

LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

LUZ MARÍA MARTÍNEZ MONTIEL (DIR)

*ANTONIO GARCÍA LEÓN, JAVIER LAVIÑA, GUADALUPE
CASTAÑÓN GONZÁLEZ, ESTELLA ROSELLÓ SOBERÓN, LUZ
ALEJANDRA CÁRDENAS SANTAN, MARÍA GUEVARA SANGINÉS,
ANITA HERZFELD, MARTA B. GOLDBERG, RAYMUNDO RAMOS,
PEDRO HERNANDO GONZÁLEZ SEVILLANO, LÁZARA MENENDEZ*

ÍNDICE

LA REAL COMPAÑÍA DE INGLATERRA Y EL TRÁFICO NEGRERO EN EL VERACRUZ DEL SIGLO XVIII, 1713-1748.....	3
<i>Antonio García de León.....</i>	<i>3</i>
EXPOSICIÓN DE MOTIVOS	3
LAS HUELLAS DE LA COMPAÑÍA INGLESA.....	3
LA REAL COMPAÑÍA EN EL CONTEXTO INTERNACIONAL.....	4
EL ASIENTO INGLÉS Y SU FUNCIONAMIENTO GLOBAL	7
EL TIEMPO DE VERACRUZ.....	13
CONCLUSIONES	13
VERTIENTES DE LOS ESTUDIOS AFROMEXICANISTAS.	20
<i>Javier Laviña.....</i>	<i>20</i>
EL ORIGEN DEL MITO	20
EL NEGRO EN LA COLONIA	21
TANTO DE ESCLAVOS NUMERO MORENO	22
DESHACIENDO EL MITO	23
LOS RECIENTES ESTUDIOS AFROMEXICANISTAS	26
LAS FUENTES PARA EL ESTUDIO DE AFROMÉXICO.....	27
BIBLIOGRAFÍA	28
TRES LINEAS DE INVESTIGACIÓN AFROAMERICANA	31
<i>Guadalupe Castañón G.....</i>	<i>31</i>
A.-LA LEY Y LA ESCLAVITUD EN LA AMÉRICA NEGRA	31
1. Antecedentes.....	31
B) -EL CIMARRONAJE COMO HUÍDA Y REBELDÍA	32
C.-TEÓRICOS DE LA ESCLAVITUD.....	32
LAS INDIAS, ORO PLATA VIDA Y MUERTE.....	34
<i>Javier Laviña.....</i>	<i>34</i>
LOS ESTEREOTIPOS.....	34
EL TEATRO DE LAS MARAVILLAS.....	35
UTOPIÁS EN MARCHA	37
AMÉRICA TIERRA DEL DESENCANTO.....	39
PÍCAROS TAHÚRES Y VIVIDORES.....	41
OTROS PÍCAROS QUE SÓLO QUERÍAN VIVIR.....	43
DE HECHICEROS, CURANDEROS Y ADIVINAS.....	44
TRES CASOS DE CURANDERISMO	47
DOS ADIVINAS.....	47
FUENTES	49
BIBLIOGRAFÍA CITADA	49
ALGUNAS APORTACIONES A LA BIBLIOGRAFÍA CONCEPTUAL SOBRE TRANSCULTURACIÓN AFROAMERICANA	52
<i>Guadalupe Castañón González.....</i>	<i>52</i>
YA GUINEA SE ACABÓ, YA USTEDES NUNCA VOLVERÁN ALLÁ, YA SON CRISTIANOS. 62	62
<i>Javier Laviña.....</i>	<i>62</i>
IGLESIA Y ESCLAVITUD RURAL.....	62
VIDA COTIDIANA Y ESCLAVITUD RURAL	64
La alimentación.....	64
Castigo.....	65
Enfermedad y muerte	66
La cristianización	67
NEGROS LIBRES Y ESCLAVOS EN EL MUNDO URBANO.....	68
ASPECTOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR	71
FUENTES	72
BIBLIOGRAFÍA	72
ENTRE LA LUZ Y LA SOMBRA: LA SENSUALIDAD DE LAS MUJERES DE ORIGEN AFRICANO EN LA NUEVA ESPAÑA	76
<i>Estela Roselló Soberón.....</i>	<i>76</i>
I. INTRODUCCIÓN.....	76

II. EL INICIO DE LA HISTORIA: LA INTRODUCCIÓN DE MUJERES NEGRAS A LA NUEVA ESPAÑA.....	77
III. ESPACIOS Y ACTIVIDADES COTIDIANAS DE LAS NEGRAS, MULATAS Y AFROMESTIZAS	
NOVOSHISPANAS	78
IV. LOS ESTEREOTIPOS Y EL JUEGO DE LOS SENTIDOS	79
La vista	79
El tacto	81
El oído.....	81
El gusto y el olfato.....	82
CONCLUSIONES	84
La trasgresión y el juego del poder.....	84
LO MARAVILLOSO Y LA VIDA COTIDIANA.....	86
MUJERES DE ORIGEN AFRICANO EN ACAPULCO, SIGLO XVII.....	86
<i>Luz Alejandra Cárdenas Santana</i>	86
¿QUÉ ES LO MARAVILLOSO?	89
¿POR QUÉ ESTUDIAR LA HECHICERÍA?.....	90
ACAPULCO Y EL TONO DE LA VIDA	90
EL CASO DE CECILIA	91
LA TRASGRESIÓN DE CATALINA, ISABEL Y JUANA MARÍA.....	94
SEGUIMIENTO DE LA LEGISLACIÓN SOBRE LA ESCLAVITUD EN MÉXICO DEL SIGLO	
XVI AL XIX	101
<i>Guadalupe Castañón González</i>	101
1. ANTECEDENTES JURÍDICOS	101
2. LAS LEYES DE BURGOS	102
3. LEYES PARA LOS NEGROS ESCLAVOS Y FORMAS PUNITIVAS.....	104
LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD EN MÉXICO: VARIANTES REGIONALES.....	112
<i>María Guevara Sanginés</i>	112
LA ESCLAVIZACIÓN	116
FORMAS DE ADQUIRIR LA LIBERTAD.....	118
1. Legal y pacíficamente.....	118
2. Adquisición de la libertad por medio de actos de violencia.....	128
FUGITIVOS Y CIMARRONES	130
EPÍLOGO	137
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	138
EL REGGAE: UN NUEVO DESPERTAR DE LA IDENTIDAD DE LOS HABLANTES	142
DEL CRIOLLO LIMONENSE.....	142
<i>Anita Herzfeld</i>	142
I. INTRODUCCIÓN	143
II. EL PANORAMA CRIOLLO (CL) DE COSTA RICA.....	144
1. Breves anotaciones a su marco socio-histórico.....	144
2. Definición de un idioma criollo.....	145
III. LA MÚSICA COMO FACTOR DE IDENTIDAD DEL LIMONENSE.....	146
V. OBSERVACIONES FINALES	149
NOTAS	149
EL ENCUENTRO CONFLICTIVO DE LENGUAS EN CONTACTO: EL CRIOLLO	
LIMONENSE DE BASE INGLESA EN COSTA RICA HISPANO-HABLANTE	150
<i>Anita Herzfeld</i>	150
I. INTRODUCCIÓN	150
II. EL PANORAMA CRIOLLO DE CENTRO AMÉRICA	151
A. El marco socio-histórico de la región.....	152
B. Los pidgins y los criollos: el criollo limonense de Costa Rica.	153
III. LENGUA E IDENTIDAD EN COSTA RICA	154
A. El contacto y el conflicto de la situación lingüística	155
B. La supervivencia del criollo limonense	156
IV. OBSERVACIONES FINALES.....	156
MUJERES AFRORIOPLATENSES 1750-1880	157
<i>Marta B. Goldberg</i>	157
INTRODUCCIÓN.....	157
LA LLEGADA	159
LEGALIDAD Y MARGINACIÓN: EL LUGAR EN LAS INSTITUCIONES	160

¿QUÉ HACÍAN? TRABAJO Y FORMAS DE SUBSISTENCIA.....	162
“AL SERVICIO DEL RÉGIMEN”.....	164
¿CUÁNTAS ERAN?.....	165
PROCREACIÓN Y MORTALIDAD INFANTIL.....	165
ENFERMEDAD Y CURACIONES: MÉDICOS Y CURANDEROS.....	166
SER ENAMORADIZA: ¿TACHA O PASIÓN DEL ALMA?	168
SOCIEDADES DE NEGROS: EL ROL PROTAGÓNICO DE LAS MUJERES	169
CONCLUSIONES.....	170
CUANDO EL RÍO SUENA... EN LA SANTERÍA	172
<i>Lázara Menéndez</i>	172
EL PROBLEMA.....	172
LA CONFIGURACIÓN DEL REPERTORIO DE SANTEROS Y OTROS PROBLEMAS.	175
DOS EN TRES... PARA UNA IMAGEN DE LA IDENTIDAD “OTRA”.....	176
UN TODO MISTERIOSO E INABARCABLE PERO NO PROVISIONAL.	182
TODOS PARA UNO... HASTA AHORA.	188
UNA CONSIDERACIÓN CASI PARA TERMINAR.....	189
CONCLUSIONES.....	191
EL FANTASMA YORUBA Y UNA LIBRETA DE SANTERÍA	193
<i>Raymundo Ramos</i>	193
QUINIENTOS AÑOS DE MARGINALIDAD Y EXCLUSIÓN DE LAS COMUNIDADES NEGRAS EN EL PACÍFICO COLOMBIANO	207
<i>Pedro Hernando González Sevillano</i>	207
EL PACIFICO COLOMBIANO, FUENTE INAGOTABLE DE ADVERSIDADES.	212
RELACION PASADO-PRESENTE	217
CAUSAS Y CONSECUENCIAS DE LA MARGINALIDAD Y LA EXCLUSION	217
Causas de la marginalidad:.....	217
Consecuencias de la marginalidad y la exclusion.....	220
Efectos negativos:.....	220
Perspectivas futuras:.....	220
BIBLIOGRAFIA	225
Aspectos generales de la esclavitud.....	225
La esclavitud en Colombia	225
La esclavitud en el Pacífico	226

En esta monografía se presentan los trabajos de algunos estudiosos que han emprendido una investigación sobre temas novedosos y a veces únicos, por lo que constituyen una aportación pionera. Son temas que aunque mencionados o tratados en las numerosas obras sobre el tráfico de esclavos y la esclavitud, ahora son abordados con otro enfoque y a la luz de las últimas corrientes históricas y antropológicas.

Primero se han ordenado los artículos de investigadores mexicanos que por primera vez, emprenden de manera sistemática, los estudios de la presencia africana en México, teniendo como único antecedente la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán.

A. García de León escribe: *La Real Compañía de Inglaterra y el tráfico negrero en el Veracruz del Siglo XVIII*, un aspecto poco estudiado sobre el tráfico de esclavos y su importancia en el México Colonial. Nadie en la escuela, ni en la Universidad sabe cómo llegaron los africanos a lo que fue La Nueva España. Por eso solamente, esta línea de investigación es importante. El tema de carácter histórico, revela también la estrategia del Imperio Inglés para proteger sus intereses en el tráfico negrero, asegurando el ingreso de esclavos en la colonia española que dada su importancia tenía el rango de Virreynato.

Una propuesta de enfoque interdisciplinario está incluida en los siguientes temas: *Tres líneas de Investigación sobre la esclavitud en México*, *Algunas aportaciones a la bibliografía conceptual de Afroamérica* y *Seguimiento a la Legislación esclavista en México*, de Guadalupe Castañón que recibió por sus trabajos el Premio Nacional “Gonzalo Aguirre Beltrán”.

También sobre la sociedad Novohispana derivados de sus tesis de grado están dos estudios de género: *Entre la luz y la sombra* de Estela Rosello y *Lo maravilloso y la vida cotidiana* de Alejandra Cardenas. Se incluye: *La abolición de la esclavitud en México* de María Guevara, con el que concluyen los temas sobre esclavitud en México. Estas investigaciones han marcado el inicio prometedor de una nueva etapa de los Estudios Afromexicanos.

A este respecto Javier Laviña hace una acertada síntesis de la producción afromexicanista, además de contribuir en tanto que especialista, con dos artículos más sobre la problemática social durante la Colonia con un enfoque tan novedoso como orientador de futuros trabajos: *Las indias oro plata vida y muerte* y *Ya guinea se acabó, ya ustedes no volverán allá, ya son cristianos*.

El Reggae: un nuevo despertar de la identidad de los hablantes del Criollo limonense y *El conflicto de lenguas en contacto*. Son dos artículos esclarecedores de una especialista que aborda dos temas de particular importancia en el campo de los estudios lingüísticos, en el cual no son abundantes los estudios de las lenguas criollas centroamericanas.

Marta Goldberg coordinadora y coautora de otra monografía sobre *Vida Cotidiana*, contribuye en ésta con un artículo que marca una pauta metodológica para estudiar la integración de los africanos en los ejércitos de los dominios españoles, con el caso concreto de Argentina. También escribe un estudio de género pionero con el tema que inició hace tiempo: *Las Mujeres Rioplatenses*.

La Santería es para los investigadores cubanos fuente inagotable de reflexión y nuevas interpretaciones de la simbología Yoruba. A veces los estudiosos son también practicantes de esta religión, en este tema siempre estaremos frente a nuevas y sorprendentes versiones, el artículo de Lazara Menendez, *Cuando el Río suena*, nos revela los mecanismos de custodia de los símbolos sagrados y la conservación de las actividades religiosas en circunstancias de crisis. Hace referencia a los periodos especiales por el bloqueo económico impuesto a Cuba por los E.U.

En la contribución de Raymundo Ramos: *El Fantasma Yoruba en una Libreta de Santería*, tenemos la versión literaria y filosófica de esta religión que confirma las dimensiones universales del hombre como creador de mitos y leyendas.

Finalmente en un artículo extenso, se ha incluido la colaboración de Pedro González Sevillano sobre un tema que hasta hace poco no había tenido la importancia que merece siendo de gran trascendencia para el futuro de América Latina: *Quinientos Años de Marginalidad y Exclusión de las Comunidades Negras en el Pacífico Colombiano*. En esta denuncia se cimenta la lucha contra el racismo que afecta a indios y negros en nuestros países a pesar de los muchos años de vida independiente.

LA REAL COMPAÑÍA DE INGLATERRA Y EL TRÁFICO NEGRERO EN EL VERACRUZ DEL SIGLO XVIII, 1713-1748

ANTONIO GARCÍA DE LEÓN

EXPOSICIÓN DE MOTIVOS

El “asiento inglés”, la concesión exclusiva de la trata negrera otorgada a los ingleses por la Corona española desde 1713, señala el fin de la introducción masiva de negros a Nueva España. La compañía inglesa hizo las últimas importaciones a gran escala, muy relativas también si se les compara con las del siglo anterior, en una Nueva España cuya población de indios y castas se reponía demográficamente. La sociedad mexicana de aquel entonces vivía un crecimiento sostenido gracias al auge de la plata, en donde la fuerza de trabajo indígena se hallaba en franca recuperación y en donde los procesos de movilidad social y mestizaje hicieron que la población de origen africano fuera rápidamente absorbida en el conjunto de una muy variada sociedad novohispana. Lo que esto implica en términos de la coyuntura general histórica (y de la conformación de esa sociedad en el siglo XVIII), va a trascender hasta el futuro, pues de hecho marca muchas de las diferencias actuales en el peso y composición de la población entre México y gran parte del Caribe insular, que se explican por esta decreciente importancia de la trata de esclavos africanos desde mediados de un siglo marcado por las reformas borbónicas...

LAS HUELLAS DE LA COMPAÑÍA INGLESA

Asimismo, la vida veracruzana de los primeros años del siglo XVIII está fuertemente influida por las actividades de la Real Compañía inglesa, -la *South Sea Co.* o “Compañía de los Mares del Sur”-, que después de los Tratados de Utrecht (1713) obtuvo de la Corona la concesión para introducir esclavos negros en la América colonial española. El puerto de Veracruz fue uno de los principales puertos autorizados del continente durante los 28 años que duró este contrato: de hecho hasta la guerra de 1739, con efectos posteriores hasta 1748 y 1750, cuando la Corona se vio obligada a indemnizar a la Compañía... Los demás puertos americanos habilitados para este tráfico fueron La Habana, Santiago de Cuba, Cartagena de Indias, Portobelo, Panamá y Buenos Aires. En tráficos locales, la trata inglesa penetró también a Campeche, Maracaibo, Caracas, Guatemala, Puerto Rico, Santo Domingo y Río de la Hacha...

Los montos y los orígenes de las cargazones de esclavos que se comerciaron en Veracruz en esos años, es posible ahora reconstruirla gracias a una rica documentación hallada en el Archivo General de la Nación, -principalmente en los ramos de Marina, Reales Cédulas Originales e Inquisición-, en el Archivo General de Indias de Sevilla, y en algunos registros existentes en Londres (British Museum y Public Record Office), que, combinados, permiten precisar tanto el número de “piezas de Indias” introducidas a la América española en general y a Veracruz en particular, como sus orígenes en la costa occidental de África y en algunas posesiones británicas o portuguesas del Caribe insular. De hecho, el centro de acumulación y reparto de negros fue instalado en las islas Barbados y Jamaica, que eran

muy importantes como puntos de distribución de contrabando inglés, además de las islas de Curazao, San Cristóbal y San Eustasio, que aparecen también como centros de origen en los registros tanto ingleses como novohispanos.

En todas estas fuentes se pueden detectar también las denuncias de contrabando que la compañía realizaba paralelamente, el monto global de sus operaciones en América y los privilegios económicos y políticos que los *factores* o representantes de la compañía lograron acumular en Veracruz y en toda Nueva España.

El contrato original, impreso, permite evaluar la profundidad de las desventajas de España ante Inglaterra, así como la forma como los ingleses, -utilizando el tráfico de esclavos como un caballo de Troya-, lograron penetrar a fondo el mercado interno de la Nueva España y los de otras provincias americanas, poniéndolos a su disposición para la venta de sus manufacturas (ropa, licores, papel y herrería, principalmente), y con ello, sentando las bases para el posterior *boom* de la revolución industrial, que como sabemos, estuvo principalmente centrada en la industria textil y en gran medida financiada por estas actividades y por la transferencia hacia Inglaterra de una buena parte del “tesoro americano”.

LA REAL COMPAÑÍA EN EL CONTEXTO INTERNACIONAL

La hegemonía de Inglaterra en el contexto de la paz de Utrecht marca el fin de la “primera guerra mundial” por el reparto del planeta. La penetración inglesa al mercado de las Indias españolas, un deseo largamente acariciado, se vió ampliamente favorecido por el resultado de esta guerra...

La guerra de sucesión española (1702-1713) que marcó la sustitución de la dinastía de los Austrias por la de los Borbones, fue de hecho un combate entre las potencias por el cuerpo inerte de la monarquía española, una primera guerra mundial de reparto del mundo usando como pretexto la sucesión de un imperio decadente. Y es que el primero y más inmediato problema con que tuvo que enfrentarse la nueva dinastía borbónica de España, representada por Felipe V, antes Felipe de Anjou, nieto de Luis XIV de Francia y de María Teresa (la hija de Felipe IV de España, cuyo matrimonio había logrado una de las alianzas dinásticas más importantes del siglo XVII), fue que su ascenso al trono de España, -al morir sin hijos el último de los Habsburgo, Carlos II-, desencadenó la Guerra de Sucesión española. Esta contienda puede ser considerada la primera guerra mundial, ya que los cuatro beligerantes principales (España, Inglaterra, Francia y Austria) lucharon en toda Europa y en sus respectivos imperios ultramarinos, pero sobre todo en territorio americano. La inoperancia de Francia para defender a la decadente monarquía española, y su derrota en esta guerra, hicieron hegemónica la presencia de Inglaterra. Al terminar el conflicto, España se encontraba sin una armada de guerra adecuada, y dependía de los buques franceses para sus contactos comerciales y para proteger sus flotas, así como para el envío a España del tesoro anual de las Indias. Privada de la mayor parte de sus antiguas posesiones europeas (sobre todo Nápoles y los Países Bajos), fue literalmente forzada a ceder, a través del *asiento de negros*, una participación oficial en el comercio imperial a su principal enemigo, la *pérfida Albión*...obligada también a romper el anterior contrato con la compañía francesa, la *Compañía de Guinea*, que hasta entonces tenía la concesión de un mercado esclavista bastante deteriorado...

La *Compañía de Guinea* fue así bruscamente suplantada, y por Cédula del 26 de marzo de 1713, la compañía inglesa entró en el ejercicio del nuevo asiento. En virtud de este contrato, los ingleses se comprometieron a introducir en los dominios españoles de América 144 mil esclavos negros en treinta años, contado el tiempo a partir del 1 de mayo y

a razón de 4 800 anuales. Se contarían en “piezas de Indias”: de 7 palmos de estatura (de 9 pulgadas cada palmo, lo que daría una medida ideal de 63 pulgadas, es decir, 1.60 metros de estatura), no siendo viejo ni con defectos. Pagarían 33 pesos escudos de plata y un tercio, en lo que estarían cubiertos todos los derechos sin que se les pudiese pedir otro. Este impuesto recaería sobre los 4 mil introducidos cada año, y del impuesto de los 800 restantes “le hacía merced el rey a la compañía”, es decir, no se cobraba. En Nueva España y Tierra Firme, los esclavos introducidos se podrían negociar a más de los 300 pesos por cabeza masculina (1).

El contrato obtenido era muy ventajoso a los intereses de Inglaterra, pues el *factor* inglés, en cualquiera de los puertos autorizados, podría, previo permiso de los gobernadores de cada plaza, visitar las naves de cualquier nacionalidad que llegaran a las costas americanas, y los negros de contrabando que encontraran en ellas (llamados “piezas de precio”) serían decomisados, -siendo previamente “indultados” como si fueran ellos los infractores-, y entregados a la compañía sin costo alguno. Los rezagos de productos perecederos que llegasen en los buques negreros, que habían servido para el alimento de la tripulación y la carga, podrían venderse con intervención de los oficiales reales. Las naves de la compañía gozaban también de la facultad de poder ir libremente de un puerto a otro, libertad que no tenían ni siquiera las propias naves españolas, y de regresar indiferentemente a España o a Inglaterra. Tanto el rey de España como el de Inglaterra serían accionistas de esta “compañía por acciones”, dueña de un mercado tan cautivo como sus mercancías humanas, y ambos monarcas designarían dos directores que residirían en Londres (2).

Pero a pesar de que hay bastante precisión en las condiciones del contrato, lo que habrá a lo largo de los 27 años efectivos que duró el contrato, será una constante pugna, pues el monarca español trató por todos los medios, cuando no cedía en exceso, de sacudirse las condiciones impuestas. Inglaterra, por su parte, que se quejaba de que los españoles le imponían impuestos locales y otras trabas, abusó de sus derechos en muchas ocasiones, y buscó por la vía de la fuerza nuevas ventajas. El contrato, que debía concluir y renovarse en 1743, cesó en la práctica a partir de la guerra desatada en 1739, con el estallido de la “guerra de la oreja de Jenkins”, cuya responsabilidad recae casi enteramente sobre la compañía (3). Los ingleses incumplían en el pago de impuestos y derechos al fisco español y de las utilidades debidas al rey. Por su parte, los funcionarios reales españoles de cada puerto ponían múltiples trabas y pretendían cobrar a la compañía derechos que no aparecían en el contrato. El rey de España tampoco había cumplido con el reintegro de ciertas sumas y ambas partes interpretaban cada una a su manera tanto el plazo de caducidad del monopolio como aspectos diversos de las condiciones pactadas.

Pero la compañía no sólo obtuvo el comercio exclusivo de negros, sino que logró también un permiso para conducir todos los años un navío con 500 toneladas de mercadería inglesa, el llamado *navío de permisión* que llegaba a Veracruz, Cartagena y Portobelo. Pasados los años, el navío era acompañado por toda una flota multiplicada que introducía de contrabando más del tonelaje autorizado (4). Otra licencia le permitía introducir un navío de 300 toneladas en las islas Canarias. Y como durante los años de 1714 a 1716 la compañía no pudo despachar el navío de Indias, dejando de embarcar 1 500 toneladas, se convino que para “indemnizarla” durante los diez años siguientes, hasta 1727, el navío sería de 650 toneladas, con algunas libertades, como veremos (5).

La relación entre este mercado cautivo, -que en realidad poco tenía que ver con la prédica sobre el “libre comercio”-, el tráfico de esclavos y el auge de la manufactura y la revolución industrial inglesa, son también un tema apasionante de esta antigua “globalización” del planeta. El desarrollo que llevará a 1760 y la forma como Inglaterra dominó al mundo y resemantizó el comercio, dándole otro sentido a la frase “libre

comercio”, tienen su arranque en esta onerosa concesión, cuyas bases eran en realidad poco competitivas.

