esclavos y sobre todo la unión de los distintos grupos las autoridades coloniales fomentaron la constitución de los cabildos de nación, con ellos se pretendía disgregar el grupo esclavo. Para 1691, (Ortiz, 1992) habla de la existencia de un cabildo de nación arará en la Habana. Pese a que se cumplió con la finalidad para la que habían nacido los cabildos de nación los negros, libres y esclavos reunidos en estas instituciones, fueron reforzando su etnicidad.

El cabildo fue una forma de cimarronaje intelectual. Un refugio de africanía donde se recrearon algunas estructuras sociales y fue un elemento fundamental para la recreación religiosa (Friedeman, 1988).

Para el africano animista fue muy fácil identificar a los santos católicos con las divinidades africanas. Los atributos materiales de los santos de la iglesia católica sirvieron para ocultar a las divinidades africanas y el cabildo de nación pudo, sin grandes dificultades, ponerse bajo la advocación de un santo patrón.

Los cargos de representación del cabildo eran electos y no reelegibles. El capataz, capitán o rey del cabildo, títulos que se le otorgaban a quien dirigía el cabildo, era el responsable y representante ante las autoridades coloniales de la conducta de los miembros que integraban la corporación. Entre las funciones principales de las cofradías y cabildos de carácter étnico estaba la preparación de las fiestas en honor al santo patrón, el cuidado de viudas y huérfanos y el entierro de los muertos. Pese a que desde el punto de vista del colonizador estas instituciones eran un mecanismo de control social y de integración relativa de los asociados en el mundo colonial mediante el cristianismo, sin embargo sirvieron de base a la recreación de los sistemas religiosos afroamericanos.

Los cabildos de nación tenían, casi, las mismas funciones que las fraternidades en África Occidental, y de alguna manera podríamos afirmar que los cabildos de nación reproducían, con los cambios que se readaptaron, los modelos de los linajes africanos, donde el capitán del cabildo ejercía de jefe de linaje. Dentro del cabildo se creaban solidaridades que llevaban desde la atención a miembros necesitados del cabildo hasta la compra de la libertad de algunos esclavos pertenecientes al mismo grupo étnico.

El funcionamiento exterior de los cabildos parecía absolutamente controlado por el poder colonial, sin embargo, el funcionamiento interno variaba y servía como hemos dicho anteriormente para reforzar la etnicidad.

Si los libertos y esclavos urbanos tenían los cabildos para reafirmar su identidad, los esclavos rurales contaban con el barracón como espacio de organización social y reagrupamiento. La iglesia facilitó, sin saberlo, estos lazos y reforzó los espacios de libertad al

autorizar las fiestas de los negros en días determinados. Lo que los doctrineros y patronos pensaban que eran malinterpretaciones propias de la barbarie e ignorancia de los esclavos eran para ellos fiestas en honor de las divinidades afroamericanas. Los tambores con motivo de las fiestas a las vírgenes de Regla o a la Caridad del Cobre en Cuba escondían otras intenciones. No era el producto de la ignorancia sino de la resistencia y del ocultamiento.

Las Religiones afroamericanas

Los africanos que llegaron a América iban provistos de un sistema de creencias (Leon, 1988) que tuvieron que readaptar a las nuevas circunstancias. En general, se puede afirmar que las religiones africanas eran de tipo animista, y el problema se tuvo cuando los hombres y mujeres con un sistema religioso arraigado a un territorio fueron arrancados de él. A partir de ese momento la desestructuración tuvo que ser durísima. La llegada de las divinidades de los yoruba, clave de la santería cubana se produjo desde los primeros momentos de la presencia de este grupo de africanos en América y fueron llegando y renovándose a medida que el número de esclavos iba aumentando y que las embarcaciones negreras iban dejando sus cargazones en los puertos de destino. Las divinidades, fuerzas la naturaleza lo eran de una zona y de un grupo, por lo que el sistema tuvo que ser de nuevo elaborado para reconstruirlo en los lugares de destino y en unión con otros grupos afines de africanos se fueron dando procesos de síntesis afroamericanos (Bastide 1969.).

El problema fundamental que tuvieron que resolver los sistemas religiosos africanos en América fue el de la territorialidad. Algunos sistemas unidos a territorios concretos en África, al ser transportados tuvieron que readaptarse frente a los grupos estructurados de África (Bastide, 1989), en las condiciones de la esclavitud las estructuras tribales o clánicas fueron sustituidas por las relaciones que se formaron en los barracones, que no necesariamente pasaban por el componente étnico.

El proceso deculturador no pudo acabar con los orishas llegados a América engarzados en los cascos de los barcos negreros. En la esclavitud se reagruparon, se sintetizaron y se recrearon los sistemas de creencias (Cabrera, 1989.). Para los grupos religiosos mas estructurados, en los que las divinidades dependían de grupos clánicos la presencia de los miembros de un mismo grupo parece que sirvió de base para reorganizar el panteón (López Valdés, 1985). Por otra parte la religión católica llena de santos, vírgenes y mediadores se adaptó y se reorganizó en el barracón. Las funciones que cubrían determinados santos fueron asimiladas a las que, de alguna manera, cubrían las divinidades africanas sin ningún problema. Se interpretó que la función correspondía a la esencia. De esta manera absolutamente permeable dioses y santos fueron creciendo hasta llegar a la aparición de un nuevo sistema que ni era el africano, en África cada individuo es hijo de un *santo*, en América lo es de dos, ni era catolicismo estricto, era una nueva forma religiosa peculiar, creativa cimarrona y libertadora.

Los orishas se ocultaron tras la apariencia de santos y vírgenes. Hablo de ocultamiento y no de enmascaramiento porque en África el individuo que se oculta tras la máscara adquiere las propiedades de quién representa y deja de ser él. Los dioses afroamericanos no dejaron de ser las fuerzas de la naturaleza, si bien adquirieron la apariencia de los santos católicos.

La característica fundamental de las religiones afroamericanas fue su capacidad de permeabilizarse, se adaptaron y fueron variando ritos en función de nuevos aportes tanto de la

sociedad dominante como de los sectores dominados que se incorporaban a las plantaciones (Cabrera, 1958).

Las nuevas religiones surgidas de la esclavitud y recreadas según la realidad americana fueron desarrollándose a lo largo de todo el período colonial. Las religiones practicadas en los primeros años debieron tener algunas características propias, que posiblemente no perduraron a lo largo del tiempo, o bien fueron cambiando en función de los nuevos aportes de mano de obra o de las condiciones de la esclavitud. La situación en la actualidad, al menos en Cuba nos muestra una, casi, uniformidad de cultos, atributos y elementos de identificación de las divinidades.

En el caso de la santería cubana de origen yoruba las diferencias venían en parte marcadas por el origen del grupo esclavo. Todos los grupos yorubas tenían en común el culto a Obatalá y a Odduá (Bolívar, 1990.) este había sido el fundador del reino yoruba, y se le reconocía entre los gobernantes como el origen de los distintos estados independientes en que se fraccionó el reino hacia el siglo XII, Ifé, sin embargo, siguió siendo la ciudad sagrada de los yoruba después de la división del reino yoruba (Bertaux, 1974). Cada ciudad yoruba tenía su divinidad protectora.

Con la trata esclavista la dispersión hizo que cada uno de los distintos grupos recrearan sus tradiciones religiosas, pero manteniendo la unidad de los dioses fundadores. Es posible que cada plantación tuviera sus santos y su ritual afroamericano producto de la fusión y yuxtaposición de las distintas creencias africanas (Echanove, 1990). En el caso de los yoruba parece fácil imaginar que el grupo que tuviera mayor número de individuos debería marcar las pautas de práctica religiosa, sin embargo la necesidad de integración de todos los individuos de las diferentes ciudades tuvo que llevar a la creación de las nuevas religiones.

La independencia de Cuba y la cierta unidad nacional que se dio llevó a los afrocubanos a, intentar también la unificación de los cultos. En La Habana se crearon las bases de la reunificación religiosa a partir de la regla de Ocha Ifá (Bolívar, p 23-26).

Esclavos en Cuba

Las condiciones de vida y trabajo de los esclavos en Cuba estuvieron marcadas por la economía de la isla. Como señala Moreno Fragonals (1978) en cada momento histórico se pasó por un tipo de relaciones esclavistas.

En los primeros años del siglo XVIII los esclavos estuvieron sometidos a un régimen paternalista de trabajo, estas relaciones se mantuvieron por la, relativamente, poca importancia que tuvieron los productos cubanos en los mercados internacionales. En el siglo XIX la situación del Caribe cambió de forma importante, las *Sugar Islands* británicas estaban alcanzando el techo de sus posibilidades productivas y la demanda europea, especialmente la inglesa aumentaba de forma considerable al hilo de la incipiente revolución industrial, el principal productor de azúcar mundial. La colonia francesa de Saint Domingue llegó a la independencia después de un proceso de guerra revolucionaria protagonizada por los esclavos con la quema, de la práctica totalidad, de los ingenios azucareros.

Ante las circunstancias desfavorables para los comerciantes europeos que querían cubrir la demanda creciente de las metrópolis. Recurrieron a nuevos productores. Cuba, que llevaba unos años preparándose para entrar con sus productos en Europa, consiguió romper las barreras del monopolio y abrirse al tráfico internacional.

Estas nuevas condiciones hicieron variar las relaciones entre amos y esclavos. Cuba, y de manera especial el eje económico de La Habana-Matanzas, donde se centraron la mayor parte de la población esclava y producción de azúcar de la isla, vio como se africanizaban y masculinizaban los predios agro-industriales.

A partir del momento, en que se inició el boom azucarero, las relaciones entre amos y esclavos cambiaron de forma radical. Del paternalismo se pasó a la explotación sin miramientos (Moreno Friginals, 1987). El sistema productivo marcado por las necesidades de la demanda de los mercados europeos trató de extraer el máximo de beneficio del trabajo esclavo, se generó una sociedad esclavista. Una sociedad en la que los propietarios tenían todos los derechos y los esclavos quedaban a su merced.

El aumento de la capacidad productiva de la isla estaba en relación directa con el incremento de las importaciones de africanos. En esos momentos se acabó con la posibilidad de reproducción y el crecimiento natural de la mano de obra, que a medida que se quemaba era sustituida por africanos recién importados. Cuando finalmente plantadores y comerciantes entendieron que el tráfico estaba llegando a su fin por las presiones británicas cambió el signo de la trata. Se incorporaron más mujeres para intentar la reproducción. En estos últimos años de la colonia podemos empezar a hablar de un intento de creación de la sociedad de esclavos con vistas al mantenimiento del cada vez más obsoleto régimen esclavista.

Solo en las ciudades la presencia de esclavas niveló, en cierta manera, el desequilibrio que había entre los sexos en los campos cubanos durante el período álgido de la trata esclavista, de manera que la ratio sexo en el conjunto global de la población esclava cubana adquiriría un cierto equilibrio.

La marca de la plantación

Las plantaciones cubanas aumentaron el número de sus dotaciones de esclavos, la vivienda compuesta por bohíos en los finales del siglo XVIII se transformó, las chozas se concentraron y se creó el barracón. Las relaciones familiares, siempre inestables por la dependencia de los esclavos respecto al amo, terminaron de quebrarse. La reproducción y el equilibrio de sexos desaparecieron y dejaron paso a la importación masiva de hombres de Africa. La ratio sexus que mas o menos se había mantenido hasta entonces se rompió. Los barracones dieron paso a una sociedad masculinizada y africanizada frente a la criolla y mas equilibrada de los años anteriores.

El barracón, máximo exponente de la animalización que los amos pretendieron dar a los esclavos se convirtió en la base de la resistencia, donde los amos y mayores no entraban. El lugar en el que se fraguaban las rebeliones y se organizaban las nuevas estructuras. Los esclavos tuvieron que adaptar sus sistemas de parentesco y fraternidades a las nuevas condiciones materiales.

La buena marcha de la plantación dependía entre otras cosas de la organización del trabajo esclavo. Los mayores y contramayores nombraban a algunos esclavos como jefes de cuadrilla que se encargaban de que todos los componentes de ese grupo cumplieren las tareas encomendadas. Con estos nombramientos y la participación directa de los esclavos en la organización laboral se establecían unas jerarquizaciones dentro de los ingenios y se conseguía dividir al grupo esclavo. Esta organización en cuadrillas, en especializaciones de trabajo, creó en los ingenios una jerarquización marcada por los amos, sin embargo el

funcionamiento interno en los barracones, las jefaturas, y liderazgos debieron que pasar por otros parámetros.

Los elementos que conformaron el liderazgo entre los esclavos fueron de naturaleza variada. Por un lado el conocimiento de la lengua del plantador, y en consecuencia la posibilidad de comunicación; el mejor entendimiento daba prestigio dentro del barracón, de ahí que aparecieran líderes esclavos criollos, bien adaptados al trabajo pero reacios a la esclavitud. Otro factor que debió influir para convertirse en líder de los esclavos debió ser el conocimiento de las tradiciones africanas. Estos conocimientos tuvieron que influir de manera importante entre los esclavos, Alejo Carpentier (1991), que recogió el mundo de los esclavos de Saint Dominge nos da unas muestras de la importancia de estos conocimientos en la organización de sublevaciones y del prestigio del que gozaban los esclavos bozales entre las dotaciones (Carpentier, 1991).

Así nos encontraremos con bozales que lideraron revueltas contra los amos y formaron cuadrillas de cimarrones. Criollos y bozales se opusieron a la esclavitud, mantuvieron en jaque a plantadores y autoridades coloniales que tuvieron que pactar, muchas veces, la pacificación y el reconocimiento de la libertad.

Resistentes, rebeldes y cimarrones

Los esclavos mantuvieron a lo largo de todo el período colonial una oposición frontal al sistema esclavista. La resistencia se manifestaba de múltiples formas, desde el boicot al trabajo hasta el enfrentamiento armado, sin olvidar la oposición a la esclavitud mantenida por las mujeres que se negaban a parir esclavos. Todas estas formas de resistencia fueron puestas en práctica por los afroamericanos para mostrar su rechazo al sistema impuesto por los amos.

La esclavitud era un sistema de opresión, que generaba oposición entre los esclavos. Los estallidos de violencia en las plantaciones respondían a causas estructurales y las formas de oposición al sistema fueron múltiples y variadas en función de las circunstancias de cada lugar y de cada momento (Deschamps, P. 1986); sin embargo desde la llegada de los primeros esclavos comenzaron los problemas para los amos.

Los esclavos boicotearon los intereses de los amos mediante el trabajo realizado a ritmo lento. Los sabotajes en la época de zafra eran frecuentes y mostraban la oposición al trabajo y orden que los amos habían impuesto. Las pérdidas que suponían estas actuaciones podían llegar a ser importantes.

El fenómeno mas espectacular, junto a la rebelión armada fue la huida. El cimarronaje supuso un goteo continuo, el abandono de las plantaciones fue un peligro real y efectivo. Los cimarrones contaban con apoyos dentro de las plantaciones y ofrecían un refugio para otros esclavos que quisieran obtener la libertad.

Ante estas circunstancias los plantadores cubanos crearon un cuerpo represivo que permitiera el control de los rebeldes. En Cuba, a fines del XVIII se publicó el reglamento de cimarrones que definía el tipo de cimarronaje y las penas que correspondían a los huidos. Pese a estas condiciones desfavorables para los esclavos se producían sublevaciones que, en algunos casos, daban origen a un palenque (Price, R. 1981).

El palenque, cumbe o cimarronera, fue la expresión de la libertad, la sociedad de oposición a la esclavitud (Franco, 1973). En el palenque se formaron nuevos grupos y estructuras

que obedecían a elementos variados y respondían a las necesidades de los esclavos que se habían liberado (La Rosa, 1988). El reordenamiento de los grupos respondió en cada momento a una realidad histórica. En las primeras comunidades de cimarrones aparece la figura de un dirigente al que según las informaciones de quienes iban a combatir a los alzados se le daba el título de rey (Price, 1981). En los siglos XVIII y XIX los jefes de grupo parece, al menos desde el punto de vista de los colonos que respondían al título de capitán.

Las cuadrillas de huidos golpearon directamente las estructuras de las plantaciones porque suponían un refugio donde los esclavos podían acogerse y ofrecían un modelo de organización social y económico autónomo y contrapuesto a la plantación (La Rosa, 1991).

La subsistencia de los palenques constituyó su talón de aquiles, porque si ciertamente eran autónomos en la organización, su sistema económico dependía de la plantación, o al menos del mundo de los propietarios. La economía del palenque era la de una sociedad autosuficiente, pero obtenían recursos para el intercambio porque había elementos casi imprescindibles para la supervivencia (Laviña, 1987). Fundamentalmente miel y cera eran los elementos de canje. Para efectuar este comercio debían contar con la colaboración de libres o esclavos con libertad de movimientos, "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 (...) siendo la capa de los infinitos robos que se hacen por los esclavos (...) hallando proporción de proveerse de quanto necesitan en su fuga y mantienen una vida ociosa y socorrida muy propia al humor y carácter de esta gente tan acostumbrada a la intemperie. (...) Ya la ranchería estaba surtida de proporción considerable de armas blancas desconocidas hasta ahora al uso de los negros y tenían también pólvora para proporcionarse, desde luego armas de fuego" (ANC. 1799). De los 34 esclavos huidos y refugiados en la Redoma de los cañaverales del ingenio San Miguel del partido de Jaruco solo llegaron a capturar a 11. En el mes de marzo del año siguiente se capturó al que parecía ser el jefe de la cuadrilla, con lo que aparentemente quedaron superados los problemas en la zona. El resto se dispersó y no hay constancia de que se reorganizaran.

La dependencia alimentaria de los cimarrones en Cuba era tan absoluta que una parte importante de las rancherías que se organizaban respondían a las peticiones de los dueños de ingenios para acabar con los robos de alimentos que los cimarrones llevaban a cabo en los ingenios y montes (1801 ANC).

La presencia de cimarrones y rebeldes en Cuba fue permanente, sin embargo la diferencia que se observa en la isla frente a otros territorios es considerable.

En toda la América dominada por el sistema esclavista los cimarrones lograron formar sociedades que tuvieron una vida, relativamente, larga al margen de las plantaciones.

Si seguimos las descripciones que nos hacen los rancheadores de los palenques de negros aparece como uno de los elementos fundamentales la aparente jerarquización y la masculinización de los palenques (Villaverde, 1982).

La jerarquización viene dada por la respuesta al ataque de los rancheadores. En los momentos de crisis los esclavos apalancados se organizaban para intentar sobrevivir. La supervivencia se llevaba a cabo mediante la organización de un sistema defensivo que permitía tanto la recogida de alimentos como la del mayor número de individuos. Esto llevaba al abandono de las mujeres recién paridas y de los individuos con problemas físicos que no podían acomodarse a los ritmos de la huida.

Ante las circunstancias desfavorables los esclavos huidos se organizaban en cuadrillas, un grupo se encargaba de la recogida de alimentos mientras otros se dedicaban a dificultar el acceso a los atacantes. Estas tácticas de guerrilla permitían la supervivencia del mayor número posible de huidos y unas pérdidas mínimas. Por lo que respecta a la masculinización fue un factor que venía determinada por las propias estructuras de las plantaciones. Parece bastante lógico que si las plantaciones estaban integradas, fundamentalmente, por hombres, los palenques formados por huidos de las plantaciones debían estar compuestos por varones. Sin embargo esto no quiere decir que las mujeres no fueran un elemento importante y necesario para la reproducción de los palenques. Respecto a este punto las informaciones son confusas. Por un lado parece que la huida y la formación de palenques fuera una forma de resistencia masculina, mientras que las mujeres debían tener otras formas de resistencia (Carmona, 1992). Uno de los argumentos que parecen reforzar esta hipótesis es la aparente pasividad que mostraban las mujeres cuando eran capturadas (Villaverde, 1982). Pero por otra parte las mujeres participaron de forma activa en sublevaciones y en cumbes (Dallas, 1980; Price, 1981).

La organización jerarquizada de los cumbes sería otro elemento de discusión para la historia. Solo tenemos información de los ataques, y en esos momentos parece evidente que lo fundamental era la supervivencia del mayor número posible de individuos, por lo que se hacía necesaria una cierta organización. Sin embargo las fuentes orales recopiladas de comunidades cimarronas de otras áreas nos muestran una realidad muy diferente. Las mujeres juegan un papel destacado dentro de las comunidades, la herencia es matrilineal, forman parte de los consejos y su opinión es fundamental a la hora de tomar decisiones que afectan a todo el grupo (Herault, 1961; Price, 1981; Ruiz-Peinado, 1994). Pese a que no tengo mucha información ni muy concreta, porque el tema de los cimarrones es todavía un tema relativamente marginal, sí hay referencias a palenques dirigidos por mujeres. La cimarrona estaba incorporada a la defensa del grupo como un individuo más (Friedemann, 1987), pero también llegó a protagonizar sublevaciones y a dirigir palenques. La percepción que los colonizadores tenían de estas mujeres era bien interesante. El hombre que dirigía un palenque era por su valor en la defensa, tenía cualidades guerreras, lo que parece bastante lógico, pero en el caso de mujeres jefes de palenques no se les podía atribuir el valor, por lo que el recurso fue el elemento mágico-religioso. Las mujeres poseían *poderes*, el caso de Nanny cimarrona de Jamaica que cuando los ingleses atacaban su cumbe ella se daba la vuelta y recogía las balas entre las nalgas disparándolas después contra los atacantes (Dallas, 1980).

Si bien es cierto que las comunidades cimarronas se dieron en toda la América donde hubo presencia esclava es también real que en las colonias insulares españolas fue muy difícil la consolidación de comunidades.

Ciertamente aparecen esclavos huidos que llevaban bastantes años en los montes, pero no comunidades con estabilidad como aparecen en Colombia, Venezuela, o en colonias de otras potencias europeas. Una de las razones de esta peculiaridad de la Gran Antilla pudo venir dada por sus condiciones geográficas. Que restaba posibilidades de establecimientos más fijos. Pero también la estrecha vigilancia que los amos desplegaron en beneficio de sus propiedades, creando y manteniendo cuadrillas de rancheadores que acosaban a los prófugos desde los primeros días de la huida. O bien porque en Cuba junto al cimarronaje como forma de resistencia a la esclavitud aparecieron otros elementos culturales que calaron con más profundidad entre los esclavos y que les permitieron hacer su vida más llevadera. Ele-

mentos culturales que serían el reflejo de la capacidad creativa y resistente de los afrocubanos.

FUENTES

- 1799. Archivo Nacional de Cuba. Real Consulado y junta de Fomento. Legajo 140. Nº de Orden 6890. 24 de Noviembre.
- 1801. Archivo Nacional de Cuba. Real Consulado y Junta de Fomento Legajo 141. Nº de Orden 6901. Sobre la destrucción de un palenque en Guatao, 9 de febrero de 1801.
- 1858. Archivo Nacional de Cuba. Gobierno Superior Civil. Legajo 1630. Nº de Orden 82072. Expediente sobre cimarrones de Matanzas.

BIBLIOGRAFÍA

- 1968 BARNET, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. Ariel. Barcelona.
- 1969 BASTIDE, R. *Las Américas negras*. Alianza Editorial. Madrid.
- 1989 BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Livraria Pioneira Editora. São Paulo.
- 1974 BERTAUX, Pierre. *África desde la prehistoria hasta los estados actuales*. Editorial Siglo XXI. Madrid.
- 1990 BOLIVAR ARÓSTEGUI, Natalia. *Los Orishas en Cuba*. Ediciones Unión. La Habana
- 1958 CABRERA, Lidia. *La sociedad secreta Abakúá*. Imprenta CN La Habana.
- 1989 CABRERA, Lydia. *El monte*. Editorial letras Cubana. La Habana.
- 1992 CARMONA, Lluís. "Protagonismo de les dones esclaves a la Cuba sucrera. *Dossier America America*. pp. 12-15. Ed. Ca La Dona. Barcelona.
- 1991 CARPENTIER, Alejo. *El reino de este mundo*. Ed. Seix Barral.
- 1980 DALLAS, R.C. *Historia de los cimarrones*. Ed. Casa de las Américas. La Habana.
- 1967 DALTON, Margarita. "Los depósitos de los cimarrones en el siglo XIX". *Revista de Etnología y Folklore*. Nº 3. pp. 5-29. La Habana.
- 1971 DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro. *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. Ed. UNEAC. La Habana.
- 1983 DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro. *Los cimarrones urbanos*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- 1986 DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro. "Etnias africanas en las sublevaciones de los esclavos en Cuba". *Revista Cubana de Ciencias Sociales*. Nº 10, IV. pp 14-30. (Enero-Abril). La Habana.
- 1990 DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro. "Presencia religiosa en las sublevaciones de esclavos". *Del Caribe*. Nº 16-17. 101-105 pp. Santiago de Cuba.
- 1988 DUHARTE JIMENEZ, Rafael. *El negro en la sociedad colonial*. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.
- 1990 ECHANOVE, Carlos A. "La Santería Cubana". en MENDEZ, Lázara. *Estudios afrocubanos. Selección de lecturas*. vol 2. pp 229-251. Ed. Universidad de La Habana. La Habana.
- 1973 FRANCO, José Luciano. *Los palenques de los negros cimarrones*. Comisión de activistas de la historia. La Habana
- 1993 FLEISCHMANN, Ulrich. "Los africanos del Nuevo Mundo". *América Negra*. Nº 6. Dic. Pontificia Universidad Javeriana. pp 11-34. Bogotá.
- 1987 FRIEDEMANN, Nina. *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en palenque*. Carlos Valencia Editores. Bogotá.
- 1988 FRIEDEMANN, Nina. "Cabildos de negros. Refugios de africanía en Colombia". *Revista Montalbán*. Nº 20. Universidad Católica Andrés Bello. pp. 121-134. Caracas.
- 1971 GENOVESE, Eugene. *Esclavitud y capitalismo*. Ariel. Barcelona.
- 1961 HURAULT, Jean. *Les Noirs Réfugiés Boni de la Guayane Française*. Ed Ifan. Dakar.
- 1988 LA ROSA CORZO, Gabino. *Los cimarrones de Cuba*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana
- 1991 LA ROSA CORZO, Gabino. *Los palenques del Oriente de Cuba. Resistencia y acoso*. Editorial Academia. La Habana.

- 1987 LAVIÑA, Javier. "Alimentación y cimarronaje en Vuelta Abajo. Notas sobre el diario de un rancheador". *Boletín Americanista*. N° 37. pp 203-214. Barcelona.
- 1989 LAVIÑA, Javier. *Doctrina para negros*. Sendai Editores. Barcelona.
- 1992/93 LAVIÑA, Javier.: "Santiago de Cuba en 1860: Esclavitud color y población". *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*. N° 15-16. pp. 17-34. Madrid.
- 1988 LEON, Argeliers. "Del sujeto al objeto de la creencia". *Del Caribe*. N° 12. pp. 4-12. Santiago de Cuba.
- 1985 LÓPEZ VALDÉS, L. Rafael. *Componentes africanos en el etnos cubano*. Editorial Ciencias sociales. La Habana.
- 1992 MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. *Negros en América*. Mapfre. Madrid
- 1993 MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. "La cultura africana: Tercera Raíz". En BONFILL BATALLA, Guillermo. *Simbiosis de cultura. Los inmigrantes y su cultura en México*. pp. 111-180. F.C.E. México.
- 1990 MEILLASSOUX, Claude. *Antropología de la esclavitud*. México.
- 1993 MONTEJO ARRECHA, Carmen Victoria. *Sociedades de instrucción y recreo de pardos y morenos que existieron en Cuba Colonial. 1878-1898*. Instituto Veracruzano de Cultura. Veracruz.
- 1978 MORENO FRAGINALS, Manuel. *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. Ed. Ciencias sociales La Habana
- 1987 MORENO FRAGINALS, Manuel. "Particularidades de la esclavitud en Cuba". *Del Caribe*. N° 8. pp. 4-10. Santiago de Cuba.
- 1974 ORTIZ, Fernando. *Los negros esclavos*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana.
- 1992 ORTIZ, Fernando. *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana.
- 1975 PÉREZ DE LA RIVA, Juan. *El barracón. Esclavitud y capitalismo en Cuba*. Barcelona.
- 1991 POLLAK-ELTZ, Angelina. *La negritud en Venezuela*. Cuadernos Lagoven. Caracas.
- 1981 PRICE, Richard (comp). *Sociedades cimarronas*. Ed. Siglo XXI. México.
- 1992-1993 QUINTERO RIVERA, Angel. "El tambor oculto en el cuatro: la melodización de ritmos y la etnicidad cimarroneada en la caribeña cultura de la contraplantación". *Boletín Americanista*. N° 42-43. pp 87-106. Barcelona.
- 1986 RIBERA, Nicolás Joseph. *Descripción de la isla de Cuba con algunas consideraciones sobre su población y comercio*. La Habana.
- 1994 RUIZ-PEINADO ALONSO, José Luis. "Hijos del Río. Negros del Trombetas", en GARCIA JORDAN, Pilar; IZARD, Miguel; LAVIÑA, Javier (Coor). *IV Encuentro Debate América Latina Ayer-Hoy*. pp 349-358. Barcelona.
- 1977 VILLAPOLL, N. "Hábitos alimentarios africanos en América Latina", en MORENO FRAGINALS, Manuel (relator). *África en América Latina*. pp. 325-336. Editorial siglo XXI. México.
- 1982 VILLAVERDE, Cirilo. *Diario de un rancheador*. Ed. Letras Cubanas. La Habana.

COMUNICAMOS CON ENORME SATISFACIÓN A TODOS LOS LECTORES Y LECTORAS QUE NUESTRO COMPAÑERO DEL CONSEJO DE REDACCIÓN DE SODEPAZ, **ANDRÉS PIQUERAS**, HA OBTENIDO EL PRIMER PREMIO NACIONAL DE INVESTIGACIÓN CULTURAL, **PREMIO MARQUÉS DE LOZOYA**, POR SU TRABAJO: "LA TRAMA DE LA IDENTIDAD EN EL PAÍS VALENCIANO"

Racismo: una grave enfermedad social en Brasil*

Nilma Bentes**

¿Susurrando para sordos?

Este año 1995 se presenta como un año muy especial para el Movimiento Negro Brasileño, ya que está marcado por el tricentenario del asesinato de Zumbi de los Palmares, último líder del *Quilombo dos Palmares*, uno de los más importantes reductos de resistencia a la esclavitud durante el periodo colonial. La amplia dimensión de la lucha de Zumbi no está debidamente reconocida por la historia oficial, puesto que su figura no solamente representa la lucha contra la esclavitud sino también la efectiva soberanía del pueblo, el cual hasta hoy no ha conseguido responsabilizarse por su carácter multirracial. Sin duda, las élites de este País han intentado a lo largo de la historia de Brasil forjar un pueblo a imagen y semejanza del europeo en un escenario predominantemente tropical afro-indígena; y, si en el sur esto ha sido relativamente posible, en el resto del país es imposible confiar en el éxito de esta iniciativa, dadas sus características plurirraciales efectivamente marcantes.

Todos los esfuerzos se están concentrando en aprovechar este año político -cuyo punto culminante es el día 20 de noviembre, Día Nacional de la Consciencia Negra- para dar una mayor dimensión al problema del racismo abierto y encubierto existente en la sociedad, a pesar de que el agravamiento de la crisis económica, agudizada por la opción del actual gobierno de seguir una política que emana de los centros de decisión de los países más ricos del planeta, está dificultando este trabajo. Esta agudización de la crisis, que ha provocado el aumento de la concentración de la renta ampliando así tanto la pobreza

* Traducción Mercé Zegri

** Una de las fundadoras del Centro de Estudios y Defensa del Negro de Parã, CEDENPA (Brasil). Autora del libro: *Negritando*.

como la miseria, es evidente que está haciendo caer a la clase media de tal forma que las luces que podríamos intentar usar para resaltar la Causa Negra están ahora vueltas preponderantemente hacia el dilema de la mencionada clase y hacia la violencia, la cual se intensifica a cada instante en función de la creciente exclusión de gran parte de la población de los servicios mínimos prestados por el Estado.

¿El racismo es tan viejo que puede morir?

En Europa, según las noticias que nos llegan, más allá de las cuestiones religiosas parece ser que la xenofobia, el nazi-fascismo y el racismo están de tal forma aglutinados que la dificultad está en visualizarlos separadamente. Los reflejos de esta "wave" europea, hija predilecta de la búsqueda, por parte de la clase dominante de algunos países, de la hegemonía económica mundial, llega prácticamente de la misma forma a Brasil, excepto en lo tocante a la xenofobia que aquí es relativa, válida únicamente para africanos (o negros de cualquier lugar) y para algunos pueblos orientales. No está de más destacar que, nosotros, entendemos la "cuestión de los judíos" dentro de un marco de luchas económico-religiosas más que económico-raciales. Ello no impide que intentemos buscar formas de alianza para articular las resistencias, a pesar de la existencia de una enorme distancia económico-financiera entre judíos y negros.

La cuestión del racismo anti-negro en Brasil, un país de colonización portuguesa, se asemeja mucho a la de los países de colonización española. De esta forma, no es una herencia hablar de racismo de inspiración ibérica en América Latina. Para el profesor Carlos Hasenbalg del Centro de Estudios Afro-Asiáticos de Rio de Janeiro, citando Eugene Genovese, algunas de las diferencias de las colonizaciones ibérica y anglo-sajona en las Américas están representadas no solamente por la diferencia de motivación en los desplazamientos de los colonizadores europeos -en los EUA, por ejemplo, derivan principalmente de un cisma religioso- y de los diferentes estadios del mercantil-capitalismo europeo, también por la predominancia en los anglo-sajones del carácter burgués, protestante y liberal, mientras que en los ibéricos era preponderantemente señorial, católico y autoritario. Estos factores habrían influido significativamente en los moldes de la esclavitud, incluso en las diferencias en las relaciones señores/exclavos en las cuales se presentaron diferentes combinaciones entre el nivel de coerción, carácter remunerativo y nivel de paternalismo -aspectos coercitivos, instrumentales y morales.

Existen divergencias en cuanto a las implicaciones de esta relación señor/exclavo en la formación del sector negro post-emancipación, que trae para nuestros días la herencia de ese tipo de esclavitud en las Américas. Teniendo en cuenta, por ejemplo, que, según Fogel y Engerman, para los señores la crueldad era diferente de la fuerza y que lo que les interesaba no era la submisión perfecta sino la submisión óptima, pero que durante todo el periodo de la esclavitud el esclavo era propiedad del señor, el trabajo era asegurado por la coerción física y las puniciones ejemplares y hasta la voluntad del esclavo estaba sujeta al poder del señor, era difícil para los señores administrar la dualidad ser humano-cosa que se les presentaba.

Así, hay que creer -incluso porque existimos- que la opción principal fue la colaboración o acomodo, intentando el esclavo evitar su degradación y dehumanización, aceptando lo que el señor le ofrecía, transformándolo de esta forma en "cosa propia". Las formas de resistencia variaron entre las pasivas -rechazo a trabajar, ineficiencia general/pereza/evasivas deliberadas, fugas, suicidios, etc.- y violentas, éstas tanto individuales como colectivas, mientras que, más en América Latina que en América del Norte, los aspectos culturales sirvieron como apoyo alentador. El legado principal de la esclavitud fueron el analfabetismo, la limitada habilidad ocupacional, la concentración en áreas rurales e inicialmente la exclusión del proceso de industrialización.

Los ibéricos -de los portugueses sabemos más de cerca- fueron muy competentes en la tarea de introducir en el propio negro el ideario racista basado en la pretendida supremacía racial blanca. Esto hace que hasta hoy el auto-rechazo colectivo del segmento negro sea uno de los obstáculos más fuertes para la movilización de la lucha contra el racismo -de acuerdo a lo que destacó Fanon, hay un "patrón blanco" en cada negro. La mayoría de los negros se siente inferior, permanece en "su lugar" y cree justo el tratamiento como categoría inferior que le es dispensado por el resto de la sociedad. Así, a pesar de los avances en la legislación anti-racista, la mayor parte del segmento negro aún no entró en el proceso: reconocerse como negro > creer que ser negro no es un defecto o una enfermedad > comprender la superposición de la discriminación clase-raza (y de género en el caso de la mujer) > entender la necesidad de luchar por la isonomía racial, contra las desigualdades socio-económico-raciales > entender que la lucha debe ser colectiva y no individual > entrar en una Organización Popular, Sindical o Partidista para luchar por la igualdad de derechos y deberes.

Por supuesto que reconocemos el esfuerzo de investigadores como el profesor Hasenbagl por evitar que el racismo de hoy sea visto apenas como consecuencia de la esclavitud, porque esto, en teoría, desautoriza a los racistas de hoy a asumir su racismo, en la medida en que pueda ser argumentado por la herencia de la esclavitud. Sin embargo, no se pueden minimizar los reflejos de la violencia que supuso la esclavitud para nuestro segmento, principalmente en el caso brasileño, que sólo tiene un tercio de su historia fuera de la esclavitud legalizada, y cabe recordar también que el tratamiento como "libres" nunca fue muy diferente del dispensado como esclavos. Así, sin relevar esa herencia de la esclavitud podemos intentar hacer que los no-negros comprendan que aunque no se les pueda responsabilizar por los actos de sus antepasados, pueden ser responsabilizados por la continuidad del racismo de hoy y de sus consecuencias en el futuro.

Integración virtual en el país del racismo cordial

De acuerdo a los datos publicados en 1992, la población oficial de Brasil es de 147.305.524 habitantes, de la cual el 55% se considera blanca y el 45% no-blanca (parda y *preta*, que consideramos negra y afro-indígena). Recientemente -25.06.95- un importante periódico brasileño -*Folha de São Paulo*- publicó el resultado de un sondeo, en el cual el 87% de la población no-negra brasileña aparece como "racista cordial". Pero, ese "racismo cordial" sólo puede ser "cordial" para el racista ya que para nosotros no puede haber

cordialidad en el racismo. Esta forma de intentar "encubrir el sol con una criba" ha sido una de las características de las élites y también de la mayor parte del segmento politizado brasileño, que revela, en este último caso, la manera "conservadora" de no querer meter el dedo en esa grave yaga social que afecta a Brasil como un todo, teniendo en cuenta que el sector negro ya representa prácticamente la mitad de la población.

Se observa en el sondeo, por ejemplo, que con relación al mercado de trabajo -considerado junto con la esfera policial y el mercado matrimonial las áreas más difíciles para el negro en el enfrentamiento racial- que el 58% de los entrevistados atribuye la situación desigual desfavorable al negro al "prejuicio y discriminación de los blancos contra los negros", y solamente el 26% atribuye la mencionada situación a la idea de que "los negros no aprovechan las oportunidades que tienen para mejorar su vida". Esto revela, sin duda, una actitud positiva, de acuerdo a lo que destacó el profesor Paul Singer, ya que indica que la sociedad brasileña empieza a admitir con más solidez que efectivamente el racismo existe y que éste ha sido responsable por las desigualdades raciales objetivas en el campo económico.

No obstante, el mismo sondeo reveló que el peso proporcionalmente mayor de las respuestas que atribuían al propio negro la causa de su discriminación en el mercado de trabajo, provenía del mismo segmento negro. Esto demuestra la grave absorción de la sensación de inferioridad racial por parte del negro, y que el mito de la democracia racial y la teoría del emblanquecimiento -principales instrumentos ideológicos de manutención y modernización del racismo-, aunque estén disminuyendo entre los no-negros, están aún muy interiorizados en el propio segmento negro, incluso entre los pocos que han alcanzado el nivel universitario.