En esto, Adam Smith, en el capítulo VII, referente a las colonias, de su monumental *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, y cuya primera edición se remonta a 1776 (precedida de múltiples trabajos escritos) (6), considera que la existencia de las compañías más bien entorpeció el libre mercado y el desarrollo industrial: la trata esclavista era más una rémora que un factor de avance, y pesaba demasiado sobre el verdadero cuerpo del proyecto hegemónico inglés, que pretendía el control de los mercados interiores de las Indias españolas, y en especial de la Nueva España: el precio a pagar era tan alto, que el mismo Smith, gran promotor del crecimiento de la economía inglesa, omite hablar al detalle del tráfico negrero que *factores* de su país realizaban en África. Y por sobre todas las versiones actuales que atribuyen a la administración colonial española un alto grado de ineficiencia y corrupción en su trato con la compañía, Adam Smith arremete más bien contra los mismos vicios, pero poniendo el acento en el lado inglés. Y es que la compañía tenía serias dificultades con los accionistas, con otras compañías inglesas, con la Corona británica y con los armadores de Bristol y Liverpool.

Según Adam Smith, es falsa la idea de que es necesario el gran capital de una sola compañía para desarrollar una economía nacional. Y es que en el caso de la *South Sea Co.*, ésta se inscribe dentro de un proceso de concentración de capitales que se estaba dando en Londres, entre ricos comerciantes, sociedades anónimas y bancos: o entidades no muy definidas que realizaban todo tipo de actividades financieras desde finales del siglo XVII, y que a la postre llevarían a que en el siglo siguiente (para unos en 1713 y para otros en 1760), Londres se convirtiera en el centro del capitalismo mundial desplazando a Amsterdam, posición hegemónica que acapararía por dos siglos, por lo menos hasta la crisis de 1929:

En 1695 existían en Inglaterra al menos 140 compañías con un capital total de 4 250 083 libras esterlinas, el 50 por ciento del cual estaba invertido en tres empresas, la *East India Company*, la *African Company* y la *Hudson's Bay Company*, todas ellas con sede en Londres. En 1717 el Banco de Inglaterra, con un capital de sólo 720 000 libras esterlinas en 1695, estaba valorado en 5 500 000 libras esterlinas, y el capital total de las compañías que existían por entonces superaba los veinte millones (7).

La clave, para el desarrollo posterior del capitalismo inglés, es que muchas compañías se habían creado precisamente con el propósito de atraer capitales para la industria. En gran medida, y según Smith, estos prometedores comienzos fueron opacados por las especulaciones de la Compañía que introdujo esclavos africanos a la América española, la que creó lo que hoy llamaríamos una “burbuja” inflacionaria: a la que no por nada se le llamaba también la “South Sea Bubble”, la quimera de los mares del sur. De allí que el posterior auge industrial más bien se apoyara en préstamos bancarios y en alianzas familiares y religiosas. Y es que según Smith, las compañías son monopolios opresores, como la Real Compañía Africana, que al perder sus privilegios exclusivos y someterse a la competencia, terminaron por fracasar. Así también, Smith considera que el famoso *navío de permisión* que los ingleses introducían en Nueva España, no garantizó el éxito de la misión comercial británica, antes bien, demostró las ventajas de la misma competencia inglesa para el desarrollo ulterior del capitalismo.

Según él, la *South Sea* reunía...

(...) un capital muy cuantioso dividido entre innumerables accionistas (...) Sus proyectos extravagantes y poco regulares en el manejo de acciones son de todos conocidos (...) El primer negocio a que se dedicó consistía en proveer de negros a las Indias Occidentales españolas, en virtud de un privilegio exclusivo que dimanaba del contrato de “asiento”, otorgado a los ingleses en el Tratado de Utrecht. Pero como no era de esperar un gran beneficio en este comercio, ya que los portugueses y franceses que antes lo tuvieron se habían arruinado, hubo de concedérseles, en compensación, el privilegio de enviar anualmente un barco de cierto tonelaje y cargamento (...) de los diez viajes que le fueron permitidos hacer a este navío, únicamente fue muy beneficioso el que realizó la *Royal Caroline* en 1731,

pero perdió en todos los demás. Sus factores y agentes atribuyeron el fracaso a las dificultades y extorsiones por parte del gobierno español, aunque más bien creemos que se debe atribuir a la profusión y depredaciones de estos mismos empleados y agentes, algunos de los cuales adquirieron, según se dice, caudales considerables en un solo año... (8)

Ya para 1724, nuestra compañía, en algo que demuestra las bajas utilidades obtenidas, empezó a diversificarse dedicándose más bien a la pesca de la ballena en las costas de Groenlandia, o al tráfico de marfil hacia el mercado europeo... “En 1748”, agrega Adam Smith, “y en virtud el Tratado de Aquisgrán, caducaron todas las reclamaciones que tenía la compañía contra el rey de España, derivadas del asiento de negros, considerándose todas ellas canceladas a cambio de esa compensación (más de cien mil libras esterlinas). Así cesó su tráfico con las Indias Occidentales españolas, y el resto de sus fondos se convirtió en anualidades, suspendiendo la Compañía todas sus operaciones mercantiles” (9). Fue hacia 1719 el mejor periodo en las ganancias del monopolio, pero éste pronto mostró sus debilidades, que eran las mismas de las anteriores compañías que habían tenido que ver con el asiento español.

La guerra de 1739 obligó también a la Corona española a firmar algunos asientos limitados, que no implicaban exclusividad, con algunos particulares, con el fin de garantizar el flujo de esclavos. Estas concesiones rompieron de hecho con el monopolio de la compañía, aunque generalmente los obtuvieron mercaderes españoles que debían recurrir a representantes y apoderados de la misma compañía o de otros introductores ingleses. Y mientras los españoles se quejaban del daño que hacía el navío de permisión sobre sus ganancias en la Feria de Jalapa, Adam Smith, considera que esta competencia americana contribuyó más bien a la ruina de la Compañía, ruina que es atribuida por Smith a la incapacidad de enfrentar la libre concurrencia:

Merece la pena que llamemos la atención sobre el hecho de que en el comercio que hacía la Compañía de los Mares del Sur por medio del barco anual -único ramo en el que podía prometerse una ganancia importante- nunca se vio libre de competidores, tanto nacionales como extranjeros. En Cartagena, Puerto Bello y Veracruz siempre tropezaba con la competencia de los comerciantes españoles, que llevaban desde Cádiz a aquel mercado géneros europeos de la misma especie de los que transportaba el navío inglés, y en Inglaterra, la de los comerciantes nacionales que conducían también desde Cádiz los mismos artículos de exportación de las Indias españolas. Es cierto que tanto los efectos españoles como los ingleses estaban sujetos a impuestos bastante gravosos. Pero las pérdidas ocasionadas por negligencia, prodigalidad y malversación de los empleados de la Compañía constituyeron sin duda, una carga más insoportable que la de los mismos impuestos: parece pues que es contrario a toda experiencia que una compañía por acciones pueda prosperar en cualquier rama del comercio exterior donde tropiece con la competencia de comerciantes particulares.(10)

El contrato leonino del Asiento inglés generó también, como era de esperarse, las más virulentas reacciones entre las autoridades de la Nueva España, que no alcanzaban a entender el grado de debilidad de la metrópoli. Y es que además, el Tratado de Utrecht incluyó una promesa de España de nunca transferir sus territorios americanos a ninguna otra nación, y una promesa de Inglaterra de protegerlos contra tal enajenación: es decir, nada menos que un antecedente británico de la posterior Doctrina Monroe...

EL ASIENTO INGLÉS Y SU FUNCIONAMIENTO GLOBAL

El funcionamiento general de la *South Sea Company*, la estructura del tráfico entre África y América, estaba garantizado con un contrato particular con la *Royal African Company*, que sería la proveedora de la mercancía humana en las costas occidentales de África. El antecedente más fuerte de relación con el mercado español provenía de la costumbre anterior de proveerse de esclavos en Jamaica y Barbados, en un tráfico de muchas mercancías que había ido creciendo hasta poco antes de la instalación de la concesión. Y más allá de las dificultades entre ambas compañías, o incluso con las mismas

autoridades inglesas de Jamaica que no consideraban el tráfico esclavista como la vocación exclusiva de la isla, el número de ingleses que participaron en el tráfico esclavista se incrementó. Muchos de estos tratantes tuvieron su base en Bristol, Liverpool y Londres y competían seriamente entre sí. Desde allí armaban los barcos y cargaban mucha de la mercadería que sería introducida por permisión o contrabando, y allí organizaban a sus tripulaciones. Los buques debían ser capaces de transportar y mantener vivos al número de esclavos contratados y cruzar con ellos el Atlántico, procurando hacerlo en las mejores condiciones para asegurar la carga. Generalmente la compañía contrataba para pagar al dueño del barco un determinado flete por un número dado de esclavos. Una vez enrolada la tripulación, proveía los bienes a ser intercambiados por esclavos en África, proporcionaba las provisiones para los cautivos y la tripulación que serían consumidas en el viaje. En algunos casos la compañía hizo sus propios arreglos en África para la obtención de esclavos, comprándolos de los factores residentes de la Compañía Africana, o el mismo capitán contratado los compraba directamente de los tratantes locales.

La compañía procuraba que los capitanes de cada barco se responsabilizaran de la seguridad de la carga humana. Es por ello que en 1715 la compañía decidió que cada capitán de buque enlistado podría recibir cuatro esclavos como comisión en cada 104 que entregara vivos, sanos y salvos. Esto motivó a los capitanes a un trato más benevolente; pero aún así, los esclavos caían víctimas de enfermedades contagiosas agravadas por la pobreza de la dieta, o por los cambios alimenticios que implicaba el cautiverio. Los capitanes empezaron a preocuparse por la variedad de la dieta, que incluía tabaco, aceite de coco, carne de res y bebidas espirituosas. Los esclavos debían de preferencia ser de entre 10 y 30 años, y, en la medida de lo posible, ser proporcionalmente la misma cantidad de hombres que de mujeres. La sobrecarga disponible del buque fue usada en África para transportar oro y marfil, que a su vez se vendía en Buenos Aires o Veracruz, y, de ser posible introducir el restante en Inglaterra. Colin Palmer, en su ensayo sobre la trata británica hacia la América española (11), menciona el caso del capitán Nathaniel Smith, quien alcanzó rasgos de gran efectividad en el transporte debido a que lavaba muy frecuentemente la cubierta durante la travesía, usando vinagre como desinfectante (12), y que permitía y procuraba que los esclavos fueran divertidos con música y juegos para su “mejor preservación” y salud, mientras se prohibía a la tripulación que mezclara agua de sal con la comida de los cautivos, pues esta práctica era considerada “muy insalubre para los negros”.

En 1722, por ejemplo, la Real Compañía Africana se comprometió a entregar 400 esclavos al navío *Carteret* en Cabinda. Seis séptimas partes debían ser mayores a 16 años y la séptima parte restante niños y niñas entre diez y quince. En Veracruz, por ejemplo, los niños menores a diez todavía eran llamados con los términos de la trata portuguesa del siglo anterior: “bambos”, y “muleques” los de entre 10 y 15 años. El *Carteret* transportaba para sus 400 esclavos 320 chests de maíz, 200 libras de pimienta malagueta, 16 bushels de sal, 80 galones de aceite de palma y algunas otras minucias. Entre 1714 y 1738, el destino de 134 navíos de la Compañía de los Mares del Sur era, en orden de importancia hacia África los siguientes: Angola, Costa de Oro, Costa de los Esclavos, Senegambia, Windward Coast, Madagascar y otros (13).

En el recorrido de África a las Indias españolas, el cautiverio y el transporte fueron un excelente “nicho” para la proliferación de enfermedades infecciosas: viruela, sarampión, escorbuto, variedad de fiebres, “flujo del cuerpo” o disentería y conjuntivitis fueron las principales afecciones. Es por ello que los buques debían guardar una cuarentena de quince días antes de vender la carga una vez arribados a los puertos americanos. El problema de la dieta estaba asociado a estas enfermedades. Ya desde 1705, los factores de la Compañía Africana en Whydah recomendaban como ración maíz, ñames, malagueta y aceite de palma

como los mejores alimentos para los esclavos, a lo cual debían agregar frijoles, pan, queso, carne seca y harina traídos de Inglaterra, a más de que varios registros incluyen papas y arroz. Para minimizar el escorbuto se agregaban limones y limas. Y si los esclavos eran afortunados, podían tener extras de los llamados “refreshments”: plátanos, cocos, licor de malta, ron y brandy. Dependiendo de la composición étnica de la carga, los ñames y el arroz remplazarían al maíz como alimento base... Pero un viaje que durara más de ocho o diez semanas invariablemente llegaba corto de provisiones, obligándolo al racionamiento y aún al hambre. Se recomendaba también que los esclavos se mantuvieran limpios y convenientemente vestidos:

“When your ships have great mortality”, decía un documento, “unless occasioned by the smallpox, you may be assures it’s through carelessness of your captains, mates, surgeons and cooks usage” (14). Otras evidencias nos hacen ver que el paso atlántico fue muchas veces tan mortal para los esclavos como para la tripulación: como el *Queen Elizabeth*, que en 1714 dejó Sierra Leona, tardó 15 meses en llegar a Jamaica y perdió cinco capitanes.

La resistencia de los cautivos en la travesía era otro de los problemas a los que se enfrentaba la compañía. De acuerdo a Snelgrave, un factor de Senegambia, “las mujeres son las más inquietas y resueltas contra nosotros, hostigándonos con el ruido y el clamor que suelen hacer...” (15). Otras formas de enfrentar el cautiverio eran dejarse morir sin probar alimento, lo que los tratantes llamaban “fixed melancholy”, cuando los esclavos se quedaban pasivos y rechazaban las comidas y las bebidas. La resistencia a la deshumanización adquiría muchas formas y los registros son elocuentes acerca de como esto afectaba el destino final de la carga.

Las autoridades de Jamaica y Barbados, colonias británicas que habían sido convertidas en gigantescos “criaderos” y depósitos de la compañía, se quejaban de que allí sólo se quedaban los rechazados, los que no cumplían las características del contrato, que esto afectaba sus propias economías de plantación, y pugnaban por una mayor participación en el negocio. Los compradores americanos tenían también sus preferencias en la apariencia física de los cautivos, especialmente de las mujeres. La Compañía Africana hacía notar desde 1704 que los plantadores de Barbados las preferían jóvenes y de grandes pechos, en tanto que los españoles americanos insistían en que fueran fenotípicamente negras y no racialmente mezcladas. En 1736 el agente Merewether escribió a Jamaica que estaba seleccionando esclavos que no fueran de la “casta amarilla”, para el mercado cubano. Thomas Butcher, un factor de Caracas, recomendaba que los esclavos que se le enviaran debían ser “de los más finos negros, de preferencia del Congo y Angola, sin cortes en la cara y sin dientes afilados, los hombres de mediana estatura ni muy altos ni muy bajos... las mujeres de buena estatura y sin que tengan los pechos caídos... y de preferencia y en la medida de lo posible, deben ser vírgenes”. Fue un rasgo general el que la preferencia de edad estaba entre los diez y los tempranos veintes, pues de más edad bajaban de precio. Pero las más de las veces era difícil que la mayoría de la carga respondiera a estas expectativas.

Para identificar a los esclavos y reducir el número de introducciones ilícitas, la Compañía requería a sus factores el que debían “marcar” a los cautivos con las “marcas de **carimbo**” o “fierros de **carimbar**”, pues los esclavos no marcados se asumían como ilícitos y se confiscaban. El hierro de marcar, el **carimbo**, debía ser de oro o plata, y guardarse en las cajas reales para evitar fraudes. Los factores de Veracruz preferían los de oro, pues “hacían una marca más precisa y más distintiva”. Sabemos también que esta práctica se abolió en Veracruz hasta 1786 (16). El hierro debía estar guardado bajo tres llaves y ser sustituido en caso de robo o pérdida. En toda la América española los cautivos eran alojados en construcciones especiales, muchas veces rentadas para este fin, que los factores llamaban “negrorys”. La dieta de este cautiverio inicial en el puerto de llegada

continuaba la que habían recibido en la travesía. Para el caso de Veracruz, y de una “negrory” establecida en un barracón extramuros, -en el sitio llamado Pantaleón, pasando el arroyo del Aguacate (a unos 6 kilómetros al noroeste de la ciudad), se menciona carne de res seca, pescado, arroz, pan, harina y bananas (17). Aunque hay quejas de que el pan y la harina, que se concentraban aquí para el “situado” a las posesiones del Caribe, y que eran distribuidos por un “asiento” que se remataba entre los vecinos ricos del puerto, eran por lo general el “pan de munición” sin sal y la harina ya desechada por rancia o tener hongos... El problema posterior de la venta, pasados los 15 días que aseguraban la salud de la mercancía, era la prohibición de que los factores se introdujeran tierra adentro, prohibición que era frecuentemente violada o derogada por la propia Corona. Se calcula, en los veintiseis años de funcionamiento de la compañía, que el 17 por ciento de la carga se perdía por muerte.

El problema permanente de la realización mercantil, al menos en Campeche y Veracruz, era de que los mercados estaban saturados por varias razones. Las dos principales eran el comercio de esclavos de contrabando, que generalmente ofrecía esclavos más baratos, y el crecimiento de un mercado de esclavos en el Altiplano novohispano: vendidos a los agricultores o mineros de las costas o de las Provincias Internas del norte por propietarios de Puebla, Atlixco, Toluca o Cuernavaca, que en sus propias unidades estaban sustituyendo la fuerza de trabajo esclava por la fuerza de trabajo asalariada, escogida del creciente “ejército de reserva libre” que producía el crecimiento demográfico en el centro de la Nueva España. Estos esclavos criollos mexicanos eran preferidos por su precio y por que ya estaban adaptados culturalmente a la sociedad novohispana: católicos, hispanohablantes, adaptados al medio... También, el floreciente contrabando de la época afectó muy adversamente a la salud financiera de la compañía. Desde el principio se pidió a los factores que denunciaran a los introductores ilegales ante las autoridades locales. En 1717, por ejemplo, los factores en Veracruz fueron advertidos de usar “your best endeavours to prevent smuggling in goods and slaves”. Generalmente se les insistía en no comprar esclavos de contrabando aún si sus precios fueran muy atractivos. Pero aún esto no desanimaba a los contrabandistas. En 1716, por ejemplo, los factores de Veracruz compraron un lote de 76 esclavos en 120 pesos por cabeza (24 libras esterlinas), de un comerciante privado que fue interceptado en alta mar y que insistió que estaba en ruta hacia las Carolinas en Norteamérica. La Compañía en Londres y la Junta de Negros en Madrid censuraron la compra y los obligaron a confiscarlos de acuerdo con los términos del contrato, dado que estas compras proporcionaban “un incentivo para el transporte del comercio ilícito en detrimento del nuestro”. Cuando los oficiales españoles capturaban estos “esclavos de precio”, los entregaban a la Compañía para su venta. Una Real Cédula de 1717 pone un precio de 118 pesos por cada pieza de Indias capturada de esta manera...(18).

Los registros de la Compañía y los documentos españoles son muy vagos sobre el número de estos esclavos capturados. Son más detallados para los cuatro años que corren entre 1716 y 1719, cuando 231 fueron decomisados en Portobelo y Panamá, y 99 en Cartagena, 40 en Veracruz y 91 en La Habana. En los hechos, la confiscación fue un fiasco frente al monto del tráfico ilegal (19).

En cuanto a la distribución, la Compañía nunca pudo proporcionar lo estipulado en el *asiento*. En términos de sus necesidades muchas colonias recibieron un inadecuado número, otras fueron olvidadas y ninguna fue sobreprovida. De hecho, la Compañía falló en alcanzar la cuota anual de entregas contratadas. Posiblemente la laguna fue llenada por el contrabando...

Cuadro 1
Orígenes de 390 navíos a América española, 1715-1738

Lugar de origen	No. de navíos	Porcentaje
Jamaica	231	59.2
San Cristóbal	39	10.0
Barbados	33	8.5
Angola	32	8.2
Curaçao	21	5.4
Costa de África en general	10	2.6
Costa de Oro	9	2.3
Madagascar	6	1.5
Whydah	6	1.5
San Eustacio	3	0.8
Total	30	100.0

Fuente: AGI, Contaduría, 267, 268, Indiferente, 2800-2817.

Así, la mayor parte venían de Jamaica y de otras islas del Caribe, más que directamente de África...

Otra de las complicaciones que se refleja en los registros que han llegado hasta nosotros, era que los españoles insistían en calcular por “piezas de Indias”, mientras que los ingleses insistían en hacerlo por “cabezas”. Generalmente un número de piezas implicaba uno mayor de cabezas, en una proporción de 4 cabezas por 3 piezas como promedio. Para calcular el número de piezas se medía por “palmeo” en los 15 días posteriores a la arribada. Generalmente, la carga se dividía en cuatro grupos, de acuerdo a la edad y al sexo. Los primeros dos grupos consistían en hombres y mujeres de al menos 15 años de edad. Niños y niñas menores desde 14 eran los otros dos grupos. Los enfermos eran descartados. Se veía el número de palmos para calcular las piezas de Indias, se sumaba el número de palmos que medían en conjunto y el resultado se dividía por siete...

Una pieza ideal era de siete palmos, de más de 15 años y saludable. Los que tenían defectos tales como faltarles un brazo o un ojo, o con alguna enfermedad crónica, se tasaban como $\frac{3}{4}$, una mitad o $\frac{1}{3}$ de pieza. De más de 30 años de edad disminuía en pieza y precio. Los niños eran medidos con sus madres. Los muy viejos o mentalmente afectados no eran “palmeados”.

Muchas veces, el “palmeo” generó severas contradicciones entre los factores y los oficiales reales de cada puerto, pues a menudo diferían en cuanto a número de piezas y de cabezas. Llama la atención, que muchas veces, como ocurrió en Veracruz entre el Oficial Juan de Ávila, - “Interventor nombrado por SM para los negocios del Asiento de Negros en la Veracruz”-, y el factor Cedric Bastian, éste último, contraviniendo una de las cláusulas del contrato, no entregaba cuentas al primero, lo cual ha dificultado a los historiadores la búsqueda de registros definitivos. A los factores de Veracruz, frecuentemente se les insistió desde Londres en impulsar registros de piezas lo más altos posibles, aún si para ello hubiera que usar el rubro de “regalos” o “gastos extraordinarios” que aparecen como importantes en el presupuesto programado de la Compañía, es decir, sobornar a los oficiales reales... (20)

Sintetizando, la información estadística nos muestra que la compañía entregó un total conocido de 64 017 esclavos (por lo tanto, un número menor de “piezas de Indias”) en Panamá y Portobelo, Buenos Aires, Cartagena, Caracas, Veracruz, Guatemala, Puerto Rico, Santo Domingo, La Habana, Santiago de Cuba, Maracaibo, Santa Marta y Campeche. Otros 1 260 pudieron ser entregados en Santo Domingo, Guatemala y Puerto Rico, y cifras menores en las costas de Barlovento, Cumaná y Trinidad.

En Veracruz, según registros del AGN, entraron, entre 1716 y 1733 (en 15 años efectivos), un total 2 212 cabezas que corresponden a 2 049.1/8 de piezas de Indias. En los 21 años que corren de 1716 a 1739 (descontando 1718 y 1728, años en que no hubo registro) entraron a Veracruz un total de 3 011 cabezas en 42 navíos (según los registros españoles e ingleses): es decir un promedio muy inferior al previsto: 143.38 esclavos anuales... (21). Veracruz ocupa así el séptimo lugar en introducciones, después de las factorías de Panamá/Portobelo, Buenos Aires, Cartagena, La Habana, Santiago de Cuba y Caracas, y por encima de Maracaibo, Campeche, Santa Marta, Guatemala, Puerto Rico y Santo Domingo.

Campeche por su parte, que constituyó una factoría importante para la introducción a la península de Yucatán, Tabasco y Chiapas, introdujo, según el AGI y un manuscrito de Shelburne, un total de 805 esclavos en los 11 años efectivos que corren de 1725 a 1739, es decir, un promedio anual de 73.18 cabezas, lo cual indica también que el mercado estaba ya seriamente limitado por el crecimiento demográfico de la mano de obra indígena y de castas libre.

En cuanto al precio en las factorías, de 1715 al 1719, años de especial bonanza de la Compañía, en Veracruz subió de 114 en 1716 a 280 en 1717, y descendió de nuevo a 220 en 1719. Los factores en Veracruz, en virtud de que penetraban al interior, tenían pretensiones de control sobre la Feria de Jalapa y competían con el mercado interno de esclavos, se veían obligados a darlos a crédito. En 1717 fueron especialmente advertidos a venderlos en moneda fresca, “ready money”, en efectivo, y si daban créditos, asegurarse de la honestidad y solvencia de los compradores. Lo que los documentos del AGN demuestran es que, además, los factores ingleses realizaban operaciones financieras muy extensas, que iban hasta Acapulco, Toluca, Cuernavaca, Puebla, la ciudad de México, las minas del norte, la feria de Saltillo, etcétera, que ponían en sobre aviso de riesgo a las autoridades españolas, y que otorgaban créditos que generaban deudas impagables.

Una Real Cédula del 3 de diciembre de 1724, advierte sobre “los irreparables daños que se siguen no sólo del exceso de Mercaderías, sino de internarse éstas tierra adentro; pues resultaría de esto que los ingleses pusiesen sus Factorías en los Asientos de Minas donde recogerían la plata y oro y darían motivo a que los mineros faltasen a los aviadores, éstos a sus principales, y cesaría la labor de las Minas poniéndose todos en quiebra, y sólo los Ingleses sacarían el oro y la plata, perdería mi Real Hacienda los derechos que le pertenecen y totalmente se arruinaría ese Reyno...” La Cédula advertía también sobre las redes financieras que los ingleses habían logrado tejer en Nueva España..

Asegurando a cualesquiera individuos del Comercio que quisieran poner en sus Cajas los caudales que tuviesen, se los entregarían en España u otra parte por letras o crédito con el premio de un ocho por ciento, de que no sólo resultarían los gravísimos perjuicios que se dejan considerar (...), sino también el daño que se debía temer a las costumbres y a la religión católica, de que con tanta libertad se radicasen los Ingleses tierra adentro... (22).

Otra fuente de quejas era sobre las crecidas deudas de algunos comerciantes locales contraídas con los factores de la Compañía, como aquella queja fechada en 6 de junio de 1725...

Para que el Gobernador de la Veracruz proceda a que el Factor del Asiento de Negros don Juan Pitt y don Pedro Moreno hagan reconocimiento de las cartas y vales que tienen hecho a favor de la Compañía de Ynglaterra con Francisco Pablo Fernández y don Manuel de Rivas Cacho, vecinos de la Veracruz, quienes alegan se les está cobrando de más por mercaderías introducidas al interior..(23).

EL TIEMPO DE VERACRUZ

Durante la guerra de 1739 corrió por Inglaterra el rumor de la inquietud de criollos e indios en la América española. En 1721, Daniel Defoe en su texto *A Plan of the English Commerce* (Londres, 1728), se había preguntado...”¿Cómo están seguros los españoles de que si los habitantes de América entraran, en algún momento, en un libre comercio con Europa, por medio de una guerra, se les podrá persuadir de que vuelvan a abandonar ese comercio?” A lo que algunos polemistas le respondieron, reflejando la opinión pública inglesa de aquellos años, con un plan para la liberación de México y de su puerto, Veracruz, dando a los mexicanos garantía de tolerancia religiosa, libertad y propiedad...

Y si bien esto nunca se concretó en un ataque directo, si hubo constantes quejas de que los ingleses radicados en Veracruz llevaban una vida que podría semejar a la que hacían en sus propias posesiones. Contraviniendo el acuerdo de que radicarán en el puerto, los ingleses residían en Pantaleón, al que rebautizaron como *Planton*, con sus empleados y criados ingleses, rodeados de todas las comodidades que esa época podía ofrecer, bien surtidos de licores y víveres traídos de Londres. La casa principal de la “negrería” tenía amplios jardines y grandes terrenos anexos, tomados en arrendamiento según las cláusulas del contrato, para que los negros trabajasen la tierra y cosecharan lo suficiente para la manutención de los factores y de los esclavos en la cuarentena previa a su venta. Un sangriento episodio inesperado, ocurrido en 1730, -la muerte que el mayordomo del lugar dio a un fraile dominico al que confundió con un ladrón-, dio motivo a que el virrey diera la orden de que regresaran a intramuros, y que el exceso de empleados fuera expulsado del país. Y es que a pesar de que la factoría no estaba ingresando el número de esclavos convenido, la planta de empleados estaba compuesta por un Factor en Jefe, un Contador, un Almacenista, un Secretario, un Subfactor y un Cirujano, con salarios que se elevaban a más de 10 mil pesos anuales. “Agréguese a esto”, dice Gonzalo Aguirre Beltrán (24)- “la tarifa de cargos que comprendía renglones que iban desde *costo de transporte, provisiones y manutención, medicinas y enfermería, renta de galeras, salarios de vigilantes y sueldo del Juez Conservador, que ascendía a 1 500 pesos* y demás contingencias, que en total sumaban 4 225 pesos anuales, y se comprenderá el alto costo del esclavo, que según datos de los mismos factores eran vendidos a 300 pesos *pieza de Indias*, pues la saturación del mercado y poca demanda impedía el logro de un precio más elevado” (25).

CONCLUSIONES

El periodo del asiento inglés coincide con algunos aspectos regionales dignos de mención, y que se refieren a la forma como se desarrolla una vida cotidiana marcada por la creciente urbanización del puerto, la variedad de “naciones” que lo poblaban y la forma como la ciudad empezó a crecer a extramuros para terminar desbordando y avasallando la frágil muralla que la contenía.

- Primeramente, los datos sugieren la hipótesis de que la Feria de Jalapa, iniciada como tal en 1720, fue seriamente influida por los representantes de la Compañía y por sus mecanismos de crédito y venta de mercancías. Con los años, éstos fueron tejiendo un complejo mecanismo comercial y crediticio, estableciendo avanzadas en las principales ciudades del Virreinato y aún en la misma capital, perjudicando al comercio español, cuyo metabolismo era más lento y contradictorio. Y si bien no cubrieron las expectativas de oferta de esclavos, sí superaron con creces las cantidades de otras mercancías, que siempre rebasaban los permisos concedidos. A propósito del navío de permisión, era muy frecuente que para avituallar al navío surto en el puerto, se introdujeran en él

nuevos productos almacenados en otros barcos que permanecían en alta mar, y cuya presencia se justificaba diciendo que lo habían escoltado para protegerlo de los piratas.

- Y mientras que los factores de la Compañía se vieron obligados a vender las mercancías en Veracruz, el comercio de México pudo controlarlos, pero cuando obtuvieron del rey la facultad de poder internarse, cosa que ocurrió desde 1721, sus posibilidades se multiplicaron. Avituallados por las fábricas inglesas en expansión, y exentos como estaban de derechos arancelarios, podían vender con un amplio margen de ganancia: en un 25 por ciento más barato que los comerciantes venidos de Cádiz. Las protestas del comercio español obligaron al virrey Casafuerte, en 1724, a expulsarlos de la ciudad de México.
- En la Feria de 1723, por ejemplo, el papel de Génova fue uno de los rubros mejor realizados. Al enterarse los ingleses de esta situación por aviso de sus factores en Veracruz, inmediatamente pretendieron estancarlo en Génova para ser ellos los únicos introductores a través del navío... Los comerciantes de Cádiz agregaban en una queja: “...si otro género tuviera tal aceptación harían lo mismo...” (26).
- Las medidas tomadas por las autoridades españolas se refieren a que “a la sombra del comercio de negros se introduce comercio ilícito”, que había que limitarles las negociaciones en plata, pues para hacerse de la plata mexicana traficaban incluso con oro africano. Se recomendaba también que no se les permitiera vender sus géneros antes de la Feria, o a precios no autorizados por los diputados de la misma, pues saturaban el mercado antes de tiempo y causaban severos efectos sobre los precios de la Flota. O como se decía en 1721: “...que al anticiparse a ellas la venta en ese puerto de los efectos del Asiento, podría ocasionar dañosas consecuencias al comercio universal de las Flotas, y no menores el que se retuviese en la Veracruz la carga del Navío de Permision, por la reserva que se haría de caudales. Para ello manda Su Magestad que sólo se les permita el transportar estos efectos a Jalapa, pero solamente en los tiempos que con los de la Flota se hubiere de celebrar Feria...” (27).
- Otras denuncias tenían que ver con la ya proverbial corrupción de los Oficiales Reales, situación muy característica de Veracruz desde la instalación del puerto a finales del siglo XVI. El 31 de julio de 1735, por ejemplo, y cuando el ministro director de la Corona ubicado en Londres, don Tomás Geraldino, revisaba rutinariamente las cuentas de la Compañía, “halló que en la memoria de los gastos del navío anual de la Compañía, la *Real Carolina*”, -el mismo buque mencionado por Adam Smith como exitoso y que había sido imposible arquear en Veracruz por traer sus bodegas abarrotadas de ropa- “se incluían dos partidas, la una de 6 707 pesos con título de **regalos a varios** y la otra de 5 533 en el de **gastos extraordinarios**” (28). Así las sospechas recayeron sobre don Juan de Ávila, nombrado especialmente para controlar a los Oficiales Reales en su trato con los factores, y sobre don Cedric Bastian, el factor inglés, pero la muerte de ambos impidió continuar las indagaciones...
- Otro aspecto digno de mención y que atañe a la historia del mercado regional del puerto se refiere a que mientras la Compañía establece su hegemonía en la vida local, se está dando una reconversión de la propiedad agraria: algunos mayorazgos están creciendo, acumulando tierras o vendiéndose a particulares o a órdenes religiosas. La ganadería sufre un periodo de estancamiento, que tiene que ver con los abastos al puerto y al Altiplano, y en la región de Córdoba, como lo ha mostrado Adriana Naveda (29), se sufría un prolongado marasmo de una producción azucarera que micro-regionalmente recuerda la producción intensiva del Caribe insular. La “isla productiva azucarera” de Córdoba, rodeada de una Nueva España que vivía ya otros aires y otros tiempos, se vio golpeada por continuas rebeliones de esclavos y por un fenómeno de cimarronaje sin

precedentes. El uso de algunas propiedades del litoral como depósitos de mercancías del contrabando inglés, -como la hacienda de San Juan El Zapotal, en Tlacotalpan, que un tal Villaseca vendió a los Padres Agustinos-, aparece constantemente, al igual que varias denuncias contra establecimientos religiosos del puerto en el mismo sentido... (30).

- Otro bloque importante de información se refiere a la famosa Armada de Barlovento, que para estos años era considerada ya como “Armada de Sotavento”, pues en lugar de resguardar las islas del Barlovento caribeño, permanecía atracada en el puerto de Veracruz, en donde sus oficiales y marineros escenificaron cantidad de denuncias de contrabando, trata de blancas y aliento a la prostitución, denuncias de hechicería, etcétera (31)... Mucha de la tripulación estaba formada por vecinos del puerto, que impulsaban a que los buques de la Armada permanecieran aquí por periodos prolongados, contribuyendo, eso sí, a toda clase de intercambios culturales entre Veracruz y el Caribe. La liquidación de la Armada por obsoleta ocurrió hasta 1748, y su muerte lenta coincide con el fin del asiento inglés...
- A fin de cuentas y pese a los contratos, Inglaterra era una nación enemiga y de herejes anglicanos, por lo que la defensa del puerto receló siempre de la presencia de los ingleses, a quienes se consideraba espías en potencia, o extranjeros que en cualquier momento pudieran apoderarse del puerto. Es por eso que los motines en el Castillo de San Juan de Ulúa, encabezados por tropas descontentas, se atribuían muchas veces a intrigas de los ingleses. Y es que las medidas defensivas no correspondían con una estructura administrativa poco eficaz y en el contexto de una real sumisión de la Corona española a los intereses de la “pérfida Albión”. Se reporta, por ejemplo, que “en la noche del 28 de octubre de 1717, al tiempo de rendir la guardia, se sublevó la guarnición del expresado castillo pidiendo el pan de munición y las pagas atrasadas de sus sueldos”, y poniendo en severo peligro la defensa del puerto. En ese momento la Compañía de Morenos de Guinea se apoderó virtualmente de la ciudad y puso orden entre los sublevados, lo cual generó protestas del vecindario español. En el Castillo de San Juan de Ulúa se apilaban ya los “esclavos de precio” decomisados, los “forzados” que luego serían legión y los reos de otras partes del Caribe que purgaban allí sus penas... (32)
- La transformación del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición sufría también los embates de la nueva realidad demográfica: al igual que en la administración media, muchos de los puestos los ocupaban gentes sin limpieza de sangre, en especial, mulatos. Ya para 1780, el propio Comisario José María Lasso de la Vega era acusado de ser nieto de esclava negra, pero gracias a su intachable fe logró salvedad de la Inquisición de México para ocupar el puesto, “no habiendo además en la Veracruz gentes de otra calidad de quienes echar mano”... Había también una resignada aceptación de las nuevas condiciones, de la presencia de otras religiones y una disminución de los procesos por hechicería: los mismos miembros del Tribunal veracruzano respiraban ya el aire más desencantado del Siglo de las Luces. La persecución empezó más bien contra las disidencias políticas o contra los excesos carnavalescos de la cultura popular, que van a llenar el escenario posterior a 1760.
- En el “periodo inglés” destacan muchos procesos del Tribunal, pero sólo me referiré a dos: El emprendido en 1721 contra Josefa de Zárate, *la Madre Chepa*, mulata, viuda de 40 años, “partera y supersticiosa”. Acompañada de otras negras y mulatas “isleñas”, -es decir canarias-, hacía la competencia al Hospital de Montesclaros. Mantenía una casa de reposo particular en el barrio de Chafalonia en donde atendía a marineros catalanes, mallorquines, ingleses y de la Armada, quienes después de las travesías se reponían allí de la mala vida en alta mar. Se acusaba a la *Madre Chepa* de preparar polvos, amuletos contra naufragios y malas guerras, conjuros amorosos y de establecer trato carnal con

sus pacientes... “Que en su casa de Veracruz entraban otros hombres de mar en fuera, enfermos todos, a quienes asistía dicha Madre Chepa medizínádoles, cocinádoles y en todos los demás **misterios** que se ofrecían...” Al final de un largo proceso, muy alentado por sus enemigos, se calificó “a la dicha partera como supersticiosa con pacto implícito con el demonio y sospechosa de maléfica, y aun de herejía por valerse para sus malos intentos hasta de cosas sagradas...”, y condenada así “a que la Rea sea presa en cárceles secretas con embargo de bienes...”(33).

- Otro proceso es la denuncia de don Antonio Dionisio Garrote, vecino de Veracruz, contra varios supuestos judíos a fines de 1733. Esta denuncia estaba motivada por empleados ingleses de la Compañía que acusaban a algunos de sus competidores, en especial a un tratante llamado Joachin, de ser en realidad judíos y haberlos visto como tales...en Londres. El testigo privilegiado, ausente, era un tal Juan Thomas, escribiente y traductor inglés de la Factoría, “acusando a varios sujetos que le parecían Judíos a los que vio y conoció en Londres por tales, a lo que respondió que no tenía duda, pues luego que los encontraba se le ponían colorados y se ocultaban con el sombrero...” Las denuncias de Thomas, quien había llegado en el navío inglés *El Pingüe Bolante* como intérprete de dicha nación, fueron deshechas por el mismo vecindario, que reclamó a la Inquisición el que tomara como ciertas denuncias de gentes que ni siquiera eran católicas y cuyos intereses afectaban a la Corona y a la verdadera fe... Hasta esos extremos llegaba la ingerencia de los ingleses en la vida local...(34).
- En esos años se desarrolla también una fase de nuevas exploraciones al interior del litoral, como las de don Agustín Cramer, y un relativo auge de la construcción de navíos aprovechando la expansión de la frontera agrícola-forestal-ganadera en el Papaloapan, el Coatzacoalcos y sus afluentes. Se desarrollan así los astilleros de Tlacotalpan y Coatzacoalcos, y una estrecha relación con el abasto de maderas veracruzanas al astillero de La Habana...
- Por último, se puede percibir las transformaciones del papel que jugaban los negros y afomestizos libres en la vida del puerto, en donde siempre habían gozado de una especial movilidad. Dos vías de integración aparecen profusamente documentadas: Primero, la transformación de las Compañías de Negros de Guinea y su naturalización como Compañías de Negros y Mulatos Milicianos, reclutados entre los jarocho del interior, que se formalizan en 1724. Tienen ya preferencia sobre los de Guinea por el conocimiento del terreno, de hecho muchos de ellos son cimarrones pacificados de la región de Tierra Blanca y Tlalixcoyan (Amapa, Mandinga, etcétera), y obtienen exención de tributos en virtud de ser soldados de la Corona. Aquí aparece como importante la figura de un “negro principal”, Pedro Matías, nombrado Comandante de las Compañías de Pardos después de gestiones personales que llevó a cabo en España... y que cristalizaron con su nombramiento en 1741, muy favorecido por el estallido de la guerra de 1739 (35).
- La otra vía de integración social de los esclavos y libres fue la Cofradía de San Benito de Palermo, que se fundó desde principios del XVII en el Convento de San Francisco, y que tenía también estructuras internas de Cabildo, encabezadas por una Madre de los cofrades. La Cofradía tuvo conflictos con los franciscanos, funcionó en la iglesia de Loreto por temporadas y sacaba una procesión de sangre y cera en el lunes santo, así como el día de Reyes, teniendo permiso para pedir limosna en las calles cantando “negrillas y congas”, una de las cuales ha llegado hasta nosotros gracias a los registros musicales de la Catedral de Puebla... La Cofradía fue una especie de seguro social de los morenos libres y esclavos, proporcionando ayuda, misas, entierros, etcétera, y su

fundación se dio al calor del primer trato de Veracruz con el cacao de Maracaibo, ciudad de Venezuela donde subsiste una Cofradía de la misma denominación... (36).

- Por último, son notorios en el puerto los efectos posteriores de la factoría inglesa y su espíritu de empresa en la estructura del libre comercio posterior, en la transformación de la Lonja de Veracruz, creada en 1599, en Consulado de Comerciantes hacia fines de ese siglo (1795) y con el fin de la estructura más bien feudal y monopólica de la Feria de Jalapa, que acompañará a la supresión del sistema de flotas y monopolios.

Notas

- (1) Eduardo Arcila Farías, *Reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España*. Sep Setentas, 117. México, 1974. pp. 70-73.
- (2) Peggy K. Liss, *Los imperios trasatlánticos. Las redes del comercio y de las Revoluciones de Independencia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1989.
- (3) Liss, *op. cit.*
- (4) Sobre estos abusos, véase, por ejemplo: AGN, *Reales Cédulas Originales*. 44, 122: 291-296v. 3 de diciembre de 1724, “Contra excesos de la Real Compañía...”
- (5) Comunicación de José Patiño, Sevilla, 21 de julio de 1732: “...que se haga el arqueó, y que si excediese en 6, 8 o 10 toneladas, no se haga novedad, pero que pasando éstas haya de ser con la reserva a rebatir las del inmediato bajel las que en estas se hallaren de más. Si hubiera 50 toneladas más de las 650 se impugnará su admisión...”. AGN, *Reales Cédulas Originales*. 55, 29/30: 91-107v.
- (6) Cf. Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1958.
- (7) Smith, *op. cit.* parte III, pp. 639-716.
- (8) Smith, *loc. cit.*
- (9) Smith, *loc. cit.*
- (10) Smith, *loc. cit.*
- (11) Colin Palmer, *Human Cargoes. The British Slave Trade to Spanish America, 1700-1739*. University of Illinois Press. Urbana-Chicago-London, 1981.
- (12) Palmer, *op. cit.* p. 13.
- (13) Palmer, *op. cit.* p. 31.
- (14) Palmer, *op. cit.* p. 55.
- (15) Palmer, *op. cit.* p. 54.
- (16) Cf. Miguel M. Lerdo de Tejada, *Apuntes históricos de la heroica ciudad de Veracruz*, SEP. México, 1940. tomo 1. pp. 335-336.
- (17) Estos esclavos eran conocidos como “negros de la Armazón”. Por ejemplo: Archivo Notarial de Xalapa, 1732: “...de la Armazón que trajo a su cargo don Guillermo Butler, Factor del Real Asiento de la Gran Bretaña...”
- (18) AGN, *Reales Cédulas Originales*, 37, 111: 279-281, 1717.
- (19) Palmer, *op. cit.* p. 37.
- (20) Palmer, *op. cit.* p. 38.
- (21) AGN, *Reales Cédulas Originales*. 55, 29/30: 91-107v. 20 julio 1735.
- (22) AGN, *Reales Cédulas Originales*. 44, 122: 291-296v. 3 diciembre 1724.
- (23) AGN, *General de Parte*. 25, 145: 199v-201v. 6 de junio 1725.
- (24) Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*. Fondo de Cultura Económica, México, 1972. p. 83.
- (25) Aguirre Beltrán, *op. cit.* p. 84.

- (26) José Joaquín Real Díaz, *Las ferias de Jalapa*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla. Sevilla, 1959. p. 14.
- (27) Real Díaz, *loc. cit.*
- (28) AGN, *Reales Cédulas Originales*. 55, 49: 168-170v. 31 de julio 1735.
- (29) Adriana Naveda, *Esclavos negros en la haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Veracruzana. Jalapa, México, 1987.
- (30) AGN, *General de Parte*. 27, 211: 191-191v. 1740.
- (31) Cf. Bibiano Torres Ramírez, *La Armada de Barlovento*, EEHAS. Sevilla, 1981.
- (32) AGN, *Reales Cédulas Originales*. 38, 48: 130-133. 25 noviembre 1717, “Sublevación de la guarnición de San Juan de Ulúa”.
- (33) AGN, *Inquisición*. 791, 16: 353-363. 1721.
- (34) AGN, *Inquisición*. 848 2da. parte: 565-572v. 4 diciembre 1733.
- (35) AGN, *General de Parte*. 33, 77: 68-87. 1741, “Compañías de Morenos, Pardos y Morenos de Guinea en Veracruz”.
- (36) Estela Roselló, *La Cofradía de Negros: una ventana a la tercera raíz. El caso de San Benito de Palermo*. Tesis Licenciada en Historia. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. México, 1998. Sobre la cofradía de Maracaibo, véase: José Gregorio Bracho Reyes, “El culto a San Benito en el sur del Lago de Maracaibo. Una propuesta de acercamiento desde la Antropología de la música”. *Boletín Americanista*, año XXXVII, no. 47, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1997. pp. 45-75.

VERTIENTES DE LOS ESTUDIOS AFROMEXICANISTAS¹.

JAVIER LAVIÑA

EL ORIGEN DEL MITO

La presencia del negro en México se remonta al momento del contacto entre españoles y los pueblos de la costa Veracruzana, en el proceso de conquista de los territorios y pueblos de lo que hoy conocemos como México. Esta presencia temprana no se interrumpió con el primer contacto. La colonización se consolidó gracias a las importaciones de mano de obra esclava que desde el puerto de Veracruz se distribuían hasta alcanzar la costa del Pacífico, dedicados a todo tipo de actividades, desde servicio doméstico en las casas de los notables, que contaban con esclavos como signo de distinción y capacidad económica, a trabajadores de las minas o agrícolas y ganaderos. No hay que olvidar, tampoco, la importancia que tuvieron los esclavos propiedad de la corona en la realización de obras públicas o en la boga, estos estaban dedicados a los servicios que los administradores de las colonias consideraban necesarios. Hemos encontrado casos de este tipo de esclavos hasta en el siglo XVIII.

La importancia económica del negro en la Nueva España es de una evidencia patente, sin embargo la revisión de la historiografía mexicana, al menos por lo que se refiere a estudios generales, parece obviar esta realidad; el origen de esta ausencia puede tener su origen en el trabajo de Alejandro von Humboldt, que en su obra *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, escribe, “entre todas las colonias de los europeos bajo la zona tórrida, el Reino de la Nueva España es donde hay menos negros; y casi puede decirse que no hay esclavos. Según noticias exactas, tomadas por personas de las que trabajaron en el censo de 1793, apenas parece que hay seis mil negros en toda la Nueva España, y cuando más nueve o diez mil esclavos, cuya mayor parte se halla en los puertos de Acapulco y Veracruz, o en las tierras calientes”². Esta afirmación del Humboldt y la experiencia del viajero alemán que había recorrido las posesiones españolas y había podido constatar la abundancia de esclavos de color en el Caribe ha sido uno de los orígenes de la formación del tópico de la ausencia de esclavos en la Nueva España; y, de alguna manera, ha orientado los trabajos sobre población afromexicana hacia esos dos lugares.

Pese al tópico sobre la ausencia de estudios dedicados a la población afomexicana encontramos en la historiografía mexicana una buena cantidad de trabajos referentes a distintos aspectos de la vida y presencia del negro en México, y una relación importante e trabajos desde el punto de vista antropológico o etnohistórico centrados, estos últimos, en

¹ Este trabajo no pretende presentar un listado exhaustivo sobre los estudios afromexicanistas sino hacer una pequeña reflexión y ofrecer un panorama general sobre los aportes más importantes que el tema ha tenido en los últimos años.

² HUMBOLDT, Alejandro von. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. Estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de ORTEGA Y MEDINA, Juan A. pp, 86-87. Editorial Porrúa México 1966.

las zonas en las que Humboldt resaltó la presencia de esclavos, Veracruz y Acapulco³; sin embargo pasa por alto la proporción de mulatos, que se recogen en el censo de 1793 en las ciudades de la Nueva España y la importancia de las llamadas castas durante el periodo colonial.

Una de las cuestiones fundamentales que motivan el tópico, casi convertido en mito, de la ausencia de estudios es el establecer comparaciones con otras áreas del Caribe o con Brasil donde la importancia del esclavo africano era fundamental desde el punto de vista económico y donde el indígena desapareció en los primeros años del contacto con los españoles. Es evidente que la existencia de estructuras sociales indígenas complejas, en el caso de México, permitió la supervivencia de aborígenes en todas las regiones mexicanas y que la abundancia de mano de obra no hizo tan necesaria la dependencia del trabajo de las importaciones de mano de obra africana. La abundancia de restos arqueológicos prehispánicos y la supervivencia de los grupos indígenas han decantado los estudios de arqueología, y antropología hacia estos grupos y han llevado a la, casi, exclusión del negro de la academia, contribuyendo de esta manera al mantenimiento del mito de la ausencia del negro en la historia mexicana. Incluso en lugares donde el fenotipo aparece como rasgo evidente se presume que esos rasgos corresponden al mestizaje de emigrantes antillanos que en los años veinte llegaron a México para la construcción del ferrocarril.