Desde nuestra perspectiva, en Brasil el 100% de los no-negros son racistas y el 100% de los negros se auto-rechazan, habiendo apenas variaciones de grado. Así, hay personas que son 0,5% o 80% racistas, de la misma forma que hay negros con la auto-estima muy baja (80% de auto-rechazo) y otros con el "ego hinchado" (alto grado de auto-estima). Ese "racismo cordial" representa así una faceta que ya fue destacada por el añorado Florestan Fernandes, respetado sociólogo fallecido recientemente -por incompetencia médica por cierto-, para quien "el brasileño tiene prejuicio de tener prejuicios" y "el mito de la democracia racial es un obstáculo para la democracia racial".

Se ha de destacar también que la violencia policial afecta principalmente al segmento negro, incluso por el hecho de éste concentrarse absolutamente en el estrato de baja renta, quedando expuesto a todos los arbitrios de los poderosos y sus delegados. La matanza en el presidio de Carandiru, en São Paulo, donde 111 presos -la mayoría negros, algunos encarcerados injustamente- fueron asesinados dentro de la penitenciaría; la masacre de Candelária, en Rio de Janeiro, donde varios niños y adolescentes fueron asesinados, son ejemplos dramáticos de esa gangrena social que es el racismo y el abandono social existente en Brasil.

La policía utiliza incluso al auto-rechazo del segmento negro y su bajo nivel de información para sacar provecho en sus acciones violentas, intentando asignar policías negros (pocos llegan al oficialato, incluso en las Fuerzas Armadas) para realizar trabajos de extermio u otra violencia explícita. Se sirven así de la vieja estrategia de "dividir para rei-

nar" y colocar en el propio negro la culpa por la situación marginalizada en la que se encuentra la mayoría.

También se debe mencionar el racismo silencioso, puesto que implica la violencia silenciosa que se expresa no sólo a través del índice de esterilización que afecta mayormente a la mujer negra -un estudio realizado en Pernambuco (nordeste de Brasil) indica la elevada esterilización de mujeres negras antes de los 20 años-, también por el incentivo al mestizaje en los estratos de baja renta -únicamente en los de baja renta- para "mejorar la raza". La desatención social, que implica una indiferencia ante el alto nivel de desempleo, índices de mortalidad infantil más elevados en las poblaciones periféricas, enfermedades derivadas de la desnutrición y saneamiento deficiente de las *favelas** y *baixadas***, el alcoholismo y otros males sociales, revelan tal vez la "imprudencia" de las élites, teniendo en cuenta que el crecimiento de la población continúa revelando que aquéllas se lavan las manos al no dar la debida atención al agravamiento del cuadro social.

El racismo y machismo desafían la lógica capitalista

Los matrimonios interraciales, raros en las clases media y alta y, contrariamente, estimulados en los estratos de baja renta, vía ideología del emblanquecimiento, para "limpiar la raza" y formar el "pueblo brasileño" hacen aflorar las contradicciones y el racismo en los estratos de baja renta. Según las estadísticas, la mayoría de los matrimonios son endogámicos, mostrando los datos que el índice de matrimonios negro x blanco llega al 19%, mientras que negro x amarillo (japoneses principalmente) es de 0%. Las estadísticas también muestran que los "pobres" cristalizan más el racismo que las clases medias y altas, probablemente por el hecho de no sentirse amenazadas no se den cuenta estas últimas de la gravedad de la cuestión racial.

Algunas explicaciones sobre esta cuestión se centran en el hecho de que los "pobres", de modo general, tienen un nivel menor de escolaridad y están en un proceso competitivo más extremo, intentando de esta forma "desclasificar" al competidor. De cualquier manera, se comprueba que la manutención del racismo beneficia a todos los no-negros, independientemente de la clase social, ya que a los no-negros siempre se les da preferencia en el mercado de trabajo y, puesto que el racismo posibilita ganancias económicas y no-económicas a todos los no-negros, éstos no tienen gran interés por implicarse en la lucha para acabar con el racismo pues ello significaría acabar con algunos privilegios generalizados entre los blancos.

Las barreras impuestas por el racismo y el machismo son bastante evidentes según destaca la profesora Heleieth Safiotti, cuando se tiene en cuenta que por la lógica capitalista los empleadores procurarían utilizar la mano de obra más barata y, en este caso, encontrarían en el mercado los negros y mujeres dispuestos a vender su fuerza de trabajo

* N.T. Conjunto de habitaciones populares toscamente construidas y desprovistas de recursos higiénicos, donde se agrupa la población más pobre de las ciudades brasileñas.

** N.T. El término hace alusión a las barriadas de las ciudades brasileñas donde comunmente se sitúan las *favelas*, terrenos inundables situados a nivel del mar o bien planicies entre las colinas.

por un precio más bajo. Sin embargo, el freno impuesto por el racismo y el machismo hace que negros y mujeres sean rechazados en el mercado de trabajo, contrariando así la lógica de la maximización de los lucros vía minimización de los costes. Las estadísticas muestran que, tomando en consideración el rendimiento, la jerarquía se presenta como patriarcal y racista: hombre blanco > mujer blanca > hombre negro > mujer negra. Esta última gana una media del 27% de lo que gana un hombre blanco, 46% de lo que gana la mujer blanca y el 61% de los rendimientos del hombre negro.

Es importante también resaltar que las élites brasileñas siempre intentan vender al propio país y al exterior una imagen del país como blanco. Cualquier visitante extranjero perspicaz, al llegar a Brasil nota en seguida que existe una diferencia marcante entre el Brasil que aparece en la TV y el que está en la calle. Ciertamente, existe en la práctica una división racial del espacio urbano, intentando siempre las élites empujarnos para zonas periféricas y escondernos de los visitantes; sin embargo, como la naturaleza no fue avisada para que hiciera los *morros** y *alagados*** donde las élites quieren, existen *favelas* y *baixadas* en áreas centrales de las ciudades brasileñas haciéndose difícil escondernos totalmente. Nuestra representación diplomática es un ejemplo acabado de esa vergüenza que Brasil tiene de mostrarse como un país multirracial. Se intenta difundir la idea de que la población negra es residual y sólo nos muestran en eventos culturales o deportivos e, incluso así, sólo si no queda otro remedio. Los deportes más elitizados -tenis, natación, automovilismo, equitación y otros- prácticamente no comportan negros. Cualquier negro adulto presente o sabe que en Brasil es preciso ser mejor para ser igual, algo que ya recogía la encuesta publicada por la *Folha de São Paulo*.

Racistas no siempre conscientes

Se deben señalar también las dificultades que tiene la izquierda brasileña - y de América Latina como un todo, por lo que todo indica- para tratar del racismo y de las diferencias étnicas. Dada la cierta "dogmatización" o no-adeacuación de los postulados marxistas, la izquierda tiende a priorizar la lucha de clases como si ésta, por sí sola, pudiera resolver la maraña de problemas sociales que enfrentan naciones como la nuestra. Aunque no se pueda negar que la dominación económica es históricamente determinante en el proceso de construcción de la llamada "civilización occidental", ha sido resaltado ya hace algún tiempo por algunos investigadores que las condiciones objetivas en que Marx realizó sus estudios no le permitieron vislumbrar cuestiones como la discriminación anti-negro, y tampoco sus seguidores trataron de elaborar teorías que suplieran esta laguna de forma consistente -lo mismo ocurre en la cuestión de género, aunque el patriarcado sea una de las más viejas expresiones de la opresión social.

* N.T. Montes o colinas situados en la periferia de las ciudades brasileñas o que se elevan entre los barrios centrales de éstas como en el caso de Río de Janeiro, y donde se ubican las *favelas*.

** N.T. Terrenos inundables, encharcados transitoria o permanentemente, en las colinas o en los terrenos situados al mismo nivel del mar y que en las ciudades brasileñas están poblados por *favelas*.

La lucha de clases es sin duda muy importante pero ¿qué problema hay en hablar sobre la cuestión racial o sexual de forma simultánea? Ciertos estudios muestran que algunos de los problemas ocurridos en Nicaragua derivaron de la minimización de algunas cuestiones étnicas. En Cuba, a pesar de ser reconocidos los logros sociales generalizados, algunos estudiosos han puesto en evidencia el racismo y sus efectos. Tenemos noticias incluso de que el auto-rechazo del negro en Cuba es tan grave que un taxista negro muchas veces se niega a llevar a un pasajero negro si éste no va acompañado de un blanco. Con ello no queremos negar los logros de las experiencias socialistas; apenas nos interesa destacar que prejuicios que están secularmente enraizados no acaban de un día para otro y cabe a los liderazgos socialistas de América Latina reconocer el problema y enfrentarlo convenientemente. Lógicamente, es menos malo sufrir discriminación con la barriga llena (como en Cuba) que con ésta vacía (como aquí), pero aún mejor será cuando consigamos la igualdad de hecho, incluyendo la eliminación del auto-rechazo colectivo.

Mucha voluntad y poca organización

Como cualquier humano, los negros divergen en la comprensión de la cuestión. Hay los que ni siquiera admiten ser negros, otros que no ven la superposición de la discriminación raza-clase-género, los que la entienden pero creen que la lucha es individual, otros opinan que hasta debería crearse el Partido Negro, y así van sucediéndose las divergencias. Dentro de este caldero se organizan las Entidades Negras, todas con un único punto común: el combate a las desigualdades raciales. La forma de actuación diverge de Oiapoque a Chui -de norte a sur-, privilegiando unos el aspecto afro-cultural, trabajando otros dentro de las iglesias cristianas, otros dentro de los partidos políticos, de las universidades, mientras otros actúan sobre el sistema educativo y otros lo mezclan todo. A pesar del gran número de Entidades Negras -llegan a existir más de doscientas en todo Brasil- existe una enorme dificultad de articulación a nivel nacional, lo cual prácticamente inviabiliza conquistas expresivas, teniendo que considerar principalmente la carencia de recursos financieros de estas entidades.

La lucha por la demarcación de las tierras de las comunidades remanescientes de *quilombos** el perfeccionamiento de la ley que criminaliza el racismo y la lucha contra la persecución que sufren los cultos afro-brasileños por parte de los evangélicos -principalmente la rama ligada a la Iglesia Universal del Reino de Dios del "obispo" Edir Macedo- pueden ser algunos de los puntos que encuentran un cierto consenso en el Movimiento Negro Brasileño. Sin embargo, como las Entidades están más concentradas en el medio urbano, los enfrentamientos más severos varían de ciudad a ciudad, por lo cual cabe que la resolución sea buscada dentro de las especificidades de cada ciudad. No pensamos que sin la participación efectiva del estado y de las iglesias podamos conseguir

* N.T.: Antiguos asentamientos clandestinos de cimarrones -exclavos africanos huídos de las plantaciones y haciendas. En estos lugares, normalmente inaccesibles, los negros se agrupaban formando en algunos casos repúblicas, como el *Quilombo dos Palmares*. Actualmente, existen comunidades negras formadas por descendientes de cimarrones que reivindican la demarcación de su territorio donde habitan desde siglos, como es el caso de las comunidades negras del estado de Amazonas, en el río Trombetas y Erepecuru..

avances significativos. No obstante, no puede ser descartada la posibilidad de una conflagración, dado que con el aumento de la "exclusión social" inevitablemente hay un aumento de la violencia, y aún sin el apoyo de Entidades del Movimiento Negro, el segmento negro, aunque aparentemente desorganizado y no por motivos raciales explícitos, puede promover una conturbación social con consecuencias previsibles.

Para algunos estudiosos, con la "robotización e internetcionalidad" inherentes al proceso de globalización de las relaciones intercontinentales, las perspectivas son catastróficas desde el punto de vista económico-financiero para los segmentos étnico-raciales histórica y secularmente discriminados en Brasil, como el negro y el indígena. Pero somos por naturaleza optimistas y no creemos en el aniquilamiento total de nuestro pueblo negro. Más allá de las diversas culturas de los diferentes agrupamientos africanos que nos dieron origen, incorporamos trazos de la cultura indígena y también de la blanca. Esto nos ha aportado condiciones (incluso "anti-cuerpos" frente al eurocentrismo) capaces de hacernos sobrevivir en este ambiente hostil, inhóspito, adverso. Cuando es necesario fingimos estar muertos malviviendo para sobrevivir, y por ello, cuanto más planean nuestra extinción, más fuertes son los brotes de nuestra cepa. Creemos poder ir "acomodándonos" a nuestro destino, creando espacios o abriendo muchas sendas floridas a ser recogidas por futuras generaciones de negros. Infelizmente, por el momento nuestra tarea es difícil y dolorosa, incluso porque, evidentemente, nunca podremos luchar contra el racismo sin desagradar a los racistas. Pero estamos seguros de que con el apoyo de otros demócratas radicales saldremos vencedores en esta guerra contra el racismo. Axé.



BIBLIOGRAFIA

BENTES, R.N. de Melo: *Negritando*. Belém, 1993

FERNANDES, F.: *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. 3ª Edic. Vol.1 São Paulo, 1978

HASENBALG, C.: *A Discriminação e Desigualdade Racial no Brasil*. Graal, Rio de Janeiro, 1979

FOLHA DE SÃO PAULO (periódico): "Racismo Cordial" São Paulo, 25/06/95

SAFFIOTI, H.I.B.: *O Poder do Macho*. Moderna, São Paulo, 1987

La negritud en Salvador de Bahía: una ciudad africana fuera de África*

Rocío Castro Kustner**

Contexto socio-histórico

"Hay un fuerte elemento histórico en Bahía, y en Salvador, que marca decisivamente la historia de hoy: el hecho de que la sociedad bahiana nació bajo el estigma del trabajo esclavo. El color no es históricamente un elemento decisivo, pero el trabajo esclavo se metamorfosea en el color. De lo que se deriva, para un futuro que ya llegó, que el color será un determinante fundamental" (Oliveira, 1987).

La colonización en Brasil comenzó centrándose en las áreas costeras que facilitaban la exportación de los productos de monocultivo a los centros europeos. De esta manera, la región de Bahía, en el *Nordeste*, se convirtió en la cuna de la colonización brasileña, avalada por la riqueza extraída de las plantaciones de azúcar, "el oro blanco", y Salvador, capital del Brasil colonial hasta finales del siglo XVIII, fue escenario de la mayor importación de africanos a América como mano de obra esclava para las plantaciones azucareras. Se dice que en Bahía, una de las regiones más ricas de América Latina durante el periodo colonial, es donde más africanos hay fuera de África. Son los descendientes de aquellos que edificaron a la luz de la luna, tras una de jornada de trabajo de sol a sol en las plantaciones, las 365 iglesias que embellecen la arquitectura de su ciudad. "A parte de cualquier consideración sobre

* *El presente trabajo está basado en entrevistas abiertas a los siguientes dirigentes del movimiento negro en Salvador de Bahía:*

Luiz Alberto, miembro del Movimiento Negro Unificado (MNU) y militante del Partido de los Trabajadores (PT); Manoel de Almeida, miembro del MNU y profesor en la Escuela Creativa de Olodum; Ivan de Oliveira, artista, y presidente de la Bienal Afroamericana de Cultura (BIENAM); Bartolome Dias, coordinador de eventos y vicepresidente de la BIENAM; Everaldo, miembro del terreiro Bogum.

** *Especialista en Antropología Social. Miembro de SODEPAZ*

la fé que hizo levantar las iglesias, ellas son un evidente testimonio de la opulencia pasada, construida sobre un sistema de dura explotación humana: la esclavitud" (Oliveira, 1992).

Este factor histórico nos hace considerar las peculiaridades que dan a la ciudad una marca distintiva, no exclusiva a otras ciudades latinoamericanas, tan frecuentemente ignorada en los estudios sociourbanísticos: el elemento étnico, desencadenador de la lucha por reafirmar la identidad negra en una sociedad donde el sistema capitalista impone los valores occidentales, es decir, del blanco. Por el hecho de ser el color un determinante para la mayoría de la población de Salvador de Bahía, y para la sociedad bahiana en su conjunto, cuando se hace referencia a la población mayoritariamente negra que lucha por su identidad, se habla de negritud.

Con el desplazamiento del eje de la economía de las plantaciones azucareras *nordestinas* hacia la explotación minera en Minas de Gerais en el siglo XVIII, más tarde la cafetal en São Paulo a finales del siglo XIX, y por último la sustitución de la economía colonial por la capitalista a principios del siglo XX a través del acelerado proceso de industrialización que se concentró en el suroeste brasileño, el *Nordeste* se vió relegado del desarrollo y, paradójicamente, hoy Salvador de Bahía es una de las ciudades más pobres y abandonadas del Brasil, no sin dejar de ser víctima de ese acelerado proceso de industrialización que, basado en la sustitución de importaciones, significó para muchas ciudades latinoamericanas el "desarrollo del subdesarrollo"; modalidad que les ha dado características de marginalidad y pobreza únicas que contrastan con el desarrollo industrial avanzado al servicio de una minoría privilegiada heredera de la antigua "clase colonialista".

Bajo esta nueva modalidad del "desarrollo del subdesarrollo" que, tardía pero finalmente, llegó, creció desorbitadamente la ciudad de Salvador, "hinchada" por los flujos migratorios del campo a la ciudad, a su vez atraídos por industrias como los grandes polos petroquímicos asentados durante los 60 en las proximidades (Camaçari y Aratu), que supusieron un ascenso económico y una movilidad social para un reducido sector de la población, y así surgió la nueva clase media.

Pero el crecimiento industrial no pudo absorber el crecimiento demográfico de la ciudad, y la mayoría de la población se vió excluida de los beneficios del progreso y los derechos básicos como ciudadanos. Entonces surgieron, como en muchas otras ciudades, los asentamientos espontáneos, como única alternativa al problema de la vivienda. Consecuentemente, la legalidad de las tierras, saneamiento básico, acceso al transporte, escuelas, guarderías...constituyen los problemas primordiales a los que los nuevos moradores del siglo XX se enfrentan. Los "excluidos" forman parte de un sector mayoritario de la población, pero como "marginalizados" por el desarrollo, muchas veces son tachados de marginales, y objeto de la violencia policial, hecho vivido por muchos moradores de los sectores populares como una amenaza cotidiana. La mayoría de ellos son negros.

Actualmente la ciudad de Salvador de Bahía tiene cerca de tres millones de habitantes, con un 80% de población negra, según los criterios del Movimiento Negro Unificado (MNU) que incluye como negro a "todo aquél que posee en el color de la piel, el rostro o los cabellos, señales características de esa raza". Los factores étnicos y culturales van sin duda a aportar enfoques distintos y a condicionar la visión que el morador tiene del mundo en que vive.

La lucha por la conquista de los espacios, constante en las ciudades latinoamericanas, propicia la articulación social de segmentos de esa población mantenida al margen del desa-

rollo en la búsqueda de nuevas fórmulas de supervivencia en la ciudad, y acaba por traducirse en movilizaciones sociales que toman conciencia de las diferencias de clase, etnia y género. En las décadas de los 70 y 80 surgen movimientos sociales organizados con poder de resistencia, como las asociaciones de vecinos, movimientos negros y guarderías comunitarias, en los que el papel de la mujer toma protagonismo.

El descrédito que actualmente sufre la clase política brasileña y la crisis económica, que desde la susodicha "década perdida" viene azotando a la economía latinoamericana, han repercutido en la organización de estos movimientos sociales de diferente forma: mientras muchas de las asociaciones de vecinos y guarderías comunitarias están desactivadas o con pocas perspectivas de trabajar para la comunidad, los movimientos negros, políticos y sobre todo culturales, están comenzando a tomar la fuerza que le corresponde a una ciudad mayoritariamente negra, ofreciendo nuevas formas de reivindicación y estimulación asociativa para la comunidad *soteropolitana* (moradores de Salvador), basadas en la afirmación y valoración de las raíces africanas en la cultura bahiana. Por ello en este trabajo se presenta a los elementos de la cultura bahiana como los poderes de la negritud. Como arma política que conduzca a una transformación real de la sociedad bahiana, estos elementos son muy complejos de analizar, y pueden llevar a muchas contradicciones que parten a su vez de las propias contradicciones que el sistema dominante genera al estigmatizar a la negritud a la vez que utiliza su cultura para comercializarla y folklorizarla. La imagen que el nacionalismo brasileño exporta de Brasil es la del país de la samba, los carnavales, las mulatas y el fútbol, en cuyas áreas los principales protagonistas son negros. Pero la mayoría de la población negra dentro de Brasil no se siente brasileña, se siente sólo "negra", como afirmó un entrevistado. Por lo que antes de hacer una aproximación a los movimientos negros en Bahía, es preciso conocer los dilemas de la negritud.

La Negritud y el dilema de la "bahianidad"

"El negro, esclavo de su inferioridad, el blanco, esclavo de su superioridad, ambos tienen un comportamiento neurótico" (Fanon, 1952)

La negritud bahiana en general está sumida en la dualidad perenne ante la necesidad de reafirmar su identidad independiente y autóctona y la necesidad de un protector-benefactor que acaba convirtiéndose en su mayor enemigo, pues impide la liberación de su identidad. Así lo afirma un dirigente del movimiento negro en Bahía, concretamente cuando considera la problemática racial en la región:

"Si usted observa, la familia negra tiene esa historia, toda familia negra tiene siempre una familia blanca protectora..., tiende a aproximarse a sus enemigos como si fuesen sus salvadores, como si ellos facilitaran la posibilidad de una vida mejor.... Yo tenía que ser una persona muy educada porque era negro, tenía que comportarme bien, tenía que cortarme el cabello porque era negro, tenía que ser sumiso porque era negro...para que no me llamaran de negro descarado" (Luiz Alberto, dirigente del MNU y militante del PT).

El negro/a bahiano/a, descendiente de la sumisión del sistema esclavista, ha sido educado/a para estar sometido/a a los valores establecidos por el poder dominante del blanco, ya que la abolición tuvo un significado tan ambiguo y engañoso como la propia democracia racial brasileña, pues detrás de ella siempre hubo una visión paternalista del blanco y enfatizaba sutilmente la necesidad de la presencia de éste para la existencia del negro. La aspiración

al "blanqueamiento", impulsado por la cultura dominante, aún es una realidad en la sociedad brasileña:

"Aquí se estableció un racismo de colores con una sutileza tan grande e ilusoria que, a medida que el negro se va quedando más claro es más aceptado. Entonces se creó la doble ideología del blanqueamiento, que lleva al negro a querer siempre estar blanqueándose, queriéndose casar con una persona blanca para distanciarse de su origen negro...en verdad, la mayoría de la población negra desearía, por una cuestión de supervivencia, ser blanca.... eso trae como consecuencia la pérdida de la identidad del negro, la pérdida de la autoestima. Un niño pasa la mañana entera delante de la televisión asistiendo el programa de la Xuxa, donde sólo hay blancos; evidentemente que el niño se va a negar en todo momento: no es modelo de belleza, ni de la estética dominante" (Luiz Alberto).

El hecho de vivir en un mundo aparentemente libre y democrático, donde tiene que soportar el peso de su destino, que le es propio en cuanto que lo sufre, pero ajeno porque le ha sido trazado, coloca a la negritud en una condición de "esquizofrenia" capaz de generar todo tipo de contradicciones con respecto a su color, su clase, sus congéneres-vecinos, sus representantes, sus ideologías políticas y hasta sus necesidades. De ahí que los carnavales, las fiestas populares en general, y la religión afrobrasileña surjan como respuestas liberadoras ante estas contrariedades "esquizofrénicas", que forman parte de la vida cotidiana del morador, en un mundo de fantasías contrario a la realidad: en el carnaval, así como en las fiestas populares, el negro se siente protagonista y creador de su propio rol en la sociedad, y en condiciones de igualdad con respecto a los otros, sin jerarquización de razas ni de clases.

Hay que señalar que esta "esquizofrenia" no es vivida como una enfermedad atrofiante, sino todo lo contrario, un canal para desarrollar esa capacidad de combinar todas las dualidades posibles en fenómenos que van más allá de los sincretismos, traducándose en singular riqueza artística y religiosa. Como señala Roberto da Matta, la dualidad no es nunca exclusiva en la cultura brasileña: "Brasil no es un país dual donde se opera solamente con una lógica de dentro o de fuera, de cierto o equivocado, de hombre o mujer, de casado o separado, Dios o diablo, negro o blanco. Al contrario, en el caso de nuestra sociedad, la dificultad parece estar precisamente en aplicar ese dualismo de carácter exclusivo" (Da Matta, 1991).

Entre la negritud se produce una idealización de la cohesión familiar y la solidaridad africana fragmentadas por el poder dominante y preservadas a través del arte, la cultura festiva, la religión y otras costumbres de tradición africana como la *capoeira* y el *mutirao*, que constituyen sus poderes.

Los poderes de la negritud

"Una vez reconocidos, aunque sea parcialmente, los valores religiosos y artísticos asociados a la negritud, se puede tener una visión del conjunto de participación de los negros en nuestras sociedades, sobre todo en sus aspectos políticos" (Moura, 1990).

1. La cultura festiva y la música; los carnavales y los blocos afro

Roberto da Matta describe el fenómeno social de los carnavales como un rito donde el principio social de inversión es aplicado de forma consistente, y constituye una válvula de escape para la esquizofrenia generada en una sociedad de jerarquías "inmóviles" que se dis-

fraza con la máscara de la "democracia racial" para suavizar los conflictos étnicos resultantes de la condena a esta inmovilidad social: "es inversión porque es competición en una sociedad marcada por la jerarquía. Es movimiento en una sociedad que tiene horror a la movilidad, sobre todo a la movilidad que permite cambiar efectivamente de posición social" (Da Matta, 1978).

Así, pues, el carnaval se convierte en un agradable y desenfadado manejo de la dualidad donde se le da vuelta a la tortilla y se vive la otra realidad de la que el negro es excluido en su vida normal: "el carnaval permite la transformación de las empleadas domésticas, de hecho, esas esclavas de la casa y la familia, en sambistas expertas, pudiendo despertar la envidia de sus patronas" (Da Matta, 1978).

Toda esta realidad puede ser interpretada de otro modo. La visión estereotipada del negro que hace fiesta, e incluso del "negro que sólo sabe hacer fiesta" es susceptible de convertirse en factor de alienación para la negritud cuando es manipulada por los medios de comunicación y la cultura dominante para reducirla a folklore vendible en el mercado. De ello son muy conscientes los dirigentes del movimiento negro en Bahía:

"Existen estudios como los de Roberto da Matta, que creen que la fiesta tiene un papel subversivo en la sociedad, que procura subvertir valores y comportamientos, pero ¿hasta que punto vamos a conseguir cambiar la estructura global de la sociedad, en el sentido de construir una sociedad más justa y humana, teniendo esos elementos, o sea, lo festivo, como base? Son cuestiones que coloco porque veo que el Estado capitalista y la sociedad de consumo son muy hábiles en cuanto a todas esas manifestaciones; el movimiento hippy terminó siendo coaptado por la sociedad de consumo...En determinado momento la cultura negra, principalmente a través de los *blocos afro*, sirvió como elemento que posibilitó la autoafirmación étnica de la comunidad negra y eso fue muy importante en Bahía...la cultura negra, principalmente producida por los *blocos afro* y de *afoxé* tienen ese aspecto positivo. Por otro lado, esa cultura es considerada como una producción folklórica inferior por parte de la clase dominante, porque la cultura que tiene un estatus superior es la cultura de origen europeo...La cultura negra siempre puede funcionar como arma de doble filo: o es un instrumento de liberación de la comunidad negra, o es un instrumento de alienación, a partir del momento en que el blanco llega a los medios de comunicación y dice: oye, tu eres negro y sólo puedes tocar instrumentos de percusión o jugar *capoeira*, y no puedes hacer otra cosa" (Manoel de Almeida, dirigente de la Escuela Creativa de Olodum y miembro del MNU).

"En verdad existe una cultura dominante y culturas dominadas, utilizadas como folklore o al servicio del mercado; es el caso de las culturas negra e indígena, que son utilizadas como elementos que generan lucro para el capital...los negros actualmente se niegan como negros, perdieron el referencial cultural de su existencia, de donde vinieron, sus lazos culturales; creen realmente que sus culturas son inferiores, y que por tanto deben adaptarse a la cultura blanca europea" (Luiz Alberto).

De cualquier forma, a nadie le cabe duda que el movimiento musical y cultural en Bahía ha tenido un papel decisivo en la revalorización de la autoestima de la negritud. Milton Moura estudia el movimiento de concienciación étnica desenvuelto en Salvador de Bahía a partir de los 70 por los *blocos* carnavalescos, que "ofrecen un modelo a partir del cual los trazos de la negritud pueden ser discernidos y valorizados" (Moura, 1990), y observa que las canciones de los *blocos* que evocan a un África madre y libertadora, en un afán de reconstruir la identidad fragmentada sobre la base del discurso de la ancestralidad, fueron in-

de inferioridad, que impiden la ascensión social del negro. Miembros de importantes cargos en el mundo del candomblé suelen ocupar posiciones laborales de prestigio.

Actualmente el movimiento negro no admite que el candomblé sea explicado como un sincretismo religioso, desde el momento en que la negritud ya no se ve obligada a "disfrazar" sus dioses, sus *orixás*, con los santos católicos, algo que era necesario durante la esclavitud. Para muchos militantes del movimiento negro hablar hoy en día de sincretismo religioso es alienar la religión africana en favor de una religión que ha sido tan perniciosa para los negros, la religión católica:

"Estoy en contra del sincretismo religioso...La Iglesia creó el sincretismo religioso que el negro absorbió de forma política para proteger su religión. Pero hoy no necesita de eso, nuestra religión es conocida y respetada. Es hora de hacer muchas cosas que la Iglesia Católica hizo con muchas razas, con muchas religiones: darle un puntapié y expulsar a esos padres hipócritas, racistas, corruptos, deshonestos...la religión católica, religión oficial de Brasil...sólo hace dividirnos; es alienadora porque hace que el negro se sienta inferior ante la imagen de un santo blanco, bonito, de ojos azules, y no promueve los santos negros" (Bartolomé Días, vicepresidente de la BIENAM).

El estudio sociológico del candomblé merecería una investigación en sí misma, que no es objeto de este trabajo. Por otro lado, podríamos pecar fácilmente de pretenciosos al querer conocer el candomblé "desde afuera", sin una aproximación continuada a las vivencias de sus miembros. Sólo hemos querido constatar, desde el punto de vista sociológico, y no religioso, la presencia de la ideología religiosa en la cultura bahiana como influencia transcendental para la integración del negro en la sociedad moderna. Roger Bastide distingue la ideología religiosa de otras formas de ideologías, como las políticas, y observa que "los valores místicos pueden traer consigo, manifiestas, las cicatrices de las tensiones sociales; conservan una cierta especificidad que el sociólogo tiene o debe describir, o en todo caso reconocer" (Bastide, 1980). Y lo que la sociología ha de reconocer es que lo que en un principio fue bagaje cultural traído de África se ha convertido en integrante de la cultura bahiana, ya es esencia de la cultura bahiana, gracias a un gran esfuerzo. Y lo que por mucho tiempo fue tachado de superstición, incultura y ociosidad se ha convertido en estandarte de una identidad propia con valores imitados y envidiados por su simultaneidad con el paso del tiempo y su capacidad para producir adaptaciones reversivas frente a las presiones sociales.

3. Otras manifestaciones de tradición africana: el *mutirao* y la capoeira

La negritud conserva una forma de trabajo comunitario de origen africano, si bien ya no es exclusiva de las comunidades negras, pues su práctica se ha extendido en las zonas rurales y barrios populares de todo Brasil: el *mutirao*.

La práctica del *mutirao*, de tradición rural, inicialmente consistía en la participación de la comunidad en la construcción de la casa de un vecino a través del sistema llamado "pan a pique": utilización del barro sobre un entramado de palos asentándolo con las manos, para la construcción del techo de la casa. Durante un día los vecinos participaban en esa labor y al final de la jornada se celebraba una fiesta con baile.

El *mutirao* fue fomentado por las nuevas clases populares urbanas y extendido a las nuevas necesidades surgidas en los procesos de autoconstrucción obligada de los nuevos barrios ante el desorbitado crecimiento de las ciudades de la nueva época industrial.

Actualmente se practica con asiduidad en todos los barrios populares e incluso es fomentado por los poderes locales para apaliar las deficiencias en la asistencia de los servicios públicos, como manutención de las vías peatonales y saneamiento básico. De esta manera, en casi todos los barrios populares de Salvador los vecinos se movilizan, mediante *mutirao*, para realizar obras de construcción. Cuando se da el caso que la administración ayuda aportando los materiales, que sucede con frecuencia, ya no se habla de *mutirao*, sino de *parceria*; o sea, la *parceria* sería la práctica del *mutirao* apoyada estatalmente.

Los famosos *meninos da rua* (niños de la calle), cada vez más numerosos, son las primeras víctimas de la crueldad de sectores de la clase dominante, minoritarios pero desgraciadamente existentes en Brasil, que asocian el progreso y la resolución de los problemas económicos del país con el exterminio de esta "nueva generación perdida", por el hecho de ser pobre y negra. Ante esta seria amenaza, entre la nueva generación bahiana, integrada por esos niños que inundan las calles de los barrios de Salvador, los cursos de *capoeira* y el aprendizaje de la percusión se están convirtiendo en una forma de integración social basada en la identificación con su propia cultura; todo gracias a la existencia de una fuerza en la "terquedad" que la cultura africana manifiesta por preservarse: el niño, la niña bahiana, desde que comienza a andar, comienza a golpear una lata que es su primer tambor, a danzar al ritmo que marca y a dar saltos "acrobáticos" que es la danza-lucha de la *capoeira*, que resultó de la sublimación de la lucha violenta, la agresividad frustrada y contenida.

Fueron los esclavos los que trajeron de África la *capoeira*, que originalmente era una forma de lucha potencialmente mortal:

"Era un medio de ataque, y poseía grandes recursos gracias a la fuerza muscular, flexibilidad de articulaciones y extraordinaria rapidez de movimientos que su práctica proporcionaba.. Tanto en la defensa como en el ataque emplea las manos, los pies y la cabeza. Los golpes más peligrosos son los de los pies y pueden ser mortales" (Mestre Pastinha, 1988).

Por ser la mejor expresión de lucha de los esclavos, la *capoeira* fue prohibida en los ingenios, y los esclavos tuvieron que preservarla a base de disfrazarla de danza, donde los movimientos de cabeza, pies y manos no tocaban al adversario, sino que parecían seguir los ritmos emitidos por los sonidos del *berimbau* y otros instrumentos de percusión africanos que desde entonces le acompañan.

Tras la abolición de la esclavitud, la *capoeira* siempre fue discriminada como "algo de marginales", como todo lo que venía de la cultura africana, simplemente porque era practicada por negros en las calles. Pero hoy en día, gracias al trabajo de revalorización de la cultura negra y del movimiento negro en general en Bahía, la *capoeira* se ha elevado a categoría de deporte y es valorada como una danza artística. Por ello se han esforzado los maestros de *capoeira*, los *mestres*, que han luchado siempre por preservar el carácter disciplinario de su práctica:

"El *capoeirista* debe tener en mente que el objetivo de la *capoeira* no es, exclusivamente, preparar al individuo para el ataque o la defensa contra una agresión, sino desarrollar, por medio del ejercicio físico y mental, un verdadero estado de equilibrio psico-físico, haciendo del *capoeirista* un auténtico deportista, un hombre que sabe dominarse antes de dominar al adversario....exige un cierto misticismo, lealtad con los compañeros de juego y obediencia absoluta a las reglas que la presiden" (Mestre Pastinha, 1988).

Hoy en día la *capoeira* es practicada en toda la ciudad, tanto por negros como blancos, hombres, mujeres y niños, y las academias de *capoeira* realizan una importante labor educativa en los barrios.

Balance y perspectivas

El hecho de que la sociedad bahiana se haya formado bajo el estigma del trabajo esclavo, y que, consecuentemente, su población sea mayoritariamente negra, determina en mucho los poderes de la ciudad, ya que es en definitiva la negritud la que construye la cultura bahiana a partir de una realidad socioeconómica impuesta, y se constituye en su principal poder de resistencia.

Sin duda que la festividad, fundamentalmente de carácter religioso y africano, tan arraigada en la cultura bahiana, es la manifestación de participación comunitaria mas obvia en los barrios de la ciudad. Los dioses africanos y las manifestaciones al ritmo de los tambores que configuran los carnavales son los protagonistas de los festejos. Por eso el *terreiro* de candomblé y el *bloco* carnavalesco ocupa un lugar primordial en la vida asociativa bahiana.

Por otro lado, ante la amenaza que impone el sistema dominante de folklorización de la cultura bahiana para traducirla a mera mercancía de consumo, durante los últimos veinte años un sector importante del movimiento negro, como el Movimiento Negro Unificado, el *bloco afro* Olodum, y otras organizaciones con carácter político (Nigerokan y Unegro), ha basado su lucha precisamente en la utilización de la cultura negra no sólo como lo que siempre ha sido, un arma de resistencia, sino también como arma política que conduzca a un verdadero cambio para la negritud, y en la denuncia de la manipulación de sus valores por parte de la clase dominante brasileña. El movimiento negro sabe que para conseguir un verdadero cambio para la comunidad negra ha de pasar a la acción política para llegar al poder. El dilema está en elegir, o construir, los canales políticos que realmente le represente.

Luiz Alberto explica que, desde su inicio, el MNU tuvo la intención de integrarse en las fuerzas políticas que mejor le representan, teniendo en cuenta que el MNU surgió dentro de la esfera de los movimientos sociales característicos de la izquierda:

"El MNU incorporó militancias de partidos y organizaciones de izquierda y planteó una línea de actuación conjunta con el Partido de los Trabajadores (PT). A partir del 79, algunos militantes del MNU comenzamos a introducirnos en una práctica partidaria con el PT, con la perspectiva de relacionar la lucha política por la democracia y la libertad con la problemática racial, pues entendemos que en Brasil sin desarticular el sistema racista que existe es imposible construir una democracia" (Luiz Alberto).

En el intento de integración del MNU con el PT, observa Luiz Alberto, ha existido siempre una dificultad, por parte de un partido que representa a la clase trabajadora como es el PT, de considerar la problemática racial como problemática social, no exclusiva de los negros. Por otro lado, la mayoría de los negros en Bahía no se ven representados como trabajadores, puesto que no ascienden a tal "categoría":

"La mayoría de los trabajadores no cualificados y desempleados son negros...en Bahía tenemos un PT que no es la cara de esta región, su dirección no es representativa de la población, y en ese sentido hemos querido participar en el PT. Pero el PT aún no consigue ver la cuestión racial como elemento estratégico; continúa imaginando que la única forma viable de combatir al patrón capitalista es con las huelgas en las fábricas en una ciudad como

Salvador, donde la mayoría de la población no es obrera, no está en el mercado de trabajo formal, está vendiendo en las calles, o está desempleada, dispersa y no organizada" (Luiz Alberto).

La dificultad de la izquierda para representar a la comunidad negra, y a las clases populares en general, pueda deberse a que la clase política brasileña se formó a partir de modelos europeos que no responden a las necesidades de sociedades como la brasileña, multiétnica y de grandes desigualdades. Según explica Luiz Alberto:

"La estructura de partido, como surgió, y su burocracia, tanto en los partidos de izquierda como de derecha, son una copia de los modelos y experiencias ocurridas en Europa... Los partidos de izquierda tienden a corroborar el discurso, construido por la clase dominante, de la existencia de una nación brasileña como un pueblo que tiene una cultura y una forma de comprender el mundo únicas. Pero en verdad existen una cultura dominante y unas culturas dominadas utilizadas como folklore al servicio del mercado, que son las culturas negra e indígena. ¿Podemos decir que en Brasil existe un pueblo brasileño, o mejor decir que existen pueblos en Brasil? Los negros comenzamos a discutir si nos sentimos parte de ese contexto social, inclusive si somos latinoamericanos, si somos brasileños, lo que conlleva un serio problema para la población negra en Brasil: la pérdida de su identificación cultural" (Luiz Alberto).