EL NEGRO EN LA COLONIA

La presencia negra, olvidada en México por los estudiosos hasta hace algunos años, fue recogida por escritores, poetas, pintores y cronistas ya desde el periodo colonial. Sor Juana Inés de la Cruz, tomando la tradición de los villancicos los incorpora a su poesía y en muchos de ellos la presencia del negro es notoria incluso con distinción de grupos étnicos africanos⁴. Este trabajo recoge, así mismo, algunos villancicos anónimos de las catedrales de Puebla y México donde se hace referencia a los negros de las dos ciudades en la segunda mitad del siglo XVII, presencia que no debió ser tan escasa ya que se crearon algunas cofradías de gente de color. Por lo que respecta a la pintura baste recordar la excelente colección de cuadros de las castas que se pintaron en los siglos XVII y XVIII, algunos de ellos en colecciones privadas y que pretenden marcar las diferencias en el vestido por la adscripción social a la que pertenecía cada uno de los personajes pintados. Pese a la proliferación de castas las diferencias en muchos casos eran mínimas. Las castas sirvieron más bien como modelo imaginado⁵.

Si los negros y mulatos estuvieron presentes durante el periodo colonial, en Nueva España ¿qué pasó con la población afromexicana? En primer lugar pese a que el número de esclavos era de relativa importancia, México tenía mas habitantes negros y de casta que blancos, la escasez de mujeres de color, casi en proporciones de dos hombres por mujer, generó un mestizaje peculiar, la aparición del llamado zambo en el periodo colonial, mezcla de negro e india, que fue desdibujando el fenotipo afro en la población, hasta convertirlo en rasgos apenas perceptibles. Pero si este desdibujamiento de los rasgos físicos fue importante hubo otra miscigenación aún más trascendente, la cultural; los negros esclavos y

³ Cfr. HUMBOLDT, Alejandro von. Ensayo político...

⁴ SILVA CASTILLO, Jorge. "La imagen del negro en los villancicos de Sor Juana" en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*.pp 95-118. Instituto Veracruzano de Cultura. Veracruz, 1988

⁵ Podemos apreciar unas buenas reproducciones en *Artes de México*. Nueva Época, Número 8. Verano México 1990.

libres se unieron a los indígenas, mayoritarios en todas las zonas, y generaron unas nuevas formas culturales, esta situación aparece claramente dibujada y reconocida en la tradición oral de la Costa Chica de Guerrero⁶ pero no parece mostrarse en otros estados de México, a excepción de Veracruz, donde la presencia negra fue notable en el periodo colonial. Este mestizaje cultural y físico ha dado lugar a una calificación de la población de color en México, desde mi punto de vista muy acertada, la de afro-mestizos, utilizada por los estudiosos que recoge de manera bien expresiva la simbiosis cultural que se formó entre los dos sectores dominados por la estructura social impuesta por los españoles.

La crónica de Agustín de Vetancurt recoge la presencia de negros en la ciudad de México, ciertamente, no da cifras y su obra podría formar parte de las crónicas literarias que pretenden dar grandeza a la ciudad, “*Y lo hermoso de la ciudad está en los que la habitan por la gala, y azeo que los adorna pasan de ocho mil los españoles vezinos y de veinte mil las mugeres, de que abunda de todos los estados, donde sobra el azeo y excede la gallardia, y las mas pobre tiene sus perlas, y joyas que le componen; por infeliz se tiene la que no tiene de oro su joyuela para los dias festivos, y son pocas las casas donde no ay algo de bajilla de plata, que à la mesa sirva. Ay millares de Negros, Mulatos, Mestizos, Indios y otras mezcclas que las calles llenan, y como dice Arias de Villalobos en su Mercurio*”⁷.

TANTO DE ESCLAVOS NUMERO MORENO

Quento de quentos, y ninguno bueno”⁸.

La crónica de Vetancurt está avalada por las afirmaciones que hace Thomas Gage de la Nueva España, “*Las piedras preciosas están allí tan en uso y tienen en eso tanta vanidad que no hay vista más común que los cordones y hebillas de diamantes en los sombreros de las señoras, y cintillos de perlas en los de los menestrales y gentes de oficio. Hasta las negras y las esclavas atezadas tienen sus joyas, y no hay una que salga sin su collar o brazaletes o pulsera de perlas, y sus pendientes con alguna piedra preciosa*”⁹

Pese a las buenas intenciones en la descripción de las gentes que poblaban la capital del virreinato de la Nueva España la realidad parece que debió ser menos idílica. Si bien es cierto que las platerías y tiendas de artículos de lujo eran importantes y causaban sensación en los cronistas, la pobreza se cebaba en los sectores populares urbanos que padecían las crisis de producción de grano y en los periodos de hambrunas provocaban enfermedades y muerte, los hospitales para pobres de toda condición se llenaban.

Las restricciones puestas por los españoles a los sectores dominados de la sociedad colonial no impidieron que se diera un cierto desarrollo económico de estos grupos. Los esclavos negros tuvieron mecanismos para alcanzar, al menos, una cierta posición

⁶ Cfr DIAZ PÉREZ, M^a Cristina, *Descripción etnográfica de las relaciones de parentesco en tres comunidades afro-mestizas de la Costa Chica de Guerrero*. Tesis para optar al grado de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. I.N.A.H. México 1995. LAVIÑA, Javier. “Somos indios somos negros, somos mexicanos” en *Historia y Fuente Oral*. N° 11, pp 97-106, Barcelona 1994.

⁷ Arias de Villalobos fue presbítero en México en 1585, autor de comedias y obras de teatro y cantos, entre ellos el citado Mercurio,

⁸ VETANCURT, Agustín. “Tratado de la ciudad e México. Las grandezas que la ilustran después que la fundaran los españoles”. P 46-47, en *La Ciudad de México en el siglo XVIII (1690-1780)*. Prólogo y Bibliografía RUBIAL GARCÍA, Antonio, Notas OBREGÓN, Gonzalo, pp 43-129. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 1990.

⁹ CAGE, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. Introducción y edición de RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa, p 180, Ed SEP/80, F.C.E. México 1982.

económica que les permitió mantener unos niveles de renta relativamente aceptables¹⁰ y en muchos casos superiores a las de las poblaciones indígenas, teóricamente, protegidas. Los oficios desempeñados por los esclavos y libres les convirtieron en un sector importante dentro del sistema y la libertad les llevó hacia la miscigenación con hombres y mujeres pertenecientes a otras castas.

Los mecanismos de libertad para los esclavos fueron similares a los que utilizaron en otras áreas de América, en el caso de las mujeres negras de México las descripciones de Gage son reveladoras, “*El vestido y atavío de las negras y mulatas es tan lascivo, y sus ademanes y donaire tan embelesadores, que muchos españoles, aun entre los de la primera clase, propensos de suyo a la lujuria, que por ellas dejan a sus mujeres*”¹¹. Es evidente que el viajero cronista se refería a las mujeres, esclavas o libres que poblaban la capital de Nueva España y que estas gentes poco tenían que ver, en sus formas de vestir con las esclavas de campo o las esclavas jornaleras.

DESHACIENDO EL MITO

Uno de los tópicos recurrentes entre los estudiosos de la población negra de México es la reiteración de la inexistencia de trabajos sobre el tema, mención aparte de la obra del dr Gonzalo Aguirre Beltrán. Este lugar común aparece en todos los trabajos que abordan la temática. Sin embargo en los años veinte aparecieron en México publicaciones poéticas en las que la presencia negra era el tema recurrente. ¿Cómo era posible una poética afromexicana si México no había tenido población negra? Esta aparente contradicción quedaba resuelta por la enorme cantidad de trabajos antropológicos e históricos sobre la población indígena. Este sector de población de enorme importancia y de una fuerte vitalidad tanto en el pasado como en el presente concentraron, y todavía concentran, la mayor parte de las investigaciones de los científicos sociales.

Los primeros trabajos que encontramos sobre población afromexicana se remontan a los años 20, son artículos y trabajos historiográficos dedicados a la presencia del negro en México, desde el primigenio trabajo de Cantú¹² publicado en México en el año 1929, apenas si hay algunos trabajos sobre aspectos puntuales de la presencia esclava en México hasta la aparición de los trabajos de Aguirre Beltrán en la década de los 40, desde el inicial publicado en 1942 aparecido en la revista México Agrario¹³, encontramos un casi vacío de estudios afromexicanos, con *La población negra de México* aparecida por primera vez en 1946 se puede decir que afroméxico entró en la historia. A partir de ese momento y hasta la década de los sesenta los estudios afromexicanistas se reducen, prácticamente, a los trabajos de este autor, entre los que cabe destacar su obra *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*,

¹⁰ Cfr. CHÁVEZ CARVAJAL, Mª Guadalupe. *Propietarios de esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Instituto de Investigaciones Históricas. Morelia, Michoacán 1994.

¹¹ CAGE, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. Introducción y edición de RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa, p 180, Ed SEP/80, F.C.E. México 1982.

¹² CANTÚ CORRO, José, *La esclavitud en el mundo y en México*. Librería Guadalupana, México 1929. Esta obra está referenciada en el trabajo de DIAZ PÉREZ, Mª Cristina, *Descripción etnográfica ..*

¹³ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. El trabajo del indio comparado con el del negro en Nueva España. *México Agrario*. Vol 4, nº 3, pp 203-207, México 1942.

publicado en México el año 1958 y Pobladores del Papaloapán. Biografía de una hoya, editado en 1992¹⁴.

Ciertamente cabe la labor sistemática en la investigación sobre el tema afroamericano al dr Aguirre Beltrán cuya ingente obra antropológica ha sido recogida en varios volúmenes por la editorial Fondo de Cultura Económica, uno de los valores de esta colección radica en la excelente recopilación que la editorial ha llevado a cabo de artículos y trabajos que Aguirre Beltrán publicó desde 1943, muchos de difícil consulta y que gracias al esfuerzo de la editorial y de instituciones públicas mexicanas, la Universidad Veracruzana, el INI, CIESAS y el Gobierno del Estado de Veracruz nos ofrecen nuevas ediciones revisadas de sus trabajos¹⁵.

En la década de los setenta empiezan a aparecer estudios sobre la presencia negra en México, no se puede hablar de la creación de una escuela por Aguirre Beltrán, en sentido estricto, pero indudablemente los estudios que publicó sobre población afroamericana sirvieron de punto de partida para otros trabajos tanto de carácter histórico como antropológico. Una vez abierta la línea de investigación comenzaron a aparecer estudios de casos, en este sentido vale la pena destacar dos trabajos los aportes de Luz María Martínez Montiel que desde estos años ha estado estudiando la problemática de la población negra de México con su artículo "Integration patterns and the assimilation process of negro slaves in Mexico, en *Comparative perspectives on slavery in the New World plantation Societies*¹⁶, este primer artículo de Martínez Montiel fue más allá de la esclavitud en Veracruz o Guerrero y muestra una aproximación al estudio de la población negra de México de carácter general para todo el territorio.

Hay casi un vacío de trabajos hasta la aparición del libro de Adriana Naveda Chávez Hita, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*¹⁷, la obra de Naveda es la muestra de un proceso de larga duración, no se restringe al estudio limitado en un corto espacio tiempo sino que muestra y resalta la importancia económica y el peso social que tuvieron los esclavos en la formación y desarrollo de una región azucarera de México.

Junto a estos trabajos hay que mencionar los que se han llevado a cabo en el Instituto Nacional de Antropología e Historia en torno a historia de las mentalidades, no abordan sólo la temática afroamericana pero se recoge entre las investigaciones aportes sobre vida cotidiana de estos grupos. Entre los trabajos hay que destacar el excelente estudio que llevó a cabo la investigadora francesa Solange Alberro que dio como resultado la publicación de una obra, hoy ya clásica, *Inquisición y sociedad*¹⁸, este trabajo estuvo precedido de un artículo

¹⁴ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, F.C.E. México 1958 y *Pobladores del Papaloapán. Biografía de una hoya*. Ciesas, México 1992.

¹⁵ Cfr. AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica*. Fondo de Cultura Económica, XVI Tomos. México 1989-1994.

¹⁶ MARTÍNEZ MONTIEL, L. Mª. "Integration patterns and the assimilation process of negro slaves in Mexico, en *Comparative perspectives on slavery in the New World plantation Societies*. RUVIN, VERA y TUDEN, ARTHUR. New York Academy of Sciences vol, 292, pp 446-454. New York 1977.

¹⁷ NAVEDA CHAVEZ-HITA, Adriana. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Veracruzana. Xalapa, 1987.

¹⁸ ALBERRO, Solange. *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. Fondo de Cultura Económica. México 1988.

publicado en París¹⁹, y una pequeña continuación a la presencia de afroveracruzanos ante el tribunal del Santo Oficio en el siglo XVIII²⁰. El seminario de Historia de las Mentalidades del INHA, ha publicado algunos cuadernos con los resultados de las investigaciones y reuniones científicas que han desarrollado, en ellos aparecen artículos sobre la vida e historias de vida de los negros y mulatos de la Nueva España, esclavos y libres quiero citar el trabajo de Elena Cortés Jácome, “Los ardides de los amos: la manipulación y la interferencia en la vida conyugal de sus esclavos. Siglos XVI-XVII”²¹. Este seminario pese a no estar especializado en estudios sobre la esclavitud ha ido haciéndose preguntas y dando respuestas a algunas de las cuestiones afromexicanistas. El trabajo de Alberro²² sobre esclavos en la Nueva España aparecido en una obra conjunta es otro de los aportes a los estudios afromexicanos. Creo que por el esfuerzo de trabajo merece también un a mención la obra de Ngou-Mve aparecida en España bajo el auspicio del CSIC²³ donde se muestra la importancia de la presencia africana en el proceso de poblamiento y colonización de México.

En la década de los noventa la tenacidad de Martínez Montiel marcó un nuevo punto de inflexión en los estudios afromexicanistas, consiguió la apertura en México, de forma oficial, de una nueva línea de investigación auspiciada por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes que con el título de Nuestra Tercera Raíz ha permitido la celebración de encuentros estatales de afromexicanistas donde se han puesto de manifiesto la abundancia de estudios dedicados a la población negra en México, no sólo en Guerrero y Veracruz, donde la presencia física es evidente en el fenotipo de muchos de sus habitantes, sino en otras zonas donde ni podíamos imaginar que hubiera habido presencia africana durante la colonia²⁴. Los trabajos presentados en el antecitado volumen nos muestran la vigencia de los estudios afromexicanistas y la importancia que en diferentes regiones tuvo la esclavitud novohispana. Ya no sólo se habla de presencia en Veracruz y Guerrero, o en las tierras calientes. La esclavitud como forma productiva estuvo presente en todo el territorio de la Nueva España, incluidas zonas marginales donde la presencia europea se limitaba a una ciudad con el hinterland correspondiente y un puerto de salida para los escasos productos coloniales.

La resistencia esclava en Veracruz está bien documentada con la recopilación que sobre los cimarrones de la zona hizo Winfield²⁵, esta recopilación cuenta con un estudio

¹⁹ ALBERRO, Solange. “Noirs et Mulâtres dans la société coloniale mexicaine” en Cahiers des Amériques Latines, n° 17, pp 57-97, París 1978.

²⁰ LAVIÑA, Javier. “Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos” en Boletín Americanista, pp 197-211. N° 49, Universidad de Barcelona. Barcelona 1999.

²¹ CORTÉS JÁCOME, Elena. “Los ardides de los amos: la manipulación y la interferencia en la vida conyugal de sus esclavos. Siglos XVI.XVII” en *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*. Pp 43-57. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México 1989.

²² ALBERRO, Solange. “Juan de Morga y Gertrudis Escobar: esclavos rebeldes (Nueva España, siglo XVII)” pp 198-214, en SWEET, David G, y NASH, Gary B. *Lucha por la supervivencia en la América Colonial*. Fondo de Cultura Económica. México 1987.

²³ NGOU-MVE, Nicolás. *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*. Agencia Española de Cooperación, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1994.

²⁴ MARTÍNEZ MONTIEL, Luz Mª (coord). *Presencia africana en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Dirección General de Culturas Populares. México 1994.

²⁵ WIENFIELD CAPITAINE, Fernando. *Los cimarrones de Mazateopán*. Gobierno del Estado de Veracruz-Llave. Xalapa 1992.

preliminar que nos sitúa entre los personajes que ocuparon las montañas y los informes de quienes fueron a combatirlos.

Junto a estos aportes cabe destacar los estudios del folclorista Gabriel Moedano los trabajos de Moedano representan un aporte fundamental para comprender el fenómeno afromestizo mexicano, junto a las descripciones e interpretaciones del folclore afromexicano se apunta un rasgo determinante en las poblaciones afromestizas, la identidad diferencial que mantienen respecto a las comunidades, generalmente indígenas o mestizas del entorno. Los afromestizos han conseguido mantener, pese a la miscigenación, elementos identitarios propios expresados en representaciones culturales propias y adaptaciones particulares en formas tan nacionales como el corrido²⁶.

Los estudios antropológicos han redundado en la importancia de la presencia afromexicana en las costas del Atlántico y Pacífico mexicana y han destacado las estructuras sociales que mantienen los afromexicanos²⁷, en este trabajo aparece como apéndice un listado de las obras que tratan el tema afromexicanista de gran utilidad para los especialistas. El anterior repertorio bibliográfico corrió a cargo de Pérez-Rocha y Moedano²⁸ y nos ofrece una lista de bibliografía afromexicanista.

El estudio de las culturas afroguerrerense se ha visto incrementado con los aportes que se hicieron durante la dirección de la dra. Malinali Meza Unidad Regional de Guerrero sobre narrativa²⁹ afromestiza de la Costa Chica. Este tipo de recopilaciones nos mantiene la memoria sobre una realidad casi olvidada en México, la población afromexicana.

LOS RECIENTES ESTUDIOS AFROMEXICANISTAS

Los estudios afromexicanistas han aparecido en México con enorme vivacidad auspiciados por el programa Nuestra Tercera Raíz, que se ha ocupado del estudio y difusión de las investigaciones sobre el tema. Junto a las publicaciones se han llevado a cabo encuentros de Afromexicanistas, desde 1989 en México a 1994 en Veracruz, sin olvidar los intermedios de Taxco, Colima y Veracruz cuyas actas han ido apareciendo y que han mostrado la actualidad de la presencia del negro en la historia de México. En paralelo se desarrollaron encuentros de las manifestaciones de cultura popular en las que la presencia negra era evidente.

Si revisamos las publicaciones parecidas sobre la temática afromexicanista veremos que no se puede hablar de un excesivo defecto de trabajos hemos encontrado mas de quinientas referencias bibliográficas que de forma directa o indirecta tratan la temática en todos los campos de las ciencias sociales.

²⁶ Cfr. MOEDANO NAVARRO, Gabriel. "Las tradiciones orales de los afromestizos en México: un estudio del folklore e identidad étnica" en *Memoria del primer encuentro de etnólogos, antropólogos sociales y etnhistoriadores del INAH*, pp 355-363. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 1982. Y del mismo autor, "El corrido entre la población afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca" en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*.pp 119-128. Instituto Veracruzano de Cultura. Veracruz, 1988.

²⁷ DIAZ PÉREZ, M^a Cristina. *Descripción etnográfica de las relaciones...*

²⁸ PÉREZ-ROCHA, Emma y MOEDANO NAVARRO, Gabriel. Aportaciones a la investigación de archivos de México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista. Serie Bibliografías. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México 1992-

²⁹ *Jamás Fandango al Cielo. Narrativa afromestiza*. Recopilación, de Díaz Pérez, M^a Cristina, Aparicio Prudente, Francisca, García Casarrubias, Adela. Dirección General de Culturas Populares, México 1993.

Los estudios regionales nos muestran un claro desequilibrio hacia las zonas de Veracruz y Guerrero, sin embargo los recientes trabajos auspiciados por el programa Nuestra Tercera Raíz van incorporando al negro de otras zonas, Guanajuato, Michoacán, Tamaulipas, Nuevo León, Campeche, Tabasco. Estas incorporaciones están siendo llevadas a cabo por un conjunto de jóvenes historiadores que van desarrollando investigaciones en los archivos regionales donde aparecen con fuerza documentos sobre esclavos. Quiero reconocer el valor de los trabajos de Castañón, Chávez Carvajal, Naveda y Guevara, Andrade, Reyes, Redondo, Herrera que desde las aulas de las Universidades donde imparten cursos van abriendo caminos a las nuevas generaciones de historiadores mostrando la importancia que durante el periodo colonial tuvo la presencia negra en la Nueva España, desmitificando de forma rigurosa la escasa importancia que tuvo el esclavo en la vida de la colonia. Un avance las monografías de estos autores se publicaron en la obra coordinada por Martínez Montiel³⁰. En los trabajos recopilados en esta obra y los trabajos anteriores del III encuentro nacional de afromexicanistas celebrado en Colima³¹ donde se tratan temas que van de la metodología a los estudios de casos y que muestran la fuerza y dinamismo de los estudios afromexicanistas. Entre las últimas publicaciones a las que he tenido acceso están las actas del sexto encuentro de afromexicanistas³². En este volumen compilatorio se aprecian los avances que han llevado a cabo los estudiosos afromexicanistas. Se pueden observar nuevas líneas de investigación preguntas que surgen desde la historia social, las cuestiones de género, recién incorporadas a los estudios afromexicanistas, y la demografía. Las relaciones interétnicas, que muestran como la minoría esclava supo y pudo sobrevivir saliendo de los límites de la esclavitud para incorporarse a la sociedad colonial superando las barreras de clase y color impuestas por la rigidez legal de los españoles. El mestizaje voluntario u obligado por la escasez de mujeres africanas fue uno de los factores claves de la desaparición fenotípica del grupo afromexicano, que sin embargo, no supone la desaparición del grupo como tal sino la miscigenación. Esta cuestión está perfectamente acuñada con la aparición del concepto afromestizo que refleja perfectamente la realidad mexicana, mientras que desde el punto de vista cultural los aportes afromexicanos son patentes en el folclore de algunos estados como aparecen en trabajos reseñados anteriormente.

LAS FUENTES PARA EL ESTUDIO DE AFROMÉXICO

Los archivos españoles y mexicanos están, en parte, por explorar para abrir nuevos frentes en el avance de los estudios afromexicanos. Los trabajos históricos que se han llevado a cabo, hasta el momento, han contado con el soporte documental de archivos nacionales y algunos locales. Entre los primeros cabe destacar los trabajos dedicados a la trata de esclavos³³ con base documental en el Archivo General de Indias, secciones de

³⁰ MARTÍNEZ MONTIEL, Luz M^a. *Presencia africana en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Dirección General de Culturas Populares. México 1994.

³¹ MARTÍNEZ MONTIEL, Luz M^a. , y REYES G. Juan Carlos (ed) *Memoria del III encuentro Nacional de Afromexicanistas*. Instituto Colimense de Cultura, Culturas Populares, Nuestra Tercera Raíz Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Colima 1993.

³² NAVEDA CHÁVEZ-HITA, Adriana (comp). *Pardos, mulatos y libertos*. Universidad Veracruzana, Xalapa 2001.

³³ Cfr. VILA VILAR, Enriqueta. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos; los asientos portugueses*. Escuela de estudios hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Sevilla 1977. Y unos trabajos de recopilación mas recientes que paltean el conjunto de la trata de esclavos en América, THOMAS, Hugh. *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Ed. Planeta, Barcelona 1998. ELTIS, David,

Contaduría, Indiferente General, donde se recogen una parte importante de las transacciones comerciales entre asentistas de esclavos y la corona³⁴. Este mismo archivo nos ofrece una sección, Audiencia donde aparecen, en parte, informaciones sobre esclavos que tuvieron algún tipo de conflicto con la justicia. Las informaciones van desde cimarrones denunciados por los propietarios hasta pequeñas cuestiones de vida cotidiana que tuvieron repercusión judicial, como puede ser vida desordenada de los esclavos en las ciudades o recomendaciones episcopales a los propietarios sobre el trato y evangelización de los esclavos. Parte de esta documentación, está recogida, así mismo, en el Archivo General de la Nación.

Las desviaciones de tipo religioso que presentaban los esclavos se encuentran en la sección de Inquisición del Archivo General de la Nación y en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Esta documentación es fundamental para el estudio de la historia de las mentalidades así como para ver la sutileza de las formas que adquirió la resistencia de los esclavos, que no siempre se manifestó de forma violenta en rebeliones o huidas a los montes.

Dentro de los repositorios documentales vale la pena destacar, por su importancia, los documentos conservados en los archivo Notariales³⁵. Los protocolos notariales nos permiten ver las transacciones e mano de obra entre propietarios así como el número de esclavos que legaban los dueños a sus descendientes. Las liberaciones que hicieron de sus esclavos ante notario algunos propietarios en últimas voluntades, que en muchos casos fueron recusadas por los herederos nos muestran los grados de integración que tuvieron los esclavos en la Nueva España. Este tipo de documentación nos permite ver, así mismo, la extracción social de los propietarios y el ascenso económico que tuvieron pardos y mulatos en la sociedad colonial así como los papeles que desempeñaron en la misma.

Entre los archivos de carácter más local nos encontramos con los archivos arzobispales, que recogen información a cerca de las organizaciones religiosas de negros esclavos y libres, como cofradías o cabildos donde se aprecian las nuevas formas de integración en la sociedad dominante en las que participaron las castas, y las visitas de los obispos a sus diócesis donde se recogen aspectos de la vida de ciudades pueblos y sitios dependientes del ordinario.

Los archivos parroquiales deberían contar con los libros de bautismo que fueron un elemento clave a la hora de la clasificación étnica de los nacidos así como su origen y genealogía si la tuvieran. Este tipo de fuentes nos ofrecen la información más completa a cerca de las composiciones de pueblos y parroquias, a partir de su estudio y análisis podemos apreciar los cambios sociales de la colonia y los procesos de miscigenación que se produjeron entre los grupos conocidos como castas.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, F.C.E. México 1958 y *Pobladores del Papaloapán. Biografía de una boyá*. Ciesas, México 1992.

BEHRENDT, Stephen D. RICHARDSON, David and KLEIN, Herbert S. *The Transatlantic Slave Trade*. (A data base on CD-Rom) Cambridge University Press Cambridge 1999.

³⁴ Cfr. MARTÍNEZ MONTIEL, Luz Mª. *Afroamérica*. Fundación Ignacio de Larramendi, Fundación MAPFRE TAVERA. Madrid (en prensa)

³⁵ Cfr. WINFIELD CAPITAIN, Fernando. *Esclavos en el Archivo notarial de Xalapa Veracruz 1668-1699*. Universidad Veracruzana/Museo de Antropología, Xalapa 1984.

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. El trabajo del indio comparado con el del negro en Nueva España. *México Agrario*. Vol 4, n° 3, pp 203-207, México 1942.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica*. Fondo de Cultura Económica, XVI Tomos. México 1989-1994.
- ALBERRO, Solange. “Juan de Morga y Gertrudis Escobar: esclavos rebeldes (Nueva España, siglo XVII)” pp 198-214, en SWEET, David G, y NASH, Gary B. *Lucha por la supervivencia en la América Colonial*. Fondo de Cultura Económica. México 1987.
- ALBERRO, Solange. *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. Fondo de Cultura Económica. México 1988.
- ALBERRO, Solange. Noirs et Mulatres dans la société coloniale mexicaine” en Cahiers des Amériques Latines, n° 17, pp 57-97, Paris 1978.
- Artes de México*. Nueva Época, Número 8. Verano México 1990.
- CAGE, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. Introducción y edición de RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa. Ed SEP/80, F.C.E. México 1982.
- CANTÚ CORRO, José, *La esclavitud en el mundo y en México*. Librería Guadalupana, México 1929.
- CHÁVEZ CARVAJAL, Mª Guadalupe. *Propietarios de esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Instituto de Investigaciones Históricas. Morelia, Michoacán 1994.
- CORTÉS JÁCOME, Elena. “Los ardides de los amos: la manipulación y la interferencia en la vida conyugal de sus esclavos. Siglos XVI.XVII” en *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*. Pp 43-57. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México 1989.
- DÍAZ PÉREZ, Mª Cristina, *Descripción etnográfica de las relaciones de parentesco en tres comunidades afro-mestizas de la Costa Chica de Guerrero*. Tesis para optar al grado de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. I.N.A.H. México 1995.
- ELTIS, David, BEHRENDT, Stephen D. RICHARDSON, David and KLEIN, Herbert S. *The Transatlantic Slave Trade*. (A data base on CD-Rom) Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- HUMBOLDT, Alejandro von. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. Estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de ORTEGA Y MEDINA, Juan A. pp, 86-87. Editorial Porrúa México 1966.
- Jamás Fandango al Cielo. Narrativa afro-mestiza*. Recopilación, de Díaz Pérez, Mª Cristina, Aparicio Prudente, Francisca, García Casarrubias, Adela. Dirección General de Culturas Populares, México 1993.
- LAVIÑA, Javier. “Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos” en Boletín Americanista, pp 197-211. N° 49, Universidad de Barcelona. Barcelona 1999.
- LAVIÑA, Javier. “Somos indios somos negros, somos mexicanos” en *Historia y Fuente Oral*. N° 11, pp 97-106, Barcelona 1994.
- MARTÍNEZ MONTIEL, L. Mª. “Integration patterns and the asimilation process of negro slaves in Mexico, en *Comparative perspectives on slavery in the New World plantation Societies*. RUVIN, VERA y TUDEN, ARTHUR. New York Academy of Sciences vol, 292, pp 446-454. New York 1977.

- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz M^a (coor). *Presencia africana en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Dirección General de Culturas Populares. México 1994.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz M^a. y REYES G. Juan Carlos (ed) *Memoria del III encuentro Nacional de Afromexicanistas*. Instituto Colimense de Cultura, Culturas Populares, Nuestra Tercera Raíz Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Colima 1993.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz M^a. *Afroamérica*. Fundación Ignacio de Larramendi y Fundación MAPFRE TAVERA. Madrid (en prensa)
- MOEDANO NAVARRO, Gabriel. “El corrido entre la población afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca” en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*. pp 119-128. Instituto Veracruzano de Cultura. Veracruz, 1988.
- MOEDANO NAVARRO, Gabriel. “Las tradiciones orales de los afromestizos en México: un estudio del folklore e identidad étnica” en *Memoria del primer encuentro de etnólogos, antropólogos sociales y etnhistoriadores del INAH*, pp 355-363. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 1982.
- NAVEDA CHÁVEZ-HITA, Adriana (comp). *Pardos, mulatos y libertos*. Universidad Veracruzana, Xalapa 2001.
- NAVEDA CHAVEZ-HITA, Adriana. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Veracruzana. Xalapa, 1987.
- NGOU-MVE, Nicolás. *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*. Agencia Española de Cooperación, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1994.
- PÉREZ-ROCHA, Emma y MOEDANO NAVARRO, Gabriel. Aportaciones a la investigación de archivos de México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista. Serie Bibliografías. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México 1992.
- SILVA CASTILLO, Jorge. “La imagen del negro en los villancicos de Sor Juana” en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*. pp 95-118. Instituto Veracruzano de Cultura. Veracruz, 1988
- THOMAS, Hugh. *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Ed. Planeta, Barcelona 1998.
- VETANCURT, Agustín. “Tratado de la ciudad de México. Las grandezas que la ilustran después que la fundaran los españoles”. P 46-47, en *La Ciudad de México en el siglo XVIII (1690-1780)*. Prólogo y Bibliografía RUBIAL GARCÍA, Antonio, Notas OBREGÓN, Gonzalo, pp 43-129. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 1990.
- VILA VILAR, Enriqueta. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos; los asientos portugueses*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla 1977.
- WINFIELD CAPTAIN, Fernando. *Esclavos en el Archivo notarial de Xalapa Veracruz 1668-1699*. Universidad Veracruzana/Museo de Antropología, Xalapa 1984.
- WIENFIELD CAPITAINE, Fernando. *Los cimarrones de Mazateopán*. Gobierno del Estado de Veracruz-Llave. Xalapa 1992.

TRES LINEAS DE INVESTIGACIÓN

AFROAMERICANA

GUADALUPE CASTAÑÓN G.

Las tres líneas que aquí se proponen son:

- a) La ley y la esclavitud del negro en América
- b) El cimarronaje como huido y rebelde
- c) La teorización del fenómeno de transculturación y asimilación en la América Negra

A.-LA LEY Y LA ESCLAVITUD EN LA AMÉRICA NEGRA

Esta línea de investigación marca su perímetro en el tiempo y en el espacio y fija su objetivo de contenido de manera precisa en la indagatoria histórica: a) es el mundo de la conquista y colonización en América y sus raíces en África, se delimita y extiende en el macizo continental americano, en los puntos de enclave del mestizaje sud, centro y norteamericano, con especial referencia al Caribe, México, Panamá, Colombia, Venezuela, Bolivia y Perú; los Estados Unidos y las articulaciones del fenómeno de transculturación; c) se concreta en la investigación de los ordenamientos legales de carácter general sobre el negro y su mixturación étnica, y a las disposiciones supletorias de carácter regional o particular, en una investigación diacrónica sobre el contenido de las disposiciones, sin desconocer los “encubrimientos” del fenómeno y sus expansiones étnicas y sociológicas que lo dimensionan y multiplican.

1. Antecedentes

Esta investigación debe realizarse desde las primeras leyes que se dieron en la Colonia —Las Leyes de Indias—. Investigar sobre las ordenanzas y los códigos especiales para las colonias Iberoamericanas: El *Code Noire*, ordenamiento legal influyente en las codificaciones hispanoamericanas, firmado por el rey Luis XIV de Francia (1685), para las colonias francesas como Haití y Nueva Orleans. El *Carolino Código Negro*, llamado más tarde de *Santo Domingo* (1784), *El Código Negrero o Real Cédula de Aranjuez* (1789) y la Carta de los Derechos de los Negros (de 1687), del papa Inocencio XI.

Por lo tanto, la abolición de la esclavitud aunada a la Independencia de las colonias, serán tema de estudio e investigación.

Antecedentes en América del Norte: la Declaración de los Derechos del Hombre (1776) en las 13 colonias y su Independencia, que otorgó igualdad y derechos como ciudadanos, exclusivamente a los blancos. Es, por lo tanto, tema de estudio la historia de la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos, de América, a través de su legislación.

En Francia, es línea de investigación la trascendencia de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano dado que el principio de la igualdad, se estableció en ella con carácter universal. Éste documento, decretó por fin, la igualdad jurídica de todos

los hombres y dio lugar a la Independencia de Haití en 1804 y estableció las bases ideológicas de la independencia de las colonias iberoamericanas.

A través de la legislación esclava negra, se presentará de una manera sientetizada, la idea de España, Francia, Holanda, Portugal e Inglaterra para controlar como metrópolis, el poder de la mano de obra productiva —los esclavos—, y su repercusión en el mundo colonial, que explican el calendario de su liberación y le otorgan fisonomía a la moderna configuración de los Estados continentales, particularmente los de origen afroamericano.

B) -EL CIMARRONAJE COMO HUÍDA Y REBELDÍA

Esta línea de investigación se plantea como complementaria de la legislación negra en América, en cuanto resulta una consecuencia de la doble función de la ley del dominador sobre el dominado. el establecimiento de una regulación social —siempre mejor que el abuso discrecional del conquistador, el fraile y el encomendero— y, por otra parte, los fenómenos de represión (y aún de segregación) que todo ordenamiento legal implica.

El resultado de una falta de leyes o de la imperfección de éstas, que se cargan hacia la conveniencia del poder instituido es —necesariamente—, la rebelión o la huida como forma de protesta y el establecimiento de pequeños grupos remontados con un estilo de vida autónomo (palenques, quilombos, mocambos) donde se rescatan e implantan microsociedades sustraídas al *dominatus* del gobierno.

Será motivo de estudio y análisis las particularidades de las comunidades cimarronas en donde el negro junto con sus compañeros de lucha inventaron nuevas formas de vida, en respuesta a su aislamiento, al medio geográfico que lo rodeaba y a las persecuciones de que fue objeto—por su rebeldía

Se examinarán las secuencias históricas de las principales rebeliones en América y sus elementos modificadores en los procesos de independencia y de persistencia como grupos resistentes a la integración, así como el reconocimiento a sus configuraciones pluriétnicas y pluriculturales.

El estudio de las principales rebeliones cimarronas, puede ilustrarse con los casos cimeros de la rebelión de Yanga y Francisco de la Matosa (1609), cerca de la actual ciudad de Córdoba (Ver.); la rebelión de los 33 negros. (1612). y a su aniquilamiento por el régimen colonial novohispano. El quilombo del Brasil, en Palmares de 1630-a 1695. uno de los más famosos. Las rebeliones en Santo Domingo, desde la de Bohoruco hasta la de Macandal en 1758.

Los negros transplantados a la Nueva España iniciaron junto con las etnias autóctonas y los españoles la simiente de una nueva nacionalidad, —*la tercera raíz*— mediante el largo proceso del mestizaje, la aculturación, la transculturación y la integración de nuevos valores en los que expresaron el genio de sus facultades creadoras y aportaron su sensibilidad humana al crisol de las etnias raciales.

C.-TEÓRICOS DE LA ESCLAVITUD

Una tercera posibilidad de investigación sería la de las principales aportaciones de las teorías integracionistas de corte histórico, etnográfico, sociológico y cultural al fenómeno sucesivo de la transculturación y la manera de abordarlo en sus enfoques de estudio

Hace tiempo que la investigación sobre los grupos marginales estaba atenta a las líneas de continuidad de la monumental *Historia de la esclavitud* de José Antonio Saco, así

como las obras monográficas que cubrían las necesidades del estudio de negros en los diversos países americanos, tales como: *La población negra de México* (1946) y *Cuijla* (1948) de Gonzálo Aguirre Beltrán, obras que abrieron los estudios afromexicanistas, aplicando el método etnohistórico a una realidad más presentida que descubierta; a otras obras de singular trascendencia, tal el caso de *Os Africanos no Brasil* (1931) de Raymundo Nina Rodrigues, con sus estudios comparativos de tipo cultural, que integró la Escuela Bahiana, así como *Las culturas negras en el Nuevo Mundo* (1937) del más brillante de sus discípulos Arthur Ramos, que sintetizó el acuerdo de todos los africanistas sobre el estudio de las culturas negras en el Nuevo Mundo: a) que es indispensable el estudio previo de las culturas africanas para comprender las supervivencias de éstas en tierras americanas, y b) que el trasplante de aquéllas es una mezcla que las transformó en un producto diferente, mediante un proceso de intercambio cultural, lo que entonces se llamaba aculturación. Herskovitz, Carvalho-Neto, Fernando Ortiz, Roger Bastide, J. L. Franco, Moreno Friginals, R. Mellafé y otros iban tejiendo el apretado bastidor de los estudios monográficos afromestizos.

Negros en América de Luz María Martínez Montiel, reanuda una tarea de bastas proporciones, anudando diversos hitos de la investigación: los de etnohistoria con los de la antropología cultural y los de la sociología comparada con los de la estadística aplicada, para proponer una lectura más articulada del continuo histórico.

LAS INDIAS, ORO PLATA VIDA Y MUERTE³⁶

JAVIER LAVIÑA

El siglo XV fue una centuria de enormes cambios para la Europa del sur, en Castilla y Aragón los musulmanes fueron perdiendo tierras a favor de los príncipes cristianos. Los portugueses que habían iniciado la etapa atlántica con Enrique III, el navegante, se lanzaron sobre el continente Africano. Los castellanos al hilo de los hallazgos portugueses iniciaron la búsqueda de nuevos caminos, la llegada a Canarias cumplió los objetivos previstos y el nuevo territorio insular se convirtió en el laboratorio en el que se experimentaría en las Indias de Castilla.

África había despertado la imaginación de los castellanos creían que en Lisboa el oro corría a raudales y volvieron la mirada hacia el vecino reino con la esperanza de cubrir sus ansiedades y expectativas, en este sentido se encuentra la gran película “*La marrana*”³⁷, en la que dos pícaros huidos de la justicia se encuentran antes del viaje de Colón a las Indias, uno de ellos, desertor y propietario de una cerda, pretende llegar a Lisboa y embarcarse hacia las nuevas tierras, mientras que el otro tiene noticias de la expedición que prepara el Genovés hacia las Indias i pretende embarcarse en ella. Tras un largo peregrinar, sus esperanzas se ven frustradas al arrebatarles otro vividor el objeto de sus esperanzas, la marrana preñada con la que pretendían hacer negocio. El cineasta recoge, desde nuestro punto de vista, perfectamente los sueños y utopías no sólo de las clases populares sino también de muchos hidalgos que vieron en la emigración la única posibilidad de mantener sus alcurnias devastadas ante el impulso de los nuevos tiempos.

LOS ESTEREOTIPOS

El auge y decadencia de Castilla se plantea en la literatura con la aparición de nuevos protagonistas, los pícaros; son los antihéroes que ven la sociedad desde la marginación a la que les ha conducido. No obtuvieron ningún beneficio de la llegada al Nuevo Mundo, sólo vieron como una parte importante de los capitales invertidos en sectores productivos de la economía se desviaban hacia el comercio, y como muchos de los beneficios obtenidos por este concepto servían para ennoblecer a los comerciantes.

La sociedad reforzaba su carácter estamental y dejaba fuera de lugar a los que la fortuna no había sonreído los pobres tenían que buscarse la vida día a día, los hidalgos arruinados no querían dejar de mantener las casas con blasones, y entre ambos se generó una especie de alianza que permitió su supervivencia. El hidalgo arruinado ve como las formas de vida señoriales van desapareciendo, como los escudos se desdibujan de las paredes de sus casonas y el dinero comienza a ser un valor, ciertamente los comerciantes enriquecidos se ennoblecen, pero los valores sociales van cambiando. La hidalguía aparece como un recuerdo del pasado, como una táctica utilizada para sobrevivir en un mundo de valores cada vez más cambiantes.

³⁶ Esta es una versión ampliada de Tahúres, pícaros y vividores. Publicada en Conflicto y violencia en América. Barcelona 2002.

³⁷ LÓPEZ CUERDA, José Luis. *La Marrana*. Madrid 1992.

El arquetipo del pícaro es el de antihéroe, la persona que vive del engaño, Los valores morales desaparecen del horizonte del pícaro, o más bien nunca tuvo valores. El pícaro es un cobarde mañoso que juega sucio y solo utiliza la faca cuando sabe que ganará. Los escenarios en los que se mueven los protagonistas de la picaresca se transforman, si en las novelas de caballería los caballeros recorrían castillos y palacios los pícaros recorren tabernas y cárceles.

La cárcel se convierte en universidad y los latigazos de las galeras en marcas de mil batallas en las que la fortuna no les acompañó. Sus biografías son similares, todos nacieron en la calle, en patios o lugares de reunión de los bajos fondos, hijos de algo, y ellos sabían de qué, sirvieron a muchos señores recorrían posaduchas y tabernas y, en definitiva narraban los vicios de la sociedad en la que vivían, estos pícaros literarios no están tan alejados de la realidad como pareciera, y en muchos casos la picaresca se convierte en una novela costumbrista.

El pícaro es un superviviente que no pretende cambiar el sistema socioeconómico que le ha llevado a la marginalidad sino vivir de él, se reconoce como ocioso pero pretende ser un ocioso honorable, que va perdiendo oportunidades en la vida o esperando oportunidades que jamás lleguen y nunca deja su condición de pobre³⁸.

Los profundos cambios económicos que se van dando en la Castilla del XVII hace que las gentes abandonen los campos y los talleres de los artesanos, los servicios aparecen como consecuencia de la concentración de riqueza en unas pocas, cada vez menos, manos y se da una tendencia hacia la aristocratización de la sociedad³⁹, sin embargo es una sociedad que, si bien es cierto pierde las formas de vida aristocráticas, los caballeros no se dedican a la guerra sino que se emplean en la corte, los burgueses y los cortesanos recurren a un gran número de servidores para mostrar su estatus social, por otra parte la forma de supervivencia que tienen los pobres es emplearse en las casas de los señores, incluso los hidalgos arruinados recurren a los servicios de gentes, que en la literatura generará al pícaro.

EL TEATRO DE LAS MARAVILLAS

La llegada de los españoles a América despertó un conjunto de sueños adormecidos en Europa entre los que participaron en la aventura o recibieron noticias de lo que estaba sucediendo en el espacio recién descubierto. Se abrió un mundo de dimensiones desconocidas hasta entonces; un mundo de posibilidades único. Se reavivaron viejos mitos, algunos de origen griego, otros medievales que despertaron las imaginaciones colectivas. Las Indias se ofrecían como la tierra de la riqueza, donde cualquiera podía obtener todo aquello que había soñado desde siempre⁴⁰. Un mundo sin enfermedades alimentado por el mito de la Fuente de la Eterna Juventud, cercana a las tierras que Colón había pisado por primera vez; un lugar próximo al paraíso terrenal, a donde era casi indudable que había llegado. Un mundo de eternidades ofrecido gratuitamente a quien estuviera dispuesto a

³⁸ PEREZ, Joseph. "La literatura picaresca desde la historia social", p 345, en *De l'humanisme aux Lumières. Etudes sur l'Espagne et l'Amérique*. Casa de Velázquez, Madrid 2000.

³⁹ Cfr, BENNASAR, Bartolomé. *La España del siglo de Oro*. Pp 221-226. Ed. Biblioteca de Bolsillo. Barcelona 2001. MARAVALL, José Antonio. *La literatura picaresca desde la historia social, (siglos XVI y XVII)* Ed. Tarus, Madrid 1986, pp 176 y ss, cit. por PEREZ, Joseph. "La literatura picaresca desde la historia social", pp 341-349, en *De l'humanisme aux Lumières. Etudes sur l'Espagne et l'Amérique*. Casa de Velázquez, Madrid 2000.

⁴⁰ Cfr. GIL, J. *Mitos y utopías del descubrimiento: 1 Colón y su tiempo*. Ed. Alianza, Madrid 1989,1992.

tomarlo. La empresa no era fácil pero el premio valía la pena. Otros expedicionarios vieron mundos aún mejores, Las Siete Ciudades de Cibola, casi alcanzadas y señaladas por fray Marcos de Niza, o las tierras del Dorado, el mundo de oro, el cacique que se bañaba en el lago tras haberse embadurnado el cuerpo con polvo de oro. Tanta era la abundancia de este metal que hasta se recubrían el cuerpo con él. ¿Qué más podía desear un hidalgo segundón y arruinado de Castilla que poder volver a lustrar sus blasones con el oro traído de América y obtenido tanto del proceso de conquista como por la explotación de la mano de obra indígena?

Cuando se consolidó el proceso de conquista se inició la *pacificación* de las poblaciones sometidas, muchas de las aspiraciones de los conquistadores quedaron en nada. La riqueza esperada no se alcanzó. Las encomiendas pertenecían sólo a unos cuantos afortunados, las tierras se concedieron a los capitanes de las huestes y sus lugartenientes, ¿qué quedaba para tantos y tantos que fracasaron en el intento de obtención de riquezas? A estos se sumaron un gran número de campesinos y trabajadores urbanos que se incorporaban a América. Castilla y Andalucía, especialmente, se vieron envueltas en un proceso inflacionista creciente⁴¹, cuanta más plata llegaba mayor era la inflación. Los salarios no crecían a los ritmos de los precios y los trabajadores se empobrecían paulatinamente, los economistas de la época propugnaban que unos salarios altos conducirían a la ociosidad de los trabajadores, por el estímulo al trabajo debía estar marcado por el hambre.

La competencia europea en la fabricación de manufacturas destinadas a los mercados americanos llevó al cierre de muchos centros manufactureros. El paro, la inflación y el caos económico se cebaron sobre los trabajadores andaluces y castellanos⁴². Sólo algunas manufacturas dedicadas a la producción de artículos de lujo resistieron el impacto del desastre económico.

El número de habitantes de Castilla iba creciendo de forma paulatina en una coyuntura demográfica favorable, desde el centro los castellanos emigraban hacia el sur en busca de nuevos horizontes, los cántabros y vascos, que en parte ya habían participado en el proceso de descubrimiento de América, se dirigían a la búsqueda de nuevas oportunidades tanto hacia el Nuevo Mundo como hacia el centro de la península. Sevilla se convirtió en el lugar de paso de muchos de estos pobres hacia el continente americano, hacia donde se dirigían las esperanzas de muchos desheredados. Los pobres recorrían las calles y plazas de las ciudades españolas esperando recibir la caridad de algunos pocos. La pobreza formaba parte de la sacralización social. El evangelio ya resaltaba la importancia de esta situación y los ricos tenían la oportunidad, de esta manera, de mostrar su caridad; pero había que evitar la proliferación de vagos por lo que se crearon centros de acogida, como hospicios y hospitales para pobres y peregrinos⁴³, los pobres estaban bien para ejercer la caridad, pero no para encontrarlos en la calle. Los hospitales, muchos de ellos fundados por la corona, quedaban bajo la administración de órdenes hospitalarias. En América una parte importante de los hospitales para naturales fueron fundados por Felipe II que los entregaba a la administración de algunas órdenes religiosas pero quedaban bajo la tutela de

⁴¹ Cfr. HAMILTON, Earl J. *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*. Ed Ariel, Barcelona 1975.

⁴² Cfr. HAMILTON, Earl J. *El tesoro americano....* Pp.277-298. Ed Ariel, Barcelona 1975.

⁴³ Cfr. LOSANA MÉNDEZ, José. *La sanidad en la época del descubrimiento de América*. Pp138-149. Ed. Cátedra. Madrid 1994.

la corona⁴⁴. Junto a estos pobres de solemnidad, reconocidos para que los poderosos pudieran ejercer la caridad cristiana proliferaron otros, menos solemnes y más peligrosos desde el punto de vista social, los vagos y malentretenidos.

El problema que se planteaba con estos nuevos pobres era su concentración en las ciudades que con su ociosidad provocaban conflictos de orden social y político⁴⁵. Que hubiera pobres para ejercer la virtud cristiana de la caridad era natural y necesario, pero en número restringido. No se podía tolerar la proliferación de pobres que prefirieran vivir de cualquier actividad, en muchos casos delictiva, antes que subemplearse en trabajos denigrados por el conjunto social y mal pagados.