Luiz Alberto se ha candidato dos veces por el PT en Bahía: en 1992 como concejal, y en 1994 como senador. No consiguió ser elegido por una población mayoritariamente negra, porque su prioridad política para la construcción de una auténtica democracia es la desarticulación del sistema racista, algo "explosivo" para la clase política brasileña:

"Tengo que enfrentar dificultades dentro del partido, pues los compañeros creen que mi candidatura es 'estrecha' en una ciudad mayoritariamente negra... como si hablar de negro fuera hablar de desmontar el castillo donde moran los poderosos... el MNU no es considerado como interlocutor válido para la discusión política; cualquier organización negra, por el simple hecho de ser su centro de debate el racismo, por más políticamente difusa que sea, es como un elemento explosivo para la sociedad" (Luiz Alberto).

Actualmente, el empeño del MNU está puesto en trabajar con organizaciones negras como Olodum, Nigerokan y Unegro, para construir una línea política que represente a la comunidad negra de Salvador de Bahía.

En un nuevo impulso por el desarrollo de esta conciencia de lucha entre toda la negritud, se celebró en Bahía en agosto de 1994 la Biental de Cultura Afroamericana, promovida por artistas e intelectuales del movimiento negro, con el objetivo de movilizar y unificar a todas las fuerzas del movimiento negro e indígena de las Américas mediante la cultura autóctona. Según palabras del director y uno de los fundadores, Ivan de Oliveira, "la I Biental Internacional Afroamericana de Cultura, a ejemplo de otros movimientos, como el Núcleo Cultural Afrobrasileño que llegó a fundar el Instituto Biental de Cultura y Arte Negra en la década de los 80, tiene como objetivo unificar las diferentes manifestaciones de la cultura afroamericana, siendo conscientes de que en la cultura radica la fuerza de los pueblos".

Hoy en día la Biental se ha transformado en una entidad jurídica, Bienam, para entrar en el mercado capitalista y disputar los recursos, como uno de sus primeros objetivos, ya que, según explica Bartolomé Días, otro de los fundadores, "son justamente los mercados los que influyen en la inferioridad del negro, las líneas estéticas; el negro es discriminado primera-

mente por su apariencia, su estética, que no se asemeja a la europea...las entidades organizadas tenemos la obligación de crear estrategias de mercado".

La Fundación Bienam tiene también como objetivo combatir la imagen folklórica que el sistema dominante quiere vender de la cultura afroamericana, y, continuando con la exposición de Bartolomé, "separar esa cosa de entidad carnavalesca y entidad cultural; vamos a desfolklorizar, desmitificar y buscar respeto a nivel científico, didáctico e intelectual...el negro no es un payaso que sólo sabe tocar tambor, danzar en el carnaval y hacer capoeira; es un ser humano pensante e inteligente, y pertenece a uno de los pueblos más inteligentes del planeta, fundador de la agricultura y la metalurgia."

Los desafíos para el conjunto de la comunidad negra son grandes: los entrevistados coincidieron en afirmar que las principales barreras que impiden a la comunidad negra progresar, tomando como punto de partida su propia organización, son la falta de unión entre las diversas entidades del movimiento negro, y el bajo nivel educativo de la población negra, entre muchas otras. Teniendo como lema "todo comienza y termina por la educación" se creó Nigerokan (corazón fuerza y conciencia negra), que forma parte de un tronco común a las entidades culturales negras ya mencionadas: el Movimiento Negro Unificado. Y en la lucha desde distintos frentes del movimiento negro existen en Bahía alrededor de 100 entidades negras que tal vez el paso decisivo que necesiten dar sea el de retomar conciencia de la fuerza que puede significarles la unificación del movimiento.

La lucha y el avance continúan, y en agosto de 1996 se celebrará la II Biental Internacional de Cultura Afroamericana, que congregará más artistas e intelectuales del movimiento negro e indígena del continente americano. El avance continúa para los *blocos afro*, que han conseguido que los carnavales de 1996 estén por primera vez dirigidos por un líder de la comunidad negra, Vôvô, presidente del primer movimiento negro de Brasil: el *bloco afro Ilyê Aiyê*. Y el avance continúa para el movimiento negro y la comunidad negra de todo Brasil, que el pasado 20 de noviembre celebró los 300 años de Zumbi, dirigente de la comunidad de esclavos huidos de mayor poder de resistencia en la historia de la esclavitud en Brasil: el *quilombo* de Palmares, o mejor dicho, la República de Palmares. Zumbi hoy en día es reconocido como héroe nacional.

Aún existe discriminación racial en Brasil, pero no se puede decir que no haya cambiado nada desde la abolición de la esclavitud en 1888. De ello se está encargando el movimiento negro. AXE! (saludo yorubá para desear paz, fuerza y buena energía)

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger: *As religiões africanas no Brasil*, Biblioteca Pionera de Ciências Sociais, São Paulo, 1980.
- BRAZ, Celia, CAMARGO, Angela, LEONE, Marta, MERCES, María, TEIXERA, José: "Etnicidad y prácticas sociales: la construcción de una identidad étnica a través de la música negra en Bahía". *Cuadernos Africa-América Latina*, nº 9, Sodepaz, Madrid, 1992.
- DA MATTA, Roberto: *Carnavais, herois e malandros*, editorial Voces, Rio de Janeiro, 1987.
- MESTRE PASTINHA: *Capoeira Angola*, Fundação Cultural da Bahia, Salvador de Bahia, 1988.
- MOURA, Milton: "Alguns problemas em torno da construção de uma nova imagem da Negritud." *Cuadernos CEAS*, nº 128, Salvador de Bahia, 1990.
- OLIVEIRA, Francisco do:
- *O elo perdido*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1990.
 - *Bahia de todos os pobres*, Vozes, Petrópolis, 1980

La sumisión y el amor como caminos de emancipación *(los espacios de la negritud y lo afroamericano en el imaginario de la literatura latinoamericana en castellano)*

Alvaro Cadavid Marulanda*

La sumisión la asociamos siempre a la pérdida de la dignidad, a la negación del ser, a la aceptación de la desigualdad, la opresión y la vejación. Y a verlos como algo natural, divino e irremediable.

Sin embargo, en América Latina, en los grupos negros, mulatos y aborígenes no ha sido solo eso. En ocasiones (como en los casos que les relataré) la sumisión, como el amor, han sido caminos para la emancipación que aunque puedan ser escasos, no dejan de ser significativos pues han sido caminos de vida, de pervivencia, de esperanza y de futuro enfrentados a los caminos de la muerte y el exterminio.

Si rastreamos en la literatura hispanoamericana y latinoamericana que es sin ninguna duda una fuente de información y recreación válida del imaginario de lo afroamericano en la reconstrucción de las cosmovisiones, relaciones y procesos internos e históricos del ser humano, tanto del mundo real como del imaginario, podemos constatar que la sumisión tanto en el pasado como hoy ha sido en muchas ocasiones camino de dignidad, de esperanza, de afirmación.

Para realizar este acercamiento se hace necesario tematizar el texto literario en el sentido que le da Rafael Gutiérrez Girardot (1) (Provocaciones, 1992) cuando habla de la necesidad de que se haga por parte de otros saberes y disciplinas "el reconocimiento de que la literatura puede suscitar problemas científicos o abrir campos de investigación poco o nada explorados".(2).

* *Profesor de la Universidad de Antioquía. Medellín, Colombia.*

Gutiérrez Girardot en este ensayo cita textos literarios de Gabriel García Márquez y señala que su literatura ha permitido registrar la conducta y comportamiento de los sectores de la clase dirigente que en Colombia siempre se han asumido como "aristócratas". Afirma que si "la sociología carece de las categorías adecuadas..... A falta de categorías adecuadas para captar un fenómeno insólito, complejo y permanentemente anacrónico, cabe recurrir a la literatura de ficción" (3) y refiere los ejemplos de *Casa grande* -1908-, del chileno Luis Orrego Luco; *Un mundo para Julius* -1971- de Alfredo Bryce Echenique; *La selva oscura* -1924-, de Emilio Cuervo Márquez; la novelística de José María Arguedas y obras de Gabriel García Márquez y R. H. Moreno Durán.

Este ejercicio puede ayudarnos a comprender aspectos aparentemente no relevantes que contribuyen a explicar el por qué de la presencia cultural tan fuerte y prestigiosa en varias áreas de lo afroamericano en Latinoamérica. Y acceder a las voces silenciadas, a las voces no escuchadas, ausentes de la historiografía oficial, acalladas por el dato estadístico y ocultas por las interminables listas de "héroes" y "patriotas", es decir, presidentes, dictadores, tiranos generales y comerciantes sin escrúpulos.

Rastrear las voces del silencio es posible si lo hacemos desde el arte, llámese música, literatura o expresión audiovisual. Y es así como muchos de nosotros, herederos de los sin voz, podemos comprender por qué hoy somos un poco mas libres, mas autónomos e independientes en lo político y en lo cognitivo que nuestros antepasados inmediatos.

Incluso el estar aquí en espacios universitarios como este son pequeños signos que permiten constatar la validez de las decisiones que algunos de nuestros tatarabuelos, abuelos y abuelas tomaron en el pasado con la apariencia de la sumisión para que quienes fuimos de alguna manera beneficiarios de esos actos de sacrificio, de dolor podamos hoy ejercer y difundir, apoyados en nuestra literatura, los caminos de dignidad transitados muchas veces con el amor.

La "María" (1867), de Jorge Isaacs (4) un buen ejemplo del personaje negro que labora en la servidumbre y es exaltado por la crítica tradicional por su obediencia, laboriosidad y eficiencia, pero veremos que detrás de Nay (Feliciano) y Sinar hay una historia paralela a la de Efraín y María de amor profundo, una historia incansable de luchas de esperanza, de libertad dice Sinar a Magmahú:

"Llévame contigo a las batallas; yo combatiré a tu lado contra los blancos; te prometo quemereceré comer corazones suyos asados por los sacerdotes," (5) parados y llegada Nay al golfo de Uraba a casa del negrero irlandés Sardick aprende Castellano y se entera de las leyes Bolivarianas que prohíben el tráfico de esclavos por boca de Gabriela, y detrás del personaje de Salomé está la sensualidad, el erotismo y la picardía (6) inseparable de nuestro mundo interior, un imaginario que es exteriorizado a través de nuestra música y literatura.

En este mismo tipo de rol y oficio en la servidumbre registra Juana Manuela Gorriti (Argentina. 1818-1892) en "Quien escucha, su mal oye" (7) , el que puede ser uno de los primeros textos literarios que asume el tema de lo femenino de una manera propia y diferente en la literatura latinoamericana en lengua castellana, nos presenta la presencia de un sirviente negro, al igual que Feliciano en María. Este, albañil y carpintero, testigo y siempre cómplice de las aventuras amorosas de sus amos y señores, teme de que sus deslices de autonomía y complicidad sean descubiertos algún día.

"Su amo tuvo la temeridad de amar a una esposa del Señor y cómo, no contento con la enormidad de este crimen había profanado la casa de Dios con el auxilio de su esclavo albañil y carpintero, abriendo en la pared una puerta que correspondía al interior del armario.

Así es, señor -concluyó el negro-, que desde que el amo murió, este armario es mi pesadilla. Siempre temiendo que tire el diablo de la manta, siempre temblando de que una innovación a la casa descubra esta puerta y el nombre de su artífice, pues la señora sin duda me asaría vivir" (8).

Esteban Echeverría (1805-1851) en "El Matadero" (9) ubica espacialmente cuál es la parte en la distribución del alimento que le corresponde a las negras, quienes comparten siempre su lugar acompañadas de las moscas y los perros y es con ellos con quienes se disputan las vísceras y desperdicios.

"No quedó en el matadero ni un solo ratón de muchos millares que allí tenían albergue. Todos murieron o de hambre o ahogados en sus cuevas por la incesante lluvia. Multitud de negras rebusconas de hechuras como los caranchos de presa, se desbandaron por ciudad como otras tantas arpias prontas a devorar cuanto hallaran comible. Las gaviotas y los perros, inseparables rivales suyos en el matadero, emigraban en busca de alimento animal"(10).

Más adelante, lo negro aparece asociado simbólicamente a la fealdad.

"A sus espaldas se rebullían, caracoleando y siguiendo los movimientos, una comparsa de muchachos, de negras y mulatas achurradoras, cuya fealdad transutaba las arpias de la fábula" (11).

Un escritor comprometido con la libertad, como el cubano Cirilo Villaverde en Cecilia Valdés o La loma del ángel (12) (1812-1894) esta es "una novela de amor, en la que juegan importante papel el adulterio, el incesto y la pasión de los celos; tan bien alimentados estos, que al fin provocan el asesinato que convierte la novela en obra eminentemente trágica....se sitúa en el ambiente político-social reinante en la isla de Cuba a principios del siglo XIX" (13) en ese entorno de mestizaje y esclavitud se ubica el triángulo amoroso de Cecilia, Leonardo Gamboa y el mulato José Dolores Pimienta este texto continúa y desarrolla el tema de lo afroamericano iniciado en el capítulo IV del "Periquillo Sarmiento" (14) en el cual hace presencia el antirracismo del mexicano José Joaquín Fernández de Lizardi, 1776-1827, ese capítulo fue censurado en su primera publicación como nos lo refiere Salvador Bueno, 1984. En "Aproximaciones a la literatura hispanoamericana". Tema que luego seguirá presente en las obras "Francisco" de Anselmo Suárez Romero (1818-1874) y "Sab" de Gertrudis Gómez de Avellaneda.

Más tarde Cirilo Villaverde, amigo de Martí, nos describe la sociedad esclavista y esclavizadora donde la víctima es Cecilia Valdés sumergida en un mundo donde el determinismo, las lacras sociales, el moralismo, el temor al incesto entre hermanos "atraídos por la fuerza de la sangre" y la soledad reinan. La víctima es Cecilia, mujer mulata, guapa e inteligente, hija "ilegítima" del señor Gamboa y nacida de la común y habituales prácticas sexuales de los señores con sus esclavas, conducta moralmente aceptada por la Iglesia y practicada privadamente por sus propios ministros.

Pero en este mundo también existió el amor presente en Matalaché (15) (1926) del peruano Enrique López Albújar(1872-1966) se plantea la situación del negro y el mulato en el Perú Colonial en pleno Virreinato el racismo sexual. Se narran los prohibidos amores entre María Luz, hija del "filantrópico" y progresista comerciante de cueros y jabón Don Juan

Francisco Ríos de Zúñiga, y el esclavo mulato José Manuel, a quién le dicen Matalaché. Sin embargo, no todos los finales fueron trágicos como en Cecilia Valdés y Matalaché.

Ahí tenemos la historia de Benjamín Areiza y su mulata Teresa como un buen ejemplo del amor como camino que conduce a la rebelión contra estas costumbres. Don Benjamín Areiza, casado con Doña Magdalena de Areiza se separa y decide hacer de la mulata Teresa su compañera permanente, su mujer, la madre de sus hijos, precipitando la ira, la persecución y oposición de los señores y señoras del poblado que, apoyados en el cura y el oidor, veían en la mulata Teresa en su sensualidad y belleza la reencarnación del demonio.

La literatura nos permite y obliga a mirar con ojos mas agudos y flexibles nuestro transcurrir histórico. Los grupos excluidos de aborígenes americanos, la población negra y mulata, lo femenino, sus puntos de vista borrados de la historia oficial, hicieron presencia, dejaron sus huellas para perpetuarse en nuestra música y literatura, en ellas está su historia, su imaginario, su mundo interior, su cosmovisión. Hoy todos ellos tienen el derecho a que la nueva historia escrita de América Latina contenga sus voces, sus miradas, que en ellas se registre el significado de su silencio, ausente en los textos oficiales.

Es cierto que la historia del negro y de los grupos excluidos fue también la historia del sometimiento, del sufrimiento, del exterminio, de la vejación, pero la historia tradicional habitualmente lo que registra en su mirada más progresista es la del heredero del opresor arrepentido que mira con lástima, pesar y caridad cristiana el transcurrir histórico de estas culturas y sectores maltratados por sus antepasados. La mirada lastimera es hoy la herencia, la presencia culpable de la que deberían liberarse los seres humanos que aún la sienten y practican.

No es extraño, incluso hoy, leer análisis de intelectuales progresistas que desde la más fe continúan propagando la mirada candorosa, arrepentida y lastimera que ve la historia de lo negro y lo aborígen en América desde la perspectiva victimista y caritativa desde la cual los hijos de los negros, mulatos o aborígenes en América somos las pobres víctimas, los "sin historia", como le dijera el Zar Nicolás I al poeta Pushkin al enterarse de que este último escribía un poema sobre una rebelión campesina, diciéndole: "esas gentes no tienen historia".

La historia mirada desde esta perspectiva reivindica como compensación del pasado la caridad que es la matriz mental incluyente, con natural a los grupos dominantes que no les permite ver ni captar lo diferente, los otros imaginarios, las otras culturas como lo que son: grupos y conjuntos de seres humanos cuya convicción y lucha por la libertad y la dignidad ha sido irrenunciable. Con los grupos negros se inició desde el mismo momento de su captura, tentando en muchos casos al negrero o al saberse más débil y con peores armas evitarlo con la huida.

Su lucha no cesó en el viaje a América. Cada vez que pudo se sublevó, se amotinó en las haciendas y las minas o se lanzó al mar optando en estos casos por la muerte como forma de resistencia. Las consecuencias de este tipo de levantamientos, desde la mirada del patrón la narra Pedro José Monillas (Cuba. 1803-1881) en "El rancheador" (16). En este cuento se relata la cacería y venganza "justificada" contra los negros cimarrones que en sus huida quemaron la hacienda y dieron muerte a sus moradores.

"-Parece que abundan por estas serranías los ladrones cuando anda usted tan prevenido.

- No faltan, pero no son ellos los que me hacen andar armado, sino esos perros negros de los palenques, por que he jurado no dejar uno vivo" (17).

Y para cumplir su propósito consigue no sólo una autorización del gobierno, sino ayuda complementaria.

"Consideré que, para hacer más temible y ejemplar mi venganza. sin comprometerme, debía obtener antes licencia del Superior Gobierno de la Isla para acabar con los palenques de estas lomas... Pronto me vi en La Habana, alcancé la comisión y también un famoso malvado que estaba en la cárcel, obligándome a presentarlo cuando se me pidiese" (18).

Llegado al nuevo continente, el negro huyó, creó los pueblos cimarrones inundando de caseríos y palenques el nuevo continente en lo más profundo de las selvas.

Allí sobrevivió, resistió. Otros, llegados a los hatos, a las minas o a las casas de los señores a ser parte de la servidumbre, no renunciaron a su derecho a ser libres. Los caminos fueron múltiples, contradictorios y singulares y fue el uso de todos ellos, repito. El uso de todos ellos, no sólo el de la rebeldía (siempre válido) los que condujeron a que cada día sea- mos y queramos ser un poco más dignos, autónomos y libres.

La historia del negro en América es la historia de un conjunto de grupos humanos que agrupados casi siempre sin tener en cuenta su lengua materna, ni su origen, composición familiar, creencias, costumbres y prácticas sociales y culturales se vieron precisados a hacer suya la lengua del amo e integrarse y unirse para construir conjuntamente otra cultura y en ese proceso ser.

Más que víctima, la historia del negro americano desde su propia mirada no alienada es un ejemplo de resistencia, de esperanza y lucha variada y múltiple contra la vejación. El victimismo manifiesto en ciertos enfoques de algunos grupos negros o en la mirada lastimera de los herederos vergonzantes de los viejos amos son ambas miradas ofensivas porque siguen reproduciendo la mirada caritativa del amo venido a menos que persiste así (mentalmente) en negarle al otro, en este caso al negro, su propia cosmovisión, su imaginario, su mirada, su voz, su historia.

Por ello es tan preocupante que ciertos grupos negros alimenten y se vean a sí mismos como víctimas, se justifiquen y no se asuman. De lo que se trata es de recuperar la voz, la autonomía, la otra mirada que sin propiciar y fomentar la lástima le salga al paso a la lisonja y a la limosna.

El resultado del victimismo se hace grave cuando importantes conjuntos de negros y mulatos se niegan a aceptarse y reconocerse en su propia singularidad, su entorno, su pigmento o color, su propia historia, que incluye lo perdido y lo que se gana al encontrarse, integrarse o construir con otros diferentes una nueva cosmovisión, un nuevo mundo interno.

Es necesario que se nos reconozca y reconocernos no sólo en nuestra exterioridad, sino en nuestra interioridad. No hacerlo puede conducir a situaciones como las referidas por Jorge Schwartz en "Las Vanguardias latinoamericanas" (19) cuando se refiere a algunos grupos de negros antillanos que se negaban a que se les designara y reconocerse como negros cuando se creó el movimiento de la negritud (esta situación aun hoy es reseñada por historiadores, sociólogos y escritores y coincidente con las expresiones de la historia oficial de algunos países del Caribe en donde, incluso documentalmente, han blanqueado a la población y hecho desaparecer lo negro semánticamente con un ridículo procedimiento de incorporar un elemento étnico desaparecido a los pocos años de iniciada la colonización como es el indígena y logrando con esto que los mulatos y negros se vean así mismos como "indios claros" los mulatos, o "indios oscuros" los más negros).

En este esfuerzo de recuperar la voz del componente afroamericano, sin ninguna duda, la literatura, oral y escrita, los mitos, las leyendas son una fuente eficaz, eficiente, contundente y grata porque constituyen el más importante registro del mundo interno, de la cosmovisión recreada del imaginario de las culturas negras, mulatas y aborígenes en América Latina en un tiempo y época en que nuestro mundo interno y prácticas culturales no constituían un objeto a ser tenido en cuenta por la historia.

Este ejercicio, apoyado en la literatura, nos permite aproximarnos al pasado para reconocernos y reconocer que incluso conductas tan singulares y opuestas como la sumisión y el amor han sido para nosotros caminos de emancipación.

La sumisión en sus variadas formas, la aparente, es decir, la simulada para evitar ser exterminado, la misma que acumulada estallaba y se encontraba con las rebeldías cimarronas cíclicamente o a veces súbitamente como un volcán dormido que abrasaba con su fuerza acumulada todo lo que encontraba en su camino.

Y la sumisión aceptada, es decir, aquella que constituía un reconocimiento de que el contrincante, el adversario, era fuerte, poderoso y que la razón, la labor, la intuición o la actividad que se desempeñaba exigían reconocer que la libertad y la dignidad eran batallas a ser libradas y ganadas gradualmente por vanas generaciones de hijos, nietos, biznietos y tataranietos.

Esas son, sin duda, las razones y puntos de vista que conducen a que Feliciano en "María" acepte la sumisión y la esclavitud como el camino de la esperanza que conduciría posteriormente a la libertad. Veámoslo en el texto:

"Nay había resuelto que el hijo de Sinar no fuera esclavo" (20).

Nay pensó en la muerte como solución por ello. La criolla y mulata Gabriela, esposa del Irlandés, al adivinar sus intenciones le hizo saber "que en el país en que estaba su hijo sería libre cuando cumpliera dieciocho años" (21)

Luego de la llegada del padre de Efraín acompañado de la niña María en dirección al Cauca, Gabriela le informa del ofrecimiento e interés de un norteamericano por comprarla, advirtiéndole "que en el país adonde la Llevaban el hijo de Sinar sería esclavo" (22). Por eso Feliciano habla con el padre de Efraín:

"Yo se que en este país adonde me llevan mi hijo será esclavo; si no quieres que lo ahogue esta noche, cómprame: yo me consagraré a servir a tu hija" (23).

En otras ocasiones el camino fue súbito, inesperado, sorpresivo, grato, lleno de placer de sensualidad y pasión. Eso si y no carente de llanto, de dolor, o muerte, de choques, discriminación y segregación. Me refiero al camino del amor, en sus diferentes variantes: la trágica en Matalaché y Cecilia Valdés; la sensual en María, con Salomé; la del amor con sabor a triunfo en Benjamín y la mulata Teresa, y la variante del amor fraterno, tierno, pero trágico que nos transmite José Luis González (Puerto Rico) "En el fondo del caño hay un negrito" (24).

La sumisión bien sea como camino de simulación o como reconocimiento de un tiempo y una realidad histórica y generacional necesaria para conquistar y recuperar la libertad o porque fuese la única vía que en ocasiones quedaba para mantener la existencia, la vida, y así mantener la esperanza; son y fueron formas que como el amor nos pueden servir hoy como ejemplos para espantar y conjurar el victimismo, la lástima, que son las formas contemporáneos de perpetuar el esclavismo económico, social y cultural y el peor de todos ellos, el intelectual, el cognitivo, el tecnológico, el científico, el esclavismo del no-conoci-

miento. Es decir, la esclavitud de la modernidad y la postmodernidad, que es multiracial, como la ignorancia. Allí quizás radica la importancia y posibilidad de construir conjuntamente entre todos, con la fe del carbonero, nuestra propia voz colectiva.

Contexto y transcurrir del tema negro en la literatura latinoamericana

Al hablar del tema de las culturas negras en la literatura hispanoamericana y latinoamericana es preciso hacer las siguientes salvedades y supuestos de los que he partido : La calidad de la poesía y la literatura no han dependido ni dependen del color de la piel del escritor ni de su país de origen.

Nicolás Guillén era un negro mulato. Emilio Ballegas, Palés Matos y Manuel del Cabral eran blancos.

Se parte en este trabajo del supuesto de que la calidad literaria no depende del sexo, género o preferencias socioafectivas del escritor. La literatura de este subcontinente, y en especial en el tema que nos ocupa, no es conveniente ni debe ser estudiada aislada de la importante y variada literatura latinoamericana en lengua portuguesa, en la cual poetas como Jorge de Lima y Roger Bastide han desarrollado la poesía afrobrasileira y narradores como Jorge Amado, Guimarães Rosa, de Asís y muchos otros han sido y son parte inseparable del imaginario afroamericano o "afroiberoamericano".

El tema de lo negro es un asunto que no siempre es evidente y central en la narrativa del siglo XIX, como sí lo es en el siglo XX a partir de los años treinta. Aparece a veces como una filigrana inscrita en papel transparente o en la textura de la obra, en un recodo de la trama, en el ambiente, siempre con gran carga significativa o en un segundo plano, en el de los sentimientos o se escucha como una música, con sordina, pero cuya resonancia aunque parece lejana y sutil hace siempre presencia.

Al hacer referencia a la literatura del siglo XIX se amplía el período como es ya común en la historia de la literatura, es decir, se incluyen las dos o tres primeras décadas del siglo XX.

Recordemos que la prohibición del tráfico de esclavos data apenas de 1850 y la abolición de la esclavitud solo es aprobada en 1888. Todos sabemos la distancia que hay en el tiempo entre la promulgación de la norma y su acatamiento, tan excelentemente expresada en el dicho llevado y cumplido a cabalidad en América por los conquistadores y los funcionarios de la Corona española cuando se proclamaba una ley que pudiese beneficiar al nativo o al esclavo : "la ley se acata pero no se cumple".

Es importante como referente para el estudio de la "María" recordar que Simón Bolívar, en 1821 (25), propone en el Congreso la abolición definitiva de la esclavitud. Se aprueba la ley de "libertad de vientres" (26) la propuesta inicial fue derrotada debido a que muchos de sus oficiales eran al mismo tiempo poseedores de grandes extensiones de tierra o dueños de minas. A finales de los años cincuenta de ese siglo, algunos hacendados dejan en libertad a grupos negros (libertos) porque ya no eran una necesidad del sistema productivo al aparecer otras formas nuevas de producción, era más rentable contratarlos que mantenerlos en la esclavitud. Otros se negaron por razones de propiedad natural, alcurnia y falsos abolengos tan habituales incluso hoy en las castas dirigentes de América Latina.

En la literatura de este siglo el tema de lo negro, no siempre el tema central, no sólo es decorativo y ambiental, como han afirmado algunos críticos. El tema de la negritud le aportó conjuntamente con el llamado tema "indigenista" y la naturaleza singularidad e identidad a la literatura en el nuevo continente, que hasta ese momento era réplica a menor escala de la literatura Europea. Al llegar el modernismo se hace más simbólico lo negro, lo oscuro se asocia ideológicamente a lo demoníaco y a la categoría estética de la fealdad, como ocurre en la prosa de Rubén Darío.

A partir de las Vanguardias se asume como tema exótico y como posibilidad de regresar a las fuentes de lo primitivo. La temática se asume de manera integral y se hace mas reivindicativa con la aparición de Nicolás Guillén (Cuba), quien retoma en poesía el camino iniciado en el siglo diecinueve por Candelario Obeso, (Colombia 1849- 1884) (27), Palés Matos (Puerto Rico), Manuel del Cabral (República Dominicana), Emilio Ballegas, Carpentier, hacen una labor similar y paralela a la realizada en el sur por Enrique López Albújar (Matalaché) e Idelfonso Pereda Valdés, el escritor uruguayo que en 1926 escribiera "La guitarra de los negros", "Raza negra" (1930), "Ensayos afroamericanos" (1938), "Negros esclavos y negros libres" (1941) y quien realizó una de las primeras antologías de poesía negra americana, en 1936.

Este ambiente es descrito con detalle por el crítico especialista en el tema y escritor cubano Fernando Ortiz²⁸ como "la babel africana que creó la trata negrera" y que llevan a afirmar a Ejalves, citado por Ortiz (29) que "la libertad sólo podrá ser conquistada a golpes de pensamiento, de dedicación, de sacrificios hasta con la propia sangre" y quien se refiere al ambiente en el interior de ciertos grupos negros de la siguiente manera: "El enemigo del negro es el negro. Algunos negros, por tener un empleo público, o incluso particular, o poseer algunos bienes ya tratan de escapar de sus hermanos negros" (30).

Aimé Césaire, fundador del movimiento de la negritud cuenta en una entrevista a René Depestre, referida por Jorge Schwartz : "Como los antillanos se avergonzaban de ser negros, buscaban toda clase de perifrasis. Para designar a un negro se decía un hombre de piel morena y otras tonterías como esas...y entonces tomamos la palabra negro como palabra de desafío, era un nombre desafío. Era un poco reacción de joven encolerizado. Ya que había la vergüenza de la palabra negro, tomamos la palabra negro: Debo decir que cuando fundamos L'étudiant noir. Yo quería en realidad llamarlo L' étudiant nègre. pero hubo una gran resistencia entre los antillanos" (31). Lo que al parecer, como dijimos antes, sigue ocurriendo en algunos sectores y que es afirmado en el mismo sentido por José Alcántara Almánzar (32) en Narrativa y Sociedad en Hispanoamérica.

Fernando Ortiz, citado por Schwartz, diferencia como lo hace Levi-Strauss en "Raza e Historia"³³ el concepto de raza del de cultura, señalando el primero estático y anacrónico y el segundo, en cambio es dinámico, incluye no sólo los sentimientos, sino el arte, la expresión y las ideas y cosmovisiones de un grupo humano.

"Hay muchas más culturas humanas que razas humanas... Dos culturas elaboradas por hombres pertenecientes a la misma raza pueden diferir tanto o mas que dos culturas pertenecientes a grupos racialmente alejados" (34).

Más adelante nos previene de la siguiente manera:

"Hay que guardarse, claro está, de un particularismo ciego que tendería a reservar el privilegio de la humanidad a una raza, a una cultura o una sociedad; y tampoco olvidad nunca que ninguna fracción de la humanidad dispone de fórmulas aplicables al conjunto, y que

una humanidad confundida en un género de vida único e inconcebible, porque se trataría de una humanidad osificada" (35).

Por el no auto-reconocimiento que es tan común en la élites y en ciertos grupos que han trepado sin escrúpulos la pirámide social y el estado de manera rápida y compulsiva en América Latina, es que nos dice Fernando Ortiz, "hay quienes han arribado penosamente a la aristocracia desde la cocina y tiemblan en cuanto ven un caldero". Y por eso mismo hay tanto mulato indígena y negro "a quienes les fastidia lo negro" (36)

El negrismo, Llamado así hasta los años veinte, y denominado luego en un tono más reivindicativo, negritud, aparece como tema en las vanguardias de esa época. Los cubistas llegan a él como consecuencia de reivindicar el arte primitivo africano por su exotismo, su sensualidad y la nostalgia de un universo primitivo. Esta concepción de los artistas plásticos surge a partir de los fetiches africanos y sus máscaras y como un regreso a los elementos primitivos de la cultura.

Artistas como Diego Rivera, Ramón Gómez de la Serna, Apollinaire, Oliverio Girondo y la mayoría de las vanguardias europeas se vinculan así al negrismo como fuente y tema para sus obras. En la literatura se recogen las leyendas, mitos, cuentos y poemas africanos y hay quienes señalan como Blaise Cendrars, referido por Schwartz, que "el estudio de las razas primitivas es uno de los conocimientos más indispensables para el estudio del espíritu humano" Otros, como Paul Morand, toman el negrismo reducido al aspecto turístico.

Para las vanguardias este es un tema importado, desvinculado de su realidad y entorno vivencial. Es un discurso plástico formal de la élite excéntrica de artistas blancos europeos que incorporan la temática negra para divulgar este arte a un público también ajeno, el público europeo. La innuencia de la temática negra revolucionó el arte europeo, pero no llegó a convertirse en una tendencia ideológica ni lo liberó de los esquemas frente a lo negro ya que no implicaba una mirada distinta o diferente a esta cultura. No les interesaba hallar, conocer, la identidad y las cosmovisiones en las culturas del negro o aumentar su autoconciencia sobre el tema ni modificar su mirada, propósitos que si van a tener los impulsores de la literatura y del arte de la negritud en el siglo XX, que tienen conscientemente propósitos políticos y estéticos.

Esta literatura ha sido designada en Latinoamérica de diversas formas: literatura negrista, poesía afrocubana, afroantillana, poesía negra, mulata, negroide, poesía negrista. Autores como el brasileño Sorbonne Oswald de Andrade lo explica de esta forma: "El negro para un europeo es un tema exótico. Para el brasileño es un elemento realista" (37). Lo que en otras palabras significa que este es un tema surrealista para los europeos y realista para los africanos y los latinoamericanos, apreciación que es ratificada por Alberto Zum Felde, uruguayo, que dice: "el negro en Francia es exótico. Aquí en La Plata es nativo como el indio y el gaucho" (38). Es paradójico que haya sido en Europa en un ambiente de artistas y escritores europeos donde algunos artistas, escritores e intelectuales latinoamericanos reconocieron y accedieron a la existencia del negro como tema literario y creativo, incluso al unos de ascendencia mulata y negra. Esto se podría explicar sin duda por los problemas de auto-reconocimiento y su ausencia en la historiografía oficial.

Para otros como Candelario Obeso 1849-1884, Enrique López Albújar 1872-1966, Alejo Carpentier -*Ecue-yamba-O*, 1933; Palés Matos- *Tuntun, de pasa y griferia*, 1924; Emilio Ballegas- *Antología de la poesía negra hispanoamericana*, 1935; Nicolás Guillen - *Motivos del son*, 1930, Sóngoro Cosongo, 1935, West Indies Ltd, 1934. Asumieron el tema de otra

manera e hicieron de este tema un proyecto estético e ideológico para la creación poética y literaria de temática mestiza, registrando así la existencia en América Latina de un sincretismo de las cosmovisiones e imaginarios cristiano y lo africano, que sin ser África ni Europa los contiene.

En el anterior marco político, social y cultural es que se desarrolla el tema del negro americano en la literatura de siglo XIX. Tema llegado a las letras inicialmente para llenar el vacío y la ausencia de originalidad y autenticidad formal y temática de esta narrativa, que salvo las excepciones ya reseñadas sumadas a las de Marmol, Isaacs, Gana, Suárez Romero y Viana eran una mera rapsodia europea que omitía el mundo interior del personaje e ignoraba el entorno físico, cultural y político americano. También encontramos el tema de lo negro en Lizardi con el capítulo IV del *Periquillo* Sarniento censurado, lo siguen Gertrudis Gómez de Avellaneda con su obra "Sab" y Anselmo Suárez Romero con "El Francisco". Recrean ellos el mundo del negro esclavo americano mucho antes de que lo hiciera Hamet Beecher Stowe en "La cabaña del tío Tom".

La aparición de lo negro y lo indígena en la literatura hispanoamericana es paralela al surgimiento de un tipo de novela americana con algunos rasgos propios diferentes de la europea, aunque nuestra literatura seguirá saturada de sus esencias, encontrando en los nuevos temas los relatos, la riqueza y soltura que aún hoy la caracterizan. Ese contenido propio y autóctono no logra superar del todo la parodia y la influencia de los escritores europeos cuyo eco en América perdurará hasta la llegada del Modernismo que instaura la literatura Latinoamericana con rasgos propios dentro del panorama de la literatura universal. En ella perdurará el tema de lo negro con variantes como las de Rubén Darío (39) (1867-1916).

En el *Linchamiento de Puck* (40). Darío nos describe la historia de Puck así:

"Iba negro como un legítimo africano, pues se había caído en el tintero de un poeta...Puck, el pícaro y jovial que tiene el rostro de un niño ojos de libélula... cerca de un haya fue cogido el fugitivo por un bicho una urraca. ¡A la horca!, fue el grito general. No hubo ni tribunal de amor ni consejo de guerra. Las rosas, los pájaros, los seres todos de la floresta estaban contra el infeliz... Puck, aunque fuera hinchado por negro libidinoso en la Selva de Brocelianda, vive todavía sano, lindo, bueno, cantador de canciones y recitador de versos. Vive, porque, felizmente, pasó por allí, donde él estaba colgado, una hada caritativa, que con las tijeras... cortó la cuerda de Puck" (41).

La Miss (42). En este cuento Darío nos habla del pudor y el espanto con que eran vistos los negros por las niñas de "familia bien" y los turistas:

"Los negrillos desnudos estiraban los brazos hacia los pasajeros, mostraban los dientes, hablaban con modos bárbaros, palabras en inglés, en español, en portugués. Aquellos animalitos pedían peniques, los peniques que les arrojaban siempre los viajeros y que ellos atrapaban en el agua, nadando con la agilidad de las anguilas; pero los pedían (los turistas) en el traje adámico de sus hermanos los monos" (43).

Salomón Negro (44). En esta narración la figura tradicional de Salomón como símbolo de la justicia, se le opone lo negro como lo contrario, asociado a Federico Nietzsche.

"Dijo el maravilloso Salomón negro -. Soy tu igual, sólo que soy todo lo opuesto a ti. Eres el dueño del anverso del disco de la tierra; pero yo poseo el reverso. Tú amas la verdad; yo reino en la mentira, única que existe" (45).

Las tres reinas magas (46). Este relato se pregunta por lo femenino en las leyendas tradicionales.

En ese sentido es novedoso y actual y concluye:

"que los poetas suelen saber más cosas que los sabios" (47.)

El fraile sabio de barbas blancas es interrogado :

"Vois que sabéis tantas cosas; decidme si en algún libro: o en algún empolvado centón, habéis algo que se refiera a las mujeres de los tres Reyes Magos que fueron a adorar a nuestro señor Jesucristo cuando estaba, sonrosado y risueño niño; en el pesbre de Belén porque, de seguro; Gaspar, Melchor y Baltazar deben de haber tenido sendas esposas.

-Es verdad- me contestó el religioso -no he visto nunca, en venerable biblioteca o vetusto archivo, nada que se refiera al objeto de su pregunta" (48).

En el cuento "El perro del ciego" (49) (1888), escrito el mismo año de "Azul". No aparecen los personajes del negro o la negra, lo negro es asociado ideológica y semánticamente a lo demoníaco, el mal y la fealdad y a los valores culturales y las matrices incluyentes presentes en las mentes xenófobas imperantes en la sociedad de los viejos amos, que procuran así perpetuar la "esclavitud" en una sociedad sin tráfico legal de éstos.

"Cuando un niño hace una buena acción los ángeles de alas rosadas se alegran. Si la acción es mala hay también unas alas negras que se estremecen de gozo. Niños, amad las alas rosadas" (50).

La voz de la naturaleza americana es el otro ingrediente que se encuentra y hace presencia en las novelas "Amalia" de José Mármol (1851) y la "María" de Isaacs al mismo tiempo que en Francia se imponía el Romanticismo que llegó para quedarse en América por dos vías: La de nuestro entorno físico sumada a nuestra inseparable naturaleza romántica y por la influencia europea. Su presencia es constatable en todos los periodos y épocas de nuestra historia literaria.

En el tema negro, textos como "En el fondo del caño hay un negrito" de José Luis González, los rastreos y constataciones realizados por el cubano Fernando Ortiz, la producción literaria de Nicolás Guillén, Luis Palés Matos, Emilio Ballegas, Manuel del Cabral y tantos otros en el siglo XX son prueba suficiente de esa afirmación, a la que no escapan los autores del llamado "Boom" como Gabriel García Márquez en algunas de sus obras.

Regresando al siglo XIX detengámonos un poco, en la "María" de Isaacs, obra que como afirma Luis Alberto Sánchez en "Proceso y contenido de la novela hispanoamericana" (51) no es sólo una novela romántica; en gran parte es una novela autobiográfica, con personajes y espacios reales, con nombres modificados y reales situación que fortalece y facilita el análisis temático de lo negro en la literatura de este siglo que nos ocupa siendo por lo tanto un registro y fuente válida, como lo denominan los historiadores de la llamada Nueva Historia como Peter Burke en "Formas de hacer Historia" (52) especial en los capítulos titulados "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro" (53) Y "Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración" (54) donde se caracteriza la nueva historia como una reacción deliberada contra el paradigma tradicional en donde la preocupación no constituye la narración de acontecimientos sino el análisis de las estructuras y se pone en evidencia la fragilidad del:

"paradigma tradicional de la historia solo basada en documentos. Uno de los mayores logros de Ranke fue su exposición de las limitaciones de las fuentes narrativas- llamémoslas crónicas... El precio de ese logro fue el olvido de otro tipo de pruebas.. Sin embargo, el movimiento de la "historia desde abajo" presentó. Por su parte, la limitación de este tipo de documentación. Los registros oficiales expresan por lo general el punto de vista oficial. Para

reconstruir las actitudes de herejes y rebeldes, tales registros requieren el complemento de otras clases de fuentes" (55).

En la "María" vemos que Nay, sin ser el personaje principal, la tematición de la lectura de la obra nos permite ver en ella el conflicto de ser comprada por un nuevo amo. Ella desde una actitud sumisa trata de evitar, y lo logra, ser comprada por alguien que no le permita mantener la esperanza de que su hijo sea libre por lo cual seduce con su eficiencia al padre de Efrain para que la compre.

Feliciano conoce la promulgación de la ley de "Libertad de Vientres" promulgada por el Congreso, su hijo podrá ser libre al llegar a la mayoría de edad. Su sumisión está en función del interés en el futuro de su hijo. Tiene conciencia de su pasado y lo asume con orgullo y dignidad. Es un ejemplo de lo que he denominado sumisión como resultado de tener conciencia histórica de que la libertad era posible alcanzarla gradualmente. Ser buena cocinera era un arma para proteger lo único que le quedaba, su hijo, luego de la muerte de su esposo al intentar evitar ser esclavizado. Su hijo es la esperanza, el futuro, y ella hacía lo necesario por mantener viva esa esperanza.

El otro camino es el del amor que se transita en Matalaché (1926) y en Benjamín Areiza y la mulata Teresa. Allí el amor rompe la costumbre, el hábito del señor y el notablato de usar sexualmente a las esclavas (lo que dio origen a "lo mulato" en América). Benjamín asumió contra la costumbre imperante una relación de pareja estable y pública con la mulata Teresa.

No eran las relaciones con las esclavas las que se censuraban moralmente. Lo censurable para la Iglesia, los señores y las damas del poblado era el intento de dignificar el vínculo amoroso, con negras y mulatas, el tratar a la esclava como mujer, como persona. Ese ejemplo podía propagarse a los hijos y los señores, lo que ponía en peligro la estructura moral, las prácticas de cortejo esenciales para la presevación política de la sociedad esclavista ya históricamente en crisis.

Por eso la decisión de Benjamin se convierte en un asunto de los dos grandes Estados existentes: la Corona y el Gran Estado Confesional del que América Latina nunca logró ni ha podido realmente independizarse, me refiero a la Iglesia-Estado.

Un rasgo importante de esta historia real, ocurrida en Medellín, Colombia, en 1786 en la época tranquila en esa Villa de la Candelaria de Medellín, hoy tan famosa por asunto menos románticos y que ha llegado a mis manos de una manera inexplicable, sorprendente y mágica, quizás sea la comunicación fantástica o sanguínea, entre los sin voz fácilmente explicable, en mi caso voces de mis antepasados que desde el lenguaje del silencio reclaman sus espacios.

Allí aparecen un hecho que así no haya sido generalizado, es profundamente significativo y esclarecedor y es la constatación de que los sin voz no siempre estuvimos solos. En este caso, como en otros, algunos del otro bando como Benjamín, lucharon y recibieron la presión social, estatal y "espiritual" de la Iglesia por intentar asumir. Comprender y aceptar la dignidad y valor de esa otra cultura llegada a América para integrarse en ese arco iris humano que es hoy Latinoamérica.

El problema del "victimismo" es que no permite ver los hechos singulares que demuestran que se impusieron en la práctica y dieron pie a la cultura afroamericana, voces y silencios que apenas empiezan a tener su espacio en la Historia escrita de América Latina.

Por eso muchos de nosotros, hijos y herederos de mamá Teresa, somos la prole, el fruto no sólo de la lucha y la rebeldía siempre válida y necesaria. Somos hijos también de la sumisión y del amor. Sin ellos muchos no hubiésemos podido estar hoy aquí para proclamar desde la otras voces que el amor y la sumisión han sido caminos de emancipación. La historia tradicional de los héroes es sólo una parte, una mirada de la historia : la del amo, la del poder.

La visión de los "antihéroes" empieza y tiene derecho y merece ser escuchada.

Para finalizar recordemos en las siguientes páginas la trama o historia de Benjamín Areiza y la mulata Teresa.

Título: "Mamá Teresa". Año: 1786.

Lugar: Villa de La Candelaria de Medellín, Virreinato de la Nueva Granada.

Personajes: Don Benjamín Areiza (comerciante español), la mulata Teresa (bella y sensual joven mulata americana), Magdalena de Areiza (primera esposa de Benjamin Areiza), el cura (sacerdote párroco de la villa), el oidor (autoridad y máximo juez del virreinato), grupo de vecinas de la villa, esposos e hijos de la villa.

Historia: Don Benjamín Areiza, próspero comerciante español, residente en la Villa de La Candelaria de Medellín, denominada así como homenaje a la ciudad extremeña cuna del conquistador Hernán Cortés; casado cristianamente con doña Magdalena de Areiza con quien tenía dos hijos, decide separarse de ésta y convertir de hecho en su nueva esposa a la mulata Teresa, trasladándose a vivir con ella en otra de sus propiedades en la villa.

Este hecho nunca antes sucedido rompe con la monótona tranquilidad de la tradicional villa, aunque en ella es habitual, normal y cotidiano que los varones criollos y españoles, tanto padres como hijos, satisfagan sus fantasías amorosas y sexuales teniendo vínculos carnales con las jóvenes, bellas y sensuales mulatas convirtiéndolas en muchas ocasiones en jóvenes madres.

El cura de la villa, conocedor y participe como todos los varones de dichas prácticas, nunca hasta la decisión de don Benjamín Areiza vió en ello ninguna falta contra la moral.

Ante la protesta, presión, pánico y preocupación de las esposas de los señores de la villa que temían ser reemplazadas por las jóvenes mulatas o que sus hijos siguiesen el ejemplo de don Benjamín Areiza, el cura interviene e intenta convencer a este de su error. Pero Benjamín, aduciendo razones de amor, se niega a dar marcha atrás en su decisión, lo que agudiza su conflicto con la comunidad y el sacerdote, quien decide dedicarle los sermones de las misas dominicales a las cuales como buen cristiano asistía religiosamente Don Benjamín acompañado de su mujer mulata.

Ante la actitud inmodificable de Don Benjamín, la comunidad de feligreses de la Villa de La Candelaria lo acusa por falta a la moral y a las buenas costumbres formalmente ante las autoridades del Virreinato. Ante la gravedad de los hechos, solicitan y logran que el señor oidor, máximo juez del Virreinato de la Nueva Granada, se traslade casi quinientos kilómetros cruzando la Cordillera de los Andes para llegar a la villa a presidir el juicio.

En el juicio son escuchadas todas las partes con excepción de la mulata Teresa, con quien Don Benjamín tenía ya dos hijos. El oidor, por sugerencia del cura, plantea como solución que don Benjamín Areiza se arrepienta y reconozca haber sido tentado y poseído por el demonio y regrese a vivir con doña Magdalena, quien iluminada por Dios, el cura y las damas de la villa acepta recibirlo de nuevo, incluso con los hijos nacidos del vínculo con la mulata Teresa y educar a estos en la fé cristiana y las buenas costumbres.

El acusado, sin necesitar pensarlo, se niega a dicha propuesta e insiste en la validez de sus razones de amor para continuar viviendo con la mulata Teresa.

El juez decide entonces condenarlo y prohíbe su convivencia con la mulata. Para garantizar el cumplimiento de su decisión, Teresa es enviada y confinada en la villa de Marinilla, pueblo-cárcel al que son enviados los españoles juzgados y condenados en el Virreinato (este pueblo y otros de este tipo fueron posteriormente baluartes, bastiones y apoyos en las luchas por la independencia de España en el siglo XIX).

Don Benjamín acompañado de sus hijos, hace una vida aparentemente normal en la villa y vende secretamente sus bienes y negocios. Y un día cualquiera desaparece de la villa con sus hijos recogiendo en su marcha a la mulata Teresa sin que hasta hoy ninguno de ellos haya sido encontrado. Aunque sus ojos, miradas y sueños de amor y libertad se ven y se reconocen fácilmente en los rostros cómplices de los millones de personas que hoy habitamos esos territorios.



NOTAS

1. Gutiérrez Girardot, Rafael. *Provocaciones*. Fundación Investigar. Bogotá 1992. Pág. 135
2. Ibidem. Pág. 135.
3. Ibidem. Pág. 139.
4. Isaacs, Jorge María. Madrid: Aguilar. 1987. 347,p. En esta obra se dedican cinco capítulos (XL,XLI,XLII,XLIII,XIV) de las páginas 215-248 a la historia de Nay (Feliciana) y Sinar. Allí expresa con claridad el pensamiento libertario de Feliciano..
5. Ibid., pág. 220
6. En el capítulo XLVIII, páginas 267-277 se evidencia la sensualidad que despierta y cultivan Efrain y Salomé.
7. Gorrit, Juana Manuela. *Antología crítica del cuento hispanoamericano*. Madrid: Alianza. Selección de José Miguel Oviedo, 1989, pág. 95.
8. Ibid. Pág. 95.
9. Echeverría, Esteban. *El Matadero*.Ibid., pág. 33-57.
10. Ibid., pág. 41.
11. Ibid. Pág. 45.
12. Villaverde, Cirilo, *Cecilia Valdés o La Loma del Ángel*. La Habana: Instituto Cubano del Libro. 1972. Tomos I y II. 447 p.
13. Ibid. pág. 30.
14. Fernández de Lizardi, José Joaquín. *El periquillo Sarmiento*. Barcelona, Sopena, 1974.
15. Referido por Bueno, Salvador. *Aproximaciones a la literatura hispanoamericana*. La Habana. Unión 1984. Pág. 195-212.
16. Morrillas Pedro José. *El racheador. Antología crítica del cuento...* Ibid. Pág. 58-78.
17. Ibide., pág. 68.
18. Ibid. Pág. 73.
19. Schwartz, Jorge. *Las vanguardias latinoamericanas*. Madrid. Cátedra, 1991, 624 p.
20. Isaacs. *op. cit.* pág. 240.
21. Idem
22. Ibid. pág. 242
23. González, José Luis. *En el fondo del Cañoi hay un negrito*. Antología crítica del cuento... Ibid., págs.114-123.
24. Idem

25. Referido por Bueno, Salvador. *Aproximaciones a la literatura hispanoamericana*. La Habana. Unión, 1984, pág. 211.
26. En la página 241 de la obra citada de Isaacs aparece la siguiente reflexión del padre de Efraín: "Comprendió este la imprudencia cometida por la esposa de Sardick al hacerle sabedor de la fecha en que había sido traída la africana a tierra neogranadina, puesto que las leyes del país prohibían, desde 1821, la importación de esclavos, y en tal virtud Nay y su hijo eran libres".
27. Guillén, Nicolás, cit. por Mónica Mansour en *La poesía negrista*, México. Era, 1973, págs. 82-83.
28. Referido por Schwart. Opo. cit. pág. 618-636.
29. Idem
30. idem
31. Idem
32. Alcántara Almánzar, José. *Narrativa y sociedad en hispanoamérica*, Santo Domingo. Intec. 1984.
33. Strauss- Levi. *Humanismo y humanidades. Raza e Historia*. París. Unesco, 1952. págs. 304-339.
34. Ibidem pág. 305.
35. Ibid. pág. 338.
36. Schwartz, op. cit. pág. 636.
37. Idem
38. Idem
39. García Sarmiento, Félix Rubén. *Cuentos completos*. México: FCE. 1983. 429 p.
40. Ibid. pág. 267-268.
41. Ibid. pág. 267-268.
42. Ibid. pág. 272-275.
43. ibid. pág. 272-273.
44. Ibid. pág. 347-349.
45. Ibid. pág. 347.
46. Ibid. pág. 382-385
47. Ibid. pág. 382.
48. Ibid., pág. 382.
49. Ibid. pág. 169-173.
50. Ibid. pág. 170.
51. Sánchez, Luis Alberto. *Proceso y contenido de la novela hispanoamericana*. Madrid. Gredos, 1953, pág. 14.
52. Burke, Peter. *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza, 1995. págs. 11-37 y 287-305.
53. Ibid. págs. 11-37.
54. Ibid. págs. 287-305.
55. Ibid. pág. 16.

Cuadernos África-América Latina

SERIE DOCUMENTOS Nº 3

ENERO 1996

**NINGÚN SER HUMANO
ES DESECHABLE**

*"Limpieza Social",
Derechos Humanos y
Orientación Sexual
en Colombia.*



JUAN PABLO ORDÓÑEZ

INTRODUCCIÓN
NOAM CHOMSKY

Pedidos: a **SODePAZ**

c/ PEZ,9 . MADRID. TEL.: 522 80 81

Pobladores de la Amazonia. Cimarrones del Trombetas

José Luis Ruiz-Peinado Alonso*

Orellana, Ursua y Lope de Aguirre se cuentan entre los primeros exploradores blancos que viajaron por el río Amazonas en busca del país de la canela y especialmente de "El Dorado". Los fracasos, las revueltas entre sus tropas y la poca rentabilidad de las expediciones que llevaron a cabo fueron los motivos por los que la Corona Castellana perdió interés en ocupar el territorio Amazónico. La brutalidad que aplicaron a los diferentes grupos indígenas con que se encontraron fue posteriormente retomada por los "bandeirantes" brasileños, cazadores de esclavos indígenas.

El único recuerdo que quedó de la "conquista" del hombre blanco fue la leyenda de las Amazonas, que dio nombre al río de "Las Amazonas" Orellana relató su enfrentamiento con las Amazonas en el curso bajo del río, en la desembocadura de los ríos Nhamunda y Trombetas. En una zona próxima a la cabecera de este último río se creó hace más de dos siglos una de las sociedades de resistencia contra la esclavitud más activa y duradera de la Amazonia brasileña: Los Mocambos del río Trombetas, Erepecurú y la zona interlacustre. Hoy en día viven allí aproximadamente 6000 cimarrones/as que siguen percibiendo que la huida y resistencia que llevó a sus antepasados a internarse en la selva, continúa igual de presente, y su futuro depende de su capacidad de seguir organizados, de mantener su fuerza interna, su dignidad, su identidad y, como señala Richard Price, de no aceptar nunca la definición que dan los blancos de la situación (Price, 1992).

En la actualidad ya no se mandan expediciones militares para apresar a los negros fugados de las plantaciones, ni se les aplican castigos como cortarles una pierna o castrarlos. En la actualidad es preferible ignorarlos, "volverlos invisibles", (Friedmann, 1992) (1). Este empeño por hacer ver que las comunidades negras ni siquiera existen se hace especialmente palpable cuando se trata de proyectar la construcción de una hidroeléctrica en sus tierras(2), conceder una licencia de explotación de mineral de bauxita a la multinacional norteamericana-

* Historiador. Grupo de Estudios Afro-Americanos. Miembro de Sodepau.

na ALCOA (3) (otorgada y encubierta por el Gobierno Federal y Estatal haciéndola pasar por una reserva forestal), o crear la reserva biológica del río Trombetas⁴. Ambas reservas ecológicas están situadas por debajo de la hidroeléctrica planeada y quedarían muy afectadas por la contaminación producida por el embalse de 1.100 Km cuadrados.

Tanto la Constitución Federal brasileña como la del Estado del Pará, al cual pertenecen estas tierras, recogen el derecho de los descendientes de comunidades cimarronas (desde que se abolió la esclavitud en 1888 parece que ya no hubieran más cimarrones, solo "descendientes") a que sus tierras sean reconocidas por parte del Estado. Precisamente estas leyes se consiguieron, por la presión que han ido realizando los movimientos negros en Brasil.

En la práctica sencillamente se vuelven invisibles los derechos constitucionales de las comunidades negras. Según manifestaba un directivo de ALCOA (bien visible para el Estado), los negros que ocupan los territorios afectados por los grandes proyectos hace pocos años que han llegado desde el nordeste brasileño buscando tierras, por lo tanto la ley no los ampara. Finalmente, en respuesta a varias denuncias por parte de las comunidades negras acerca del proyecto de implantación de la mina, el mismo directivo acabó argumentando que si bien eran cimarrones, no eran brasileños. Provenían de Surinam y, por lo tanto, eran extranjeros.

La población blanca ha mantenido el poder absoluto sobre la vida política y económica del municipio de Oriximiná -en el cual se encuentran las tierras de las comunidades negras- desde su fundación, hace menos de 100 años, por parte de portugueses e italianos. El pueblo de Oriximiná está asentado sobre las ruinas de una *maloca* (casa indígena) y los esclavos huidos pasaron por estas tierras camino de los mocambos 100 años antes de su fundación. Para la sociedad blanca dominante la existencia de comunidades negras e indias es uno de los mayores inconvenientes para el "desarrollo" del municipio, especialmente porque el acceso a los recursos minerales, madereros, pesqueros, alimentarios de exportación (castaña del Pará) y ganaderos, están controlados por estas comunidades, que impiden el acceso (a veces de forma violenta) de comerciantes, ganaderos y políticos (todos ellos blancos), que se autotitulan propietarios de todas esas áreas de selva.

En nombre del progreso y de una pigmentación clara de descubridores y civilizados, la sociedad dominante de origen europeo sigue legitimando el funcionamiento del viejo esquema "civilización/barbarie", o naturaleza/cultura. Los prejuicios que se vienen arrastrando desde la esclavitud (negros perezosos y salvajes) sirven para exaltar una serie de actitudes: desde la visión "civilizadora" de los misioneros que entraron en la selva para convertir indígenas y esclavos en la época colonial, hasta la misión de "progreso" promovida actualmente a través de grandes proyectos hidráulicos y mineros traídos por grandes multinacionales bajo el beneplácito de las autoridades.

La sociedad dominante menosprecia las otras culturas que intentan funcionar al margen de ella y nunca trata de comprender los sistemas de valores propios del "otro". Para ésta, las sociedades al margen de la suya son vistas como primitivas e intolerables. La civilización universal llevada por los "conquistadores" y posteriormente por las culturas nacionales de cada país, ha supuesto un proceso reductor y aniquilador de las diferentes sociedades que ha ocupado, inscrito en la propia racionalidad de la civilización Occidental.

Dentro de las comunidades negras se está recreando de nuevo -de hecho nunca han dejado de hacerlo- una conciencia muy fuerte de identidad y resistencia basada en su memoria

histórica: la selva como espacio territorial del cual obtienen lo que necesitan, y un referente mágico-religioso que les da la fuerza suficiente para poder seguir viviendo.

UN POCO DE HISTORIA

La memoria histórica de las comunidades cimarronas, transmitida oralmente, comienza con el paso de sus antepasados a través de la esclavitud, sigue con la huida hacia los mocambos y la toma de contacto con los diferentes grupos indígenas del área y se desarrolla con las continuas persecuciones a que fueron sometidos por parte de las tropas. Todo este recuerdo, reseñando las dificultades que conlleva la subsistencia y el mantener otro sistema de vida que no fuera el de la esclavitud, ha creado una fuerte resistencia y conciencia de grupo entre los cimarrones.

Una de las características principales de estos asentamientos en las margenes de los ríos es su muy difícil acceso. Esta característica permitió a los cimarrones resguardarse de los continuos ataques a los que fueron sometidos (7 en el periodo de 1800 a 1877) por las expediciones de castigo, organizadas por plantadores y tropas coloniales. Estos ríos están jalados por grandes cascadas y rápidos de agua muy peligrosos, en medio de una selva no modificada por la presencia humana, lo cual no permite un acceso fácil.

Para estas comunidades, la reafirmación frente al mundo exterior y la reelaboración permanente de su conciencia de grupo son un valor positivo, una marca de identidad, las bases para poder organizarse frente a la agresión exterior y seguir recreando su propia forma de ver el mundo.

Como apunta María de Lourdes Bandeira, los negros llegaron a América como esclavos y como tal fueron integrados en la formación de las colonias. Se les despojó de su condición de personas, la esclavitud les negó su participación como agentes sociales, condicionando y confinando su existencia al trabajo. La identidad dada a los negros a partir del color viene impuesta desde fuera hacia dentro, mientras que la identidad negra, en su sentido más amplio (cultura, resistencia, etc.) es construida desde dentro hacia afuera, y según esta autora se expresa como identidad étnica. (Bandeira, 1987).

Ocupación del territorio. "Piratas del Amazonas."

La penetración efectiva en estos vastos territorios fue realizada por los misioneros de las diferentes ordenes: jesuitas, capuchinos, franciscanos y carmelitas. Entre 1630 y 1730 la mayoría de las comunidades nativas de la cuenca del Amazonas fue visitada por españoles y portugueses: desde "los piratas del Para" como los llamó La Condamine (viajero francés), a los "bandeirantes de Piratininga" (buscadores de esclavos que llegaron a tierras del Reino de Granada, capturando y dispersando a los Omaguas). Tan intensa fue la persecución de esclavos indígenas que el padre Antonio Vieira (fundador de la provincia jesuita de Pará) calculó en más de 400 las aldeas destruidas en el estado de Grao-Pará y Maranhao. La participación de comerciantes, plantadores, militares y gobernantes fue descarada. Pedro II promulgó una ley en 1680 prohibiendo el cautiverio de indígenas y dando potestad a los jesuitas para entrar en la selva en busca de indígenas. En 1682 se creó la primera compañía para importar negros esclavos del África (Salles, 1988).

El recurso habitual de los plantadores y misioneros fue la utilización de mano de obra esclava indígena en las plantaciones. La práctica de este trabajo constituyó desde el principio un aniquilamiento de los indígenas debido a la sobreexplotación, la muerte por castigos y las constantes huidas hacia las zonas mas impenetrables de la selva. Los indígenas que hasta entonces eran cazadores/recolectores/horticultores, se vieron inmersos en un método de trabajo que rompía todo su sistema social y productivo, provocando la extinción de muchos grupos ante los continuos excesos por parte de los capataces. Además, los blancos introdujeron enfermedades epidémicas (viruela, gripe...) que provocaron una catástrofe en las comunidades indígenas afectadas, eliminando a la mayoría de sus habitantes al cabo de pocas semanas. Los blancos, en lugar de proporcionarles ayuda, secuestraron a los sobrevivientes, los esclavizaron y los reasentaron en diferentes lugares cerca de las vías de comunicación. Los que se resistieron fueron asesinados y sus pueblos quemados. La alternativa de algunos grupos fue internarse en lugares de difícil acceso dentro de la selva, transmitiendo a otros grupos muchas de las enfermedades que ya habían adquirido.

En los reasentamientos controlados por los blancos, el trabajo y la organización de estos grupos se vieron transformados creando dependencia y relaciones sociales perturbadoras (caciquismo, abuso sexual de las mujeres, alcoholismo..), dando ocasión a guerras fraticidas y a la incorporación de la fuerza de trabajo indígena al servicio de los conquistadores: guías, remeros, porteadores, recolectores... El intercambio de nuevos productos (metales, ropas, alcoholes, etc.) produjo desigualdades y desajustes internos. Pronto serían mano de obra esclava al servicio de las plantaciones o del comercio generado a su alrededor. Hasta el siglo XVIII la captura y venta de esclavos fue el mejor negocio y el que más rentas dio a los diferentes gobiernos: la esclavitud "roja".

Los propios plantadores y misioneros constantemente hacen referencia a la improductividad del indígena y la justifican con todo tipo de preconcepciones hacia estos: perezosos, indigentes y atrasados. La esclavitud negra será entonces deseada por todos. El coste de un esclavo indio era un 70% menor que el de un esclavo negro. Por ello la esclavitud indígena se mantuvo hasta el final de la colonia, a pesar de que su "productividad" fuera también inferior.

En el S.XVII la economía de la región se basaba en las plantaciones de caña de azúcar, al estilo brasileño de la costa (Pernambuco-Bahia), pero ni las condiciones naturales (tipos de suelo), ni sobre todo la mano de obra esclava indígena (cazadores convertidos en agricultores en su propio medio) daban resultado. Tras este primer fracaso la economía se centró en la captura de esclavos indios para su venta y utilización como recolectores de cacao, vainilla, zarzaparrilla y otros productos forestales destinados a la exportación. Por ello, la economía del Pará se basó, de modo más completo y durante más tiempo que en cualquier otro territorio colonial de América, en la esclavitud indígena.

La esclavitud: indios y negros hermanos en la misma historia.

En la sociedad esclavista, indios y negros estaban bajo la tutela de dos fuerzas principales que les coaccionaban : la ley y el señor. Como afirma Salles (1988), la ley era el resultado de la opinión general de los señores, elaborada y ejecutada por ellos.

En la Amazonia no había problemas de tierras: se formaron enormes latifundios -principalmente religiosos- pero que no tenían gran valor, así que la riqueza se media por el nume-

ro de esclavos. Cuando las leyes de la metrópoli abolieron finalmente la esclavitud indígena la esclavitud africana se tornó, casi exclusivamente la medida de valor de esa riqueza.

Negros de Angola o de Guinea llegados directamente de Africa o de otras capitanías de la colonia desbrozaron la selva y cavaron la tierra de barrancos y lechos de ríos. Plantaron y recolectaron, remaron y dirigieron las rutas comerciales, construyeron casas, puertos, palacios, iglesias, cuarteles, casas de residencia, ciudadelas y edificios públicos. Levantaron ingenios, molieron y fabricaron aguardiente, azúcar y raspaduras (papelón), pescaron, cazaron, y criaron el ganado. Curaron enfermedades (gracias a sus conocimientos mágico-medicinales) y enterraron a los muertos, enriqueciendo y vitalizando ritos y organizaciones religiosas. Integraron fuerzas militares luchando, protegiendo y asegurando la ciudad, la frontera y los caminos del oro y las especias. Abrieron caminos, hicieron fiestas, reconstruyeron lo que las aguas habían destruido.... Según Bandeira (1988), excepto el poder, en cualquiera de sus formas o expresiones, no hubo una sola actividad productiva que no fuese sustentada por los negros.

Los africanos aportaron un nuevo estímulo genético y cultural a una población que disminuía rápidamente, y los indígenas dieron a los recién llegados una tecnología para recoger, y producir alimentos bien adaptada al medio, una fama temible, y una "cobertura" política a sus reivindicaciones de libertad. (González, 1992).

El grupo étnico resultante, que durante 200 años fue conocido como *mocambeiros*, fue en realidad producto del encuentro entre ambos. Este grupo eludió la esclavitud, sobrevivió a guerras y deportaciones y se mantuvo al margen de las formas culturales europeas

Los Mocambeiros

La noción de "mocambo" implica una colectividad constituida en base a los principios de solidaridad, de reciprocidad y de igualitarismo. El acceso a la tierra no se da por la ocupación individual, sino a través del colectivo. Estas comunidades son formaciones sociales cimarronas afro-americanas incluidas en un entorno selvático aislado del mundo blanco y regido por relaciones de convivencia con diferentes grupos indígenas. Aunque establecieron interacciones con el mercado regional y con la sociedad en un sentido más amplio, nunca renunciaron a su visión comunitaria de la tierra.

Basándonos en el planteamiento de Maria de Lourdes Bandeira sobre la relación entre territorialidad e identidad, llegamos a la siguiente conclusión: las comunidades cimarronas, al disponer de una base territorial propia compartida entre todos sus miembros e integrando progresivamente a los que iban llegando (desde la esclavitud o de las revueltas que se fueron produciendo en el estado, especialmente durante todo el S XVII), va forjando una identidad propia. Identidad como mecanismo político organizativo de los miembros de la comunidad en torno a finalidades propias. El proceso de construcción de su identidad se centran principalmente en la recuperación de aspectos de la vida social que anteriormente eran manipulados por los blancos para imponer su dominación: acceso a la tierra, modo de producción, diferenciación social, estructura de producción, distribución y liberación de la comunidad cimarrona.

El hecho de compartir comunitariamente la base territorial desarrolló una concepción colectiva de la propiedad de la tierra. La condición de miembro de la comunidad garantiza igualitariamente el acceso a ella. Las operaciones de distribución como instrumento de equi-

librio, ajuste y reciprocidad, fueron integradoras de los diferentes aportes humanos y culturales que llegaron desde sus comienzos.

En la formación de estas sociedades, las prácticas organizativas y culturales no tenían porque ser originalmente africanas. Estas se fueron seleccionando y modificando dentro del grupo en función de su viabilidad interna y externa e integraron otras prácticas nacidas del contacto con grupos indígenas, blancos y también con otras etnias africanas. Todos estos elementos fueron decisivos a la hora de recrear las nuevas formas de convivencia afroamericanas, cimarronas o de plantación. Los factores constitutivos dependerían de la mayor o menor influencia de cada uno de los grupos.

La aportación del mundo indígena fue esencial para la formación de estas comunidades cimarronas (Frikel, 1955). Comenzó con la recepción de los primeros grupos huidos desde las plantaciones, misiones y centros urbanos. La tradición oral cimarrona hace hincapié en la acogida llevada por diferentes grupos indígenas hacia los huidos y posteriormente en los conocimientos que les dieron para poder atravesar las cascadas y rápidos de los ríos. Los primeros grupos que llegaron se instalaron en las aldeas indígenas. Este fue el comienzo de las relaciones de parentesco entre ambos grupos que perduran hasta nuestros días.

Es difícil saber porque ambos grupos no se fusionaron, ya que desde mediados del siglo XVIII hasta principios del XX estuvieron estrechamente relacionados, viviendo en áreas muy próximas y manteniendo continuos contactos. De hecho los cimarrones eran los encargados de llevar productos para el trueque (tabaco, pieles, oro) hasta el pueblo blanco más cercano (el fuerte de Obidos), donde sus compañeros de plantación y algunos comerciantes blancos les suministraban, con el peligro de ser apesados, las herramientas y otros productos que ellos no podían conseguir en la selva. Estos cimarrones, a su vez, comerciaban con los diferentes grupos indígenas del área donde vivían.

De hecho, las comunidades cimarronas fueron la recreación de diferentes modelos que se fueron cruzando en el camino de gentes arrancadas de su pueblos, arrojadas a otro lugar a través de un océano. Esclavos desarraigados con unos descendientes atados al mismo destino.

La sociedad colonial se basaba en la explotación de la mano de obra esclava, para lo cual era imprescindible la deculturación de los individuos mediante el látigo y la religión (Laviña, 1995). Durante su esclavitud, los negros adquirieron conciencia de resistencia hacia el mundo que los tenía encadenados. Recrearon los elementos que habían traído de Africa (dioses, creencias mágicas, parentesco, música...), añadieron nuevos elementos a los que tuvieron acceso en las plantaciones y ciudades: armas, metales, santos católicos en los cuales disfrazaron sus dioses, y una lengua que les sirvió para comunicarse entre ellos (el aprendizaje del portugués fue obligatorio para acelerar su pérdida de referentes).

Tanto esclavos africanos como esclavos negros nacidos en Brasil, mulatos y zambos, optaron por huir hacia el interior de la selva para crear nuevas sociedades: primero en pequeños grupos, internándose por la selva hasta llegar a los cursos medios de los ríos, y desde allí con la ayuda de los indígenas, atravesar las cascadas que servían de barrera natural al mundo blanco. En la tradición oral de las comunidades se recoge la dificultad de franquear estas zonas huyendo de los cazadores de esclavos: "era por tierra ya que por el río los hubieran cazado rápido" (Izamor, 1992). Los preparativos de la partida eran llevados a cabo por sus compañeros de esclavitud, acumulando comida, herramientas (algunas de ellas hacían las veces de armas), semillas, ropa y utillaje religioso para que sus dioses les protegieran.

Sólo ellos sabían interpretar la realidad de sus ceremonias. El tambor, incomprensible para los amos, era el elemento de protección para los esclavos que se aprestaban a la huida. Confiaban en que los "orishas" les llevarán a puerto seguro después de haberles demostrado su lealtad.

Es difícil precisar en que fecha se dio el primer asentamiento cimarrón o la primera fuga hacia las cascadas. La tradición oral no precisa fechas para explicar su "memoria colectiva" ni su "historia", pero en los documentos oficiales aparece una primera mención en 1800 (Ruiz-Peinado, 1994). El ayuntamiento de Obidos providencia el pago de gastos de una expedición de castigo para capturar a los "*pretos fugidos no rio Coma*". Durante todo el siglo XIX se consolidaron los diferentes grupos cimarrones en los ríos Trombetas, Cachorinho y Erepecurú y, en consecuencia, aumentó la presión por parte de la colonia para acabar con ellos.

- 1800: El municipio de Obidos costea una expedición de castigo contra los cimarrones establecidos en el río Curuá.
- 1812: Se destrozan los primeros mocambos, *inferno* y *cipotema*; con la captura de 100 prisioneros. Las milicias se movilizaron desde Monte Alegre, Santarém, Alenquer y Obidos. Capitaneadas por Bernardo Marinho.
- 1822-1823: Se realizan varias acometidas en el río Trombetas, a cargo de Francisco Rodrigues Vieira. Se hace prisionero a Atanasio, dirigente *cafizo* (madre india-padre negro) que en 1821 comandó la fuga de más de 40 esclavos hacia los mocambos.
- 1827: Desde Santarém, Alenquer y Obidos salen dos expediciones dirigidas hacia los ríos Trombetas y Curuá. Destruyen los mocambos, dos cimarrones mueren y otros dos son hechos presos.
- 1835-1840: Revuelta da *Cabanagem*. Cuenta con la adhesión de los esclavos de plantaciones y de las ciudades, que aprovechan la muerte o fuga de los propietarios. A partir de la represión, los mocambos del río Trombetas se reagrupan por encima de la décima quinta cascada y organizan el mocambo *Maravilha*. Posiblemente fue la única vez que formaron una "ciudad", enclavada en una isla del río por encima de la cascada.
- 1846: El presidente de la provincia del Pará solicita a la Asamblea fondos (4\$000reis.) para reprimir a los mocambos
- 1849: Es atacado el mocambo *Curuá*, son capturados 11 cimarrones. El resto se reagrupa en el alto Curuá.
- 1852: El presidente Miguel Antonio Pinto Guimarães (Barón de Santarém) ordena una expedición de castigo capitaneada por Joao Mazimiano de Souza. Los cimarrones incendian el mocambo de *Maravilha* refugiándose algunas cascadas por encima.
- 1855: Expedición dirigida contra el mocambo del *alto Curuá*. las tropas encuentran el mocambo desierto, destruidas las casas y las plantaciones.

- 1856: El presidente Sebastião do Rego Barros envía armas, cartuchos y dinero para destruir el mocambo del Trombetas. Fracasa la expedición al huir los guías, indios Mundurucus, "cedidos" por los franciscanos de su misión en el río Tapajós.
- 1858: El presidente João da Silva Carrão expone que hay más de 2000 esclavos viviendo en mocambos por la provincia y que el mayor era el del Trombetas.
- 1864: Se establece un sistema de barcos y canoas con guardas para apresar a los esclavos fugitivos.
- 1868: El presidente Joaquim Raimundo de Lamare establece con los misioneros franciscanos, *capuchinos da piedade*, un plan para establecer misiones en los mocambos. Fray Carmelo Mazzarino toma contacto con éstos. Sale una expedición para destruir los mocambos del Trombetas, no se tienen datos de su regreso. Según la historia de las comunidades cimarronas, posiblemente corresponda al envenenamiento de los atacantes por parte de los cimarrones con el apoyo de los Kaxuyana.
- 1870: El presidente Canónigo Manoel de Siqueira Mendes, firma la ley nº 653 autorizando la destrucción de los mocambos del Trombetas.
- 1876: Destrucción del mocambo Curuá.
- 1877: Las misiones realizan tareas de aproximación con los mocambos. el padre José Nicolino Pereira de Souza registra los primeros bautizos.

Hasta 1888, fin de la esclavitud, los cimarrones son perseguidos sistemáticamente por impedir al Estado controlar grandes áreas de recursos naturales, por fomentar la huida masiva de población esclava y por suponer una alternativa al mundo blanco. Durante 300 años, primero Obidos y luego Oriximiná, se crearon con el trabajo de vida y de muerte de los esclavos.

Posteriormente el control de las comunidades cimarronas será minado por la presencia en el área de misioneros católicos, más preocupados por salvar almas y acabar con las fiestas "paganas" que por mantener la organización interna de resistencia y servir de interlocutores con el mundo blanco.

Desde las primeras décadas del siglo XX, se incrementará el control de los latifundistas y comerciantes sobre las comunidades cimarronas. Se autoadjudicaron extensas áreas de selva a orillas de ríos y lagos, donde previamente se habían reasentado estas comunidades. Los pequeños comerciantes (*regatoes*) comenzaron a suministrarles algunos productos (herramientas, pólvora, armas...) que ellos no podían fabricar y, sobre todo, gran cantidad de artículos de los que hasta entonces se habían autoabastecido (telas, recipientes, alcohol, medicamentos...). Estas mercancías se pagaban con productos recolectados por las comunidades y el precio del trueque era estipulado por el propio comerciante. A los cimarrones les resultaba imposible pagar sus deudas. El control de los comerciantes sobre las personas endeudadas se convertirá en control sobre toda la comunidad. El consentimiento de los misioneros y la participación de las autoridades en esta nueva esclavitud fue total (5), aplicando

la detención y enjuiciamiento de las personas que se resistieron a pagar las deudas. El comercio de grandes extensiones de selva entre los poderosos incluía la mano de obra y sus deudas. Se trataba por tanto de una nueva esclavitud, esta vez encubierta.