Las flotas, cargadas de plata, llegaban al puerto del Guadalquivir despertando y avivando deseos y ansias de riqueza. Las noticias sobre las riquezas de Indias fueron recorriendo todo el territorio hispano. Estaban allá, en las Indias de Castilla, sólo había que ir a recogerlas. En América el mito del Dorado pese a los fracasos expedicionarios seguía vivo. Berrío se lanzó sobre los llanos de Venezuela y Colombia buscando la utopía de la riqueza. Ante este panorama nos preguntamos, ¿cuáles debieron ser las noticias que llegaban del Nuevo Mundo, qué expectativas no debieron despertar entre los desheredados y campesinos? Parece evidente que las riquezas generaron unas expectativas entre los grupos menos favorecidos de la sociedad que pensaron que en las Indias todo era posible, ¿acaso no volvían las embarcaciones cargadas de riquezas?

UTOPIÁS EN MARCHA

La conquista de América estuvo cargada de mitos que despertaron y avivaron el interés de los castellanos, encontramos áreas donde las dificultades del terreno y la escasez de recursos generaron mitos. Parece que hubiera habido una relación directa entre dificultades de conquista y aparición de lugares maravillosos. No se dieron este tipo de apariciones en las zonas donde la complejidad social indígena, por lo tanto el acceso a mano de obra y recursos naturales posibilitaban una mayor presencia colonizadora que no necesitaban correr tras la quimera, puesto que su enriquecimiento se encontraba en la explotación de esas gentes y tierras. Estos planteamientos míticos surgieron en zonas donde las dificultades de penetración por la oposición indígena o la dureza del terreno fueron enormes para los expedicionarios españoles: Texas, Florida, Nuevo México, el área amazónica o los llanos de Venezuela y Colombia. Zonas todas ellas de enormes dificultades para la colonización por la dureza del terreno y las dificultades de acceso, había que atravesar desiertos o selvas.

La utopía, que desde Platón se había estado forjando en la mente de los europeos, tomó cuerpo de forma clara en América. Encontramos dos fenómenos interesantes, uno de amplia tradición en el pensamiento europeo, la ciudad, y otro que serviría para ensayar el proceso de expansión en América ya que los mitos aparecieron referidos a zonas o lugares habitados concretos. En definitiva, ambos espacios estaban destinados o a la fundación de

⁴⁴ Cfr. ENCINAS, Diego de (com). *Cedulario Indiano*. Reproducción faccsimil de la edición de 1596. Estudio e índices de GARCIA GALLO, Alfonso. Libro 1º ff 219-223. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid 1945.

⁴⁵ Cfr. PÉREZ ZAGORIN. *Revueltas y revoluciones en la Edad Moderna*. 2 volúmenes. Editorial Cátedra. Madrid 1985.

ciudades utópicas o a la conquista de ciudades ya existentes⁴⁶. Las Siete Ciudades de Cibola ante cuyas puertas estuvo Fray Marcos de Niza hacían referencia a espacios urbanos⁴⁷. La fuente de la eterna Juventud pretendía ocupar, poblar, fundar una ciudad un lugar donde los hombres serían eternamente jóvenes; ¿qué más se podía esperar del Nuevo Mundo? Dos mitos vinieron a sumarse a estas utopías, las inmensas riquezas que suponían había en las Indias y que se plasmó en el mito de El Dorado⁴⁸, y la aparición de Amazonas⁴⁹, áreas pobladas tan sólo por mujeres, aunque guerreras, desde el mismo momento de la llegada de los españoles a América y que se fue extendiendo a lo largo de todo el continente. Uno de los fines de ese mito era el fomentar las expediciones a las zonas donde se decía que estaban para asegurar los territorios.

La colonización, como era de esperar no benefició más que a unos pocos, el resto de los componentes de las huestes tuvieron que reengancharse en busca de mejor fortuna, sin embargo, la llegada de las noticias sobre las riquezas del Nuevo Mundo provocó la emigración de gentes de la península hacia ese paraíso narrado por algunos y forjado en sueños en las mentes de desesperados, ambiciosos y hambrientos⁵⁰.

Finalmente, las Indias, la nueva tierra de promisión sólo enriquecieron a unos pocos afortunados, el resto tuvieron que adaptarse a las nuevas circunstancias, esperar que la fortuna les dirigiera la mirada y saber aprovecharla. De hecho en las colonias se repitió, como era de esperar, el esquema de la sociedad metropolitana. Los sin fortuna tuvieron que buscar estrategias para la supervivencia, sólo el color les separaba de los indígenas o los esclavos pero compartían con ellos hambre, trabajo y penalidades la gran mayoría de españoles que se dirigieron a las Indias en busca de riqueza quedaron atrapados en el Nuevo Mundo sin recursos ni posibilidades, tuvieron que vender su fuerza de trabajo como campesinos, mineros o pastores, ahí compartían espacios con los esclavos e indígenas pese a formar parte, teóricamente, del grupo racial dominante. Estos grupos subalternos desarrollaron mecanismos de resistencia, adaptaciones y estrategias de supervivencia que, en algunos casos, reforzaban el sistema, pero que en otros fomentaban alternativas que minaban las estructuras del poder⁵¹. Los vagabundos que se negaban a trabajar y recorrían los pueblos aldeas y ciudades suponían un mal ejemplo para los campesinos, el rechazo al

⁴⁶ Cfr. MUMFORD, Lewis. "La utopía, la ciudad y la máquina" en MANUEL, Frank, E. (comp). *Utopías y Pensamiento Utópico*. Pp 31-54. Ed. Espasa Calpe. Madrid 1982. MORENTE, José Julián. *Lo Utópico y la Utopía*. Integral Ed. Barcelona 1984.

⁴⁷ MORA, Carmen. *Las siete ciudades de Cibola. Textos y testimonios sobre la expedición de Vázquez Coronado*. Ediciones Alfar. Sevilla 1999.

⁴⁸ Cfr. GIL, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento. 3 El Dorado*. Alianza Universidad. Madrid 1989. HEMING, John Henry. *En busca de El Dorado*. Ed Serbal, Barcelona 1984. RAMOS PÉREZ Demetrio. *El Mito de el Dorado, su génesis y proceso*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, vol 116, Caracas 1973.

⁴⁹ LUNA, Lola. "Las Amazonas en América" en *Boletín Americanista*, N° 32, pp 279-306, Universidad de Barcelona, Barcelona 1982. SAMUEL, Pierre. *Amazonas, guerrieres et galliades*. Prese Universitaire de Grenoble. Grenoble 1975.

⁵⁰ Para la formación del imaginario ver: BOIA, Lucien. *Pour une histoire de l'imaginaire*. Ed, Les belles lettres. Paris 1998.

⁵¹ Los Llanos ofrecieron refugio a los que huían del sistema y durante mucho tiempo les dieron refugio y posibilidades de alimentarse sin necesidad de trabajar. El llano de Venezuela cogió a negros, blancos e indígena. Los trabajos de IZARD, Miguel. "Ni cuatrerros ni montoneros, llaneros" en *Boletín Americanista*, N° 31, pp 83-142, Universidad de Barcelona, Barcelona 1981, y del mismo autor, "Sin el menor arraigo ni responsabilidad. Llaneros y ganaería a principios del siglo XIX" en *Boletín Americanista*, N° 37, pp 109-142, Universidad de Barcelona, Barcelona 1987.

trabajo controlado por los hacendados y propietarios sólo podía generar problemas, sobremorían⁵² de la misma manera que los trabajadores pero se oponían de forma individual a la explotación. Su ejemplo era tan nefasto para el conjunto social que fueron perseguidos de manera sistemática en la colonia. Por otro lado estos vagamundos incontrolados no prestaban ningún servicio económico ni a los propietarios, ni a la corona, no prestaban servicios ni pagaban tributo. El discurso del trabajo como elemento civilizador, aplicado a indígenas y esclavos africanos se fue extendiendo y afectando a, prácticamente, todos los grupos populares. En el siglo XVIII la ilustración racionalista utilitarista y benéfica⁵³ pretendía generar conciencia entre sus conciudadanos para convertirlos en hombres honrados que fomentaran un ambiente de trabajo capaz de generar riqueza material y moral⁵⁴. Todos aquellos que se opusieron al proyecto modernizador y capitalista⁵⁵ fueron barbarizados y, ¿quiénes se resistieron de manera frontal a ese proyecto sino los vagabundos?, el discurso civilizatorio se plasmó en el castigo de estos resistentes individuales; sin embargo la persecución y castigo a los vagabundos se recogía ya a finales del XVII en la Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias. El problema que planteaban los vagabundos era la ausencia casi total de ligámenes sociales, lo que le convertía desde el punto de vista de las autoridades coloniales en sospechoso y en ladrón, ya que no se le conocía ningún trabajo, si no vivía del trabajo sólo podía vivir del delito⁵⁶, estos argumentos llevaron a la criminalización de los vagabundos y malentretenidos. Junto a estos malentretenidos había otros sobremurientes del orden colonial que intentaban obtener provecho de la situación, adivinos, algunos curanderos y otros charlatanes que vivían de las desdichas de muchos. En otros casos los pícaros y vividores formaban parte de los estamentos de poder, clérigos, militares oficiales reales que intentaban obtener un sobresueldo mediante el juego.

AMÉRICA TIERRA DEL DESENCANTO

Los primeros viajeros a Indias no fueron precisamente un modelo de virtud, a pesar de que ya desde los primeros años las restricciones para pasar al Nuevo Mundo marcan el interés de la Corona por el mantenimiento del control, América se fue poblando no sólo de nobles e hidalgos sino de campesinos en busca de fortuna, disidentes religiosos y cualquier aventurero que buscara cambiar su suerte. Sin embargo el reparto americano estaba hecho antes de la partida, los privilegios estaban dados de antemano en la metrópoli y los beneficios sólo alcanzaron a los representantes de la sociedad bienestante española. El resto

⁵² Utilizo el término sobremorir como sinónimo de sobrevivir pero le doy un carácter negativo. Sobremorir sería morir poco a poco por las penalidades sociales y económicas a las que estaban sometidos los grupos subalternos. Sus salarios, cuando los había, en el caso de los esclavos no había salario, sólo les daba para reponer las calorías suficientes para el trabajo durante el tiempo en que el individuo era aprovechable como mano de obra. Reponían la energía que habían gastado pero no podían acumular calorías para mantenerse en condiciones mínimas.

⁵³ El término benéfico durante la ilustración hacía referencia al beneficio, no a la beneficencia.

⁵⁴ En esta línea de beneficio y utilidad hay que entender la fundación de las Sociedades de Amigos del País, encargadas de fomentar las prácticas agrícolas y los cultivos. Cfr. SARRAILH, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del XVIII*. Fondo de Cultura Económica. Madrid 1979.

⁵⁵ Cfr. IZARD, Miquel. *El rechazo a la civilización. Sobre los que no se tragarón que las Indias fueran esa maravilla*. Ediciones Península, Barcelona 2000.

⁵⁶ ARAYA ESPINOZA, Alejandra. *Ociosos vagamundos y malentretenidos en el Chile Colonial*. Pp 17-21. Ediciones LOM, Santiago, Chile 1999.

de súbditos quedaba excluido del reparto del pastel, junto a estos desheredados castellanos se encontraban las legiones de mestizos discriminados por los europeos, sobre la base de la limpieza de sangre y la ilegitimidad, pero considerados súbditos a la hora de pagar tributos a la corona. Estos grupos fueron los que recurrieron a la ociosidad como forma de resistencia a los esquemas sociales impuestos por los conquistadores, fueron los que se refugiaron en espacios libres para vivir de lo que las autoridades españolas y propietarios criollos consideraban delitos, su delito fundamental fue resistirse a la explotación de los propietarios y la corona. ¿Pero acaso no tenían el ejemplo de las grandes familias que habían construido sus imperios a base del robo a los indígenas? ¿No legitimaba y sancionaba con sus leyes la corona el robo? ¿A quién habían pertenecido las tierras que ocupaban los marqueses del Valle en México, o las tierras otorgadas por la Corona a los encomenderos? Estas situaciones se multiplicaban en todos los territorios coloniales.

Los españoles llevaron un modelo social basado en la limpieza de sangre que se aplicó de forma contundente en las Indias, los blancos, al menos en teoría gozaban de preeminencias sociales y pese a equiparar a los descendientes de caciques a nobles de Castilla la adscripción a una casta era motivo de discriminación. Esta situación fomentó la aparición de arquetipos que encuadramos dentro de la historia social de la colonia entre los recalcitrantes, estos eran todas aquellas personas, que de forma individual o colectiva se resistían al sistema, entre estos sectores de población estaban encuadrados los calificados como vagamundos y malentretenidos, estas gentes eran perseguidas por las autoridades judiciales por que se negaban a aceptar las normas laborales impuestas por la sociedad dominante: entre ellos estarían, junto a los que recorrían los territorios coloniales sin trabajo ni domicilio ni familia conocida, otros sectores de población organizados como sociedades alternativas. Estos grupos de población no formarían parte del sistema sino que se opondrían a él de manera frontal, entre los que estarían los cimarrones afroamericanos o los indígenas que escapaban al control colonial⁵⁷. Encontramos, así mismo, dentro del mundo colonial otros sectores de población que opusieron una resistencia cultural a la colonización, se trata de los rebeldes, hechiceros, curanderos y practicantes de viejos cultos tanto europeos, indígenas o africanos, como de nuevas creencias surgidas en las Indias de la confluencia de las prácticas religiosas de todos los grupos afincados en el Nuevo Mundo, recreadas por cada uno de ellos en función de sus orígenes que generaron un imaginario propio que se fue filtrando en todos los sectores de población del mundo colonial. Estos empedernidos protervos mantenían sus formas religiosas como sistema par mantener un mínimo control de sus vidas, si bien en el plano del imaginario, pero consiguieron influenciar en las sociedades dominantes, logrando, en muchos casos, llegar a formar opiniones que les enfrentaron a los sectores dominantes de la sociedad hispana. Los españoles utilizaron mecanismos de dominación del imaginario aplicando sistemas que ya funcionaban en la península y que habían dado resultados aceptables, los gremios, cabildos y cofradías habían agrupado a sectores de población por oficios, o pertenencia étnica de manera que se permitía un a cierta defensa de intereses comunes⁵⁸, sin embargo, el uso que

⁵⁷IZARD, Miguel. “Ni cuatreros ni montoneros, llaneros” en *Boletín Americanista*, N° 31, pp 83-142, Universidad de Barcelona, Barcelona 1981, y del mismo autor, “Sin el menor arraigo ni responsabilidad. Llaneros y ganaería a principios del siglo XIX”, en *Boletín Americanista*, N° 37, pp 109-142, Universidad de Barcelona, Barcelona 1987. Del mismo autor, *El rechazo a la civilización...*

⁵⁸ Las cofradías de negros fueron una forma de intento de control social de los esclavos en España y América, como mantiene MORENO, Isidoro. *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Universidad de Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Sevilla 1997. LAVIÑA, Javier. “Sin sujeción a justicia: iglesia, cofradías e identidad Afroamericana” en GARCÍA JORDÁN, Pilar, y otros (coord). *Estrategias de poder en América Latina*. pp 151-164. Universidad de Barcelona, Barcelona 2000. MENA, Carmen. “Las hermandades de Sevilla y su proyección americana: estudio

hicieron muchos de los agrupados llevaron a la actuación del tribunal del Santo Oficio que se cebó con ellos pero, finalmente, sus prácticas se impusieron en el conjunto social. La obstinación de estos grupos se vio perseguida por los tribunales eclesiásticos y civiles que intentaron imponer el buen orden moral y social de la colonia⁵⁹.

PÍCAROS TAHÚRES Y VIVIDORES

Si los que no creyeron en las Indias y sus valores rechazaron los modelos sociales impuestos hubo otros que desde su marginalidad vivieron en el sistema, o pretendieron vivir del sistema sin representar más que, apenas, algún pequeño desorden social. Se trata de los pícaros, el arquetipo literario aparecido en los siglos XVI y XVII que pretendía vivir del sistema dominante aprovechándose de él. Estos individuos, no violentos, al menos en la literatura, se dieron como fenómeno social en la las ciudades americanas.

La ciudad de México, punto de paso obligado para los viajeros que se dirigían hacia las colonias del Oriente lejano, era uno de los centros de atracción de la migración española. De las minas de Zacatecas, San Luís de Potosí, Taxco, fluían los metales hacia la capital del virreinato y allí servían para adorar la ciudad y convertirla en paradigma del poderío español. Viajero y cronistas resaltan la magnificencia de sus edificios levantados a brazo de indio y esclavo, esta riqueza atrajo a una parte importante de los emigrantes españoles, conocidos como chapetones, pese a que las leyes eran iguales para todos los españoles había una gran diferencia entre los descendientes de los conquistadores, dueños de tierras y privilegios y los “*simples habitantes (que) pagaban todos los años su pecho y contribución por la casa en que moraban en la ciudad*”⁶⁰. Sin embargo la mentalidad señorial y el supuesto peso de la prosapia generaron una serie de individuos muy próximos a los hidalgos arruinados de Castilla, “*Por ese punto de vanagloria se encuentran a cada paso en toda la América gentes que se dan por hidalgos entre los españoles, pretendiendo todos hasta la fecha, descender por línea recta de alguno de los conquistadores, aunque sean más pobres que Job. ¿Donde esta la hacienda de vuestra merced?, preguntaron a uno de esos caballeros andantes que infectan el país. La fortuna se la ha llevado; pero toda la adversidad del mundo no podrá llevarse una brizna de mi honra y de mi nobleza. Tal es la respuesta de todos ellos, cuando la vista del extranjero se queda clavada en los andrajos que tan mal cuadran a tanta soberbia*”⁶¹. Esta descripción nos recuerda las que se hacen en cualquiera de las obras de la novela picaresca; la situación llega a límites extremos, según el cronista inglés cuando se habla de apellidos, “*El nombre de Mendoza o de Guzmán basta para que juren que son de la familia de los Duques de Medina-Sidonia o de los Marqueses de Astorga... pero ahora se ven obligados a esconder, por modestia o respeto a su ilustre sangre, sus andrajosos gregüescos con un a capa harto raída*”⁶². Estas figuras tragicómicas casi extraídas de una de las novelas picarescas del siglo

comparativo de la cofradía de Nuestra señora de los Ángeles, o de los “negritos” de Sevilla y de la cofradía de Santa Ana de Panamá” en GARCÍA JORDÁN, Pilar, y otros (coord). *Estrategias de poder en América Latina*. pp 129-150. Universidad de Barcelona, Barcelona 2000. VEGA JÁCOME, Walter. “Manifestaciones religiosas tempranas: Cofradías de negros en Lima. Siglo XVI” en *Historia y Cultura*. Museo Nacional de arqueología, antropología e hisstoria del Perú. pp 113-122. N° 24. Lima 2001.

⁵⁹ ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. F.C.E. México 1993. LAVIÑA, Javier. “Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos” en *Boletín Americanista*, pp 197-210, N° 49, Universidad de Barcelona, Barcelona 1999. SÁNCHEZ, Ana. *Amancebados, Hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Archivos de Historia Andina, Cusco, 1991.

⁶⁰ GAGE, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. Pag 176, Ed.F.C.E.SEP/80, México 1982.

⁶¹ GAGE, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. Pag 176.

⁶² GAGE, Thomas. *Nuevo reconocimiento...* pp176-177.

de oro corrieron por el continente. Pícaros que pretendían ser descendientes de grandes de España que vivían a salto de mata procurando trabajar lo menos posible. Jugadores de ventaja que se afincaron en las Indias para ver crecer sus fortunas, o simplemente vividores, aprovechados de las debilidades del sistema. La vanagloria de los españoles a cerca de sus orígenes, tal como los presenta Gage, me recuerda la carta que escribió el tío de Pablos, el buscón, en la que le comunicaba la muerte de su padre y la detención en las cárceles de la Inquisición de su madre, respecto a esto el tío de Pablos lamenta la situación y el perjuicio que le puede causar “*pésame que nos deshonra a todos, y a mí principalmente, que al fin soy ministro del rey me están mal estos parentescos*”⁶³ el tío del buscón era verdugo en Segovia, tal era su ministerio. Estos personajes sobrevivían en las Indias abusando de otros grupos peor situados que ellos en la escala social impuesta, sin causar, casi, mas que hilaridad entre quienes les escuchaban.

En la documentación del Archivo de Indias⁶⁴, en la sección de Audiencia he encontrado algunas referencias al juego. Los protagonistas de estas historias son militares y clérigos, El uno de los casos el cura perdió en el juego y se negó a pagar, el militar, cabo del presidio de Santo Domingo denunció al cura porque llevaba una vida escandalosa y este a su vez denunció al cabo⁶⁵.

Los clérigos, oficiales reales y militares formarían el grupo de vividores más numeroso de la colonia. Los apercibimientos, y causas contra ellos se repiten a lo largo de varios años⁶⁶. Oficiales reales que meten las manos en las cajas que están bajo su administración, clérigos de vida desordenada a los que el obispo tiene que llamar la atención, o que aprovechan las situaciones de anonimato para perseguir a las mujeres. El obispo de Santo Domingo pidió al gobernador que en la noche de San Juan las patrullas parasen a todos los que iban embozados para descubrir a los clérigos que amparándose en la fiesta llevan una mala vida⁶⁷. Las quejas de los obispos hacen referencia, también a los repiques de campanas que se hacen en los conventos de frailes cuando lo piden las mulatas. Estos frailes vividores parece que tenían algunos problemas de incontinencia respecto al voto de castidad. Para terminar, porque la lista de situaciones es enorme quiero referirme a dos casos que encuentro realmente curiosos, se trata de la persecución que la Audiencia llevó a cabo para acabar con los excesos de celo del Oidor jubilado Simón Belenguer que se dedicaba a la persecución de mujeres, llegando a violentarlas, los testimonios y autos contra este oidor están recogidos en el mismo legajo que los autos contra Julián Fernández, contador de las cajas reales que acabó pasándose con el dinero robado de las Reales Cajas a la colonia francesa de Saint Domingue⁶⁸. Estos vividores formaban parte del sistema⁶⁹, y

⁶³ QUEVEDO, Francisco de. *Historia de la vida del Buscón*. P 77. Prólogo de Domingo Yndurain. Ed. Espasa Calpe, Madrid 1980.

⁶⁴ A partir de ahora, A.G.I.

⁶⁵ A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo 247. Santo Domingo 1699.

⁶⁶ Cfr. DEIVE, Carlos Esteban. *La mala vida. Delincuencia y picaresca en la colonia Española de Santo Domingo*. Fundación Cultural Dominicana, Santo Domingo 1997.

⁶⁷ A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo 319, carta del provisor arzobispal al gobernador para que las patrullas impidan los escándalos en la noche de San Juan. Santo Domingo 16 de Noviembre de 1754.

⁶⁸ A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo 260. Informe del presidente de la Audiencia sobre los escándalos de Simón Belenguer Santo Domingo 2 de octubre de 1728. En el mismo legajo, El fiscal da cuenta con testimonios de la fuga que hizo de la ciudad a las colonias francesas sin haber dado cuentas, el contador de las cajas reales. Santo Domingo 22 de mayo de 1729.

representaban la punta del iceberg de los abusos de poder por parte de los representantes legales de la corona o de la iglesia en las colonias.

OTROS PÍCAROS QUE SÓLO QUERÍAN VIVIR

Si amos clérigos y oficiales reales gozaron, casi, de impunidad en función de sus cargos otros menos afortunados y en peor situación social pretendieron salir de su condición recurriendo a los mismos engaños que los protegidos por su estatus. En México y el Caribe hispano aparecieron un sin fin de gentes que pretendieron vivir de sus habilidades para el engaño, o que pretendían mejorar su condición tras ser enviados a la calle en busca de jornal. Negros y negras ganadores que debían entregar cada día un salario a su propietario además de tener que mantenerse así mismo. Estos negros y negras ganadores solían vivir fuera de la casa, ocupaban bohíos fuera de la ciudad y no rendían más cuentas que la entrega de su salario. Pero, ¿cómo y de qué vivían?, no son muchos los testimonios que tenemos de sus actividades, pero algunas observaciones nos pueden dar pistas sobre sus vidas. El informe del arzobispo de Santo Domingo elevado al rey en 1713 da cuenta de estas actividades, los amos de esclavas jóvenes *“las tratan como a brutos, pues de medio cuerpo para arriba las traen desnudas, en carnes, motivo bastante de provocación para los hombres que son de su especie, y permita Dios que tan próxima ocasión no sea también ruina espiritual aún de algunos blancos”*⁷⁰ Para resolver el problema, el rey ordena al presidente de la audiencia que vigile a las negras ganadoras para impedir que ganen el jornal con obras ilícitas. Ni las protestas del arzobispo ni las recomendaciones del rey dieron fruto, pues en 1715 el arzobispo se dirigió a la audiencia para que se cumpliesen las órdenes de la corona respecto a la vigilancia de la desnudez de las esclavas y especialmente sobre la forma de ganarse la vida los propietarios.

La ciudad de Santo Domingo, capital de la isla Española, pese a no ser una gran ciudad colonial, había perdido parte de su esplendor del pasado, seguía manteniéndose como la primera ciudad del Nuevo Mundo. En el siglo XVIII servía de base para el contrabando con la colonia próspera colonia francesa de Saint Domingue lo que convertía a la parte española en el portal de Francia y lugar de cita, reunión y acogida de muchos marginales que pretendían vivir del negocio fácil y rápido. Contrabandistas, buhoneros, marineros, poblaciones flotantes que recurrían a los servicios de profesionales del placer y que alteraban las conciencias de los gobernantes, un informe del capitán general de la isla en 1719 comunicaba a la metrópoli el celo que había mostrado para evitar los pecados públicos, encerró en la cárcel a cuatro rameras y mandó publicar un bando en toda la isla para que las autoridades persiguieran los delitos contra las leyes divinas, especialmente dedicado a la erradicación del amancebamiento⁷¹. Esta misma situación de inestabilidad poblacional, unida a los esclavos huidos de la parte francesa de la isla a los que se pretendió instalar en un territorio próximo a la capital, San Lorenzo de los Minas. Para que el establecimiento fuera efectivo la corona entregaba tierras a cada familia que quedara en la nueva fundación, sin embargo las huidas se producían de forma alarmante y los negros liberados campaban por la isla sin control.

⁶⁹ Cfr. SWEET, David G. NAHS, Gary B (coomp). *Lucha por la supervivencia en la América colonial*. F.C.E. México 1987.

⁷⁰ A.G.I. Sec. *Audiencia de Santo Domingo*. Leg. 316. Carta del Arzobispo de Santo Domingo al rey. 10 de febrero de 1713.

⁷¹ A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*. Leg. 254. Informe del Capitán General de la isla don Fernando Constanzo, y bando del mismo a todas las autoridades de la jurisdicción. 27 de marzo de 1719.

DE HECHICEROS, CURANDEROS Y ADIVINAS

Las hechiceras junto a las que practicaban la medicina popular eran acusadas de brujería. Incluso en algunos casos las habían visto volar y de haber sido poseídas por el diablo. Ya he apuntado que me he centrado en el siglo XVIII en Veracruz, y tengo conocimiento de la existencia de condenas por brujería a mujeres en este mismo siglo en otras áreas de la Nueva España⁷². Sin embargo, en el siglo XVIII los seis casos sobre los que se desarrollaron investigaciones por práctica de brujería corresponden a hombres, en estos casos todos los investigados practicaban la medicina. Los hechiceros, brujos, curanderos, ponían en práctica un conocimiento de la herboristería que requería un aprendizaje considerable y una dedicación importantes. Junto con estas prácticas terapéuticas el concepto de enfermedad era eminentemente místico, y el ambiente mágico de lo sobrenatural y la intervención de agentes malignos capaces de influir en la vida cotidiana de los hombres y mujeres de Veracruz. Los *brujos* veracruzanos no sufrieron ningún tipo de condena, las averiguaciones del tribunal de la Inquisición fueron solo eso, averiguaciones, no se pudieron presentar las pruebas o los testigos necesarios para condenar a los hechiceros.

El celo inquisitorial variaba en función de la calidad y del color de la persona juzgada. Y encontraremos, en algunos casos en que los acusados de magia o hechicería recibían penas de menor grado por el hecho de ser esclavos, mulatos, o por que el tribunal reconocía que la ignorancia del practicante podía ser un eximente.

Las religiones afroamericanas ofrecen un concepto de la enfermedad en el que el mundo mágico tiene una enorme repercusión. La enfermedad, y la muerte, en especial de gente joven, no se entiende como un proceso natural de la vida, sino como un trabajo hecho sobre el enfermo para causarle el mal. La curación debía pasar, pues por el intento de limpiar del mal al afectado⁷³, bajo este concepto la enfermedad podía venir por la vía del mal de ojo,

Son especialmente relevantes las denuncias presentadas contra los brujos y hechiceros porque encontramos que las acusaciones venían, en muchos casos, de los propios usuarios de los curanderos o sanadores. La medicina afromexicana se ejercía a partir del aprendizaje y observación de la naturaleza y, normalmente la curación dependía de la utilización de elementos físicos acompañados de oraciones que remediaban los problemas espirituales. Era importante la función de sacerdote del médico, que además podía ejercer funciones de adivino, o la fabricación de remedios. El curandero, no recibe la capacidad de curar por la divinidad sino por el aprendizaje, que le permite interpretar toda la sintomatología de la enfermedad⁷⁴. Sin embargo, las autoridades eclesiásticas relacionaban directamente la práctica de la curación con la influencia demoníaca. Ya en el Nuevo testamento aparece la idea de sanar a los enfermos por medio de la influencia demoníaca, santo Tomás reconocía que la influencia del demonio era capaz de provocar la enfermedad, con el reconocido mal de ojo, si se daban este tipo de personas era claro que también

⁷² PÉREZ MUNGUÍA, J. Patricia. "Los archivos de la Inquisición: Fuente y legado del imaginario en la herencia afroamericana". *IV Encuentro Nacional de Afromexicanistas*. Veracruz 15 de Junio de 1994. 29 pp. Ejemplar mecanografiado.

⁷³ Cfr. BAMUNOBA, Y. K., ADOUCONOU, B. *La muerte en la vida africana*. Barcelona 1984.

⁷⁴ Cfr. AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. pp 59 - 67. México 1992.

podían ser capaces de curar, pero no por orden divina sino demoníaca⁷⁵. La práctica del curanderismo era considerada, de manera indirecta una forma de sometimiento al pecado, y en consecuencia punible por la Inquisición, esto les generó no pocos problemas con las autoridades eclesiásticas que veían en esta práctica una influencia diabólica. El concepto de enfermedad en uso entre los esclavos de procedencia africana divergía del oficial de los españoles⁷⁶. La enfermedad e incluso la muerte estaban provocados por alguien que hacía el mal, para lo que era necesario no sólo el remedio físico, aplicación de plantas medicinales o ungüentos, sino seguir todo un ritual para acomodar de nuevo al espíritu en su lugar y conseguir la curación.

Un primer caso que se nos presenta por posible hechicería de un esclavo de Francisco Cruzado; sobre este caso aparece la petición de que el esclavo encarcelado por la Inquisición cumpla su condena en un obraje. Era muy frecuente por parte de los esclavos que quería escapar del trabajo cometer algún delito, y en el caso de la Nueva España, relacionado con la moral pública o privada para ser trasladados a la cárcel, e incluso con la posibilidad de quedar bajo la tutela del tribunal, o de otro dueño para cumplir la condena. Finalmente, se tuvieron en cuenta las alegaciones del amo que pedía cumpliera la condena en un obraje para que no escapara a la justicia ni a la pena impuesta por el tribunal⁷⁷.

En la segunda causa también por hechicería se abrió un expediente contra José Colina, también esclavo por dar hierbas para maleficios, pese a que se presentaron algunos testigos que aseguraron que había provocado la enfermedad de otro esclavo no se siguió la causa⁷⁸, el esclavo ya estaba encarcelado antes de iniciarse el proceso.

El caso que presento a continuación es interesante por varios motivos, en primer lugar por quien lleva a cabo la acusación, en segundo lugar por los testigos y por las relaciones que se establecieron entre el acusado y acusadora. Se trata de unas averiguaciones que llevó a cabo la Inquisición⁷⁹ ante la denuncia puestas por una mujer española, Elena Rodríguez, viuda de 41 años de Triana (Sevilla). La española "*llena del deseo de librarse de su trabajo*", la viuda tenía problemas en los brazos, recurrió a Ignacio Lazo, esclavo, con fama de hechicero entre los mulatos. Lazo ya había curado a otra mujer que estuvo hechizada por otro esclavo, y Lazo logró deshacer el hechizo. Para curar a la viuda recurrió a la aplicación en el brazo de un ungüento, que consistía en "*que raspaba un hueso que trae de difunto...y... mezclaba pelo de gusano y otras inmundicias muy hediondas y las aplico a sus brazos y al mismo tiempo inducía a la declarante a deshonestidades como que también eran conducentes para su curación y resistiéndose la declarante insistía dicho negro diciendo que de otro modo no la podía curar... y...*"

⁷⁵ AQUINO, Tomás. *Summa Theologica*. Prima pars. qu CXVII art. III. Fascinatio est infectio ab oculis infectis, propter malitiam animae vel ex Dei permissione, vel cooperante fato occulto vel daemone.

⁷⁶ Cfr. AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica. Volumen XVI*. Pp 123-145. Ed. Universidad Veracruzana INI, Ciesas, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE. México 1994.

⁷⁷ Archivo General de la Nación. *Ramo Inquisición* Volumen 19. Fs. 249-259. 29 de julio de 1707. Causa contra un negro esclavo de Francisco Cruzado.

⁷⁸ A.G.N. *Ramo Inquisición* Vol. 890. Fs. 30-35. 17 de septiembre de 1723. Causa abierta contra un negro llamado José Colina.

⁷⁹ A.G.N. *Ramo Inquisición* Vol. 973. Fs. 347-351. 26 de Julio de 1750. Causa abierta a Ignacio Lazo por hechicero.

que cuando se iba dicho negro quedaba aborreciéndole, y sin embargo cuando se le ponía presente advertía esta declarante en sí una fuerte inclinación hacia dicho negro"⁸⁰.

En este caso hay algunos elementos que destacan. En primer lugar la declarante, que fue usuaria de las *artes* del esclavo, nos encontramos con que los propios españoles de están contagiados de la creencia de que la enfermedad puede estar provocada por el hechizo. Los testigos a los que hace referencia en su declaración, una señora a la que el esclavo había curado, y un deudo anciano que había vivido con ella ya habían muerto, con lo que la declaración no podía ser confirmada. Y finalmente el tiempo que tardó Elena Rodríguez en denunciar las actividades del hechicero, diez años. En este relato sorprende la nitidez el recuerdo después de tanto tiempo, y la precisión de algunas descripciones de la situación en la que se encontraba frente al esclavo. Es posible que el miedo a represalias le hubiera llevado a esperar tanto, o que fuera la atracción/ repugnancia la causante de la demora. Finalmente Elena denunció un caso en el que no había testigos pero que sirvió para tranquilizar su conciencia y posiblemente también lavar su honor por haber mantenido relaciones con un esclavo.

Para los esclavos y negros libres sumidos en el escalón más bajo de la sociedad colonial, limitadas sus actividades a oficios desdeñados por los blancos, y en consecuencia no bien pagados, la práctica de la medicina era una forma de obtener algunos ingresos extras.

En 1777 el tribunal del Santo Oficio recogió una denuncia contra un esclavo negro, Juan Luis⁸¹, en este caso, de nuevo el usuario, Fernando Alcova denunció las prácticas de curanderismo ante el tribunal de la Inquisición. El denunciante estaba enfermo sin encontrar medicamento en la botica que el remediase una vecina le habló de un negro esclavo, Juan Luis, cargador, que era experto en curar huesos, el paciente le mandó llamar. Antes de que Alcova explicase sus padecimientos Juan Luis el acusado Juan Luis dijo que no era necesario porque el tenía una bola de cristal con la que podía ver lo que pasaba. El diagnóstico fue que Alcova estaba hechizado, razón por la cual también habían muerto su mujer y su hija. Para demostrar la veracidad de su diagnóstico el acusado le comentó una discusión que había mantenido con su mujer. Esta prueba unida a que adivinación la cosecha de frijoles que había tenido sirvieron para convencer a Alcova de que Juan Luis tenía poderes, pese a que "*después de visto el método de curación q usaba lo despidió temeroso de no agravar su conciencia*". Para las suertes adivinatorias y la curación utilizó "*una suerte de geringonza que nadie entendía*". Otro de los testimonios presentados contra Juan Luis especificó que para curar a Fernando Alcova el esclavo le puso varios huesos sobre el cuerpo, roció los útiles, previamente con aguardiente y dijo unas palabras en "*lengua de Guinea*". Posteriormente aplicó la boca sobre la cabeza del enfermo y extrajo "*unos pellejos*", posteriormente repitió la operación sobre los pies de donde dijo haber sacado unos gusanos, con este sencillo remedio el enfermo sanó, pero al curandero le costó un juicio de Inquisición, por superstición, curandero y hechicero. Cuando el acusador ratificó su denuncia dijo que "*le advirtió entre las muchas patrañas de su método de curar la extraña adivinación, que le dan motivo a sospechar pueda tener algun pacto con el Demonio*", esta acusación no prosperó entre los miembros del tribunal.

⁸⁰ Es interesante el resaltar esta fuerte inclinación, porque en los casos de bigamia ninguno de los acusados habla de inclinación. En este caso el componente sexual marca la relación entre el esclavo y la española.

⁸¹ A.G.N. *Ramo Inquisición* Expediente 57 Vol. 111. Fs. 448-458. 22 de diciembre de 1777 Expediente contra Juan Luis, esclavo por curandero, supersticioso y adivino.

El secretario leyó la sentencia por la cual Juan Luis era condenado a una reprimenda por embustero y si se hubiera producido escándalo por la curación que la pena fuera de 25 azotes en la puerta de la iglesia "*por formador de embustes*", antes de poder aplicarse cualquiera de las dos sentencias dictadas en la ciudad de México, Juan Luis huyó de Veracruz y no pudo aplicarse la pena.

TRES CASOS DE CURANDERISMO

Tras analizar los tres casos precedentes de esclavos acusados por la Inquisición de curanderismo nos encontramos con elementos comunes los investigados eran varones, esclavos, dos, bien pudieran ser criollos, un tercero bozal. Las penas no fueron de las consideradas importantes, pareció que el Santo Oficio no estaba por la labor de las grandes condenas, si es descabale el hecho de que en un caso se impusieran penas alternativas mas importantes en el caso de que la curación hubiera provocado escándalo. De los tres procesados uno solo fue investigado el segundo se escapó del castigo y no consta que fuera encontrado y el tercero que estaba en prisión fue azotado. Cabe destacar que de las tres curaciones delatadas dos se llevaron a cabo siguiendo el concepto general de enfermedad de los afroamericanos. La enfermedad proviene del hechizo es necesario, por tanto, romper el maleficio que provocó el mal. En dos casos, según los testigos y delatores se llevó a cabo un ritual en lengua africana, solo en uno de ellos la acusadora no dio información completa sobre la curación, si bien, aportó otros detalles.

Es importante destacar el hecho de que el Tribunal de la Inquisición no utilizó los servicios de ningún traductor, en el juicio contra Tomás en 1723, esclavo nacido en África y que tenía dificultades en la expresión. Facilitar traductores era frecuente en esta misma época en los juicios seguidos contra esclavos bozales en las colonias francesas e incluso en Cuba. Posiblemente la trata de esclavos estaba ya en decadencia en la Nueva España y tampoco consideraron el delito de extrema gravedad, la condena a doce azotes y apercibimiento resulta benévola. El tribunal tuvo en cuenta el desconocimiento y la falta de formación del esclavo en la aplicación del castigo.

La situación en la que se encontraban los esclavos que tenían artes sanatorios eran de extrema debilidad, los usuarios, sin odio ni rencor y para tranquilizar sus conciencias, fórmula que se utilizaba en las declaraciones denunciaban a los curanderos, o adivinos. Las consecuencias de las denuncias variaban en función de la causa y del grado de formación de los condenados, sin embargo, el apercibimiento grave era para todos los encausados.

DOS ADIVINAS

El último caso que analizamos hacen referencia a tres mujeres, dos de ellas acusadas por el mismo delito, de nuevo, por el beneficiario de las víctimas.

En este expediente la acusación fue doble. Dos mujeres, Resalía Valdovina y Petrona la Habanera, negras⁸². Este caso, como en otros muchos de los presentados hasta ahora, sufrieron el problema de la mala conciencia del usuario. En este caso se trataba de un comerciante español, Nicolás Lozano, de Villaviciosa, Asturias, soltero y que llevaba un año en la ciudad. Tenía un comercio frente al cuartel de Dragones, algunos soldados fueron a comprar algo y mientras él iba a por el cambio le robaron 80 pesos. El robo se hizo

⁸² A.G.N. *Ramo Inquisición*. Expediente 28. Vol. 813. Fs. 356-364. El fiscal contra Rosalía Valdovinas y Petrona la Hanbanera. Por suertes adivinatorias supersticiosas. 10 de febrero de 1783.

público, y Petrona la Habanera se ofreció para ayudarlo. Se citaron en casa de Petrona, allí estaba también Resalía Valdovina, negra criolla de Veracruz y procedieron a adivinar quién había robado el dinero. La suerte consistía en meter un dedo por el ojo de la tijera, como hacía ella, y colocar una tabla suspendida bajo las tijeras, a continuación *"haciendo una relación en la que nombraron a varios santos"* dijeron: *tijeritas y rueditas quien se hurtó los 80 pesos de la caja de Don Nicolás. En cada ocasión que esto hacían nombraban uno de los sujetos de quien pudiera haber malicia en la extracción del dinero, pero que habiendo nombrado varios la tabla se estuvo queda hasta que nombraron al cabo Armas que estando suspendida la tabla comenzó a dar muchas vueltas con velocidad y que por cerciorarse mas tambien dijeron que tenían sospechas de Cosme delas Brochas y de un muchacho que asiste alli y que llaman el Cuije"*. La operación de las invocaciones y la tabla se repitió con los dos nuevos sospechosos a la pregunta sobre Cosme, la tabla quedó quieta pero al nombrar al Cuije la tabla comenzó de nuevo a dar vueltas.

El Cuije confesó a Lozano que el cabo Armas había robado el dinero,, se entrevistó con el ladrón que reconoció su culpa. Las dos mujeres pidieron a Lozano que les diera una camisa que habían empeñado en la tienda y este negó, ante esta nueva situación el comerciante se negó a devolver el favor y las adivinas le dijeron que había cometido pecado mortal. Petrona y Rosalía calcularon mal sus posibilidades, porque Lozano asustado las denunció ante el Tribunal de la Inquisición. Se presentó un único testigo, y fue suficiente para que el fiscal ordenase investigar la conducta de las acusadas *" por suerte adivinatoria supersticiosa y forzosamente sospechosa de pacto diabólico implícito juzgo muy propio el zelo del Santo Oficio para atajarlo con un rigurosocastigo que sirviera de ejemplo y escarmiento y le parece muy oportuno este expediente"*.

Desde que se puso la denuncia hasta que se siguieron las investigaciones Petrona La Habanera se marchó a la Habana, y de Rosalía solo se pudo averiguar que era desvergonzada y que bebía de tanto en tanto. No se pudo llegar a ningún castigo por falta de testigos, incluso el denunciante se marchó de la ciudad. El caso se cerró de forma definitiva en 1806.

La Inquisición propuso el castigo ejemplar para atajar los peligros que implicaba la adivinación. Había una extensión del fenómeno y estas dos mujeres parecían ser el chivo expiatorio de las creencias populares. Pese al celo puesto por Fiscal para ampliar las acusaciones hasta el límite del pacto diabólico no pudieron ser condenadas.

Los afroveracruzanos utilizaron, algunos de buena fe y otros con conciencia del engaño las artes en las que creían todos los usuarios de estas prácticas para resolver sus problemas. Sin embargo, sus conocimientos o triquiñuelas para embaucar fueron desproporcionadamente perseguidos por las autoridades. Se trataba de ejemplarizar para mostrar el poder y la autoridad.

FUENTES

- Archivo.General de Indias. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo 247.
- A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo 319.
- A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo 260.
- A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*. Legajo. 254.
- Archivo General de la Nación. *Ramo Inquisición* Volumen 19. Fs. 249-259. 29 de julio de 1707. Causa contra un negro esclavo de Francisco Cruzado.
- A.G.N. *Ramo Inquisición* Vol. 890. Fs. 30-35. 17 de septiembre de 1723. Causa abierta contra un negro llamado José Colina.
- A.G.N. *Ramo Inquisición* Vol. 973. Fs. 347-351. 26 de Julio de 1750. Causa abierta a Ignacio Lazo por hechicero.
- A.G.N. *Ramo Inquisición*. Expediente 57 Vol. 111. Fs. 448-458. 22 de diciembre de 1777 Expediente contra Juan Luis, esclavo por curandero, supersticioso y adivino.
- A.G.N. *Ramo Inquisición*. Expediente 28. Vol. 813. Fs. 356-364. El fiscal contra Rosalía Valdovinas y Petrona la Habanera. Por suertes adivinatorias supersticiosas. 10 de febrero de 1783.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Fondo de Cultura Económica. México 1992.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica. Volumen XVI*. Ed. Universidad Veracruzana INI, Ciesas, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE. México 1994.
- ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. Fondo de Cultura Económica. México 1993.
- AQUINO, Tomás. *Summa Theologica*. Prima pars.
- ARAYA ESPINOZA, Alejandra. *Ociosos vagamundos y malentrenidos en el Chile Colonial*. Ediciones LOM. Santiago Chile 1999.
- BENNASAR, Bartolomé. *La España del siglo de Oro*. Ed. Biblioteca de Bolsillo. Barcelona 2001
- BOIA, Lucien. *Pour une histoire de l'imaginaire*. Editions Les belles lettres. Paris 1998.
- BAMUNOBA, Y. K., ADOUCONOU, B. *La muerte en la vida africana*. Ed Serbal-Unesco. Barcelona 1984.
- DEIVE, Carlos Esteban. *La mala vida. Delincuencia y picaresca en la colonia Española de Santo Domingo*. Fundación Cultural Dominicana. Santo Domingo 1997.
- ENCINAS, Diego de (coom). *Cedulario Indiano*. Madrid. Reproducción faccsimil de la edición de 1596. Estudio e índices de GARCIA GALLO, Alfonso. Libro 1º. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid 1945.
- GAGE, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. Fondo de Cultura Económica.SEP/80. México 1982.

- GIL, J. *Mitos y utopías del descubrimiento: 1 Colón y su tiempo*. Alianza Universidad. Madrid 1989, 1992.
- GIL, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento. 3 El Dorado*. Alianza Universidad. Madrid 1989, 1992.
- HAMILTON, Earl J. *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*. Ed Ariel. Barcelona, 1975.
- HEMING, John Henry. *En busca de El Dorado*. Ed Serbal. Barcelona 1984.
- IZARD, Miguel. “Ni cuatreros ni montoneros, llaneros” en *Boletín Americanista*, N° 31, pp 83-142 Universidad de Barcelona. Barcelona, 1981.
- IZARD, Miguel. “Sin el menor arraigo ni responsabilidad. Llaneros y ganaería a principios del siglo XIX”, en *Boletín Americanista*, N° 37, Universidad de Barcelona, pp 109-142. Barcelona 1987
- IZARD, Miquel. *El rechazo a la civilización. Sobre los que no se tragaron que las Indias fueran esa maravilla*. Ediciones Península. Barcelona, 2000.
- LAVIÑA, Javier. “Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos” en *Boletín Americanista*, N° 49, pp 197-210. Universidad de Barcelona. Barcelona 1999.
- LAVIÑA, Javier. “Sin sujeción a justicia: iglesia, cofradías e identidad Afroamericana” en GARCÍA JORDÁN, Pilar, y otros (coord). *Estrategias de poder en América Latina*. pp 151-164. Universidad de Barcelona. Barcelona 2000,
- LOSANA MÉNDEZ, José. *La sanidad en la época del descubrimiento de América*. Ed. Cátedra. Madrid 1994.
- LUNA, Lola. “Las Amazonas en América” en *Boletín Americanista*, N° 32, pp 279-306. Universidad de Barcelona. Barcelona 1982,
- MANUEL, Frank, E. (comp). *Utopías y Pensamiento Utópico*. Ed. Espasa Calpe. Madrid 1982.
- MARAVALL, José Antonio. *La literatura picaresca desde la historia social, (siglos XVI y XVII)* Ed. Tarus. Madrid 1986.
- MENA, Carmen. “Las hermandades de Sevilla y su proyección americana: estudio comparativo de la cofradía de Nuestra señora de los Ángeles, o de los “negritos” de Sevilla y de la cofradía de Santa Ana de Panamá” en GARCÍA JORDÁN, Pilar, y otros (coord). *Estrategias de poder en América Latina*. pp 129-150. Universidad de Barcelona. Barcelona 2000.
- MORA, Carmen. *Las siete ciudades de Cibola. Textos y testimonios sobre la expedición de Vázquez Coronado*. Ediciones Alfar. Sevilla 1999.
- MORENO, Isidoro. *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Universidad de Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1997.
- MORENTE, José Julián. *Lo Utópico y la Utopía*. Barcelona, Integral Ediciones, 1984.
- MUMFORD, Lewis. “La utopía, la ciudad y la máquina” en MANUEL, Frank, E. (comp). *Utopías y Pensamiento Utópico*, pp 31-54. Ed. Espasa Calpe. Madrid 1982
- PÉREZ ZAGORIN. *Revoluciones y revoluciones en la Edad Moderna*. 2 volúmenes Editorial Cátedra. Madrid 1985.