La situación fue empeorando para las comunidades cimarronas hasta que a mediados de los años 70 se produjeron expropiaciones ilegales (Lago Jacare en 1973) y se implantaron grandes proyectos mineros internacionales (ALCAN, ALCOA). Sera con los verbitas (Misioneros del Verbo Divino), vinculados a la Teología de la Liberación, cuando se creará un espacio para que las comunidades cimarronas se vuelvan a articular, organizándose internamente para defender sus derechos constitucionales. La protección de estos derechos se ha visto favorecida por la presión de los diferentes Movimientos Negros brasileños y, concretamente, por el asesoramiento y colaboración del CEDENPA (Centro de Estudios y Defensa del Negro del Pará) con la asociación de las comunidades cimarronas, denominada AD-QMO (Asociación de Descendientes de Quilombos del Municipio de Oriximiná).

Hoy en día la situación es incierta. El gobierno estatal del Pará y el municipal de Oriximiná están tratando de deshacerse de ellos convirtiéndolos en campesinos pobres y acabando con sus rasgos culturales diferenciales (estrategia utilizada también con diferentes grupos indígenas).

Quizás la pervivencia de las comunidades cimarronas radique en que permanezcan fieles a sí mismas y a su identidad cimarrona. En palabras de Bofil Batalla "se reconoce un pasado y un origen común, se habla una misma lengua, se comparte una cosmovisión y un sistema de valores profundos, se tiene conciencia de un territorio propio, se participa de un mismo sistema de signos y símbolos. Sólo con ello es posible aspirar también a un futuro común, y en esto descansa la razón para reconocer un 'nosotros' y distinguirlo de 'los otros'. (Bofil Batalla, 1992)

NOTAS

1 La invisibilidad en procesos socio-culturales es una estrategia que ignora la actualidad, la historia y los derechos de minorías étnicas. Y su ejercicio implica el uso de estereotipos entendidas como reducciones absurdas de la complejidad cultural, que desdibujan peyorativamente la realidad de los grupos así victimizados.

2 La FUNAI -organismo estatal para la "protección" de la población indígena - está negociando la indemnización de los wai-wai, grupo también afectado por la construcción de la hidroeléctrica. Lógicamente será este organismo federal el que se encargue de administrar el dinero dado a los indígenas.

3 El ex-presidente J. Sarney, dos días antes de dejar el cargo, firmó la creación de la reserva forestal Saracá-Taquera para la protección de las 429.600 Ha. que ocupa. La multinacional ALCOA se haría cargo de la vigilancia y, según observaciones del responsable del área, se incluía la utilización de avionetas y personal armado para que nadie pudiera entrar. Dentro de la reserva estaría situada la explotación de bauxita y las comunidades cimarronas serían expulsadas de sus tierras.

4 El IBDF (Instituto Brasileño del Medio Ambiente) calculó que en el año 1967 desovaron en una playa de la zona cerca de 13.000 tortugas. En la actualidad la reserva biológica está controlada permanentemente por agentes del Instituto y de la policía federal, aunque no llegan a desovar más de 500 tortugas. Las comunidades cimarronas han seguido capturando tortugas de forma tradicional y por eso han sufrido duras represalias: la muerte de un niño, malos tratos policiales e incluso trabajo forzoso de varios jóvenes. Cuando estas tierras fueron ocupadas por grupos indígenas o cuando los grupos cimarrones se asentaron en estos territorios nunca se

llegó a extinguir ninguna especie de tortuga ni de cualquier otro animal. Desde hace dos décadas se están acabando las tortugas. Los representantes del gobierno señalan a los cimarrones, pero nunca se han fijado que en los mejores restaurantes de Manaus y Belem es un plato muy cotizado. Los biólogos estiman que la contaminación producida por la hidroeléctrica dejará totalmente insalubre el agua del río en una extensión de aproximadamente unos 30 Km. y supondrá el fin de las tortugas en el río Trombetas. Por otra parte, ni siquiera se ha hecho un estudio del impacto que sufrirían los éimarrónes que viven a orillas del río y los lagos circundantes (Brasil, R. 1990)

5 Militares, jueces y responsables municipales que de hecho hasta hoy en día continúan Derteneciendo a las mismas familias.

BIBLIOGRAFÍA

- Brasil, Ruy. (1990) *Proyectos e Violencia*. Oriximiná. Resistencia, nº84. PP 4.
- Belem Bandeira, M.L.(1987), *Negros e Brancos na frente pioneira do Vale do Guaporé (Brasil): Representações Étnicas.*, V Congreso Internacional, Asociación Latino-Americana de Estudios Afro-Asiáticos. Buenos Aires, 7 a 11 de 1987.
- Cruz, E. (1952), *Procissão dos séculos*, Vultos e episódios da história do Pará, Imprensa Oficial, Belem.
- Friedeman, N. de (1984), *Estudios de negros en la antropología colombiana. Un siglo de investigación social*. Antropología en Colombia. Edición a cargo de Jaime Arocha y Nina S. de Friedeman, Etno, Bogotá.
- Friedeman, N. de (1992), "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad", *Wiñay Marka*: 17, Barcelona.
- Frikel, P. (1970), "Os Kaxúyana. Notas etno-históricas", *Publicações Avulsas*, 14: 9-24.
- Frikel, P. (1971), "Dez Anos de Aculturação Tiriyo. 1960-70. Mudanças e problemas", *Pubhcacoes Avulsas*, 16: 5-87.
- Laviña, J. (1989), *Doctrina para negros*, Sendai Editores. Barcelona.
- Magaña, E. (1990), "Zarigüeya, señor de los sueños: una teoría taréno", en M. Perrin (comp.), *Antropología y experiencias del sueño*, Abya-Yala, Quito: 117-143.
- Price, R. (comp.) (1981), *Sociedades Cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, S. XXI, México (original en inglés de 1973).
- (1992), *Encuentros Dialógicos en un espacio de Muerte*. De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, 2. Encuentros Interétnicos, Siglo-XXI, Madrid.
- Ruiz-Peinado, J.L. (1984), "Hijos del río. Negros del Trombetas" en García Jordan, Pilar; Izard, Miquel; Laviña, Javier (Coor). *IV Encuentro Debate América Latina Ayer-Hoy*
- Salles, V. (1988), *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*, 2ª ed., Ministerio de Cultura, Belem.
- Schwartz, S. R. (1981), "El Mocambo: resistencia esclava en la Bahía Colonial", en R. Price (comp.), *Sociedades Cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, S. XXI, México: 162-184 (original en inglés de 1973).

Transgresiones y resistencias afromexicanas

Pilar Carulla Parera*
Margarita Rodríguez Muñoz

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

En América junto con la conquista empieza la evangelización, y la abundante historiografía existente sobre el problema teológico que esta suscitó ponen de relieve que, interés político y justificación ideológica van a tener que ir de la mano durante todo el periodo colonial. Y en última instancia, esa justificación legal de dominio sobre territorio y habitantes, se hallará en la justificación religiosa y su finalidad: la conversión de los nuevos paganos.

En este contexto de dominación física (político-militar) e ideológica (religiosa) se sitúan las primeras acciones de los prelados franciscanos y dominicos, quienes investidos por poderes y derechos otorgados por bulas papales de 1521 y 1522, desempeñarán funciones inquisitoriales sobre la población indígena, que a partir de 1532 pasará a manos de la autoridad eclesiástica representada por los obispos. Las etapas, desarrollo e implicaciones políticas y sociales de esos años han sido ampliamente estudiados por Richard Greenleaf quien sitúa sus actuaciones desde la óptica de la manipulación de las facultades inquisitoriales, así como en la polémica que se establece entre ellos por la definición y la forma de entender la ortodoxia católica.⁽¹⁾

En última instancia, son los partidismos y la manipulación de los poderes inquisitoriales junto con la falta de control real por parte de la Corona peninsular, así como las reflexiones sobre los abusos cometidos sobre la sociedad indígena, lo que induce finalmente al monarca español Felipe II a dictar una serie de reales cédulas en 1569 que desembocaron en la ubicación del Tribunal del Santo Oficio en Nueva España en el año 1571.

* *Historiadoras. Grupo de Estudios Afroamericanos. Sodepau. Barcelona*

A partir de su instauración, los indígenas van a ser considerados neófitos en asuntos de fe, por lo que el Santo Oficio va a encontrar disminuido su campo de acción, al tener que actuar sobre una población que representa una minoría cuantitativa en el conjunto de la sociedad colonial: españoles, mestizos y negros, mulatos y todas las castas que derivan del proceso de miscigenación que la conquista puso en marcha. Sin embargo no es sólo el campo de actuación del Tribunal lo que se reduce, sino que ello afectará también al tipo de delito mayoritario al que se dedicará. En Nueva España, los herejes, razón primera de la existencia de la inquisición (2), son minoritarios, por lo que los delitos mayoritarios se trasladarán al campo de la vida cotidiana, que es precisamente lo que nos interesa, y en el cual el sector negro y mulato tendrá un protagonismo considerable.

Ya a partir de los primeros tiempos de la colonia se legalizaron y regularon normas de vida y de conducta que pretendieron separar y mantener en estado puro a los dos principales grupos que iban a convivir de ahí en adelante: españoles e indígenas, para crear una sociedad que se mantenga dentro de los cánones sociales y religiosos de la ortodoxia católica. Sin embargo, casi a la par aparece en escena un tercer elemento, fruto de las primeras importaciones de mano de obra esclava africana.

Los primeros negros que desembocaron como esclavos en la Nueva España, lo hicieron como criados de los pioneros conquistadores provenientes de la Española, como mercancía personal del "funcionariado" que la Corona fue mandando a la colonia, así como botín legalizado del tráfico de negros que se acelerará a partir del último tercio del siglo XVI paralelamente a las necesidades económicas coloniales (3).

Sometidos a una larga travesía en condiciones inhumanas desde sus lugares de origen y una vez descargados en Nueva España, serán canalizados a las diferentes áreas de producción novohispanas tales como la minería, ganadería, agricultura, obrajes textiles, plantaciones e ingenios y los que tuvieron mejor suerte pasarán a formar parte del servicio doméstico de los amos blancos en ciudades o zonas urbanas. Siendo arrancados brutalmente de sus orígenes, se les dispersará, se les negará como personas y como portadores de una cultura propia que, no tan sólo no se conoce, sino que ni tan siquiera se cuestiona y sin embargo se les considerará desde un principio carne evangelizada, con todas las obligaciones que ello comporta, entre ellas el estar sometidos a la jurisdicción del Tribunal de la Santa Inquisición.

LA SOCIEDAD COLONIAL

La instauración de la sociedad española en tierras novohispanas significó la importación de todos sus sistemas y estructuras formales que le eran propios a nivel económico, político o social. Hablar de sociedad novohispana colonial es partir del establecimiento de una sociedad dominante y una sociedad dominada atendiendo a la preeminencia social y económica de la clasificación étnica. Su estudio evidencia la conocida oposición entre normativa y forma de vida, y nos muestra básicamente una realidad social bipolarizada.

En ella, la población negra y mulata aparece como formando parte de la dinámica colonial, aunque no como sujeto específico y diferenciado de estudio, a pesar de la importancia cuantitativa que adquiere la presencia africana, sobre todo desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII, coincidiendo con la época de mayor incidencia de la trata en territorio novohispano.

En base a ello podríamos establecer dos tipos de motivaciones o preocupaciones principales por parte de esa sociedad dominante con respecto al sector negro y mulato. Por un lado, su rendimiento como fuerza de trabajo y su encasillamiento en el estrato más bajo e indefenso de la sociedad. Por otro, pero relacionado estrechamente con ese control económico y social, su mantenimiento dentro de las estructuras ortodoxas católicas.

En el terreno religioso, se transplantan a la colonia las estructuras y los sistemas de valores cristianos (4) que normativizarán el funcionamiento social, religioso, las relaciones familiares y la moral sexual que va a imponerse sobre todos los sectores sociales de la colonia: blancos, indígenas, negros, mestizos, mulatos y sus descendientes. En este sentido, el Tribunal de la Inquisición se configurará como un instrumento político y religioso que vehiculará los contornos por los cuales habrá de transcurrir la conducta social y religiosa de aquellos grupos que caen bajo su jurisdicción, aunque aquí, la diversificación étnica y la estructura social de deberes y derechos en función de la pertenencia originaria de cada grupo, volvieron esta meta mucho más difícil que en la península.

NEGROS Y MULATOS EN LOS DOCUMENTOS INQUISITORIALES

En base a estas premisas y como parte de un estudio que hemos iniciado acerca de los contenidos e implicaciones de las transgresiones efectuadas por el sector negro y mulato en el periodo colonial, nos hemos planteado un recorrido a través de los distintos tipos de delitos por los que van a ser acusados negros y mulatos en los siglos XVI y XVII. Su punto de partida son los casos que el Archivo General de la Nación (A.G.N.) de México, sección inquisición, tiene catalogados como expedientes a negros y mulatos, de los cuales hemos utilizado aquellos que se refieren a los estados de Veracruz, Oaxaca y Michoacán, habiendo iniciado por el momento el estudio de alguno de los casos relativos al estado de Veracruz, relacionados con delitos de blasfemia y hechicería.

En el Archivo General de la Nación*, sección inquisición, aparecen clasificados y catalogados procesos, denuncias, informaciones, averiguaciones y testificaciones (5) llevadas a cabo contra negros y mulatos desde que en 1571 se asentó el Tribunal del Santo Oficio en la capital novohispana y que constituyen un corpus importante para el estudio de este sector en los siglos XVI, XVII y XVIII, en lo que se refiere a formas de vida, resistencia cultural y reacomodo, que intente detectar síntomas de pervivencia y configuración de un sistema propio de valores utilizado como mecanismo de supervivencia en la sociedad colonial.

Atendiendo al periodo cronológico establecido y al ámbito geográfico escogido (6) en el A.G.N. se encuentran catalogados los casos de 47 expedientes referidos exclusivamente a este sector, a partir de los cuales hemos establecido una clasificación de delitos cometidos en los siglos XVI y XVII. A partir de ellos, hemos iniciado las primeras reflexiones sobre las principales transgresiones cometidas que se inscriben dentro de un campo de delitos que, siguiendo la tipología establecida por Solange Alberro (7) hemos dividido en:

* Agradecemos a Anna Pi y a Javier Laviña por la facilitación de la documentación de los casos que aparecen en el Archivo Nacional de la Nación de México (sección Inquisición) de los estados de Michoacán, Oaxaca y Veracruz

1. Delitos religiosos menores, que incluyen blasfemias y reniegos, así como un gran número de expresiones verbales que en el lenguaje de la época se conocen como proposiciones, y también malos tratos a objetos sagrados, como podría ser el pisar o romper una cruz.

2. Delitos contra la moral sexual que se inscriben en el ámbito de las transgresiones cometidas contra la norma matrimonial y los límites que le impone la moral cristiana: fornicación, incontinencia sexual, amancebamiento y bigamia.

3. Delitos de magia y hechicería, que cubren una amplia gama de actividades que suponen la utilización de materias y elementos que mezclan procedimientos populares españoles, indígenas y africanos: magia amatoria (utilizada mayoritariamente por las mujeres), supersticiones, sortilegios, maleficios, curanderismo, adivinación y pacto con el diablo.

Al hablar de ellos, hay que tener en cuenta en todo momento la evolución económica y social de la colonia, y con ella la realidad del sector negro y mulato que bajo ningún concepto es estática, y que variará en función de la propia dinámica colonial de la que forman parte, de las actividades económicas a las que fueron destinados como esclavos o se vieron abocados como libres, así como del sexo de los mismos.

A efectos indicativos se acompañan unos cuadros confeccionados a partir de la lista de expedientes que el Archivo General de la Nación, sección Inquisición, tiene catalogados como procesos a negros y mulatos, correspondientes a los siglos XVI y XVII, para los estados de Veracruz, Oaxaca y Michoacán, como aproximación a los tipos de transgresiones más frecuentes cometidas por este sector de la población colonial. Para ello, hemos establecido en cada siglo, una clasificación que ha tenido en cuenta el año del expediente, el tipo de delito cometido según la terminología utilizada en la época, el nombre de los infractores, si son negros o mulatos, y en los casos que ha sido posible su condición de esclavo o libre, así como del estado en donde se origina.

TRANSGRESIONES DE NEGROS Y MULATOS EN EL SIGLO XVI

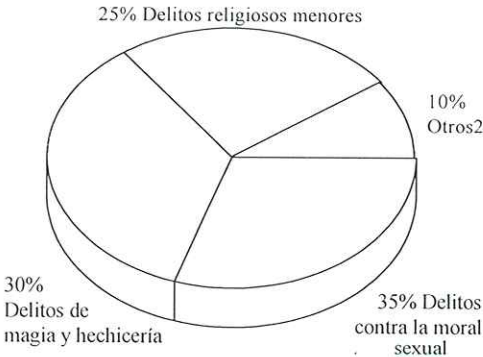
De los 20 expedientes que aparecen catalogados para el siglo XVI, correspondientes a los estados de Veracruz, Oaxaca y Michoacán, 5 corresponden a negros, todos ellos hombres y 15 a mulatos (9 hombres y 6 mujeres). Si atendemos al tipo de delitos cometidos, vemos, como 5 expedientes pertenecen a transgresiones contra delitos religiosos menores: blasfemia, palabras malsonantes, palabras escandalosas y palabras irreverentes; 6 expedientes por delitos de magia y hechicería: hechicerías (4 expedientes relativos a mujeres), y supersticiones y pacto (2 expedientes que se refieren a hombres) y 7 expedientes por delitos contra la moral sexual: bigamia (4 expedientes), averiguaciones sobre matrimonios y amancebamiento.

Si bien las acusaciones por las cuales hombres y mujeres llegan a la jurisdicción inquisitorial son parecidas, en el caso de los hombres son mayoría en los expedientes por delitos religiosos menores. En el caso de las transgresiones por magia y hechicería, el porcentaje se invierte, y sobre el total de 6 expedientes, 4 corresponden a mujeres, siendo los hombres acusados por supersticiones y pacto con el diablo, mientras que las mujeres lo serán por hechicería, aspecto que se acentuará en el siglo XVII. También en los delitos contra la moral sexual predominan los transgresores masculinos, 5 expedientes de hombres contra 2 de mu-

jes, ambas procesadas por bigamia. Sin especificar aparece un proceso en 1572 contra un mulato de Veracruz y otro en 1586 contra un mulato libre de Michoacán.

Año	Delito	Nombre	Clasif. étnica condición#;	Estado
1.1536	Blasfemo	Alonso de Garavito	Mulato	Oaxaca
2.1541	Bigamia	Cristóbal Quintero	Negro	Veracruz
3.1566	Palabras malsonantes y escandalosas	Melchor	Mulato	Oaxaca
4.1568	Proposiciones y faltas a la autoridad	...y varios negros	Negros	Michoacán
5.1571	Hechicerías	Beatriz de León	Mulata libre	Veracruz
6.1572	Palabras heréticas	Blas	Negro esclavo	Oaxaca
7.1572	Hechicerías	Luisa de los Angeles	Mulata	Veracruz
8.1572	(?)	Manuel Díaz	Mulato	Veracruz
9.1574	Blasfemo	Ro del Rio	Mulato esclavo	Veracruz
10.1574	Bigamia	Pedro Hernández	Negro horro	Veracruz
11.1577	Casada dos veces	Francisca Ramírez	Mulata	Michoacán
12.1577	Matrimonio	Tomás Morales y M.Martín	Mulato	Veracruz
13.1579	Matrimonio	Fco. Rodríguez Isabel Fernández	Mulato	Veracruz
14.1579	Supersticiones y pacto con Diablo	(?)	Mulato	Michoacán
15.1585	Casada dos veces	Mariana de los Reyes	Mulata libre	Oaxaca
16.1586	(?)	Gonzalo Hernández	Mulato libre	Michoacán
17.1594	Hechicerías	Inés de Villalobos	Mulata libre	Veracruz
18.1594	Hechicerías	Ana de Herrera	Mulata libre	Veracruz
19.1597	Supersticiones y pacto con el Diablo	Fco Ruíz de Castejón (Fco. Ruíz de Mendoza) alias Sanchito y Mahoma	Mulato	Michoacán
20.1598	No es pecado estar amancebado	Baltasar	Negro esclavo	Oaxaca

PORCENTAJE DE DELITOS DE NEGROS Y MULATOS EN EL SIGLO XVI



TRANSGRESIONES DE NEGROS Y MULATOS EN EL SIGLO XVII

Año	Delito	Nombre	Clasif. étnica condición	Estado
1.1602	Echar suertes con habas	Andrea	Negra	Veracruz
2.1602	Doble casamiento	Diego Hernández	Mulato	Michoacán
3.1606	Blasfemia	Isabel de Córdoba	Negra esclava	Veracruz
4.1606	Leía las manos	Magdalena Guzmán	Mulata	Veracruz
5.1611	Blasfemo	Manuel	Negro esclavo	Veracruz
6.1612	Casada dos veces	Isabel de Guzmán	Mulata libre	Michoacán
7.1613	(?)	Justa	Negra esclava	Michoacán
8.1614	Reniegos	Lucas	Negro esclavo	Veracruz
9.1614	Embusteros	Francisco Puntilla y Mari Vázquez	Negro esclavo Negra libre	Michoacán
10.1618	Reniegos	Antón Colina	Negro esclavo	Veracruz
11.1633	Palabras malsonantes	Magdalena López	Mulata	Veracruz
12.1649	Casado dos veces	Juan de Lorenzana	Mulato libre	Oaxaca
13.1649	Hechicera	Mariana de..	Mulata libre	Veracruz
14.1650	Falsos testimonio	Juan de Morga	Mulato esclavo	Oaxaca
	invocación Diablo	Mariana de...	Mulata esclava	Pátzcuaro
15.1652	Supersticiosa y hechicera	Adrena Ruiz de Cabrera	Negra libre	Veracruz
17.1655	Hechicería	Agustina de Ceballos	Negra libre	Veracruz
18.1656	Renegar contra Dios	Juan Pascual	Negro esclavo	Veracruz
19.1658	Hechicería	Antonia	Negra esclava	Oaxaca
20.1663	(?)	Bernarda de San José	Mulata esclava	Pátzcuaro
21.1672	Hechicerías y brujerías	Gerónima de Mayorga	Mulata libre	Michoacán
22.1672	Hechicería, bruja y pacto	Francisca Cerdán	Mulata libre	Veracruz
23.1674	Pacto demonio	Jacinto de Zavala	Mulato	Veracruz
24.1678	Reniegos	Blas	Mulato	Veracruz
25.1686	Reniegos	Nicolás de la Mota	Mulato esclavo	Oaxaca
26.1689	Agorera supersticiosa	Micaela	Mulata esclava	Michoacán
27.1692	Sacar un ojo a un indio	Matías García	Mulato libre	Michoacán

En el siglo XVII, de los 27 expedientes catalogados, nos encontramos con 8 de ellos relacionados con los delitos religiosos: blasfemia, reniegos y palabras malsonantes. De ellos, 7 corresponden al estado de Veracruz y uno al de Oaxaca, mientras que no aparece ningún caso para el estado de Michoacán.

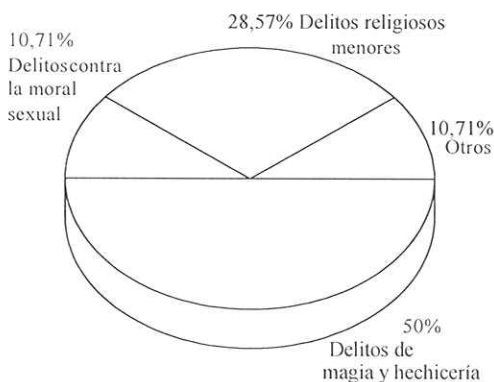
Si atendemos a la clasificación étnica, y comparándolo con el siglo precedente, vemos como el grupo mayoritario procesado por este tipo de delito van a ser los negros (5 casos frente a 3 mulatos), que además son mayoritariamente esclavos. También ahora, los delitos son cometidos mayoritariamente por hombres: 6 casos frente a 2 de mujeres.

En el apartado de magia y hechicería, aparecen 14 casos (que corresponden a 13 expedientes), lo que representa un aumento cuantitativamente significativo con respecto al siglo anterior. Aparecen ahora los conceptos de hechicería, brujería, leer las manos (adivinación), embusteros, falsos testimonios e invocación del diablo, supersticiosa, agorera supersticiosa (adivinación) y pacto con el demonio, siendo mayoritarias las acusaciones contra los mula-

tos, 8 frente a 6 negros. En los casos en que ha sido posible establecer su condición, vemos como 5 de ellos corresponden a esclavos y a 6 libres. Sin embargo, lo que quizás resulte más significativo es que de los 14 casos, 10 corresponden a acusaciones contra mujeres, continuando y acentuando la división masculina y femenina establecida ya en el siglo XVI.

Por último, por lo que se refiere a los delitos contra la moral sexual, tan sólo nos encontramos con 3 expedientes a 3 mulatos, 2 de Michoacán (un hombre y una mujer) y 1 de Oaxaca, todos ellos procesados por bigamia. Con otras acusaciones o sin especificar hay 3 expedientes, 2 de ellos se refieren a 2 esclavos del área de Michoacán, una negra y una mulata. El tercero hace referencia a un mulato libre de Michoacán acusado en 1692 por sacar un ojo a un indio.

PORCENTAJE DE DELITOS DE NEGROS Y MULATÓS EN EL SIGLO XVII



BLASFEMOS Y RENEGADORES. "MIREN QUE TENGO QUE RENEGAR"

Negros y mulatos, libres y esclavos son objeto de denuncias, informaciones, averiguaciones, testificaciones, autodenuncias y procesos por manifestaciones blasfemas e irreverentes, impropios de quienes son considerados instruidos en la fe católica. Además de la blasfemia o el reniego, palabras malsonantes, escandalosas e indecentes vienen a engrosar la serie de delitos religiosos agrupados bajo el concepto genérico de proposiciones, perfectamente catalogadas, tipificadas y definidas por las autoridades inquisitoriales. (8)

A partir del establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España el año 1571, negros y mulatos, preferentemente esclavos van a renegar y blasfemar en respuesta a los castigos infringidos por la arbitrariedad del amo, quien, ante lo que considera una falta del esclavo, real o imaginaria, se dispone a ejecutar contra él un castigo que en el mejor de los casos va a consistir solamente en azotes. Ante ello el esclavo reacciona amenazando con renegar y renegando efectivamente. (9)

Isabel de Córdoba y Manuel son dos negros esclavos que residen en Veracruz y que son procesados por blasfemias (10), la primera en 1606 y el segundo en 1611. Isabel trabaja en

el puerto, es esclava a las órdenes de un mayordomo capataz y no sabemos la causa por la cual fue castigada. En el proceso inquisitorial se nos dice que el castigo se relaciona con unos hechos que había cometido sin especificar de que se trata. El proceso se instaura no obstante a partir de las blasfemias que pronuncia mientras el mayordomo estaba ejecutando el castigo:

"...estando la dicha Isabel amarrada boca abajo y habiéndole echado unas escobadas de ferro hirviendo por las partes de las espaldas, la dicha Isabel, viendo que la querían apretar en el castigo, dijo, miren que tengo que renegar, y tornando a echarle escobada de más ferro hirviendo dixo la dicha Isabel de Córdoba, reniego de Dios y Santa María..."(11)

Manuel que es un negro trepado con el rostro marcado por algunas señales de viruela, trabaja para un regidor de la ciudad de Veracruz, y cuando comete las blasfemias estaba siendo castigado severamente por un intento de huida:

"...dijo que, teniendo amarrado a dicho esclavo y habiéndole dado más de los ochenta azotes, dijo con desesperación que renegaba de Cristo y de todos sus santos, lo cual no se acuerda este declarante que lo dijese más de una vez y entonces arremetió el hijo de este declarante y le echó mano de la garganta al dicho esclavo Manuel, como arriba tiene dicho, casi queriéndole ahogar porqué no dijese más blasfemias..." (12)

Parece que los gritos y renegos de Manuel llegaron a oídos de un vecino, ya que éste, que además era notario apostólico se presentó a media noche en la casa del regidor. Su declaración nos permite ver del modo en que era castigado:

"...fue a casa del dicho Costilla y le rogó que abriera la puerta y, habiéndola abierto vido al dicho negro que estaba en cueros, los pies hacia arriba y la cabeza abajo y este testigo le rogó que por amor a dios le quitasen de allí..." (13)

Las únicas palabras que conocemos sobre lo que podía haber dicho el esclavo son las que reproduce ante la Inquisición este mismo testigo, el cual al preguntar al esclavo sobre los motivos de sus renegos, aquel respondió, al parecer con lógica desesperación, que ya llevaban más de tres horas azotándolo.

Ambos esclavos son denunciados ante la Inquisición. En el caso de Isabel, el castigo se realiza públicamente, en presencia de los demás esclavos. En el caso de Manuel el castigo se ejecuta en el patio de la casa, de forma privada, aunque sus gritos son escuchados por otras personas, entre ellas el notario apostólico, vecino del regidor.

No creemos que haya que ver en ello una muestra de la religiosidad y la ortodoxia del amo; la denuncia ante la Inquisición puede estar motivada por la presión social derivada de la obligatoriedad de denunciar. Si el esclavo entraba en las cárceles de la Inquisición, los costes y la manutención durante el proceso corrían a cargo del propietario. Además, a la carga económica se unía la pérdida temporal de la capacidad productiva del esclavo, y exis-

tía también el peligro que la Inquisición decidiera quedarse con el esclavo para sí, o subastarlo a otro propietario, con la consiguiente pérdida de la inversión que ello suponía.

Desde la perspectiva opuesta, se entiende la blasfemia como una forma de manipulación por parte de los propios esclavos de los mecanismos cristianos ortodoxos que la sociedad ha impuesto como norma. Dado que la máquina inquisitorial se encontraba tan sólo en la capital del virreinato, y que los procesos que se realizaban, una vez comprobadas denuncias y testificaciones, tan solo se podían seguir allí, este delito significaba para el esclavo su traslado durante un tiempo a las cárceles de la capital. Con ello y durante el periodo que duraba el proceso, el esclavo se situaba fuera del alcance de las garras del amo, como un paréntesis desesperado por intentar modificar la realidad que le había tocado en suerte. (14)

En todo caso, en el reniego y la blasfemia, verbalizados en el idioma del amo, se establecía un primer mecanismo inconsciente de manifestación ante el tormento y el dolor, y a partir de ahí el rechazo a las normas establecidas que legalizaban y perpetuaban esa condición de indefensión.

A partir de los casos catalogados por el Archivo General de la Nación, vemos como blasfemia y reniego, proposiciones y palabras malsonantes y escandalosas representan un porcentaje significativo del total de los delitos cometidos por negros y mulatos, sobre todo en los siglos XVI y XVII, mientras que en el siglo XVIII, la proporción de esos delitos en relación al total disminuirá considerablemente. (15)

Efectivamente, el desplazamiento inquisitorial de los procesos se volcará progresivamente hacia una mayor representación de delitos de tipo sexual, en donde los elementos libres tienen cada vez mayor preeminencia. Ello señala, no solamente la disminución cuantitativa de la trata en cuanto a instrumento para proporcionar mano de obra, sino que la propia sociedad, a través de un proceso progresivo de mestizaje, proporciona una población cada vez más elevada de gentes de mezcla o de casta, que continuará padeciendo de un status marginal encasillado que proporcionará un gran contingente de mano de obra que va a sustituir con ventaja al elemento esclavo.

En este sentido si blasfemia y reniego se convierten en elementos delictivos preferentes de la sociedad esclava, aparecen otro tipo de delitos que nos muestran otras condiciones y formas de vivenciar esa realidad colonial por parte del grupo mayoritariamente libre del sector negro y mulato, aunque también participen esclavos. Nos referimos al terreno de las transgresiones sexuales, en donde la bigamia y el amancebamiento constituyen los ítems más repetidos.

MORAL Y CONTINENCIA SEXUAL.

"NO ES PECADO ESTAR AMANCEBADO"

Con la voluntad de uniformar y controlar otros tipos de prácticas, la Iglesia católica estableció el matrimonio como la única unión lícita entre el hombre y la mujer en donde se da cabida a las relaciones sexuales. En la colonia negros y mulatos parecen aceptar fácilmente las estructuras formales que les imponen la religión y la moral cristiana, sin embargo, en lo que se refiere al sistema de valores que comportan y que norman la conducta sexual, encontrarán una mayor resistencia (16), tal como lo atestigua el incremento constante de este tipo de delitos durante todo el periodo colonial.

La preocupación eclesiástica por la bigamia, el amancebamiento o la fornicación van a chocar con la propia realidad de la colonia, así como con los intereses económicos de sus representantes civiles. En el caso de los esclavos, si bien se establece desde un principio su derecho a contraer matrimonio, en la práctica, ello se convertía en un inconveniente para los amos, por las prerrogativas que comportaba. Los esclavos casados no se podían vender por separado, y además, al estar obligados los amos a facilitarles la vida maridable como mínimo una vez a la semana, no podían separarles enviando a uno de los miembros de la pareja a trabajar a un lugar demasiado alejado que no permitiera cumplir con este requisito.⁽¹⁷⁾ Para el esclavo, tampoco el matrimonio constituyó ningún mecanismo para conformar un núcleo familiar estable ⁽¹⁸⁾, precisamente porque en cualquier momento el amo podía romperlo, puesto que estaba más interesado por la reproducción de la fuerza de trabajo que por el cumplimiento de las normas cristianas. Así las cosas, salvo en aquellos casos en que el amo obligaba al esclavo a casarse, la tónica general será favorecer las uniones libres entre ellos, difícilmente controlables por el Tribunal inquisitorial.

Incontinencia sexual, fornicación, amancebamiento, pero sobre todo bigamia, constituyen en general objeto de persecución en los casos en que se instituía el matrimonio, mucho más frecuente entre la población libre, y por lo que se refiere a la bigamia, mucho más generalizado entre el elemento masculino, quien gozaba de una mayor libertad de movimiento y posibilidad de independencia económica. Libertad de movimientos que facilitará la transgresión, al poder escapar del control de la sociedad dominante. La falta o incapacidad de una real efectividad en ese control social permitirán escapar de una familia formalmente constituida y adoptar otra lejos de la primera.

De todos esos delitos tipificados como transgresiones sexuales, es el de bigamia, el que, localizado tímidamente en el siglo XVI, continuará en el XVII y se expandirá con fuerza a lo largo de todo el XVIII, siendo una de las transgresiones más numerosas del sector negro y mulato. En cuanto al amancebamiento, no tan sólo estaba prohibido, perseguido y penalizado, sino que también están sujetos a este tipo de represiones quienes se atrevían a expresar que no era pecado estar amancebado, como es el caso de un negro esclavo de Tututepec, procesado por ello en 1598 ⁽¹⁹⁾.

En este sentido y relacionado con los delitos de fornicación simple, Gonzalo Aguirre Beltrán nos dice que en el siglo XVI fueron numerosas las causas instauradas contra individuos negros o de procedencia negra que pensaban que la simple fornicación no era cosa prohibida ⁽²⁰⁾.

Además de ello, casos que se instauran desde la base de averiguaciones sobre matrimonios ⁽²¹⁾, nos hablan de la intromisión de la Iglesia en las prácticas sexuales consideradas lícitas o no dentro del matrimonio. El control se establecía en estos casos en base a la obligatoriedad de la confesión, en donde, en nombre de la ortodoxia y la moral católica, el clérigo llegaba a conocer los detalles más íntimos de las relaciones matrimoniales ⁽²²⁾.

HECHICERÍAS Y SUPERSTICIONES. EL PODER DEL AMOR Y DEL DEMONIO

En el campo de los delitos de magia y hechicería y en los estados estudiados hemos encontrado 12 expedientes a negros y mulatos, libres y esclavos que se ven envueltos en un sin número de acusaciones que abarcan un campo muy amplio de actividades, tales como male-

ficios, magia amatoria, hechicería, supersticiones, adivinación, curanderismo y pacto con el diablo.

Bajo esas características se desenvuelven las actividades de algunas de las mujeres que fueron denunciadas ante la Inquisición o procesadas por ésta, con las acusaciones de hechicería, brujería o pacto con el demonio.

En 1672 se establece un proceso contra Francisca Cerdán, mulata libre de Veracruz, por hechicera, bruja y pacto con el demonio. Reproducimos el enunciado de la acusación por cuanto, a partir de él, se infiere una mezcla de acusaciones que en este caso se conjugan sobre una sola persona y que van a ser representativas de la tipología de transgresiones que el sector negro y mulato femenino realiza en el campo de los delitos por hechicería amatoria y pacto con el diablo.

El proceso contra Francisca Cerdán, se inicia a partir de la denuncia de su amante, el español Francisco Julián, que desea abandonar su "amistad" uno de los ítems que se repiten en las acusaciones y denuncias por hechicería contra esas mujeres. En la acusación entablada por el fiscal en 1672 se establece lo siguiente: (23)

"...me querello y denunció a Francisca Cerdán, mulata blanca vecina de la ciudad de la Nueva Veracruz, la cual siendo cristiana bautizada y confirmada y gozando de los privilegios que usan los buenos y verdaderos cristianos, pospuesto el amor de Dios Nuestro Señor y de Nuestra Santa Fe se ha apartado de ella, teniendo como tiene trato y comercio con el demonio incubo, con pacto expreso con él, constituyéndose en sospecha vehemente de bruja formal y hechicera y haber entregado su alma al poder y dominio del demonio, usando de maleficios para ligar a un hombre y conservar en torpe e ilícita amistad suya, privando del arbitrio y libertad humana y cometiendo otros crímenes de otras especies..."

Cien años antes, en 1571, Beatriz de León, una mulata libre de Huaxtepec, es encarcelada por la Inquisición bajo la acusación de hechicería. Se trata de una mujer casada, de unos 20 años, que trabajaba como sirvienta y que tiene el marido en China. En este caso, las acusaciones de hechicería se mezclan con las acusaciones de mala vida, y parece que es un comportamiento públicamente escandaloso lo que provoca la intervención de la máquina inquisitorial con la denuncia de un teniente de alguacil mayor de la ciudad. En particular se la acusa de acoger a muchos hombres en su casa y tener trato carnal con ellos utilizando procedimientos hechiceriles, además de aconsejar a otras mujeres sobre los medios que hay que utilizar para que un hombre quiera a una mujer que se lo pida. Ella misma es acusada de tener una cruz en el suelo de la puerta de su casa con el fin de conseguir que cualquier hombre que la pisase fuese incapaz de olvidarla (24).

Una mujer mulata que testifica en el proceso nos dice:

"...que conoce a la dicha Beatriz de León y lo que sabe e pasa que esta testigo ha tratado y comunicado con la dicha Beatriz de León, mulata, y le ha dichos muchas veces (...) que ella hará que conociendo un hombre, casado o soltero, que no se aparte de su amistad hasta quella quiera, y asimismo le dijo a este testigo que debajo de una piedra del umbral de la puerta de la calle tenía puesta una cruz para que

cualquiera que entrase, como fuese hombre que la conociese, no la olvidase, y demás de esto, este testigo ha oído decir a muchas personas de cuyos nombres no se acuerda que la sobredicha es hechicera y sabe hacer embustes para atraer así a los hombres para que la quieran bien, y en esta posición es tenida..."(25)

También Mariana, otra mulata joven y casada de Veracruz es acusada por hechicería ante el comisario de la inquisición de la ciudad en 1649 (26). Su acusador es un hombre español casado a quien ella niega sus favores sexuales porque según dice no tiene ningún sitio al que llevarle ya que su marido le vigila estrechamente. En la conversación que mantienen Mariana y el español, ella le dice que como su marido no le deja ni respirar, va a hacer lo que hacen otras mujeres con sus maridos, y que es "dementar" (27) a su marido.

Dentro de los numerosos procedimientos utilizados en la colonia con estos propósitos, uno de ellos es la utilización de sesos de animales que de una forma o de otra se suministran al hombre, consiguiendo así su atontamiento o disminución de su braveza, con lo que la mujer puede sentirse más libre y con menor peligro de ser descubierta.

En el caso que nos ocupa, como a la mañana siguiente de la conversación entre Mariana y el español, aparece muerto en la calle un asno sin cabeza, aquel acudiría a la inquisición acusando de ello a Mariana, involucrándole en ella a otros españoles con quienes había comentado el caso de la conversación de la mulata.

Otro de los ítems constantes que se repiten en este apartado de delitos son las acusaciones relacionadas con los procedimientos adivinatorios, que la Inquisición considerará delito puesto que entiende estas transgresiones como una afrenta a la dogmática ortodoxa religiosa que creía en el libre albedrío humano (28).

Acusadas también de hechicería se dan los casos de Adriana Ruiz de Cabrera y Agustina de Ceballos, negras libres de Veracruz. Los procesos contra ambas se establecen separadamente en 1655, aunque en realidad están relacionadas, ya que ambas participan de las ceremonias de adivinación por las que se acusa a la primera.. En este caso, las acusaciones de hechicería se relacionan con el uso de procedimientos adivinatorios con el fin de descubrir el autor o autores de un robo cometido contra una mulata de La Habana, que Adriana tenía alojada en su casa.

"...se juntaron todas las susodichas en casa de la dicha negra Adriana, y a la hora del mediodía mandó la susodicha Adriana a una negra suya llamada Juliana, que fuera a la playa por agua y trujese un jarro de agua y habiéndolo traído mandó a la dicha negra la dicha Adriana traer un lebrillo blanco y unas yerbas verdes, lo cual todo se puso en una sala alta de la dicha casa (...) y se sentaron alrededor del dicho lebrillo, habiendo primero la dicha Angela Maria, cortado una rueda de un pliego de papel (...) echando el agua que habían traído dentro de él (...) y poniendo las yerbas verdes alrededor del borde del dicho lebrillo y luego puso la rueda de dicho papel (...) encima del agua que tenía el dicho lebrillo y cogieron luego un paño de lienzo vizcaíno y lo pusieron alrededor del dicho lebrillo, teniendo todas cuatro del dicho paño (...) diciéndole también que se quitase también las reliquias que tuviese al cuello(29)

Evidentemente los autores del robo y lo robado no aparecieron, por lo que, la mulata Ana María Vázquez, decidió denunciar a Adriana de haber cometido el robo y por ello la acusará de hechicera.

Negras y mulatas son acusadas por sospechosas de hechicería, supersticiones, pacto con el diablo o celebraciones diabólicas. Ellas hacían conjuros y hechizos para que las quisiesen bien y no las abandonaran, y para deshacerse del control de maridos, o eso creían al menos los hombres que las denuncian. En algunos casos, los procedimientos utilizados contra maridos y amantes o en el caso de las esclavas contra sus amos, lo eran con la intención consciente de provocar la muerte o daño físico, lo que según Solange Alberro, revelaría una situación verdaderamente desesperada.

En general, como ya hemos apuntado, en las denuncias y procesos en donde aparecen las mujeres, mayoritarias para este tipo de delitos en el siglo XVII, se utiliza el término hechicería para evidenciar una actividad que se relaciona en numerosas ocasiones con procedimientos mágicos amorios que tienen como finalidad primordial conseguir o conservar algún amante, la mayoría de las veces representante de un status social superior, aunque para ello haya que utilizar la práctica destructiva de "ligarlo" o volverlo impotente, imposibilizando así su relación con otras mujeres.

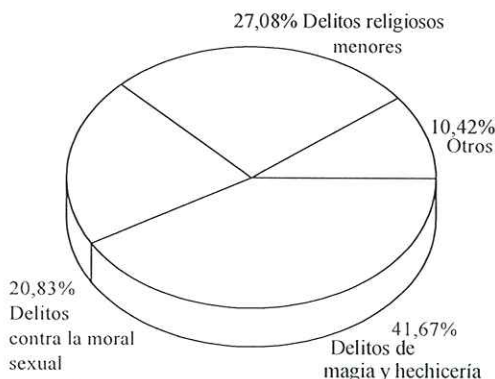
En otros campos, la utilización de prácticas mágicas por parte de las mujeres negras y mulatas tienen como objetivo "atontar" al marido para que no les pegue o para evitar ser descubiertas en sus infidelidades, o en el caso de las esclavas para "amansar" a los amos, con la finalidad, pocas veces resuelta a su favor, de disminuir en lo posible la fiereza de los castigos y malos tratos de los que eran objeto.

Se trata de un esquema que en esencia se repite a lo largo de las acusaciones por hechicería contra las mujeres negras y mulatas, y que como señala Ruth Behar (30) se ubicaría en dos planos básicos, por un lado el de las relaciones domésticas contra maridos o amantes y por otro en el ámbito de las relaciones sociales de poder y de dominación de los amos, en el caso de las mujeres esclavas. Curiosamente en los casos de acusaciones por este tipo de delitos para el siglo XVIII, los procesados o denunciados son mayoritariamente hombres. Las acusaciones por hechicería desaparecen como concepto y surgen las acusaciones por supersticiones y maleficios.

En cuanto la hechicería se relaciona con la curación de enfermedades aparece el término curandero. Sin embargo es difícil establecer una separación nítida entre ambos, ya que muchas veces los distintos calificativos aparecen relacionados con el resultado obtenido, positivo o negativo. Muchas denuncias por hechicería se relacionan con "pacientes", muchos de ellos españoles, que no han obtenido el resultado esperado, o con acusaciones relacionadas con enfermedades que la medicina ortodoxa de la época es incapaz de curar.

Vemos pues, como la hechicería es un campo muy amplio en donde la praxis se combina con elementos y técnicas de origen español (conjuros u oraciones), indígenas (sobre todo las plantas) y africanos, como la ventriloquía o el sacrificio de gallinas. Parece lógico incorporar todos los procedimientos posibles para obtener los resultados deseados.

PORCENTAJE DE DELITOS DE NEGROS Y MULATOS EN LOS SIGLOS XVI Y XVII



Delitos religiosos, transgresiones sexuales y delitos de magia y hechicería, constituirán manifestaciones comunes de negros y mulatos en todo el periodo colonial. Su evolución correrá paralela a la propia dinámica colonial. Negros y mulatos no constituyen un grupo homogéneo, la condición de libre y esclavo va a ser importante como factor diferenciador en la comisión de transgresiones, puesto que las expectativas de ambos son distintas; también variarán en función del sexo de los mismos.

Además de ello, hay que tener en cuenta que este sector no puede estudiarse aisladamente de los otros grupos, ni se configura tan sólo como receptor pasivo de las imposiciones de la sociedad blanca dominante. No hay que olvidar que la sociedad colonial no es tan sólo fruto de una relación de verticalidad unidireccional por parte del dominante para con el dominado. La interacción también se produce en sentido contrario; el negro y el mulato son reclamados como hechiceros, curanderos, o amantes, penetrando así en el sector que los niega, utilizando la transgresión como mecanismo de reacomodo que incursiona en los status sociales y económicos superiores, que en tanto y cuanto participan en las transgresiones se transforman también en delincuentes, que no obstante pasan a convertirse en bastiones de la moral colonial cuando se erigen en los acusadores de esos delitos en los que han participado.

No todos los delitos van a ser perseguidos, pero la amenaza de la actuación del Tribunal existe, y de hecho se da cuando el elemento dominante siente una amenaza real sobre su persona, o cuando las fuerzas que se han instaurado como garantes de la ortodoxia de la sociedad, presienten un peligro sobre la continuidad de la estructura formal institucionalizada, si esa transgresión se constituye como un escándalo social que puede contagiar y contribuir a relajar aún más las conductas cotidianas de los grupos sociales que forman parte para de la realidad colonial.

Negros y mulatos parecen en principio aceptar las imposiciones de la sociedad dominante por lo que se refiere a las estructuras formales de esas normas, pero frente al sistema de

valores que comportan van a manifestar una constante y tenaz oposición que se manifestará precisamente mediante un gran número de transgresiones que la Inquisición juzgará como delitos. Parece difícil establecer un estudio centrado exclusivamente en el sector negro y mulato que pretenda hallar su especificidad como individuos y como grupo. Lo negro se hallará mezclado con lo español y se fundirá con lo indígena. De unos y otros, acepta y utiliza todo aquello que la Inquisición persigue, y de esos elementos y de los propios de su cultura surgirá una nueva realidad difícil de determinar, que no obstante acabará por conformar un sistema propio de valores que corre paralelo al que se instaura en la cúspide. Precisamente, el corpus inquisitorial que se conforma en base a esos delitos habría de permitir aproximarnos a los mecanismos y las distintas formas que utiliza esa transgresión, que es por ahora nuestro primer objetivo. Su traslación al terreno cotidiano habrá de señalarnos posibles formas de resistencia cultural y social, entendidas como mecanismo dinámico de rechazo, adaptación y reacomodo por y para la supervivencia, en una sociedad que pretendió negarlos.



NOTAS

1. Richard Greenleaf, *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, F.C.E., Sección Obras de Historia, México, 1981 (1ª ed. en inglés 1969).
2. Henry Kamen, *La Inquisición española*, Barcelona-México, 1967. Para un estudio en profundidad del funcionamiento de la Inquisición en la sociedad española de la época y el marco en el que se partía.
3. Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México. Estudio Etnohistórico*, F.C.E., Colección Tierra Firme, México, 1972 (2ª ed.); Luz María Martínez Montiel, "La cultura Africana: Tercera Raíz" pgs. 111-180, en *Simbiosis de Cultura* (Guillermo Bonfil Batalla, comp.), F.C.E., México D.F., 1993; Nicolás Ngou-Mve, *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Monografías 7, Agencia Española de Cooperación Internacional, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1994.
4. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Obra Antropológica VIII, F.C.E., México, 1992 (1ª ed. 1963). El autor establece dos niveles diferenciados al hablar de las imposiciones del cristianismo a negros y mulatos; por un lado estructura de formas y por otro contenido de valores.
5. Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*, F.C.E., México, 1988 (1ª reimpresión 1993), engloba los conceptos precedentes bajo la categoría de trámites, puesto que no todos ellos desembocaron en procesos, por cuanto muchos fueron desestimados. En nuestro caso, no obstante, su referencia nos sirve por cuanto todos ellos ejemplifican el tipo de comportamiento social e individual del negro y el mulato ante la norma social y religiosa establecida.
6. El período trabajado comprende los siglos XVI y XVII en los estados de Veracruz, Oaxaca y Michoacán.
7. Solange Alberro, *op. cit.*, 1988, pgs. 172-184.
8. Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, "Léxico inquisitorial", pgs. 184-217, en *Historia de la Inquisición en España y América*, Vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid, 1984.
9. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Consejo Nacional para Cultura y las Artes, Cien de México, 1991 (1ª ed. 1905), aporta información sobre el número de reos procesados en cada uno de los autos de fe o expiaciones públicas, que tuvieron lugar en México capital durante el período colonial. A partir de 1574, año de la celebración del primer auto de fe, aparecen 8 casos que corresponden a negros y mulatos procesados por delitos religiosos menores en el siglo XVI, mientras que para el XVII se da un incremento espectacular en este tipo de delitos, apareciendo 73 casos, con la acusación mayoritaria de blasfemia.

10. Año 1606, Archivo General de la Nación (A.G.N.), sección Inquisición, vol. 279, exp. 5, f. 39-69, "Proceso contra Isabel de Córdoba, negra esclava de la ciudad de Veracruz por blasfema".
- Año 1611, A.G.N., Inquisición, vol. 480, exp. 5, f. 115 a 120, "Proceso contra Manuel, negro esclavo por blasfemo".
11. Año, 1606, A.G.N., Inquisición, vol. 279, exp. 5, f. 42.
12. Año, 1611, A.G.N., Inquisición, vol. 480, exp. 5, f. 118.
13. Año, 1611, A.G.N., Inquisición, vol. 480, exp. 5, f. 120.
14. Solange Alberro, 1988, op. cit.
15. En el siglo XVIII y para los estados de Michoacán, Oaxaca y Guerrero sólo aparecen 5 expedientes para este tipo de delitos, frente a los 18 contra la moral sexual a los 11 de magia y hechicería, sin contar con los datos del estado de Veracruz.
16. Serge Gruzinsky, "La conquista de los cuerpos (Cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI)", pgs. 177-206, en *Familia y Sexualidad en Nueva España*. Memoria del primer simposio de Historia de las Mentalidades, SEP/80. F.C.E., México, 1982.
17. Gonzalo Aguirre Beltrán, La población negra en México, op. cit. ; María Elena Cortés Jacome, "Los arduos de los amos: la manipulación y la interferencia en la vida conyugal de sus esclavos. Siglos XVI-XVII", pgs 43-56, en *Del dicho al hecho... Seminario de Historia de las Mentalidades. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, Serie Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1989.
18. Solange Alberro, "Olvidar para ser. Españoles, negros y castas en la Nueva España, siglos XVI-XVII", en *La Memoria y el Olvido. Segundo simposio de Historia de las Mentalidades*, México, 1985; María Elena Cortés Jacome, "La memoria familiar de los negros y mulatos. Siglos XVI-XVIII", pgs. 125-133. en *La Memoria y el Olvido. (...)*, op. cit.
19. Año 1598, A.G.N., Inquisición, vol. 176, exp. 6, f. 4. "Proceso contra Baltasar, negro esclavo de Agustín Guerrero residente en Tututepec, por decir que no es pecado estar amancebado".
20. Gonzalo Aguirre Beltrán, Medicina y magia. El proceso de..., op. cit., pg. 158.
21. Año 1577, A.G.N., Inquisición, vol. 89, exp. 4, f. 2. "Sobre el matrimonio de Tomás Morales, mulato y M. Martín". Año 1579, A.G.N., Inquisición, vol. 81, exp. 11, f. 2. "Para averiguar sobre el matrimonio de Francisco Rodríguez, mulato, e Isabel Fernández".
22. Asunción Lavrin, "Sexuality in Colonial México: A Church Dilemma", pgs. 47-92, en *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, edited by Asunción Lavrin, University of Nebraska Press Lincoln and London, 1989.
23. Año 1672, A.G.N., Inquisición, vol. 619, exp. 1, f. 1- 68, " Contra Francisca Cerdán, mulata, por hechicera, bruja y pacto con el demonio" ,f. 2.
24. Año 1571, A.G.N., Inquisición, vol. 131, exp. 2, f. 123-128, "Proceso contra Beatriz de León, mulata por hechicería".
25. Año 1571, A.G.N., Inquisición, vol. 131, exp. 2, f. 123 v
26. Año 1649, A.G.N., Inquisición, vol. 179, exp. 20, f. 0-12. "Denuncia de Pedro de Bladerrábano contra Mariana, mulata de Veracruz".
27. Hacer que el marido pierda el juicio usando procedimientos mágicos o hechiceriles.
28. Gonzalo Aguirre Beltrán, Medicina y magia(...), op. cit., pgs 36-37, describe los procedimientos utilizados en este campo, uso de cartas, echar suerte con maíces y habas (sortilegio), adivinación por señales en animales (agoreras) o la ventriloquía, procedimiento considerado de origen africano.
- 29 Año 1655, A.G.N., Inquisición, vol. 457, exp. 16, f. 158 a 311. "Proceso contra Adriana Ruiz de Cabrera por hechicería".
30. Ruth Behar, "Brujería sexual, colonialismo y poder de las mujeres", pgs. 171-199, México, 1990, en *Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América*, Verena Stolcke (comp.), Cuadernos Inacabados, 12, España, 1993.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ALBERRO, Solange. "Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración". en *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*. El colegio de México y University of Arizona Press, México, 1979.
- "La sexualidad manipulada en Nueva España: modalidades de recuperación y de adaptación frente a los tribunales eclesiásticos." en *Familia y sexualidad en Nueva España*. _Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades: Familia, matrimonio y sexualidad en Nueva España_, Pag. 238-257. F.C.E., México, 1982.

- "Juan de Morga y Geltrudis de Escobar: esclavos rebeldes (Nueva España), siglo XVII". en *Lucha por la supervivencia en la América Colonial*. David G. Sweet y Gary B. Nash (comp.) Pgs. 198-214, F.C.E., México, 1987.
- "Templando destemplanzas: hechicerías veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición, siglos XVI-XVII." en *Seminario de Historia de las Mentalidades, Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en Nueva España*. pgs. 77-88, Serie Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1989.
- *Les espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une aculturation*. Armand Colin éditeur, Cahiers des Annales, 43, Paris, 1992.
- **BAUDOT, George**, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Espasa-Calpe. S.A., Madrid, 1983.
- **IIERRERA SOTILLO, M. Asunción**, *Ortodoxia y control social en México s. XVII: El Tribunal del Santo Oficio*. Departamento de Historia de América, sección Historia. Facultad de Geografía e Historia. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid, 1982. (Tesis Doctoral)
- **MARTINEZ MONTIEL, Luz M. (COORDINADORA)**, *Presencia africana en Centroamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Claves de América Latina. Nuestra Tercera Raíz, México, 1993.
- *Presencia Africana en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Claves de América Latina. Nuestra Tercera Raíz, México, 1994.
- **PEREZ VILLANUEVA, Joaquín Y ESCANDELL BONET, Bartolomé**, *Historia de la Inquisición en España y América*. Vol. I. Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid, 1984.
- **QUEZADA, Noemí**, "The Inquisition's repression of curanderos". en *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, pgs. 37-57, Edited by Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz, University of California Press Berkeley and Los Angeles, California, 1991.
- **SACRISTAN, M. Cristina**, *Locura e Inquisición en Nueva España. 1571-1760*. F.C.E., México, 1992.
- **SEED, Patricia**, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial*. Patria, México, 1991.
- **TOSCANO GUTIERREZ, Marcela**, *El Álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas*. Volumen II. Época Colonial. Colección Divulgación, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1991.

Cuadernos África América Latina

¿Dónde se pueden adquirir?

Librerías:

A Coruña: Delta y Helios (Ferrol). Kiosko Román (Santiago de Compostela). **Alicante:** Compas Universitaria. **Araba:** Axular, Jakintxa y Zuloa (Vitoria). **Albacete:** Diógenes Universidad. **Asturias:** Baraguá, Paradiso (Gijón). **Ávila:** Opalo. **Barcelona:** Althair, Catalunya Internacional Aedos, L'eina, La Ploma y Passim. **Bizkaia:** Urgüen (Basauri), Herriak Libropolis, Verdes Liburundea, Cámara y Sandoval (Bilbao). **Burgos:** Espolón, Santiago Rodríguez. **Cádiz:** Quorum, Mignon. **Girona:** Librería: 22. **Gipuzkoa:** Bilintx, Hontza, Lagun (San Sebastián). **Madrid:** Diógenes (Alcalá de Henares), Arce, Casa del Libro, Cuatro Caminos, El Buscón, Facultad C.C. Políticas, Fondo de Cultura Económica, Gea, Lua, Madriguera, Marcial Pons, Mujeres, Polifemo y Tierra de Fuego (Madrid). **Málaga:** Prometeo y Proteo. **Murcia:** Espartaco (Cartagena), Itaca y Yecha (Murcia). **Pontevedra:** Michelena (Pontevedra); Barel y Ir Indo (Vigo). **Nafarroa:** Uzolán (Pamplona). **Salamanca:** Víctor Jara. **Sevilla:** Padilla y Cervantes. **Valencia:** La Traca, Llavors, Primado.

Tiendas de SODEPAZ-SODEPAU

Barcelona: C/Avinyó, 29 - 08002 Barcelona
 Madrid: C/Pez. 9 - 28004 Madrid
 Valencia: C/Nave, 7-1C 46003-Valencia
 Valladolid: C/Fray Luis de León 20 - 47002 Valladolid

Otras tiendas de la Solidaridad

Alternativa 3 (Castellón)
 Herriak Aske, C/ Cuhillería, 15 (Gasteiz)



**Quelles revendications dans les luttes
contre les restructurations?**

Thomas Gounet

**Fermeture des frontières et fascisation
des Etats européens**

Anne Maesschalk

**Tâches d'une organisation révolutionnaire
de femmes**

**Bertolt Brecht:
Cinq difficultés pour écrire la vérité**

**Protestations contre les Mémoires frauduleuses
du médecin de Mao Zedong**

Revue Mensuelle 200 FB - Février 1996

28

Bureau de dépôt Bruxelles X

Ne paraît pas en janvier, juin, juillet et août

PEDIDOS:

Pour la Belgique : 001-2433847-96, INEM, rue de la Caserne 68, 1000 Bruxelles.

Pour la France : La Source, 035-4850X-033, PTB-Editions, Bd M. Lemonnier 171, BE-1000 Bruxelles.

Autres pays : mandat international 000-1666959-14, Solidaire, Bd M. Lemonnier 171, BE-1000 Bruxelles.

Tél. : 32 2 513 66 26

Fax : 32 2 513 98 31

E-mail : Solidaire@gn.apc.org

Mujer negra y colombiana

Clara Inés Guerrero*
Margrieth Nazareth Cortés

*"la verdadera fuerza de un ser humano no reside
en sus brazos, sino en su corazón"*

El tema de las mujeres negras en Colombia es tan extenso y complejo que daría para varios monográficos. En este pequeño relato, sólo pretendemos dar una visión de conjunto y muy general para que nos acerque con el corazón y la razón a entender una realidad cruda, mágica, cambiante, sorprendente y sobre todo creadora.

Parece un pleonismo decir mujer negra y marginalidad, pues es la idea que se acuña para buscar la ayuda del primer mundo, y es además también, la idea que muchos políticos venden en las campañas electorales, buscando con un discurso paternalista contar con el voto de este sector de la población tan decisivo en las conciencias de las familias colombianas y de esa manera, en la participación en las urnas.

La problemática de nuestro país no es únicamente la pobreza, la desigualdad, la violencia, etc, etc. Esos aspectos que son fundamentales, es necesario articularlos a las expresiones culturales, a la mentalidad y en esa medida a las respuestas de las gentes, a la participación de los individuos en sus procesos, para lograr así entender con mayor claridad esa problemática.

Una visión integral nos saca a los habitantes del "tercer mundo", de esa condición de marginados de la felicidad y desterrados del paraíso primermundista del confort. Toda problemática lleva implícita un aporte, una respuesta o por lo menos una posible salida. Si intentamos entender al otro desde su otredad, tal vez lograríamos un diálogo constructor y los esfuerzos de la cooperación tendrían mejores resultados..

Nuestros pueblos, como cualquier pueblo del planeta, tienen infinitud de aportes que hacerse unos a otros. Tan sólo es leer las historias con otros lentes, quitarse las tan manidas

* Clara Inés Guerrero. Historiadora. Universidad Javeriana. Colombia
Margrieth Nazareth Cortés. Historiadora. Universidad del Valle. Colombia

gafas del subdesarrollo, de la pobreza y de la marginalidad como aspectos a solucionar desde los "países ricos", por los gobiernos, en el mejor de los casos, o por las iglesias locales y sus ejércitos de damas, cooperantes y demás agentes de la caridad internacional.

Insistimos en decir que todos esos problemas que nos etiquetan como subdesarrollo forman parte estructural de la realidad injusta y dolorosa, pero insistimos también que frente a esa situación encontramos infinidad de personas de los diversos sectores de la sociedad que buscan soluciones, construyen propuestas, tienen claridad sobre sus problemas y están comprometidos en procesos autogestionarios. Tal es el caso de las comunidades negras organizadas.

Siempre hemos pensado que el mejor aporte y apoyo a nuestros problemas y a nuestros procesos se daría cuando nos miren como pueblos dignos, nos reflejen como lo que somos y dejemos de ser el depósito de la caridad mundial disfrazada con discursos de corte académico, buenas intenciones y un gran desconocimiento del ser y la esencia de estos pueblos con mayoría de edad desde bastantes años.

Nuestra herencia africana, mezclada con la herencia europea e indígena, nos caracteriza como pueblos mestizos con un entrelazado de múltiples mentalidades, memorias heredadas de muchos pueblos del mundo. Este mestizaje nos permite entender que el contenido del comportamiento no lo da el color de la piel, sino la mentalidad, de ahí que los colombianos seamos tanto hispanos como indios, como afros.

En diferentes artículos hemos definido el ser afrocolombiano como un ser humano que tiene profundas raíces en África, una mezcla de costumbres, saberes, atmósferas, pieles, aires y nuevos territorios en América, con el sello inconfundible de Europa y nexos de conocimientos con otros pueblos del planeta.

Estas afirmaciones, a manera de aclaraciones, pretenden deslindar campos, para entender que Colombia es un país mestizo, con población indígena y negra que a su vez también es mestiza que mantiene sus tradiciones y costumbres, como en algunos casos su propia lengua y cultura que los particulariza y les marca la identidad.

Creemos necesario hacer estas puntualizaciones, pues ser mujer negra y además colombiana, está tan cargado de connotaciones de todo tipo que pierden en la maraña de los supuestos, las peyoraciones y los falsos atributos, la posibilidad de conocerse a ese mundo tan colombiano y tan ajeno también.

En estos términos es como intentaremos asomarnos al mundo cotidiano en los ámbitos públicos y privados de las afrocolombianas.

ABUELA NEGRA

A Colombia los primeros africanos llegaron al comenzar el siglo XVI, eran traídos como esclavos para las minas, las haciendas y el servicio doméstico. Desde esas épocas su participación en la formación del ser colombiano es notoria y tangible, aunque no reconocida.

Eduardo Galeano, en sus escritos sobre mujeres trae un relato sobre las mujeres cimarronas de Surinam, que es válido para todos los pueblos americanos y dice: "Ellas llevan la vida en el pelo... Antes de escapar, las esclavas roban granos de arroz y de maíz, pepitas de trigo, frijoles y semillas de calabazas. Cuando llegan a los refugios abiertos en la jungla, las mujeres sacuden las cabezas y fecundan, así, la tierra libre"

Este hermoso pasaje de la historia libertaria de América refleja con claridad y justicia la participación de las mujeres negras en la construcción de nuestras sociedades.

Ellas son eje de la familia, reproductoras de la cultura, en muchos casos jefes de hogar y han aportado de manera sustancial a la mentalidad, al comportamiento colectivo de los colombianos. En el periodo colonial, cuando la esclavitud era la base de la economía, mujeres negras fueron las encargadas, entre otros muchos oficios, de la crianza de los niños, de la cocina y organización de los hogares. No solamente de las casas de los ricos, sino de distintas capas de la sociedad, pues la servidumbre negra daba estatus, y era una forma de riqueza. La costumbre de una mujer negra para la crianza de los niños, que se mantuvo hasta bien entrada la república, fue marcando en la mentalidad una manera afrocolombiana que va desde las labores de las comidas, la construcción del imaginario infantil, hasta las formas del ritmo y la relación con la sociedad, puesto que eran en esencia guías del hogar, como lo han sido desde siempre en el seno de sus familias para que así, la lógica amorosa y firme de la abuela marque el ritmo y las maneras del cotidiano de las comunidades.

La mujer negra garantiza, con su modo de ser y actuar, la permanencia de los pueblos, ella es eje, guía y reproductora de mano de obra, de la cosmovisión, de la mentalidad. La mujer negra es cohesionadora del proceso reivindicativo que mantiene viva la cultura y la identidad.

La familia es y ha sido la base de la organización de las comunidades negras: al finalizar la esclavitud como pueblos emergentes, desde hace casi quinientos años como palenques contruidos para la libertad y la paz. Y ahora, en la historia más reciente en los nuevos barrios y poblados que se han ido formando a lo largo de este proceso de guerras con movimientos masivos de población por la violencia. En cada uno de estos momentos y de estos procesos las mujeres negra organizan la comunidad afirmando la familia. La solidaridad y la cooperación permitieron la cohesión y la integración en la familia y en la comunidad. Los niños y los jóvenes siempre han pertenecido a la comunidad y son considerados como la mayor riqueza común.

Las familias afrocolombianas son amplias, numerosas y crecen con los hijos, los amores clandestinos, los primos descarriados, los "ex" de cualquiera de sus miembros y sobre todo con los hijos de los hijos. La horfandad no tiene el mismo significado que para un occidental clásico, pues siempre hay una abuela con familia que acoja al huerfano.

Las relaciones de parentesco por los nexos solidarios, más que sanguíneos, que también cuentan y mucho, son amplias, extensas. Llevan implícitas muchas obligaciones y derechos. Sobre todo son relaciones de ayuda mutua. Las comadres y los compadres son ante todo apoyo y colaboración mutua.

Es común encontrar campos de labranza (fincas, decimos en Colombia) cultivados por todos los miembros de la familia, así como los pequeños o grandes negocios familiares. La división de las labores es casi inexistente, sólo se sabe una cosa: para estar bien es necesario colaborar entre todos, y ese era y es un conocimiento implícito en el comportamiento colectivo de las comunidades negras.

Si hacemos un recorrido por el papel de la mujer en los procesos de permanencia de las comunidades negras en Colombia, nos damos cuenta sin necesidad de realizar movimientos reivindicadores de exigencias de derechos, que ellas siempre fueron consientes de su función. Sin ellas la casa, la finca o el negocio no marcha bien, aunque la "fuerza" estuviera en el hombre.

La mujer negra al interior de su comunidad se ha caracterizado por ser un pilar social, tramisora de cultura. La educación de los hijos esta centrada en ella, siendo o no cabeza de familia. Es ella quien por lo general expone las expresiones artísticas de la cultura negra en su función de declamadora, coplera, danzadora, cantora, etc. Ellas son fuertes y cariñosas, no expresan con efusión sus afectos en espacios públicos. Son inteligentes y suspicaces. El hogar es su eje, aunque no esten en él siempre estan pendientes de sus no importa que tan lejos estén y son amantes fervientes.

Esa presencia permanente y significativa de las mujeres negras en sus propias comunidades se nota de manera especial en la cosmovisión, el imaginario colectivo y en las expresiones simbólicas más representativas. Desde la perspectiva de la mentalidad se pueden decifrar mitos, indagar en los imaginarios y constatar en la memoria colectiva como son mujeres los ejes de cada una de esas narraciones, son protagonistas de mitos, son responsables de destinos colectivos y siempre son guías de comportamientos éticos y modelos educativos. Tal es caso de Catalina Luango, un mito palenquero que alecciona sobre el "no deber ser" de las mujeres.

Por lo tanto hablar de mujer negra significa hablar de la familia, porque es ahí donde ha contribuido a la lucha por el sostenimiento de la identidad, la cultura y las propias formas de hacer y ser de los afrocolombianos. Es también, hablar de la solidaridad, de la cooperación y del entender que la vida es un logro colectivo.

PROBLEMATICA SOCIAL Y LABORAL

A las 8 de la mañana dió comienzo la reunión. Allí muchas mujeres compartían un sentir y tenían una preocupación común. Su sentir consistía en la impresión constante de recibir estímulos externos que las separaba del resto de la gente; su preocupación: tener que darse cuenta que ese sentir, esa percepción de estímulos externos se debía al solo hecho de ser negras, de no ser consideradas, miradas y apreciadas como mujeres y como seres humanos dignos, con una forma de ver, vivir y compartir, seres humanos inteligentes y con las mismas capacidades psicológicas y físicas de cualquier persona.

Quizás se podría pensar en una doble o triple discriminación: por ser mujer, por ser negra y si era el caso (como normalmente lo es), por ser pobre. Pero el problema era que otros colectivos de igual género y en las mismas situaciones socio-económicas no compartían ni el sentir, ni la preocupación.

A partir de allí se comenzó a trabajar con el ánimo de cambiar ese sentir y en lugar de preocuparse, ocuparse de la situación que entonces se volvió colectiva.

Así, en diversas zonas y regiones de Colombia se han ido creando espacios que permiten poner de manifiesto las actividades, funciones y sobre todo el recuperar y crear una identidad de la mujer negra en el quehacer histórico de la sociedad colombiana. Encuentros, congresos, foros y seminarios a nivel local, regional y nacional, permiten hacer una puesta en común de la situación que se vive y que en forma individual se siente en el vivir diario.

De esta forma nos enteramos (o confirmamos) que a nivel laboral existen desigualdad de oportunidades y trato diferencial en variados oficios y actividades laborales; que aunque constitucionalmente existan igualdad de oportunidades, la realidad refleja lo contrario, existiendo por lo tanto, diferentes estrategias para insertar marginalmente a la mujer negra en el

sector productivo nacional, generando todo un proceso de adaptación e integración, desarraigo y desidentidad, de alimentación de un sentimiento de vergüenza y automarginalidad.

A nivel laboral, la mujer negra ha desempeñado y desempeña funciones tales como la de complementar la fuerza de trabajo masculina en el campo, en tiempo de cosecha, realizar actividades de extracción de oro en los ríos mediante la técnica del masamorreo o lavado de arena. La actividad desempeñada por ellas en el pacífico colombiano, en algunas regiones del Departamento del Chocó o en Tumaco, en el Departamento de Nariño, son un ejemplo de ello.

Pero la mujer negra también se emplea como educadora, sobre todo en las zonas rurales de su procedencia o en las ciudades, en las zonas periféricas de la misma y como siempre, como empleadas del servicio doméstico. Actividad a la que fueron designadas en épocas coloniales y que hoy en día es el sector donde se ubican la mayoría. "Cuando se emigra a la ciudad es lo único posible y pensable: trabajar en el servicio doméstico, y si no se tienen estudios realizados, la situación puede ser peor". Aquí, es preciso aclarar dos cuestiones que consideramos importantes:

1. Existen otros colectivos de mujeres las cuales también se ven obligadas a realizar funciones en el servicio doméstico, pero aquí se presentan otras características: provienen del sector rural y campesino, no tienen estudios y su objetivo es la obtención de recursos económicos.

2. Trabajar en el servicio doméstico puede no ser indigno para la mujer negra, el problema es que la actividad no es valorizada como tal, el trato que se recibe en el desempeño de este tipo de labores es de marginación, humillación y ofensa permanente. Anotamos de igual forma que a veces para ubicarse en este sector también se es discriminado por se negro.

Sin lugar a dudas, esta situación se vuelve más evidente en el ámbito urbano. Desde hace unos años ser negra y educadora era un privilegio, y ser negra y secretaria mayor aún. En la ciudad sobre todo, imperan conceptos, modelos y estereotipos que dejan a la mujer negra fuera de ellos. Frente a esta problemática socio-laboral, las mujeres negras han unido esfuerzos para hacer parte integrante de los procesos y reivindicativos que permitan dar a conocer y compartir una identidad y un sentir afrocolombiano, una identidad y un sentir más del ser humano.

MUJER NEGRA Y SOCIEDAD HOY

La organización y puesta en marcha de acciones concretas han permitido materializar diferentes líneas de actuación en los últimos años:

1. Impulsar el trabajo comunitario a nivel rural y urbano, vinculando no sólo al colectivo negro sino a toda la población para generar procesos de integración y reconocimiento pluriétnico y multicultural.

2. Ayudar en la creación, formación y consolidación de grupos culturales que mantengan viva la presencia e identidad afrocolombiana a través de la danza, la música, el teatro y el deporte.

3. Creando espacios de discusión a nivel de barrios, centros docentes, juntas de acción comunal y organismos locales y municipales sobre las diversas problemáticas que se enfrentan en temas como la territorialidad, la salud y la medicina tradicional, la religiosidad popular, la realidad económica, política y cultural de la población negra.

4. Fortalecimiento y motivación para la creación de campos de investigación al interior de las comunidades negras que permitan una retroalimentación y afianzamiento de las mismas.

5. Trabajar y fortalecer el campo educativo formal e informal. Desde aquí se realizan propuestas de análisis, de reflexión y de acción que, a partir de la realidad concreta afroamericana permitan transformar y coparticipar equitativamente en el proceso de construcción de la realidad colombiana.

En definitiva, nuestra labor en el fortalecimiento de actividades y experiencias etnoeducativas a nivel regional y nacional permiten una mayor presencia de las organizaciones y movimientos afrocolombianos que reivindican derechos étnicos que se presentan en estos momentos a raíz de la promulgación de la Carta Constitucional Política de 1991 y especialmente la movilización en torno a la reglamentación que define los derechos para las comunidades negras y contribuir a:

1. La creación de un sistema nacional y social pluriétnico. En este sentido se deja transluir el derecho que se tiene a apropiarse críticamente de los elementos de otras culturas, sin perder la identidad y generar alternativas de vida a través de relaciones de interculturalidad que contribuyan al enriquecimiento de todos los miembros de la sociedad.

2. Modificar las políticas, planes y programas educativos promulgados por el gobierno nacional y que no responden a la realidad, ni a las características de la población negra, por el contrario, alimenta relaciones de dependencia, marginación y alienación.

3. Debatar y actuar frente a otros medios de deculturación como los medios masivos de información -radio, prensa, televisión- que transmiten los contenidos de la ideología de las clases dominantes, donde se niega lo afroamericano, se promueven bajos niveles de autoestima y autorreconocimiento, que los procesos educativos deben combatir y superar.

4. Difundir los elementos fundamentales de la identidad, las formas comunitarias de trabajo, la concepción de territorialidad, el modelo de familia, la historia del pueblo afroamericano, el papel de la mujer y de la comunidad como agentes educativos, las concepciones del tiempo y del espacio, el saber popular, las expresiones religiosas propias, el arte, el respeto a la vida y en general el mundo simbólico afroamericano.

CONCLUSIONES

La población negra en Colombia representa el 25% del total nacional. Ocupa el tercer lugar después de Brasil y Estados Unidos, en el continente americano. En Colombia, fundamentalmente se ubica en la costa Caribe y Pacífica, en los Valles interandinos de los ríos Cauca, Magdalena y Patía; en los departamentos de Caquetá, Putumayo y en la región de los Llanos orientales.

Se encuentra en centros urbanos como Cartagena, Barranquilla, Cali, Medellín y Bogotá. En la ciudad de Cali, en el Distrito de Aguablanca (un conglomerado de barrios), representa el 80% de la población. En las zonas urbanas se vive en condiciones económico-sociales precarias, normalmente ocupan las zonas periféricas y más descuidadas de la ciudad.

Este abandono gubernamental se degenera en procesos de continuo conflicto y violencia en la lucha diaria por la supervivencia.

En las zonas rurales, las comunidades negras enfrentan la continua pérdida de su territorio. La presencia de las grandes industrias madereras y de extracción minera desalojan de su tierra de forma paulatina a quienes durante años y siglos la han trabajado. A esto se suman los destrozos que a nivel ecológico y medioambiental produce la presencia de estas empresas.

En otras regiones como el Valle del Cauca y en el Norte del Departamento del Cauca, son los avances de la industria cañífera los que despojan a las comunidades y los empujan a ocupar los cordones de miseria de las urbes más próximas, eliminando por consiguiente toda una cultura e identidad propia.

A nivel educativo no se conoce ni se difunde la presencia del negro en la historia de Colombia y en la historia americana. Seguimos siendo invisible muy a pesar de nuestro color. Los colombianos y mucha gente en el mundo entero disfruta de las formas culturales y expresivas de origen africano, pero lo hace con desconocimiento de su raíz. Bailamos la salsa, el vallenato, el merengue, disfrutamos de las danzas, los cuentos y la gastronomía negra sin reflexionar por un momento que son aportes de grupos étnicos que de forma consciente o inconsciente discriminamos o hacemos a un lado. Sin darnos cuenta que en nuestra cotidianidad, desde nuestro lenguaje y formas de expresión y comportamiento, marginamos a aquel del cual nos alimentamos.

El ser mujer, negra y colombiana es un pasado, presente y futuro digno de compartir y de valorar, de reconocer y defender para construir sociedades realmente pluriétnicas y multiculturales, que comparten una sola tierra y tienen un solo objetivo: VIVIR



BIBLIOGRAFIA

1. Informes del Primer Congreso de Pedagogía Nacional de Etnoeducación Afroamericana. Noviembre 28-30 de 1992. Tumaco-Nariño.

2. Primer Foro Regional sobre la realidad de la Mujer Afrocolombiana. Julio 23 y 24 de 1994. Santafé de Bogotá.
3. Documento para la Discusión frente al Plan Nacional de Desarrollo para las Comunidades Negras. Julio de 1994.
4. Etnoeducación en Palenque, una propuesta pedagógica para la identidad. UNESCO-UNIVERSIDAD DE AL-CALA DE HENARES, Madrid, 1994.

Boletín de Suscripción

Cuadernos África América Latina

Nombre:.....

Dirección:.....

Población: C.P.:

Provincia:Teléfono: Profesión:

Suscripción Anual: NORMAL 3.300 Pesetas año

APOYO 4.400 Pesetas año

EXTRANJERO: 45\$ año

Forma de pago:

Talón Número:

Giro Postal a nombre de SODEPAZ Fecha:

ORDEN DE PAGO

Sr. Director del Banco o Caja:

Dirección: Sírvase atender hasta nuevo aviso, y con cargo a mi cuenta, los recibos que le sean presentados por la revista *África América Latina. Cuadernos*.

Titular de la cuenta: Localidad

CÓDIGO DE CUENTA

Banco	Sucursal	DC	Nº cuenta
-------	----------	----	-----------

--	--	--	--

Atentamente,

(FIRMA)

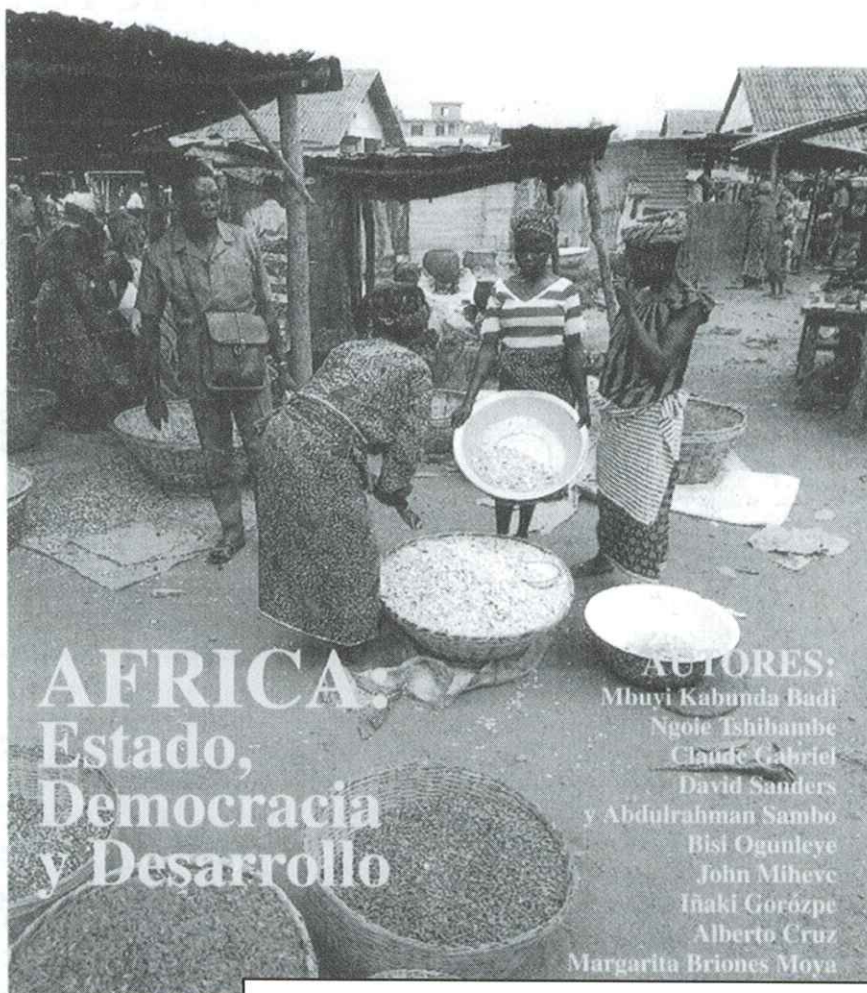
(Enviar a SODEPAZ. Pez, 9 1º. 28004 - Madrid)

AVANCE DE INVESTIGACIÓN

Quadrax

Africa América Latina

Revista de Análisis Sur-Norte para una Cooperación Solidaria
SODEPAZ N° 14 2º/94



AFRICA.
Estado,
Democracia
y Desarrollo

AUTORES:

Mbuyi Kabunda Badi
Ngole Tshibambe
Claude Gabriel
David Sanders
y Abdulrahman Sambo
Bisi Ogunleye
John Miheve
Inaki Gorózpe
Alberto Cruz
Margarita Briones Moya

Pedidos: a **SODePAZ**

c/ PEZ,9 . MADRID. TEL.: 522 80 81

La religiosidad popular venezolana*

Gabriel Izard**

1. INTRODUCCIÓN: LA EXPERIENCIA HISTÓRICA AFROVENEZOLANA

En los primeros años de la conquista y colonización castellana de América se utilizó la mano de obra indígena para la explotación de las riquezas; pero las enfermedades llevadas por los conquistadores y la brutalidad de las condiciones de vida y trabajo impuestas por la fuerza, diezmaron considerablemente la población nativa. Se recurrió entonces a la importación de mano de obra esclava africana.

Hasta mediados del siglo XVII la mayoría del comercio de esclavos en la América hispana se orientó hacia México y Perú, las zonas del imperio de mayor importancia económica y en las que se concentró la acción colonizadora. Pero a partir de entonces adquirieron importancia otras áreas hasta entonces marginales, con las Antillas y la Sudamérica septentrional; en estas regiones se implementó el modelo de plantación agrícola esclavista, ya fuera de azúcar, cacao o café.

El origen étnico de la población negra venezolana y americana en general es una cuestión difícil de tratar y que ha sido polémica a lo largo de la historiografía y la antropología afroamericanas. Los documentos relativos a la trata nos dan información sobre el puerto de embarque de un cargamento de esclavos, pero no sobre la región de origen, es decir sobre el

* El objetivo de este artículo es analizar la religiosidad popular afrovenezolana, nombre con el que los antropólogos han bautizado el conjunto de creencias y prácticas, tanto religiosas propiamente dichas como médicas, características de la población negra venezolana.

La religiosidad popular, el rasgo principal junto con la música de la identidad cultural venezolana, se ha ido forjando a lo largo de la experiencia histórica de los africanos y sus descendientes. Es por ello que se hace necesaria la introducción que da un repaso a la historia afrovenezolana. Por otra parte, la religiosidad popular, y en especial su vertiente médica conocida con el nombre de medicina mágico-religiosa, se ha visto influida por la religión curativa urbana de María Lionza, que también será tratada en este trabajo.

** Antropólogo. Grupo de Estudios Africanos. Sodepau/Barcelona

lugar donde fueron capturados. Por otra parte, otros documentos del sistema esclavista, como los inventarios de haciendas, los informes de ventas, los testamentos de propietarios o los informes de rebeliones de esclavos y persecuciones de esclavos huidos, nos muestran apellidos de esclavos que hacen referencia a etnónimos africanos; estos son a menudo confusos, ya que pueden referirse nuevamente al puerto de embarque (por ejemplo, el supuesto etnónimo Xina que alude al puerto de Elmina en la Costa de Oro, o a familias lingüísticas (por ejemplo el término nago) que engloban áreas culturales extensísimas. Pero no cabe duda de que estos términos nos ayudan a conocer, aunque sea en un sentido muy amplio, la región de procedencia del esclavo. Miguel Acosta Saignes, figura principal de los estudios afroamericanos en Venezuela, enumera los distintos gentilicios que aparecen como apellidos de esclavos en los documentos venezolanos, y que hacen referencia a varios pueblos de la costa occidental del centro y el sur de África (Acosta Saignes 1955-1956). Jesús García, por su parte, tras investigar diversos documentos y comprobar que los etnónimos más frecuentes son Loango, Congo y Angola, llega a la conclusión de que en Venezuela hubo una preponderancia de esclavos procedentes del área bantú congoleza. García también basa su tesis en la observación de la cultura afrovenezolana contemporánea, y así, utilizando los métodos de la etnografía comparada, establece un paralelismo entre los instrumentos musicales (en especial los diversos tipos de tambores) y algunas formas del léxico de los negros venezolanos y de la región congoleza (García 1990).

En Venezuela, los primeros esclavos africanos llegaron durante el primer cuarto del siglo XVI a Nueva Cádiz, en la pequeña isla caribeña de Cubagua. Allí fueron empleados en la recolección de perlas, lo cual constituyó una de las primeras fuentes de riqueza de los conquistadores.

La otra actividad importante de los africanos en estos inicios coloniales fue la minería, sobre todo en el occidente del actual territorio venezolano. En las minas, fundamentalmente de oro, los esclavos trabajaban como exploradores, fundidores y cargadores.

Pero fue la agricultura la actividad principal del esclavo en Venezuela y en toda la América colonial, ya que la esclavitud estuvo orientada esencialmente a satisfacer la demanda de los mercados europeos de productos coloniales. De entre estos destacaron en Venezuela el azúcar y, sobre todo, el cacao; la caña de azúcar empezó a cultivarse en la segunda mitad del siglo XVI, pero su auge no llegó hasta el siglo XVIII; y en cuanto al cacao, su producción empezó después que la del azúcar, datando las primeras exportaciones de la segunda década del siglo XVII. Ya a mediados de ese siglo el cacao venezolano dominaba los mercados de México y España, pero fue en el siglo XVIII cuando se convirtió en el principal producto venezolano, y a finales de ese siglo el 64% de los esclavos venezolanos trabajaban en las haciendas de cacao. Los esclavos también trabajaron, aunque en menor proporción, en las haciendas de café, de añil, y en el cultivo del tabaco.

Así pues, la mayor concentración de esclavos se dio en Venezuela en las provincias con un mayor desarrollo agrícola, es decir Barquisimeto, Carabobo, Caracas y Coro. Pero también había una gran cantidad de esclavos en las ciudades, y allí estuvieron destinados principalmente al servicio doméstico, desempeñando cualquier tarea en las casas de sus amos (cocineros/as, lavanderas, cocheros...). Los esclavos urbanos también se dedicaron a muchas otras profesiones no cualificadas, como las de herreros, cargadores, sepultureros, verdugos, y un largo etcétera. Estas actividades, así como otras como las de partera, nodriza, la venta ambulante, y algunos trabajos cualificados del artesanado y la industria, fueron tam-

bién desempeñadas por un grupo social de gran importancia, el de los libertos, los negros y mulatos que conseguían su libertad a través de alguna de las formas de manumisión que existían en América: compra de la libertad por parte del esclavo, con las ganancias de su trabajo extra, ya fuera en el conuco (parcela de terreno que le cedía el amo para que la cultivase) o en cualquier actividad urbana de las anteriormente citadas; compra de la libertad del esclavo por parte de una tercera persona; otorgamiento incondicional de la libertad del esclavo por parte del amo en el momento de su muerte o cuando aquél era el fruto de la unión de éste con alguna esclava; otorgamiento de la libertad por parte de las autoridades a los esclavos que dalaran futuras insurrecciones.

El crecimiento de la población libre de color fue lento durante los siglos XVI y XVII, pero se aceleró durante el XVIII y el XIX. A finales de la época colonial, los libertos sobrepasaban en número a los esclavos en la América ibérica y, en el caso de Venezuela, a finales del siglo XVIII había unos 60.000 esclavos y unos 190.000 negros y mulatos libres (Klein 1986: 142).

En toda América, durante el período esclavista, hubo una resistencia de los esclavos contra el sistema que los explotaba. Esta oposición varió en función de sus posibilidades de organización y de las condiciones de control establecidas por los amos, y pudo tener un carácter individual o colectivo. Ejemplos del primero serían el suicidio o la huida individual hacia la ciudad, donde el esclavo se mezclaría entre los grupos de libres de color o de esclavos trabajadores semiindependientes, o en el medio rural, donde trabajaría como peón clandestino en las haciendas de pequeños propietarios o se mezclaría entre los grupos de campesinos negros libres. El segundo tipo de oposición englobaría las revueltas de esclavos contra sus amos y la constitución, en áreas de difícil acceso, de comunidades de esclavos fugitivos, llamados cimarrones; estas comunidades recibían el nombre de cumbes, palenques, quilombos, mocambos... según la zona de América en la que se formaran.

En Venezuela hubo comunidades de negros huidos de las plantaciones, las haciendas, las minas y las ciudades durante todo el período esclavista, desde que en 1549 recolectores de perlas fugitivos crearon en la isla de Margarita una de las primeras sociedades cimarronas. La subsistencia de los cumbes (ese es el nombre que recibían en Venezuela) se basaba, por una parte, en la agricultura, la caza y la pesca, y por otra parte en el comercio de cacao y otros productos robados en las haciendas y plantaciones con los contrabandistas que merodeaban por las costas.

Un informe oficial de 1720 calculaba que había unos 20.000 cimarrones en las provincias venezolanas, y Acosta Saignes considera que no sería excesivo calcular el número de cimarrones en 30.000 a finales del siglo XVIII; y esta cifra es realmente importante si se tiene en cuenta que el número de esclavos en esta época era de 60.000 aproximadamente (Acosta Saignes 1967: 266-267 y 283).

La posibilidad del cimarronaje constituía, de hecho, una válvula de escape del sistema esclavista. Pero a veces la huida era imposible, o la explotación demasiado cruel, y se producía entonces la rebelión, que podía ser espontánea u organizada. En Venezuela hubo revueltas de esclavos desde la primera mitad del siglo XVI hasta mediados del siglo XIX.

Sin duda, las sublevaciones esclavas y el cimarronaje contribuyeron a la decadencia y el fin del régimen esclavista, ya que la rebeldía negra se convirtió en un peligro para los grupos dominantes. En el siglo XVIII aumentaron en todo el mundo las voces contra la esclavitud, sobre todo entre los autores franceses ilustrados y algunos pensadores ingleses. Pero su

abolición no respondió a motivos humanitarios, sino al hecho de que la cruel institución se había convertido en un anacronismo incapaz de competir con el trabajo asalariado. Así pues, los propietarios y las autoridades se dieron cuenta de que la esclavitud era mas un riesgo social y político que una ventaja económica.

2. LA RELIGIOSIDAD POPULAR AFROVENEZOLANA

Venezuela en el contexto de la cultura afroamericana

El proceso histórico de la esclavitud de los africanos y sus descendientes en Venezuela supuso la imposición del catolicismo y la aparición de un nuevo universo religioso. Pero, a diferencia de otras áreas afroamericanas, especialmente Cuba y Brasil, el componente cultural africano es mucho menos importante en Venezuela, donde se produjo un verdadero proceso de desafricanización cultural. Mientras que en los países citados hay sistemas religiosos de marcada influencia africana, como la santería cubana y el candomblé brasileño, en Venezuela nos encontramos con un catolicismo popular que tiene algún elemento africano aislado en la música o el ritual,

Sí bien es cierto que hay que estudiar cada área cultural por sí misma, para no caer en el error de analizar distintas zonas bajo criterios uniformizantes, es necesario indagar en las diferencias entre el caso afrovenezolano y los casos afrocubano y afrobrasileño para poder situar a Venezuela en el contexto afroamericano.

Hay diferentes opiniones sobre las causas de este fenómeno de desafricanización, Angelina Follak-Eltz cree que posibles factores serían el hecho de que en Venezuela no se importaron tantos esclavos como en otras áreas afroamericanas, y el de que la esclavitud acabó realmente a principios del siglo XIX de forma pacífica, iniciándose un proceso gradual de incorporación del negro sin discriminación a la sociedad venezolana (Pollak-Eltz 1977). Juan Liscano también da especial importancia a este segundo factor, y siguiendo al investigador brasileño Arthur Ramos recuerda que el proceso de transculturación tiene tres posibles resultados: aceptación, adaptación y reacción. El último resultado se produce cuando surgen movimientos transculturativos por causa de la opresión, como sería el caso de las prácticas semiclandestinas del candomblé y la santería. Y Liscano cree que en Venezuela no hubo reacción porque después de la guerra de Independencia los negros fueron armónicamente integrados en la vida nacional; según él, el proceso democratizador e igualitario de la República hizo innecesaria la resistencia del negro, que se amoldó sin traumas a la cultura blanca. Por tanto Liscano no cree que haya que buscar la causa de la desafricanización cultural en el número reducido de esclavos llegados a Venezuela ya que fueron muchos los importados, sino en el proceso histórico de la nación. En sus palabras, "las guerras de la Independencia y la Federación fundieron en su crisol ardiente a negros y blancos. Aquí el negro obtuvo cauces para su expresión vital, distintos a los de las prácticas mágicas y religiosas que constituían, en países como Cuba y Brasil, su mejor y única defensa (...) Y en esa hazana de creadora violencia, combatió hombro con hombro con el mestizo, el mulato, el zambo, el peón isleño, el rico criollo independiente. No le fue necesario el replegarse so-

bre su cultura de origen, el 'reaccionar a través de ritos secretos y atávicos, contra la aceptación de rasgos de otras culturas' (Liscano 1950: 90).

Personalmente, creo que de ninguna manera puede hablarse de una integración armónica del negro en la vida nacional después de la guerra de independencia, ya que después de esta la violencia propia del régimen esclavista continuó durante bastante tiempo, como demuestran las revueltas que se produjeron, y de hecho el negro sigue siendo un marginado dentro de la sociedad venezolana. Lo que sí es cierto es que en Venezuela se dió un proceso de mestizaje y relativa movilidad social que impidió una excesiva polarización étnica. Pienso que hay que buscar otros factores que expliquen la desafricanización, como podrían ser los siguientes, también citados, aunque como secundarios, por Juan Liscano:

- La importación de esclavos acabó bastante más tarde en Cuba y Brasil (finales del siglo XIX) que en Venezuela (entre finales del XVIII y principios del XIX) y por tanto en este último país hubo más tiempo para que desaparecieran los rasgos culturales africanos.

- En Cuba y Brasil los esclavos vinieron principalmente, y sobre todo en la última etapa de la esclavitud (cuando ya había terminado en Venezuela) de una única área cultural, la yoruba, lo cual permitió evidentemente una mayor pervivencia de los elementos religiosos africanos, concretamente yorubas, mientras que en Venezuela los esclavos tuvieron un origen más diverso; y aunque aceptáramos la preponderancia de la cultura congoleña entre los negros venezolanos, como afirman diversos autores, el término congolés hace referencia a un área cultural muy amplia y heterogénea, mientras que la yoruba es una cultura bastante homogénea.

- Muchos de los esclavos importados en Venezuela no provenían directamente de puertos africanos sino de puertos caribeños donde ya se había iniciado el proceso de dispersión y desarraigo cultural.

De esta forma, puede incluirse la cultura afrovenezolana dentro de las culturas afroamericanas que Roger Bastide (1969) define como de africanidad latente, y que se caracterizan por conservar algunos ítems culturales menores de origen africano, integrados con otros de origen europeo e indígena, y por una pérdida de la conciencia de los individuos de su origen africano. Junto con Venezuela, éste es el caso de los sistemas culturales afropanameño, afrocolombiano, afroecuatoriano y afroperuano. En cambio, los sistemas afrobrasileño y afrocubano se caracterizan por su africanidad manifiesta, es decir por la conservación de parte de la mitología, el ritual y las lenguas africanas, y por la conciencia y reivindicación de los vínculos africanos. Los sistemas culturales de africanidad latente también son llamados por Bastide "comunidades negras", y los de africanidad manifiesta "comunidades africanas". En los sistemas religiosos de africanidad manifiesta se puede hablar de una casi total transplantación de sistemas culturales, en este caso el yoruba. Ahora bien, esta "supremacía" de la cultura yoruba no implica una supremacía absoluta de esta etnia, si bien, como ya se ha dicho, en los últimos años de la esclavitud fue la más numerosa entre los esclavos importados, muchos esclavos de otras etnias adoptaron la religión yoruba, que se convirtió así en un mecanismo de solidaridad y resistencia; se produjo pues una separación entre la cultura y la etnia. Los sistemas culturales de africanidad latente tienen pues un grado mucho

más elevado de recreación religiosa que los de africanidad manifiesta, en los cuales la presencia de la religión católica es a menudo puramente testimonial.

Este proceso de recreación se dió en Venezuela en el sentido de que, como afirma el antropólogo Gustavo Martín, "los signos impuestos por la dominación de otra cultura se encuentran ordenados y dotados de un nuevo sentido, que viene dado por las condiciones históricas determinadas de la cultura dominada" (Martín 1983: 182). En otras palabras, los esclavos dieron un nuevo significado a los significantes impuestos por el grupo dominante, y en este proceso se explica la religiosidad popular afrovenezolana.

La cristianización

La imposición del catolicismo mediante la obligatoriedad del adoctrinamiento religioso de los esclavos fue, desde los inicios de la era colonial, una de las principales preocupaciones de la Iglesia; ésta justificaba la esclavitud de los africanos en América con el argumento de que la cruel institución era de hecho una liberación de la barbarie a la que estaban sometidos los negros en África, y la cristianización debía ser uno de los elementos fundamentales de esa liberación.

La Corona, por su parte, no se preocupó en exceso por la educación religiosa de los africanos y sus descendientes hasta bien avanzada la época colonial. Si bien las Leyes de Indias estipulaban que los esclavos residentes en los "pueblos de cristianos" (los asentamientos fundados por los conquistadores que se convertirían en los futuros pueblos y ciudades) debían recibir una hora diaria de adoctrinamiento en la iglesia, y que los que vivían en las haciendas y plantaciones debían dedicar un rato diario a la oración y acudir regularmente a las poblaciones para su adoctrinamiento, estos preceptos se cumplían en escasas ocasiones. Y es que los hacendados y plantadores propietarios de esclavos consideraban demasiado costosa la evangelización, ya que eran ellos quienes debían sufragar los gastos que comportaba, entre otras cosas, el sueldo del sacerdote y la construcción de una capilla. De esta forma, los propietarios vieron como una intromisión de la Corona en sus asuntos la cédula de 1789 que regulaba el trato que debía recibir el esclavo, incluyendo su cristianización; la cédula obligaba a los amos a instruir a sus esclavos en los principios de la fe católica a través de la misa y la oración diaria después del trabajo.

Pero en el fondo, como señala Javier Laviña (1989), a pesar de este conflicto entre la Iglesia, la Corona y los propietarios, había una convergencia de intereses entre los opresores religiosos, políticos y económicos, ya que el objetivo del adoctrinamiento no era otro que el de inculcar la idea de resignación, el sometimiento del esclavo a la voluntad del amo y al orden establecido. La cristianización se convertía así en el instrumento para que el negro se incorporara de forma dócil al sistema esclavista.

El adoctrinamiento consistía fundamentalmente en la explicación de los elementos más importantes de la fe católica (los misterios de la Santísima Trinidad, de la Encarnación, de la Eucaristía; los Mandamientos; la vida de Jesucristo y otras figuras sagradas), la enseñanza de las oraciones, y la administración de los sacramentos.

De entre los sacramentos el bautismo era el más importante, ya que se trataba del rito de paso del pagano al cristiano; en teoría el esclavo nacido en África (llamado bozal) debía ser bautizado en el centro de almacenamiento antes de ser vendido, pero esto ocurría pocas ve-

ces; el esclavo criollo era bautizado poco después de su nacimiento. La confesión y la comulgación eran bastante habituales, pero no así la confirmación, ya que requería la presencia del obispo. En cuanto al matrimonio, este solía ser regulado por el amo según su conveniencia, ya fuese para retener al esclavo o para librarse de él (Cáceres 1985).

Un aspecto importante de este proceso de cristianización fue la existencia de las ya citadas cofradías religiosas, fomentadas por las autoridades eclesiásticas y dedicadas a la celebración de festividades católicas. El origen de estas instituciones se remonta a la España medieval, pero las cofradías americanas tenían sus particularidades, y fueron normatizadas por las Leyes de Indias y diversas ordenanzas que irían apareciendo a lo largo del período colonial. Algunas cofradías agrupaban a esclavos de un mismo origen étnico, otras a esclavos de distinta procedencia y esclavos criollos; algunas a negros y mulatos libres exclusivamente, otras a estos junto con esclavos; y algunas, aunque muy pocas, eran interraciales, pero evidentemente estaban organizadas en base a la diferencia y la separación de castas. Su presencia en la vida colonial era realmente importante y, por ejemplo, a principios del siglo XVIII había 40 sólo en la ciudad de Caracas. Las cofradías solían organizar las celebraciones de su Santo Patrón (San Juan, San Benito, San Pedro, y otros actos como los festejos de Corpus Christi y las procesiones de Semana Santa, ya fuera por iniciativa propia o por encargo de las autoridades (Acosta Saignes 1955, Cáceres 1985).

Estas instituciones permitían al poder eclesiástico realizar su proselitismo religioso y al mismo tiempo ejercer un mayor control sobre los negros al tenerlos organizados, pero también permitían a los esclavos y negros libres establecer vínculos de solidaridad y ayuda mutua, ya que por ejemplo podían sufragar los gastos médicos, en caso de enfermedad, y de enterramiento de los miembros más desfavorecidos. De esta forma, lo que fue creado por las autoridades civiles y eclesiásticas con espíritu segregacionista sirvió para que los grupos oprimidos reforzaran su cohesión mediante el sentimiento unitario que surgía de la expresión de su religiosidad.

Por otra parte, es muy posible que los esclavos, principalmente los bozales, aprovecharan las cofradías para mantener sus cultos bajo la forma de divinidades cristianas. Pero con el tiempo los elementos africanos se irán diluyendo en la nueva religiosidad que se estaba formando, caracterizada hasta nuestros días por el lugar central que ocupan unas figuras sagradas determinadas (San Juan, San Pedro, San Benito), la preponderancia de la participación popular directa por encima de la del sacerdote, la gran importancia de la música y la manifestación de formas intensas de solidaridad y afectividad entre las personas (Chacón 1933). La religiosidad popular era en este sentido absolutamente subversiva, ya que expresaba un orden social no sólo distinto, sino opuesto, al del sistema esclavista, un orden social basado en la unión y la igualdad de los fieles gente las figuras sagradas. Así pues, aunque los opresores insistieron en la idea de resignación inherente al cristianismo, los esclavos tomaron de éste la idea de solidaridad, y del adoctrinamiento coercitivo, represivo, surgió la religión que permitió a los africanos y a sus descendientes resistir y mantener la esperanza. Como afirma Miguel Acosta Saignes en relación a la festividad de San Juan: "Desde la región donde se encuentran los límites entre los Estados Miranda y Anzoátegui, hasta el Estado Yaracuy, como una sola unidad, veneraban todos a San Juan. El 24 de junio sonaban los tambores en su honor, como si fuese una deidad africana. Bebía aguardiente con sus esclavos', parrandeaba con sus negros' incansables, redoblaban los tambores en la 'Noche Buena de S. Juan' Cumacos y minas, tambores redondos y curbetas, todos retumbaban desde Cúpi-

ra hasta Farriar. Gritos, lamentos, peticiones, gemidos, voces agradecidas, iban toda la noche hacia la deidad mixta. Se volvía no un santo, sino un Dios, capaz de dispensarlo todo: el alimento y la salud, la buena lluvia y el sol a tiempo; la ligereza para la huida y la resistencia ante la ira de los amos; la oportunidad de embriagarse, para olvidar las penas inmediatas y aflorar un pasado confuso y la fortaleza para soportar las miserias hasta el día de la huida a un cumbe. Los africanos y sus descendientes celebraban, sin saberlo, remotos rituales de solsticios. De las profundidades del tiempo venía la devoción, antes sólo modo de expresar lazos con la naturaleza, transformados en América en síntomas de rebeldía, en visión brumosa de otros tiempos futuros, mejores. Nunca los esclavos rezaron a S. Juan como tal S. Juan. El fue, para los negros, simbiosis de antiguas deidades tremendas y encarnación esperanzada de los propios anhelos. Y sus fiestas sirvieron para mantener la solidaridad, para encender en la Noche Buena Propia, la cadena de un sentimiento colectivo a través de medio país." (Acosta Saignes 1967: 204-205).

Evidentemente, las autoridades civiles y eclesiásticas no veían con muy buenos ojos este carácter subversivo, liberador, de la religiosidad negra; temían en especial las fiestas y bailes, que eran consideradas licenciosas y podían terminar en revueltas, y por esta razón el gobernador Carbonell prohibió a finales del siglo XVIII los bailes de San Juan organizados por las cofradías en la ciudad de Caracas. El hecho de que la ya citada rebelión esclava de 1812 se iniciara el día de San Juan nos deja bien clara esta relación entre religión y resistencia.

El ámbito religioso de la religiosidad popular afrovenezolana

Esta religión formada a lo largo de la experiencia histórica de la esclavitud sigue siendo el más importante elemento distintivo de la identidad negra venezolana. El antropólogo Alfredo Chacón la divide en un ámbito propiamente religioso y un ámbito mágico. En cuanto al primer ámbito, Chacón divide los actos religiosos en multitudinarios y doméstico-comunales. Los primeros son aquellos realizados en las calles de los pueblos y en los cuales participa toda la comunidad; y los segundos son aquellos realizados en una residencia familiar pero en los que participa buena parte de la comunidad (Chacón 1979). Los principales actos multitudinarios afrovenezolanos son las celebraciones de las festividades de San Juan, San Benito, San Pedro y Corpus Christi.

En cuanto a San Juan, su festividad se celebra en las poblaciones de Ocumare de la Costa, Cata, Choroni, Cuyagua y Chuao en el estado Aragua; Borburata, Patanemo y Puerto Cabello en el estado Carabobo; Agua Negra, Farriar y Palmarejo en el estado Yaracuy; las regiones de Barlovento y los valles del Tuy, y la población de Guatire, en el estado Miranda; y en toda la costa del Distrito Federal desde Chuspa hasta Puerto Cruz.

En la época esclavista, una de las principales cosechas de cacao tenía lugar a finales de junio, y Juan Liscano cree que los hacendados permitirían la celebración de San Juan, impulsada por la Iglesia, entre los esclavos para dar una pausa festiva que premiara la cosecha. Además, en África, de clima similar a la América tropical, ya había una tradición de celebración por las mismas fechas del inicio de las lluvias y la siembra. De hecho, San Juan se celebra en aquellas zonas de Venezuela donde el cacao era el producto principal; así pues,

San Juan se convirtió en esos lugares en patrón de los negros con el cual se identificaron las deidades africanas (Liscano 1973).

La fiesta de San Juan tiene sus particularidades en cada población, pero hay unos elementos comunes: la fiesta suele iniciarse con el "robo" de la imagen del santo, que está en casa de algún particular que la ha pedido antes a la iglesia; la imagen es paseada en procesión mientras que la gente baila y toca el tambor, y es introducida en las casas de aquellos que lo deseen para que se le realizan velorios, consistentes en cantos y rezos, en pago de promesa, es decir para pagar un favor recibido; la imagen también es paseada por la orilla del mar o del río, y al final de la celebración tiene lugar un baño general de purificación. La festividad de San Juan más conocida y espectacular es la que se realiza en la población barloventea de Curiepe.

La fiesta de San Benito se celebra a finales de diciembre en las poblaciones de Altagracia, Cabimas, Palmarejo, Ciudad Ojeda, Lagunillas, Carrasquero, San Rafael, Bobures, Gibraltar y El Batey en el estado Zulia (se trata de la región conocida con el nombre de "Sur del Lago" de Maracaibo); Betijoque, Sabana Grande, Sabana de Mendoza y Granados en el estado Trujillo; Pueblo Llano, Mucuchíes, Mérida, La Venta, Cachopo, Timotes, San Rafael de Mucuchíes, Valle Grande, Lagunillas y Bailadores en el estado Mérida. La principal fiesta es la que se celebra en la localidad zuliana de Bobures.

La tradición oral explica el origen de San Benito en la unión de una reina, Santa Bárbara, esposa del rey de Sicilia, y un esclavo; el mito une así lo que la sociedad colonial pretendía mantener separado, los grupos sociales y las razas (Ascencio 1986). Cada año, a finales de diciembre diversos pueblos del occidente venezolano celebran su santo patrón paseándolo por las calles mientras la gente baila al ritmo del tambor chimbanguale. La fiesta es organizada y dirigida, en el sur del lago de Maracaibo, por un "gobierno de San Benito", asociación formada por un "mayordomo", la máxima autoridad que se encarga de pedir el santo a la iglesia para poder entregarlo a la población; unos "capitanes de santo" que dirigen la procesión; un "capitán de plaza" que canta las oraciones y letanías al santo; un "director de banda" que coordina el toque de tambor; un "abanderado" que carga el pabellón del santo; unos "cargadores" que llevan la imagen; unos "hachoneros" que iluminan el camino y unos "tamboreros" o "chimbangueleros" que tocan los tambores. Los miembros de este gobierno suelen estar emparentados y pertenecen a los grupos familiares mas pobres de la población.

La festividad de San Pedro se celebra en la población de Guatire del estado Miranda. Según el mito, a principios del siglo XVIII en una de las plantaciones de caña de azúcar vivía una negra esclava, María Ignacia; un día su hija cayó gravemente enferma a causa de un mal desconocido, y ni el médico de la plantación ni los curanderos esclavos pudieron curarla. María Ignacia pidió entonces a San Pedro la curación de la niña, y le prometió que si ésta sanaba, cada 29 de junio le cantaría y bailarían en señal de agradecimiento. La hija se curó, y los negros de todo el valle de Guatire celebraron cada año a partir de entonces la "parranda de San Pedro". La fiesta consiste en una procesión con música y baile en la que aparecen los protagonistas de la historia mítica: María Ignacia (un nombre vestido de mujer), la hija Rosa Ignacia (una muñeca de trapo) y los "sanpedreños", que representan a los esclavos de las plantaciones,

La fiesta de Corpus Christi se celebra principalmente en San Francisco de Yare, en el estado Miranda, y Cliuao, en el estado Aragua. Es organizada por una cofradía que tiene su

origen en la época colonial, cuyos miembros, el día de la celebración en el mes de junio, se visten de diablos cubiertos con máscaras y bailan por el pueblo. La fiesta escenifica la expulsión de los demonios danzantes por el Santísimo Sacramento.

Un acto religioso que ya casi no se realiza es la despedida del niño Jesús, que se celebraba sobre todo en la región de Barlovento. Cada mes de agosto, de diversos pueblos salía una imagen del niño Jesús acompañada por dos "mayordomos" que realizaban un recorrido por toda la región. Por allí donde pasaba, la imagen era recibida festivamente y se le rezaba en las casas. El 24 de diciembre la imagen volvía a su pueblo de origen.

En cuanto a los actos religiosos doméstico-comunales, están el velorio de cruz, los velorios a los santos, el bautizo de agua, y los velorios y novenarios en honor de los muertos. En el velorio de cruz, celebrado en el mes de mayo, mes de la cruz, se canta y se recitan décimas en honor de ésta que, adornada de palmas y flores, se coloca en un altar en el patio de la casa. Las décimas y canciones, acompañadas por tocadores que suelen tocar tambores y cuatros (guitarras de cuatro cuerdas), tratan temas tanto religiosos como profanos. En algunos pueblos se realiza, también en el mes de mayo, un velorio igual al de la cruz pero dedicado a una imagen del niño Jesús. Los velorios a los santos consisten en cantar y rogar a la imagen de algún santo para pedirle algún favor o en pago de promesa, es decir para pagar un favor ya recibido, como se hace con la imagen de San Juan en su día. La promesa, una de las principales actualizaciones de la relación del hombre con los seres sagrados, puede también ser pagada cumpliendo una determinada prescripción (por ejemplo no cortándose el pelo durante un período de tiempo, o destilando en la procesión de Semana Santa vestido de nazareno). El favor que se le pide a la figura sagrada puede ser la curación de cualquier enfermedad o la superación de alguna adversidad. En el bautizo de agua se hace en la casa un bautizo como el de la iglesia, y los padrinos echan sobre el niño agua bendita (benedicida por el cura el Sábado de Gloria) al tiempo que rezan el Padre Nuestro y el Credo. Los velorios y novenarios dedicados a los muertos se realizan en la casa del difunto para permitir el descanso definitivo de su alma. En los primeros, se coloca el ataúd rodeado de velas y flores y se construye un altar con estos elementos más un crucifijo y figuras de santos; la comunidad acude para rezar y acompañar a la familia del fallecido, y es obsequiada con ron, café y comida. El novenario consiste en que la familia del difunto reze durante nueve noches ante su fotografía rodeada de velas y flores; la novena noche acude toda la comunidad, que vuelve a ser agasajada con ron, café y comida.

Siguiendo con la división de Alfredo Chacón, en cuanto al ámbito mágico de la religiosidad popular, nos encontramos con todo un sistema de curación de la enfermedad, tanto física como espiritual, conocido con el nombre de medicina mágico-religiosa. Los tres protagonistas de este ámbito son el ensalmador, el curioso y el brujo. El primero cura las enfermedades naturales, con excepción del mal de ojo (malestar de los niños provocado por la fuerte mirada de algún adulto), mediante el acto médico-ritual del ensalme, el cual consiste en una combinación del recitado de oraciones y ensalmes (invocaciones mágicas dirigidas a alguna figura sagrada) y la utilización de plantas medicinales.

El curioso cura además las enfermedades causadas por alguna otra persona, es decir los "daños". Su terapéutica es más compleja que la del ensalmador (a las plantas medicinales se añaden las esencias y los actos rituales de exorcismo del mal), y también su forma de establecer el diagnóstico, que se basa en la lectura del humo del tabaco, de la orina y vestidos del paciente,...

El brujo se encarga de introducir cualquier "daño" en un individuo por orden de otro, de robar su alma o de producirle la locura, y para ello se sirve de partes del cuerpo de la víctima (sus uñas, pedazos de su cabello, ...) o incluso de su fotografía o su nombre, de "paquetes" compuestos por plantas o partes de animales que se introducen en la casa de la víctima, de oraciones especiales (por ejemplo de oraciones católicas dichas al revés),... El brujo es una figura misteriosa y anónima, vinculada al diablo y al mal.

La medicina mágico-religiosa afrovenezolana tiene muchos elementos en común con otras medicinas tradicionales latinoamericanas. Uno de los principales es de herencia española, la idea de la dualidad frío/caliente, simplificación de la doctrina hipocrática de los cuatro humores. Según esta doctrina cada humor tiene su complexión, y así la sangre es caliente y húmeda, la flema fría y húmeda, la bilis negra fría y seca y la bilis amarilla caliente y seca. Los tres órganos principales, el corazón, el cerebro y el hígado, son, respectivamente, seco y caliente, húmedo y frío, y caliente y húmedo, y el cuerpo sano suele tener un exceso de calor y humedad. Pero este equilibrio varía según la persona, y la complexión de cada cual es preponderantemente caliente, húmeda, fría o seca. Además del individuo, también las enfermedades, las medicinas, las plantas, los alimentos y la mayoría de cosas naturales tiene una complexión. Por tanto, la práctica médica consiste en buena medida en la averiguación de la complexión natural del paciente y de la complexión de la enfermedad o de su causa, y en restaurar el equilibrio perdido mediante las dietas, las medicinas, etc.

Esta doctrina era la base de la medicina científica española en la época de la conquista, y pasó a América, donde ha sobrevivido mejor que en España, en una versión simplificada que estipula que las hierbas medicinales y los alimentos son de cualidad fría o caliente (los conceptos clásicos de húmedo o seco han desaparecido) y, quizás con menos frecuencia, también las enfermedades o las causas que las provocan. El principio hipocrático de los opuestos prevalece en las curas, y un remedio frío se utiliza para una enfermedad caliente y viceversa con la intención de restablecer la armonía perturbada. Ahora bien, como prevalece la teoría clásica de la preponderancia de calor en el cuerpo sano y del frío como la anomalía a corregir, las hierbas utilizadas suelen ser de cualidad caliente (Foster 1980).

Así pues, los ensalmadores y curiosos tienen en cuenta esta teoría del equilibrio térmico a la hora de administrar las plantas medicinales.

La existencia de curanderos afrovenezolanos se remonta a la época colonial, cuando abundaban entre los esclavos y los negros libres, y un documento de 1603 ya nos habla de un hechicero participante en un alzamiento de esclavos rúcolectores de perlas en la isla de Margarita (Cáceres 1985). Fueron perseguidos y procesados como herejes por las autoridades civiles y religiosas, y por ejemplo en una causa judicial de 1665 se habla de un negro hechicero y gran conocedor de las plantas medicinales (Iroconis de Veracoechea 1969: 215-218). Y es que el curanderismo constituía también una respuesta subversiva, una forma de rebeldía, un cimarronaje cultural como los otros elementos de la religiosidad popular.

La religiosidad popular afrovenezolana incluye también toda una serie de creencias y relatos sobre seres sobrenaturales. De entre ellos destacan los encantos, personajes ambivalentes, ni buenos ni malos, que viven en el agua de los ríos y las lagunas y que secuestran a los niños para llevarlos a sus dominios. El origen de estos seres está en la expulsión del diablo del Cielo: cuando el ángel rebelde cayó, arrastró consigo a otros ángeles; algunos fueron con él al Infierno y se convirtieron en diablos, pero otros se quedaron en la Tierra convirtiéndose en encantos (Madriz Galindo 1964). Otros seres sobrenaturales son las diversas al-

mas en pena que espantan a la gente, en las noches y en los lugares solitarios, y pueden robarle el alma: la "Llorona", mujer que mató a su hijo y lo llora en las noches; la "Sayona", considerada la esposa del demonio y que se aparece a los hombres como una mujer hermosa y seductora para enseñar luego su horrible aspecto...

La influencia de la religión de María Lionza

La medicina mágico-religiosa de las áreas rurales afrovenezolanas, especialmente de Barlovento, está siendo influida en los últimos años por la religión curativa de María Lionza. Muchos barloventeños emigrados a Caracas o a otros grandes centros urbanos han vuelto a sus lugares de origen como devotos o como sacerdotes-curanderos de esta religión, propagando sus prácticas y creencias.

La religión de María Lionza tiene en la actualidad unos 200.000 fieles en Venezuela. El centro ceremonial más importante se encuentra en la montaña de Sorte, en el estado de Yaracuy, donde vive la diosa.

Hay muchos mitos sobre el origen de la "reina", como también la llaman sus devotos. La inmensa mayoría de estos mitos la identifican con divinidades y princesas acuáticas de las sociedades caribes precoloniales del occidente venezolano, relacionadas con los cultos a la serpiente de agua y el arco iris. Por ejemplo, uno de los mitos afirma que María Lionza era una princesa de la etnia jirajara que fue secuestrada por una serpiente que custodiaba una laguna; como castigo, la serpiente se infló hasta reventar y causó una inundación que acabó con todo el pueblo jirajara, y la princesa se convirtió en señora de la laguna y posteriormente de toda la naturaleza.

Otros mitos la presentan como una dama castellana que tenía una hacienda en la región en los inicios de la conquista, y otros la identifican con la Virgen de Coromoto (actual patrona de Venezuela) que se le apareció a un cacique indígena.

En cuanto a la historia, no se sabe prácticamente nada sobre la antigüedad de la religión. Hay quien la remonta a la época prehispánica, y hay quien sitúa su inicio en los tiempos de la dictadura del general Gómez en el primer tercio del siglo XX. En la localidad de Nirgua, en el actual estado de Yaracuy, se fundó en el siglo XVII una parroquia con el nombre de "Nuestra Señora María de la Onza de Prado de Talavera de Nívar" en el lugar de un antiguo santuario indígena. Por otra parte, hay documentos que hablan de la celebración de ritos indígenas en las cuevas de la montaña de Sorte, pero éstas son todas las referencias que hay sobre la supuesta existencia de la religión en la época colonial.

No existe ninguna referencia documental sobre la religión en los siglos XVIII y XIX. Angelina Pollak-Eltz (1987) afirma haber oído decir que a principios del siglo XX un hombre del Yaracuy, conocido curandero y espiritista, abrió el primer centro de la religión en Caracas. Lo que es seguro es que la expansión del culto es un fenómeno de la segunda mitad del siglo XX, cuando se va convirtiendo en una religión popular en las ciudades, especialmente en los suburbios pobres. Durante la dictadura del general Gómez (1908-1935), devoto de la diosa y cuya amante era sacerdotisa de la religión, ésta recibió un apoyo desde el poder; pero es durante el mandato del dictador Marcos Pérez Jiménez (1950-1958) cuando este apoyo oficial llega al máximo. La ideología nacional-fascista del régimen llevó a un

potenciamiento de todos los fenómenos culturales distintivos de la identidad venezolana, y entre ellos la religión de María Lionza.

Una de las principales características de esta religión es su permeabilidad y ductilidad, la continua incorporación de nuevos elementos. A partir de los años sesenta se introducen rasgos de la santería cubana y del espiritismo de Alain Kardec. En cuanto a la santería, la llegada a Venezuela de muchos cubanos después de la revolución de 1959 hizo que numerosos sacerdotes de esta religión afrocubana entraran en contacto con la religión de María Lionza. La influencia de la santería se aprecia en la importancia ritualística de los colores, de los sacrificios de animales, en la formación de "líneas" o "cortes" de divinidades y en el papel principal que han ido adquiriendo la posesión y el trance. En cuanto al espiritismo, éste se introdujo en Venezuela en el siglo pasado; primero tuvo gran éxito entre los intelectuales, y poco a poco fue llegando a las clases populares en una versión menos sofisticada. Su influencia se observa también en la importancia de la invocación de espíritus, pero hay una diferencia fundamental entre la mediumnidad kardecista y la de la religión de María Lionza: en la primera se invocan los espíritus de los muertos para que puedan comunicarse con los vivos, y en la segunda se invocan las divinidades del panteón para solucionar los problemas de los creyentes. Por otra parte, algunos fieles y sacerdotes influidos por las modas orientalistas y de interés por las sociedades concebidas como exóticas en los años sesenta y setenta han introducido deidades budistas, hindús, y han convertido en divinidades a personajes de las civilizaciones griega, egipcia e incluso vikinga.

Los sacerdotes de la religión de María Lionza, que pueden ser hombres o mujeres, son los llamados "bancos", y suelen conocer los problemas familiares y sociales de los creyentes-pacientes. Son los encargados de vigilar a los mediums cuando son poseídos por el espíritu de alguna divinidad del panteón, y ellos también pueden ser poseídos durante las ceremonias. Generalmente, los bancos empezaron como médiums y después organizaron sus propios centros.

Casi todos los rituales de la religión de María Lionza tienen como objetivo la curación de la enfermedad, física y psíquica, y la superación de la mala suerte y los problemas cotidianos en general. Hay un conjunto de ritos simples, que pueden ser llevados a cabo por el banco o directamente por el interesado, como son las oraciones, las ofrendas y los pagos de promesa a las diferentes divinidades del panteón para obtener o agradecer su favor. Las ofrendas suelen ser esencias, perfumes, velas, flores, incienso, tabaco, aguardiente, ron... Los pagos de promesa pueden consistir en oraciones, ofrendas y/o sacrificios de animales como gallinas y palomas.

En cuanto a los rituales más complejos, dirigidos por los bancos, pueden ser realizados en las casas de éstos o en algunos lugares específicos, llamados "portales", que suelen estar situados en las montañas o los ríos. La montaña de Sorte es el portal más importante, y a él acuden en peregrinación una o más veces en la vida la mayoría de los fieles. El ritual más importante es el de purificación, que tiene como objetivo el exorcismo de los malos espíritus enviados por alguien que perjudican al enfermo. El ritual de purificación tiene dos momentos principales, el "despojo" y el "cierre" del paciente. En el primero se extrae el mal espíritu o la mala influencia mediante las oraciones, los baños en ríos, los sacrificios de animales, el echamiento de humo de tabaco, los golpes en el cuerpo con ramas... Los signos exteriores que permiten ver la presencia de malas influencias pueden ser los problemas psicológicos, los fracasos en las acciones emprendidas y las conductas extrañas y agresivas.

Con el cierre, provocado por oraciones, santiguados en el cuerpo, baños en agua bendita, entrega de algún amuleto al paciente, humo de tabaco. ., se evita el retorno de la mala influencia.

Durante el ritual de purificación o cualquier otro ritual, algún médium o el propio banco pueden ser poseídos por uno o varios espíritus de las divinidades del panteón. Durante el trance, el poseído aconseja a los fieles presentes o al paciente, da recetas médicas, recrimina malas conductas o el incumplimiento de promesas... El carácter de la posesión varía según cual sea el espíritu recibido por el médium, y así María Lionza y los santos católicos son espíritus tranquilos mientras que las divinidades indígenas y negras son espíritus más violentos que el médium debe domesticar.

Muchos curiosos de las áreas rurales afrovenezolanas son a su vez sacerdotes de la religión de María Lionza, y curan las enfermedades provocadas, los "daños", mediante los rituales de purificación.

Como se ha visto, la religión de María Lionza es una religión de toda la Venezuela urbana que incorpora elementos afrovenezolanos y afroamericanos, que se ha desarrollado este siglo y que se ha extendido después por las áreas rurales, mientras que la medicina mágico-religiosa y la religiosidad popular afrovenezolanas, de ámbito rural, son elementos distintivos de la identidad afrovenezolana forjada a lo largo de la experiencia histórica de los africanos y sus descendientes.

Pero no hay duda de que el vínculo entre estos dos universos médico-religiosos es muy estrecho, ya que ha existido y existe entre ellos un juego de influencias: la medicina mágico-religiosa y la religiosidad popular afrovenezolanas han de haber desempeñado un papel importante en el proceso de formación de la religión de María Lionza, que se ha nutrido de todos los sistemas médico-religiosos venezolanos, y la religión de María Lionza, al extenderse por las áreas rurales, ha influido también en ellas.



BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel:
 - 1955: "Las cofradías coloniales y el folklore", en *Cultura Universitaria*, n° 4,7.
 - 1955-56: "Gentilicios africanos en Venezuela", en *Archivos venezolanos de Folklore*, n°4.
 - 1967: *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas.
- Ascencio, Michelle:
 - 1986: "Así nació San Benito", en *Revista nacional de cultura*.
- Bastide, Roger:
 - 1969: *Las Américas negras* Madrid.
- Cáceres, Xiomara:
 - 1985: *El sentimiento religioso de los esclavos*, tesis de graduación de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Chacón, Alfredo:
 - 1979: *Coriepe*, Caracas.
- Foster, George M. :
 - 1980: "Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana", en Kenny, Michael, y Miguel, Jesus M. de (comp.), *La antropología médica en España*, Barcelona.
- García, Jesús:
 - 1990: *Africa en Venezuela*, Caracas.
- Klein, Herbert S.:
 - 1986: *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid.
- Laviña, Javier (transcripción e introducción):
 - 1989: *Doctrina para negros*, Barcelona.
- Liscano, Juan:
 - 1950: *Folklore y cultura*, Caracas.
 - 1973: *La fiesta de San Juan el Bautista*, Caracas.
- Madriz Galindo, Fernando:
 - 1964: *Folklore de Barlovento*, Cumaná.
- Martín, Gustavo:
 - 1983: *Teoría de la magia y la religión*, Caracas.
- Pollak-Eltz, Angelina:
 - 1977: *Cultos afroamericanos*, Caracas.
 - 1987: *La medicina popular en Venezuela*, Caracas.
- Troconis de Veracoechea, Ermila:
 - 1969: *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas.

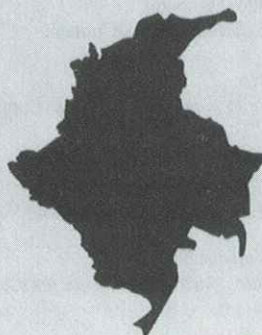
M E M O R I A



COORDINACION BELGA POR COLOMBIA

CONFERENCIA EUROPEA SOBRE LOS
DERECHOS HUMANOS EN

COLOMBIA



Precio: 2.600 ptas.

Pedidos: a **SODePAZ**

c/ PEZ,9 . MADRID. TEL.: 522 80 81

DOCUMENTO

ojos negros

ángeles jiménez sorio

Pedidos:

SODePAZ

C/ Pez, 9. MADRID

Tel.: 522 80 81

Nadie es blanco, como este papel; Nadie es negro, como la tinta que estás leyendo. Todos tenemos un color, digamos que la mano de pintura que nos ha correspondido en el reparto, pero nadie, en su sano juicio, puede decir que es mejor el rosa pálido que el gris marengo.

Como no es cuestión de color, debe ser de billettera. «Tanto tienes, tanto vales», sólo debía servir para medir el corazón, el sentimiento, la entraña, que no entiende de color y sí de calor. Apuntándonos al calor hemos querido hacer este cuento. Los autores encendieron la hoguera, y quienes lo leáis con atención, permitiréis que no se apague el fuego. Una buena fogata siempre ha reunido a los amigos y, o bien los tizna a todos, o a todos da el mismo intenso calor; el rojo, que es el de la sangre de todos, sin distinción.

P.V.P. 1250 ptas.

Comunidades negras y derechos humanos en Colombia*

«A los pueblos negros del Pacífico no sólo se les niegan sus derechos humanos y sociales. Además, como si fuera poco condenarlos a la muerte física, se les quiere condenar al etnocidio, es decir, a que desaparezcan como culturas y etnias.»

Declaración del Primer Encuentro de Agentes de Pastoral del Pacífico

«La Iglesia y el Pacífico colombiano»

Quibdó, 31 de marzo de 1992

Presentación

El informe pretende mostrar algunas de las situaciones en las que se comprometen y violan los derechos humanos de las comunidades negras en Colombia. La mayor parte de la información utilizada procede del área del Pacífico y fue aportada por miembros de las distintas organizaciones de base de las comunidades y por testimonios de personas. En el país no existe ninguna otra información o estadística sobre la violación de los derechos de las comunidades negras. En tales condiciones, el problema de los derechos humanos podría ser más grave de lo que aquí logra plasmarse.

El documento presenta y ejemplifica algunas de las situaciones que constituyen una clara violación de los derechos de las comunidades y personas negras, que se hallan consagrados en la Constitución y en las leyes colombianas, así como en algunos instrumentos del derecho internacional.

Introducción

* Proceso de Comunidades Negras. Buenaventura. Colombia.

«El tiempo ha pasado y nada te queda.»
Rafael Valencia Camacho

Aunque en Colombia hay una amplia consagración de derechos, su violación es cotidiana y está pública y oficialmente reconocida. En numerosas ocasiones, diversos organismos internacionales y nacionales han llamado la atención sobre lo delicado de esta situación. A estos llamamientos, el Gobierno ha respondido con la definición de orientaciones, la creación de organismos encargados del tema y la inversión de grandes sumas de dinero para mejorar la imagen del país en el mundo.

En un reciente informe al Congreso de la República sobre los derechos humanos en el país, el Defensor del Pueblo llamó la atención sobre los siguientes aspectos: "(la) terrible conexión entre criminalidad y poder"; la violación del derecho internacional humanitario; la violencia paramilitar; la vulneración de derechos de contenido político y socioeconómico y la impunidad.

Según el Defensor del Pueblo, la "intensidad de la violencia hecha por el abuso criminal del poder y el volumen de las cifras sobre derechos humanos entre 1993 y 1994 sobrecogen y desmoralizan». Al referirse a la relación entre impunidad y derechos humanos, reconoció que hay un "desmoralizador espectáculo de la impunidad tolerada".

La población negra en Colombia

Aunque no existen estadísticas oficiales dignas de confianza sobre el número de personas negras en el país, se calcula que podrían llegar a representar el 25 % del total de la población. Los cálculos también señalan que el 90 % de los habitantes del Pacífico, el 60 % de los de Costa Caribe, el 60 % del sur de El Valle, norte y sur del Cauca, el 30 % del Magdalena Medio y el 65 % del Urabá son comunidades negras. Las comunidades negras están presentes también en la mayoría de los departamentos del país y en importantes ciudades del interior, como Medellín, Bogotá y Cali.

Los fenómenos migratorios asociados a la pérdida de territorio, a las situaciones de violencia, a los bajos indicadores de calidad de vida y al deterioro de los ecosistemas, han propiciado que una buena parte de las comunidades negras se ubique en las cabeceras municipales. Buenaventura, Tumaco y Quibdó poseen la mayor concentración de comunidades negras en el Pacífico; fuera de esta región, también existen importantes núcleos urbanos, como el Distrito de Agua Blanca en Cali, en el que se calcula viven cerca de 400.000 integrantes de comunidades negras, provenientes en su inmensa mayoría de los ríos del Pacífico y del norte del Cauca. Los indicadores socioeconómicos de los asentamientos de comunidades negras urbanas y rurales son los más bajos y deficientes del país.

Las tradiciones de poblamiento de las comunidades negras y las relaciones adoptadas por el conjunto de la sociedad colombiana permitieron la conformación de asentamientos locales que, lejos del poder central, reivindicaron su autonomía y construyeron modos de vida y sentidos éticos y estéticos específicos, así como un particular manejo de los espacios y recursos. En el caso concreto del Pacífico colombiano, una zona de gran importancia por la biodiversidad de los ecosistemas, las comunidades negras desarrollaron una cultura particular, compatible con la selva húmeda tropical.

Los derechos de la comunidad negra en Colombia

La Constitución colombiana recoge y consagra derechos fundamentales -económicos, políticos, sociales, culturales y ambientales- para el conjunto de la población y para muchos de los grupos sociales que la conforman. Respecto a los grupos con tradiciones culturales y lingüísticas propias, se consagra el respeto y el reconocimiento de la diversidad étnica, lingüística y cultural de la nación, el carácter inalienable, imprescriptible e inembargable de sus territorios, el derecho a una educación que respete su identidad cultural y la dignidad de todas las culturas que conviven en el país.

Más allá de estos aspectos de orden general, el reconocimiento de derechos particulares para las comunidades negras estuvo precedido de duras discusiones, en las que incluso se llegó a plantear que no tienen derechos especiales, porque están integradas plenamente en la vida nacional o porque no han puesto los muertos necesarios para merecerlos.

El reconocimiento de derechos específicos para la comunidad negra en Colombia es un tema reciente, poco desarrollado, sobre cuya aplicación las entidades gubernamentales no han llegado a ningún compromiso. La mención explícita a estos derechos se inicia con el artículo 55 transitorio de la Constitución Nacional, en el que se ordena el reconocimiento de sus derechos de propiedad colectiva sobre las áreas baldías, rurales y ribereñas, ocupadas en el Pacífico y en otras zonas de similares condiciones, la adopción de mecanismos para su desarrollo económico y social y la protección de su identidad cultural, mediante la expedición de una ley.

En la ley 70 de 1993, que desarrolla el artículo 55 transitorio, además de los derechos sobre la propiedad colectiva y los recursos naturales, aparece por primera vez el reconocimiento expreso de la comunidad negra en Colombia como un grupo étnico al que se garantiza el derecho a una identidad y a un proceso educativo acorde con sus necesidades y aspiraciones culturales, y se insta al Estado a que adopte las medidas que garanticen el derecho a un desarrollo económico y social que atienda a los elementos de su cultura autónoma.

Según esta ley, los programas y proyectos que se lleven a cabo en beneficio de las comunidades negras deberán contar con su participación en todas las fases y responder a sus necesidades particulares, a la preservación del medio ambiente, al desarrollo de sus prácticas de producción, a erradicar la pobreza y al respeto y reconocimiento de su vida social y cultural. Todos estos planes, programas y proyectos deberán reflejar las aspiraciones de las comunidades negras en materia de desarrollo. La ley igualmente abrió espacios de participación y representación de las comunidades en la definición de políticas y de representación parlamentaria.

Muchos de los artículos de esta ley se parecen a las formulaciones contenidas en el tratado 129 de la OIT o a las expresadas por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1983, como derechos fundamentales de las poblaciones indígenas.

Sin embargo, el reconocimiento de los derechos particulares y generales de las comunidades negras no ha sido obstáculo para impedir su violación sistemática. La ley prohíbe, por ejemplo, la concesión de permisos para el aprovechamiento de recursos naturales en territorios susceptibles de ser titulados colectivamente. Desde la expedición de la ley, el 27 de agosto de 1993, la Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo del Chocó (CODE-CHOCO) ha expedido 164 permisos de aprovechamiento forestal. Una situación similar en-

contramos en la minería en todo el Pacífico. Desde 1993, las organizaciones de esta zona han llevado a cabo una intensa campaña para impedir que sigan desarrollándose en ella actividades mineras ilegales y antitécnicas. La ley 141 de 1994 legalizó la situación de muchos mineros que laboran en asentamientos de comunidades negras.

Gran parte de las entidades gubernamentales y privadas que trabajan en zonas de asentamientos de comunidades negras vulneran constantemente los derechos de participación. En algunos casos, se desconocen los derechos consagrados en la Constitución y en las leyes; en otros, las estrategias de participación que plantean las entidades no son concertadas con las comunidades y organizaciones. En cualquier caso, no conducen a aumentar los niveles de autonomía, capacidad de gestión e interlocución de las comunidades, sino que se orientan a desvertebrar los procesos organizativos y a hacer de las comunidades y organizaciones clientelas institucionales. Estas y otras situaciones han llevado a muchas de las organizaciones a plantear ante la Procuraduría General de la Nación que "Nuestros derechos están siendo literalmente demolidos, todo está a nuestro favor, pero no hay quien haga cumplir las leyes en este país".

En abril del presente año, en una de las sesiones de una Comisión Nacional para Comunidades Negras, integrada por representantes de entidades del Gobierno y de comunidades de todo el país, durante la discusión de un Documento de Políticas para Comunidades Negras y Raizales, los representantes de las comunidades sostuvieron que uno de los ejes básicos a tener en cuenta como prioridad era la definición de medidas y mecanismos para la protección de los derechos. A pesar de que este asunto contaba con el apoyo de la Consejería para Derechos Humanos, un organismo gubernamental adscrito a la presidencia de la República, los voceros del gobierno se negaron a que el tema fuera incluido y se declararon sin facultades para poder decidir sobre el mismo.

A. "Los indicadores socioeconómicos de los asentamientos de población negra son los más bajos del país. Históricamente, las comunidades negras han contribuido de forma significativa a la construcción económica de la nación; a pesar de ello, las retribuciones en inversión estatal son mínimas y deficientes. La situación de pobreza y de desigualdad económica y social limita el pleno ejercicio de los derechos.

A.1. "El 80 % de la población negra tiene necesidades básicas insatisfechas y el 60 % vive en condiciones de extrema pobreza; el ingreso per cápita oscila entre los 500 y 600 dólares al año; el 79 % de la población recibe salarios inferiores al salario mínimo legal, y en el 70 % son inferiores a 40 dólares al mes; por último, la esperanza de vida es de 55 años, frente a los 64 del promedio nacional.

A.2. "Las condiciones de salud son precarias: mientras en San Andrés y Providencia la mortalidad infantil es similar a la nacional, en el Pacífico es de 130 por 100, cuatro veces por encima del promedio nacional. La morbilidad está representada por enfermedades típicas de condiciones de pobreza: gastroenteritis y enfermedades respiratorias agudas. El 70 % de la población no tiene acceso a servicios de salud. Éstos son de mala calidad, y existe una insuficiente dotación y una deficiente capacidad institucional. Mientras en el resto del territorio nacional hay 7 médicos por cada 10.000 habitantes, en el Pacífico esta proporción no

llega a 1,6; existen 10 hospitales y 137 centros de salud, la mayoría sin la dotación adecuada.

A.3. "La situación sanitaria es la más deficiente del país. En el Pacífico, la cobertura de acueducto en las cabeceras municipales es del 48 % (65 % en San Andrés), y el alcantarillado del 10 % (20 % en San Andrés). En áreas rurales estas cifras son del 13 y el 2 %, respectivamente. La recolección de basuras tiene coberturas sólo de 10 % y se carece de mecanismos para las disposición de desechos sólidos. Las viviendas tienen baja cobertura de servicios domiciliarios y existen asentamientos en zonas de inundaciones periódicas o de alto riesgo.

A.4. "Las coberturas educativas son bajas: el 77 % en primaria y el 36 % en secundaria, frente al 86 % y el 46 %, respectivamente. Hay deficiencias en infraestructura y dotación de los planteles educativos, mala calidad y falta de pertinencia de la educación, bajos niveles de logro y eficiencia, y "los contenidos curriculares no se ajustan a las características socio-culturales, sino que predominan elementos propios de la cultura andina/mestiza y blanca" (Departamento Nacional de Planeación, Documento [CONPES] para Comunidades Afrocolombianas y Raizales, Bogotá, abril de 1994).

A.5. "La implementación de las políticas de apertura económica y privatización ha impactado fuertemente en las condiciones de vida de las comunidades negras. En el caso de Buenaventura, principal puerto del país, por el que circula el 60 % de la carga nacional, la liquidación de Ferrocarriles del Pacífico, Puertos de Colombia, Zona Franca, El Servicio Naviero de la Armada Impuestos Nacionales, Inderena, Pladeicop, ICT, Incora, han contribuido en los últimos cuatro años al desmejoramiento de las condiciones laborales y económicas de los pobladores. Entre 1991 y 1994, la sola liquidación de Ferrocarriles del Pacífico y Puertos de Colombia representó el cese de más de 7.000 trabajadores. En el caso de esta última, las actividades portuarias se realizan por el régimen de contratistas, la violación sistemática del derecho al trabajo se ha intensificado con las políticas de apertura, y los trabajadores portuarios reciben menos del salario mínimo vigente y no cuentan con ningún tipo de seguridad ni asistencia social

A.6. "Según la Defensoría del Pueblo, regional Cali, "Las políticas de apertura económica diseñadas para el Pacífico colombiano [...] no han generado la desvinculación de muchos trabajadores e incentivado el desempleo" (Informe sobre la situación de los derechos humanos en el Valle del Cauca.)

B. "En el mapa de la violencia del país y en los análisis e interpretaciones que al respecto se hacen, la variable étnica no está contemplada; varias zonas de asentamientos de comunidades negras urbanas y rurales figuran dentro de las más violentas del país y en las que más se viola el derecho a la vida.

B.1. "En una entrevista concedida a un medio de comunicación radial (Caracol 07-26-95), el comandante de la XVII brigada del Ejército con sede en Urabá reconoció que en los primeros seis meses de 1995 el número de muertes violentas fue de 536. En esta

zona, los municipios de mayor violencia son Turbo, Apartadó, Carepá y Chigorodó, todos ellos ubicados en el área conocida como el Chocó biogeográfico y con un 65 % de población negra. En este caso, el 70 % de los muertos son negros vinculados a asociaciones sindicales, campesinas, cívicas, juveniles (y/o pandillas) y organizaciones de izquierda y alzadas en armas.

B.2."Según la Personería Municipal de Buenaventura, la situación de los derechos humanos en esta ciudad es delicada; esta entidad ha recalcado en varias ocasiones la violación del derecho a la vida. Los informes del Hospital Regional de Buenaventura muestran que entre enero de 1993 y mayo de 1995 murieron, por armas de fuego y blancas, un promedio de 30 personas cada mes; mientras que el número de muertes en accidentes de tráfico fue de 4,44, ocasionadas casi en su totalidad por las tractomulas que movilizan mercaderías entre este puerto y el interior del país.

Mortalidad por violencia .Municipio de Buenaventura, 1993

	<i>A</i>	<i>B</i>	<i>C</i>	<i>Total</i>
<i>Enero</i>	26	2	6	34
<i>Febrero</i>	35	3	2	40
<i>Marzo</i>	24	6	3	33
<i>Abril</i>	23	4	5	32
<i>Mayo</i>	30	2	6	38
<i>Junio</i>	29	3	SD	32
<i>Julio</i>	27	6	4	37
<i>Agosto</i>	20	2	1	23
<i>Septiembre</i>	29	1	5	35
<i>Octubre</i>	26	2	8	36
<i>Noviembre</i>	24	4	9	37
<i>Diciembre</i>	23	11	12	46
<i>Total</i>	316	46	61	423

Mortalidad por violencia. Municipio de Buenaventura, 1994

	<i>A</i>	<i>B</i>	<i>C</i>	<i>total</i>
<i>Enero</i>	18	4	3	25
<i>Febrero</i>	19	1	1	21
<i>Marzo</i>	25	1	2	28
<i>Abril</i>	23	2	2	27
<i>Mayo</i>	39	2	4	45
<i>Junio</i>	31	1	3	35
<i>Julio</i>	33	2	4	39
<i>Agosto</i>	20	3	4	27
<i>Septiembre</i>	25	3	6	34
<i>Octubre</i>	39	3	9	51
<i>Noviembre</i>	41	0	6	47
<i>Diciembre</i>	32	4	12	48
<i>Total</i>	345	26	56	427

Causas: A. Heridas por arma de fuego; B. Heridas por arma cortopunzante; C. Accidentes.

Mortalidad por violencia. Municipio de Buenaventura, 1995.

	<i>A</i>	<i>B</i>	<i>C</i>	<i>Total</i>
<i>Enero</i>	32	1	13	46
<i>Febrero</i>	24	1	12	37
<i>Marzo</i>	16	2	6	24
<i>Abril</i>	16	4	8	28
<i>Mayo</i>	28	4	12	44
<i>Total</i>	116	12	51	179

Causas: A. Heridas por arma de fuego; B. Heridas por arma cortopunzante; C. Accidentes.

B.3."Los datos disponibles para Buenaventura, Turbo, Apartadó y Chigorodó en la región del Urabá, hacen de estas zonas las más violentas del país, proporcionalmente al número de sus habitantes. En la ciudad de Cali, capital del departamento del Valle del Cauca, de 1,5 millones de habitantes, según registro de la Defensoría del Pueblo Regional Cali, entre mayo de 1993 y junio de 1994, hubo un promedio de 8,7 homicidios diarios; en Buenaventura, con 206.000 habitantes, este mismo promedio fue de 1,08 homicidios por día.

B.4. "Un sector que viene siendo alcanzado por la espiral de la violencia es el de los jóvenes. Para el Distrito de Aguablanca, en Cali, un documento elaborado por organizaciones que trabajan en la zona refiere que entre 1986 y 1987 se presentaron las primeras masacres de jóvenes, mientras que entre 1992 y 1993 existieron listas de amenazados de muerte, acompañadas de grafitis que anunciaban el exterminio de ladrones. Según este mismo documento sobre la situación de esta populosa y deprimida zona, el rechazo de la sociedad hacia los jóvenes se da porque son "pobres, ladrones y negros". En este sector, muchas muertes se deben a los enfrentamientos entre pandillas y bandas, mientras que otras se atribuyen a los sicarios y guardaespaldas de mafiosos, quienes "son los que aniquilan a los jibaros y viciosos"; "algunos de los policías son amigos de sicarios, de espendedores de vicio y de viciosos; uno puede ver a los policías tomando licor con ellos y prestándoles sus motos». Muchos de los pandilleros del sector que participaron en programas de resocialización y entregaron solemnemente sus armas han sido asesinados. La mayoría de estos pandilleros eran negros.

B.5. "En Buenaventura se sabe que en la matanza se mezcla la "limpieza social" que realizan los grupos de justicia privada, auspiciados por los comerciantes, la lucha por el control de las actividades económicas, algunas de ellas ilegales, y la intolerancia racial. Según la memoria colectiva de los habitantes de este puerto, las matanzas y la "limpieza» no son un fenómeno nuevo, y muchos recuerdan al "Aleman», un policía del interior que vino en los años 70 a acabar con los negros.

"En los años 1986 y 1987 hubo una matazón de jóvenes en Buenaventura, ahora a eso le llaman limpieza. Cambió la cultura, las casas ya no permanecían abiertas hasta la madrugada ni los jóvenes hablando en las esquinas hasta tarde. El policía del barrio, que a menudo se emborrachaba, nos dijo: Muchachos, no respondemos por la vida de nadie después de las once. Eso nos dio a entender que no había necesidad de ser ladrón para morir en una esquina". Por esa época "aparecieron pintadas en varios lados con letreros que decían: Hágame un favor a la patria, mate un negro y reclame un pavo. Muchas personas vieron a los policías haciendo esos avisos y montados en las camionetas con los *killer*... a uno de los policías que más gente mató le decían la escoba [...] Un *killer* negro mató a un mafioso paisa, los paisas salieron a la calle con sus bandas y con la policía a matar negros. La policía pasó de agache, los muchachos aseguran que en una camioneta vieron a policías de civil. Nunca en Buenaventura se había visto a tantos negros muertos".

"Los paisas han ido apoderándose de las esquinas, los supermercados, las pesqueras y los sanandresitos. Para conseguirlo, han matado a mucha gente negra."

B.6. "La situación económica y social de la zona ha llevado a muchos jóvenes a emigrar clandestinamente a Estados Unidos. A este fenómeno se le conoce como el norteamericanismo. Los polizones se ven sometidos a constantes atropellos: existen listas negras de ellos, se les prohíbe el acceso a los predios del muelle, si son encontrados por los vigilantes sin documentos, o camuflados en los contenedores, son apaleados y abaleados a quemarropa, como le sucedió a Luis Alberto Mideros, o chantajeados a cambio de dejarlos libres. Son detenidos y perseguidos por los policías, cuando están parados en las esquinas o cerca de la puerta del muelle. Si se les encuentra dentro de las naves en alta mar, los castigan con cadenas, tubos y garrotes, los amarran y flagelan. A algunos que habían sido sorprendidos en alta mar o

cerca de los muelles de zarpe o destino, los lanzaron al mar para que se ahogaran. Otros, como Willington Jaramillo y sus compañeros, fueron asesinados. La lista de víctimas de los asesinados o desaparecidos en alta mar es larga, como el caso de Anastasio, el de Alexander Pandales, el de la joven paisa María Ofelia Arteaga y Yuber Bonilla Murillo, etc.

Otros jóvenes se van a los puertos del Caribe colombiano: Santa Marta, Cartagena, Barranquilla y Urabá. Aproximadamente seiscientos muchachos andan por esos lugares y son víctimas de maltratos, encarcelamientos y asesinatos.

B.7. "La situación de violencia de la ciudad y las acusaciones de que la policía está comprometida con las operaciones de limpieza llevó recientemente a que una parte de la fuerza policial de la ciudad fuera cambiada. Según un periodista y un ex candidato a la Alcaldía de Buenaventura, esta medida no ha servido de nada: "todo el mundo sabe quiénes son los que están matando, y por si fuera poco, cada fin de semana se ve en la ciudad a muchos de los policías que sacaron".

"Hace poco, en un barrio, dos jóvenes escucharon disparos y fueron a averiguar lo que estaba pasando. Cuando vieron al muerto y a los asesinos, corrieron temerosos, les dispararon y los mataron. La única explicación que los policías dieron fue que ellos corrieron, creímos que eran ladrones.» "En Pueblo Nuevo, el año pasado, atracaron un supermercado; a uno de los asaltantes lo agarraron y llamaron a la policía. Los del F2 llegaron preguntando dónde está ese negro hijueputa para matarlo. Cuando vieron al ladrón se calmaron: era un paisa".

B.8. "La actividad de las organizaciones de las comunidades negras en la reivindicación de sus derechos, su creciente vinculación a las discusiones sobre el uso y la concesión de permisos y licencias para el aprovechamiento de recursos naturales, así como la intervención institucional en los planes y proyectos que se desarrollan en áreas de asentamiento de comunidades negras, han dado como resultado que algunas organizaciones y líderes comunitarios empiecen a ser acusados de "oponerse al desarrollo de las comunidades", "al otorgamiento de permisos para la explotación de recursos" o "tener vinculaciones con la guerrilla".

Las acusaciones provienen no sólo de empresarios, sino también de entidades y funcionarios gubernamentales. Las amenazas, que empiezan a ser frecuentes, han obligado a algunos miembros de las organizaciones a abandonar sus zonas de origen o de trabajo. En el área del Pacífico, por ejemplo, se amenazó a un funcionario de la Procuraduría Provincial de Buenaventura, que investigaba denuncias de las comunidades relacionadas con la explotación ilegal de los recursos naturales y con el desastre del Canal Naranjo, en la zona norte del departamento de Nariño. En disputas por predios urbanos en Cartagena y Tumaco, los abogados que asistían a las comunidades fueron amenazados de muerte.

Algunas de las zonas de asentamiento ancestral de la comunidad negra son áreas de reconocida presencia guerrillera. Para algunas comunidades, la ubicación en zonas rojas dificulta la movilización, el trabajo y la obtención de víveres y alimentos. Estas presiones se reflejan también en el trabajo organizativo y en la imposibilidad de desarrollarlo libremente. En los últimos años, algunos grupos guerrilleros han empezado a reivindicar líderes o aspectos históricos de la comunidad negra, situación ésta que hace más vulnerable y expone a las organizaciones y dirigentes comunitarios. Esta situación es mucho más cruda y dramática.

Conclusiones

En la situación particular de Colombia, las comunidades negras constituyen uno de los sectores con más probabilidades de que sus derechos fundamentales -políticos, sociales, económicos y culturales- sean vulnerados impunemente.

La consagración de estos derechos a través de la Constitución, de la ley y de los instrumentos de derecho internacional no ha estado acompañada de una voluntad por parte del Estado a la hora de aplicar mecanismos y garantías que permitan a las comunidades negras la protección y el pleno disfrute de sus derechos.

Las profundas desigualdades económicas y sociales entre las comunidades negras y el conjunto de la sociedad colombiana, las formas veladas y abiertas de discriminación, la falta de información sobre la situación y los derechos de estas comunidades, la corrupción y la impunidad constituyen serios obstáculos para la realización de los derechos humanos de las comunidades negras.

"En la medida en que se vayan consolidando las políticas estatales, el poder de los inversionistas nacionales y extranjeros, del narcotráfico y de la guerrilla en áreas de asentamientos de comunidades negras, especialmente en el Pacífico, las situaciones de conflicto crecerán y se ampliará. Atrapadas en una maraña de intereses y ataques, las comunidades negras y sus organizaciones pagarán un alto precio por el reconocimiento de sus derechos, en un país que han ayudado a construir.