- PEREZ, Joseph. "La literatura picaresca desde la historia social", en *De l'humanisme aux Lumières. Etudes sur l'Espagne et l'Amérique*. Casa de Velázquez, pp 341-349. Madrid 2000
- PÉREZ MUNGUÍA, J. Patricia. "Los archivos de la Inquisición: Fuente y legado del imaginario en la herencia afroamericana". *IV Encuentro Nacional de Afromexicanistas*. Veracruz 15 de Junio de 1994. 29 pp. Ejemplar mecanografiado.
- QUEVEDO, Francisco de. *Historia de la vida del Buscón*. Prólogo de Domingo Yndurain. Ed. Espasa Calpe. Madrid 1980.
- RAMOS PÉREZ Demetrio. *El Mito de el Dorado, su génesis y proceso*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, vol 116. Caracas 1973.
- SAMUEL, Pierre. *Amazones, guerrieres et galliardenes*. Prese Universitaire de Grenoble. Grenoble 1975.
- SÁNCHEZ, Ana. *Amancebados, Hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Archivos de Historia Andina. Cusco 1991.
- SARRAILH, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del XVIII*. Fondo de Cultura Económica. Madrid 1979.
- SWEET, David G. NAHS, Gary B. (coomp). *Lucha por la supervivencia en la América colonial*. Fondo de Cultura Económica. México 1987.
- VEGA JÁCOME, Walter. "Manifestaciones religiosas tempranas: Cofradías de negros en Lima. Siglo XVI" en *Historia y Cultura*. N° 24, pp 113-122. Museo Nacional de arqueología, antropología e historia del Perú. Lima 2001.

ALGUNAS APORTACIONES A LA BIBLIOGRAFÍA CONCEPTUAL SOBRE *TRANSCULTURACIÓN* AFROAMERICANA

GUADALUPE CASTAÑÓN GONZÁLEZ

La cultura —base de toda síntesis de asimilación— constituye la totalidad del ser humano. Así lo propone Max Scheler en *El saber y la cultura*, cuando establece que “la cultura es una categoría del *ser*, no del saber o del sentir”.⁸³ Este mundo integral se tipifica en patrones de cultura. Todo patrón cultural que se inserta en otro, genera una reacción contraria y complementaria con nuevas proposiciones a la que bien podría llamarse —en términos antropológicos— una contracultura de tránsito. Esto es, un paisaje enriquecido hacia el proceso de adquisición de lo nuevo modificado, que es, propiamente, el proceso de aculturación. Este proceso posee —entre muchas— variables interrelacionadas que presentan el fenómeno dual de la atracción y el rechazo y, finalmente, del acomodo, que va de la sexualidad resuelta en mestizaje hasta el modo específico de producción, que configura el mundo del capital y del trabajo. Algunas de estas variables son: el sexo, la lengua, la raza, la costumbre, la familia, el arte, la artesanía, la magia, el mito, el rito, el trabajo y el juego.

Se trata de los signos formales del proceso, esto es, aquellos que caracterizan una zona específica de toda ontología regional manifiesta en un saber y un quehacer. No son, desde luego, las únicas formas de categorizar, pero sí las que conforman el perfil esencial de las grandes variables del grupo, que incorpora lo nuevo a su fenotipo y lo hace suyo —lo asimila— y luego lo integra a su conducta cotidiana como expresión vital y como actitud valorativa frente al mundo. Ello es —modalmente—, la nacionalidad y la ciudadanía.

Estos saberes y quehaceres (que son la esencia del ser) generan, a su vez, respuestas sociales que, al mismo tiempo, regulan y limitan las manifestaciones del grupo: son contenedores y preservativos que permiten y aíslan el contacto de los grupos marginales y las minorías étnicas. El movimiento de integración dialéctica se da, pues, en dos direcciones: la que va del grupo de inserción al medio envolvente, y la del macrogrupo hacia las minorías y, en ambos casos, con distintas intensidades y valores de presión se observa el fenómeno de atracción-rechazo como en un campo de fuerzas polarizadas. Gonzálo Aguirre Beltrán rescata de una carta virreinal a Felipe II, el siguiente párrafo: “Las indias es gente muy flaca y muy perdida por los negros, y así se huelgan más en casar con ellos que con indios, y ni más ni menos los negros se casan con ellas, antes que con otras negras...” Observación que ejemplifica bien el patrón conductual de atracción-rechazo del que hablábamos.

El estudio de la persistencia del fenotipo negro trasterrado (vía el comercio infamante de la *trata*) se ha estudiado con acuciosidad en el lapso novohispano (sobre todo en los siglos XVI y XVII) con técnicas antropológicas y de reconstrucción social microhistórica (y aun de historia cuantitativa) con evidente rezago de la exégesis y las técnicas hermenéuticas aplicadas al fenómeno. No decimos que no se haya hecho, pero no de manera sistemática y cabal. *Cuijla* (1958) de Gonzálo Aguirre Beltrán es un ejemplo claro

⁸³ Max Scheler. *El saber y la cultura*. Buenos Aires, Editorial La Pleyade, 1972, p. 18.

y cimero de lo antes dicho. Se trata del “Ezbozo etnográfico de un pueblo negro”, cuyo vaso de elección el propio investigador precisa: “Al enfrentarse al problema el investigador mexicano se vio en la necesidad de acudir a las fuentes históricas, como recurso ineludible para demostrar: 1) la presencia del negro en México; 2) su importancia como factor dinámico de aculturación; y 3) su supervivencia en rasgos y complejos culturales hasta entonces tenidos por indígenas y españoles, la aproximación etnohistórica pudo, así, abrir a la investigación un campo totalmente ignorado: el del negro mexicano”.

La inclusión del último capítulo “integración del negro” (1972) al texto original de *La población negra en México* de Gonzálo Aguirre Beltrán (1946) aporta un concepto probatorio de la asimilación que se había quedado pendiente en su propia investigación el “pase de casta a clase”. Lo que implica —polémica saldada— la aceptación de que “la integración negra es un hecho consumado en el tiempo histórico”.⁸⁴

Ello no significa, sin embargo, que se conozca con plenitud el proceso. La historia de la negritud esclava en el Nuevo Mundo es, todavía, un capítulo abierto a la investigación. “Considerada la investigación como un proceso y no como un fenómeno acabado, el estudio del problema requiere, desde su inicio, un enfoque interdisciplinario: histórico, etnográfico y etnohistórico”.⁸⁵ Siendo verdadero lo anterior, nosotros agregaríamos: una investigación de totalidad que abarque la propia metodología trabajada, donde se incluya la unidad y la formación del discurso, así como la arqueología, y la historia de las ideas. Con todo, Aguirre Beltrán no ha descuidado el aspecto teórico del problema, en su libro *El proceso de aculturación* (1956) recoge la historia y los avatares del término y las contrapropuestas, además de aclarar los diversos tipos de contacto entre las culturas occidental e indígena.⁸⁶ Bronislaw Malinowski (1940) en el prólogo a *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz, se inclina, por el contrario, por la acepción *transculturación*, menos excéntrico y peyorativo;⁸⁷ por su parte, János Riesz Acuña (1986) usa la expresión “aculturación a contrapelo”, que no sólo está menos vinculada a la historia del colonialismo europeo, sino que revierte tendencias del contacto, en lo que se ha dado en llamar “el conquistador conquistado”.⁸⁸

Luz María Martínez Montiel ha estudiado (*La gota de oro*, 1988) el fenómeno más vasto de la “migración y el pluralismo étnico en América Latina”. Su tesis al respecto, sin abandonar la cantera testimonial de la voz viva y el documento, contempla el intento de “una interpretación mediante la historia particular de los grupos” y analiza las relaciones entre “mayoría-minoría”. El examen de la dinámica cultural de la marginación en los grupos minoritarios la lleva, asimismo, a plantear lo que aquí se ha llamado “signos formales del proceso” de asimilación. “El grado de asimilación de los grupos minoritarios —dice Martínez Montiel— no se conocerá sólo a través del análisis de su articulación económica con el país; sino que este proceso deberá buscarse analizando: a) religión, b) lengua, c) familia, d) cohesión interna, e) organización, f) mentalidad y otros factores

⁸⁴ Gonzálo Aguirre Beltrán. *La población negra de México. Estudio etnohistórico*. México, F.C.E., 1984, p. 277.

⁸⁵ Ob. Cit., p. 278.

⁸⁶ Gonzálo Aguirre Beltrán. *El proceso de aculturación*. México, UNAM., 1957, cfr., pp. 9-16.

⁸⁷ Fernando Ortiz. *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*. Prólogo de Bronislaw Malinowski. Barcelona, Editorial Ariel, pp. 6-7.

⁸⁸ Janos Riesz. “la aculturación a contrapelo: un tema literario” en: *Diógenes*. Revista Trimestral, núm. 135. UNAM., verano 1986, pp. 49-63. Reimpresión de la Revista Internacional de Ciencias Humanas. Fundada y dirigida (1952-1978) por Roger Caillois.

sociológicos y psicológicos, que los caractericen y los diferencien sin perder de vista, como referencia permanente a la sociedad mayoritaria”.⁸⁹

Se sabe poco de los mecanismo de aculturación y, en especial, de lo que hemos denominado patrones de atracción-rechazo desde el doble marco referencial de las minorías-mayorías. Luz María Martínez precisa: “Dentro de este amplio fenómeno, que abarca las fases de la emigración, las de acomodo y ajuste a su llegada a México, con las pautas de integración, asimilación o marginación cultural, pretendemos precisar la participación de un grupo étnico determinado en un proceso que se realiza en el seno de la sociedad mayoritaria. Los aspectos de la aculturación explicarán, así mismo, la marginación de los inmigrantes ante una situación de ruptura y cambio en las instituciones de la sociedad receptora”.⁹⁰

En “Integración y asimilación de los negros en México” baja, finalmente, su cuadro referencial teórico al problema de la negritud novohispana analizada sobre las anteriores categorías interpretativas, en el que pone de relieve un hecho frecuentemente olvidado en los manejos descriptivos del material trabajado: la oralidad de las culturas africanas y las huellas sémicas contenidas en el folklore.⁹¹

Las revueltas negras en la Nueva España no terminan en el siglo XVII. Los signos de inconformidad con el gobierno colonial se prolongan durante el XVIII⁹² e, inclusive, llegan al XIX.⁹³ Formalmente debían cesar con los decretos de la abolición de la esclavitud de Hidalgo (19 de octubre y 6 de diciembre de 1810), pero la realidad siempre trasciende al esquema legal, y la injusticia de raza o de clase constituye, invariablemente, fermento para la insubordinación, canalizada como protesta social o como manifestación delictuosa. Por otra parte, el fermento biológico del mestizaje y los acomodos psicosociales de un grupo trasterrado y trasplantado, de grado o mediante la violencia, se prolongan mucho tiempo después del primer contacto. Muchas manifestaciones actuales de lo que Roger Bastide ha llamado “las Américas negras”, son el producto de aquel forcejeo inhumano de la esclavitud y la trata en el siglo XVI; supervivencias tan espectaculares como el vodú haitiano o los ritmos musicales afroamericanos no son, en última instancia, más que el brillo superficial de esa mezcla activa y profunda, que Luz Ma. Martínez Montiel ha llamado “la gota de oro”, suma y cifra del crisol racial de todos los mestizajes del mundo. Lo que antes José Vasconcelos —en anticipación genial— llamó, a su vez, “la raza cósmica”, el magma original de la biología, la inteligencia y la cultura, que después de sufrir el proceso de diferenciación de las nacionalidades, vuelve a un estado superior de nivelación en el hombre y en su cultura.

⁸⁹ Luz María Martínez Montiel. “Minorías étnicas y pluralismo cultural”. Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, México, 1978 en *La gota de oro*, Instituto Veracruzano de Cultura, 1978., p. 5.

⁹⁰ Luz María Martínez Montiel. “Dinámica étnica en el período de crisis”. Ponencia presentada en el Primer encuentro de Historiadores de América Latina y el Caribe, México, UNAM, febrero de 1979.

⁹¹ Luz María Martínez Montiel. “Catálogo de la Primera Bienal Latinoamericana de Sao Paulo, Brasil”. Participación de México, INBA., 1978. Ob. Cit., p. 41.

⁹² Adriana Naveda Chávez. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Centro de Investigaciones Históricas. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1987.

⁹³ Guadalupe Castañón González. *El negro en algunos documentos políticos del siglo XIX hispanos y mexicanos*. Tesina. UNAM., 1977.

En un texto más reciente —*Negros en América* (1992)— Martínez Montiel ciñe su marco teórico al análisis de las consecuencias que tuvo la presencia africana en América y expone las condiciones generales en que se llevó a cabo la penetración masiva de africanos como mano de obra esclava a las colonias americanas, así como las circunstancias que rodearon este tráfico de hombres-mercancía en tres continentes: Europa, África y América.

Tal vez la parte sustancial de estas noticias históricas y etnológicas se encuentre en la tercera parte del libro, donde se estudian los complejos procesos de mestizaje e interculturación, que tienen lugar desde los primeros años de la etapa colonial. Los pasos de esta integración esclava tienen la lógica de una filosofía social precisa: primero se integran en la economía, luego en la estructura social y, finalmente, evolucionan hasta llegar a la transformación de su cultura original. No hay que olvidar que toda producción económica en Occidente tuvo dos fases: la producción y el intercambio de objetos y la producción e intercambio de hombres.⁹⁴ En esta segunda debe inscribirse la *trata* de negros esclavos como mercancía de trabajo, economía que operando sobre la conducta y los valores del hombre es, de inmediato, base de su estructura social, como ésta es andamiaje de los sistemas culturales. *Interculturación* es la propuesta nominal de Martínez Montiel para establecer los flujos y grados en la aportación de una nueva manera de adquisición de valores y conductas. Ni puro transplante ni mero desapredizaje: procesos fermentado en crisol y a base de alianzas en proporciones distintas. Ya en 1942 esta denominación había sido propuesta por Jorge A. Vivó en una serie de artículos del periódico *El Nacional* como una conceptualización que encierra el verdadero sentido dinámico del proceso. (Ver nota del Prólogo a la edición española de *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*. México, F.C.E., 1943 pp.7-8).

En los elementos de formación cultural afroamericanos advierte tres niveles distintos y ampliamente reconocibles: 1ero., el de *supervivencias religiosas* (folclore africano) adaptados inclusive por la sociedad <no negra>, como son la *santería* en Cuba, el *vudú* en Haití y el *candomblé* en Brasil. 2do., el de *contagio interactivo* (resultado de las relaciones entre amos y esclavos); es el de la africanidad modificada, inclusive por el factor de rebeldía libertaria, como en el caso de los *negros cimarrones*, huídos o remontados. 3ero., el *artificial* o *represivo*, cuya base es auténtica en relación con la cultura madre pero cuyo objeto es la manipulación de las tradiciones negras,⁹⁵ lo que Roger Bastide llamó “razgos culturales africanos al servicio de Dios y de la Santa Iglesia”.

La primera condición que señala Bastide, acerca del papel desempeñado en esta dolorosa adaptación del africano, es la superación del primitivo enfoque, de ver al negro sólo como trabajador forzado y no como “al portador de una cultura”.⁹⁶ Modo de producción, orígenes históricos y desarrollo son sólo parte del problema, la conversión del negro en ciudadano —del cimarronaje a la manumisión— creó un nuevo ángulo del conflicto la posibilidad del negro de integrarse a los elementos de la nación. Integrarse y en qué medida. O sí, por el contrario, el sustrato autóctono de su etnia permanecía vivo y dominante a pesar del nuevo marco cultural que lo envolvía sin determinarlo.

⁹⁴ Vid. François Perroux. *La creación colectiva en la economía de nuestro tiempo*. México, UNAM., 1987. (Seminario de Problemas científicos y Filosóficos Colección: Suplementos III/10. Director Eli de Gortari).

⁹⁵ Luz María Martínez Montiel. *Negros en América*, Madrid, Editorial Mapfre, pp. 114-122.

⁹⁶ Roger Bastide. *Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas*. Madrid, Alianza Editorial, 1967, p. 7.

¿Era el negro asimilable, capaz de convertirse en ‘anglo-sajón’ o ‘latino’ de pies a cabeza? o por el contrario poseía una ‘cultura’ extranjera, costumbres diferentes, formas de pensar que impedían, o al menos ofrecían serios obstáculos a su incorporación en la sociedad occidental?⁹⁷

1. *Tesis de la “reinterpretación” de Herskovits*. Ciertamente Melville J. Herskovits desideologizó el problema en torno a la transculturación negra, reintegrandole su estatuto científico a la investigación. “Ha tenido el gran mérito —escribe Bastide— de aplicar el espíritu y los métodos de la antropología cultural al estudio de las supervivencias africanas en la América Negra”. La tesis era clara: en cuanto las culturas africanas servían para algo —funcionalismo— sobrevivió el grupo negro a pesar de la “tremenda trituración” de la esclavitud. Habida cuenta de que “una cultura es siempre aprendida”, enfocó sus estudios hacia el predio de los mecanismos psicológicos de adaptación —de injerto— del negro africano en América. Cuando Herskovits plantea su famosa teoría de la “reinterpretación” de las culturas en *The Myth of the Negro Past* (1941), “¿es que hace otra cosa —se interroga Bastide— sino dar una forma moderna a la vieja teoría segregacionista de los norteamericanos?”⁹⁸

La primera postura sería sobre la inasimilabilidad del negro a las culturas adquiridas proviene de los estudios de Herskovits: el negro reinterpreta al Occidente a través de África; sus caracteres raciales y culturales dominan —vía la selección natural del exterminio y la sobreexplotación esclavista— y, por ello, no acaba nunca de someterse a las nacionalidades adquiridas. Agréguese a ello, la explotación demográfica en los centros blancos. De 1936 a 1947 Herskovits desarrolla los puntos controversiales de su teoría *Surinam Folklore* (1936); *Life in Haitian valley* (1937); *Myth of the Negro Past* (1941); *Trinidad village* (1947) y *The new world negro* (1945). La escala de “intensidad de las sobrevivencias africanas”, que Herskovits da en *El mito y la herencia del negro*, de ninguna manera corresponde a una escala europea similar a la que considera —de alguna manera— como matriz protocolar en los avatares del mestizaje. René Depestre en “Salud y despedida a la negritud” lo ve con claridad meridiana:

Herskovits y sus discípulos perdieron de vista que, en el espacio geográfico y socioeconómico que va desde el sur de Estados Unidos hasta el norte de Brasil, si bien hubo ruptura histórica entre raza y cultura, etnia y cultura, entre infra y supraestructura, tal disociación no caracteriza solamente a la herencia africana. Esto es doble y aun triple si se cuenta con las etnias y culturas indias. Los elementos heredados de Europa, África y el mundo precolombino fueron reestructurados, vueltos a metabolizar (y no unilateralmente reinterpretados por los negros), bajo la acción de las condiciones materiales de vida y de las luchas de emancipación que constituyen el origen de nuestras diversas estructuras nacionales.⁹⁹

El prodigioso número de análisis que se han acumulado sobre las culturas negras sobre la línea antropológica de Herskovits en torno a religión, arte, parentesco, costumbres, música y folklore han enriquecido la investigación monográfica del problema del mestizaje integral, que este autor llamó —como se dijo antes— “aculturación” y el cubano Fernando Ortiz “transculturación”. El estudio (unilateral si se quiere) de la presencia africana en el Nuevo Mundo se debe, principalmente, a Fernando Ortiz (*Hampa Afro-Cubana, los negros brujos*: 1916); Jean Price Mars (*ainsi parla l'oncle: Essais d'ethnographie*: 1928); Arthur Ramos (*O negro brasileiro* 1937), E. Franklin Frazier *The negro family in the United States*: 1937); Michel Leiris (*Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*: 1955; Gonzálo Aguirre Beltrán (*La población negra de México*: 1946, *Cuijla*: 1958); Alfred Métraux (*Le vandon haitien*: 1958); Roger

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Ob. Cit., p. 8.

⁹⁹ Ob. Cit., p. 9.

Bastide (*Les Amériques noires*: 1967); E. Carneiro (Candomblé en Bahía: 1961), Aquiles Escalante (*El negro en Colombia*: 1964), entre otros precursores en diversas áreas americanas.

2. *Tesis del “hombre marginal” y “principio de fraccionamiento” de Bastide.* Ni obra de historiador, ni estudio económico del sistema de esclavitud como modo de producción pretende hacer Roger Bastide. Se trata —dentro de una especie de etno-sociología— de descubrir las influencias sobre el mantenimiento o la desaparición de las civilizaciones africanas entre sus descendientes americanos. Sobre los datos básicos de su numerología demográfica construye su teoría de la negritud *sui-generis*, esto es, de la comunidad negra que —sin revivir el pasado como pretende Herskovits— ni asimilarse completamente a los nuevos modos culturales, establece su diferencia específica a igual distancia transicional de la herencia y la integración.

Y así fueron formando, en todas partes, sus propias comunidades, relativamente aisladas, en el interior de una nación que sólo les concedía un estatuto de inferioridad; estas comunidades se dieron unas normas de vida tan distintas de las que regían en África (definitivamente perdidas para ellos) como de las de los blancos, que les negaban la integración. No hablemos, sin embargo, de ausencia de cultura para esas comunidades de negros, ni de una cultura desintegradora. Ellos se forjaron, en efecto, para poder vivir, una cultura propia, para responder al nuevo ambiente en el que habían de vivir. Hablemos, pues, de la existencia de culturas negras, al margen de culturas africanas o afro-americanas.¹⁰⁰

Sobre la tesis de una cierta autonomía cultural de Roger Bastide —que hubiera ilustrado perfectamente el “caso Yanga”— se monta el complemento de su idea diferencial entre la “negritud” y la “africanidad”; esto es, entre el papel de la marginalidad como evitador psicológico del sufrimiento en los procesos de adaptación y la fragmentación de “roles” para hacer más fácil el sincretismo por superposición de tipo piramidal. Le permite al hombre marginal —dice Bastide— “evitar las tensiones que entrañan los choques culturales y los desgarramientos del alma”¹⁰¹. Algo así como una asimilación sin violencia, pero manteniendo la distancia profunda de un yo diferenciado. No hay, pues, ni persistencia del “modelo africano”, ni adquisición del “modelo occidental”, sino de la erección de un modelo propio de negritud, que conduce a verdaderas “creaciones culturales”. Las rebeliones y el cimarronaje, en este contexto, son algo más que un regreso al edén libertario de un pasado perdido, son la exigencia de un espacio vital propio de la estructura general de las nuevas condiciones sociales.

Cuando Herskovits afirma, al estudiar el diapason de los africanismos americanos, “que no hay que transformar una causa de continuación en una causa de creación”, los primeros enfrentamientos se producen con las teorías de Frazier. Así, pues, el culturalismo de Herskovits se enfrenta al sociologismo de Frazier, que pondera la nueva adquisición sobre la herencia. Se trata —dice Bastide— de “algo más que un simple enfrentamiento de sabios; se percibe por debajo, dándole color, dándole expresión, tal vez suscitándolo, el doloroso drama de la integración racial”.¹⁰²

Sobre la línea de Franklin Frazier, pero con fino matiz creativo, Roger Bastide desechó todas las teorías demasiado sistemáticas que olvidaban la complejidad de los rasgos culturales, que suman en lugar de excluir el factor biopsíquico de la memoria colectiva, el sociológico de la disgregación esclavista y el meramente económico de los modos de

¹⁰⁰ René Depestre. “Saludo y Despedida de la negritud” en *África en América Latina*, relator Manuel Moreno Fraginals. México, Siglo XXI editores, 1977, pp. 338-339.

¹⁰¹ Roger Bastide. Ob. Cit., p. 29.

¹⁰² Ob. Cit., p. 30.

producción, y los subsume en el rango superior de la creatividad: nuevas instituciones, nuevas formas de vida y nuevos factores organizacionales, ya muy cerca del metabolismo cultural de la asimilación y aun de la integración, esto es, de la incorporación a una plena productividad social.

3. *Tesis de la negritud de René Depestre*. Lo negro no es un ingrediente que sazona el guisado de las culturas sino el guisado mismo; como lo es la factorización indígena, la asiática y la europea. “Todo mezclado”, como en el poema de Nicolás Guillén, conforma lo americano:

Yoruba soy, soy lucumí
mandinga, congo, carabalí
.....
Estamos juntos desde muy lejos,
jóvenes, viejos,
negros y blancos, todo mezclado;
uno mandando y otro mandado,
todo mezclado.

La diferenciación se da no en el origen de los componentes sino en el uso. El negro-mercancía, exportado, explotado, expoliado fue —desde siempre— factor histórico en la formación de la americanidad; su negritud nos pertenece tanto, por lo menos, como nuestro indigenismo (tal vez de procedencia asiática) y como el idioma español-americano, que siendo uno y único es múltiple y distinto. El caso del negro inventado por la economía de plantación (recuérdese el ejemplo de los ingenios novihispanos) es, en realidad, el caso del negro —no del africano— inventado en América: hallado, encontrado, descubierto para la integración del sí mismo universal, tal y como lo propuso Edmundo O’Gorman para el continente americano.

René Depestre propone —así lo entendimos en su ensayo “Saludo y despedida a la negritud”— redefinir esta palabra para elevarla a factor ontológico esencial, a forma de ser histórica y no de proceder temporal. “Sin embargo —dice el autor citado— a medida que se erigía en ideología, e incluso ontología, el concepto de negritud adoptaría uno o varios significados, todos ambiguos, hasta presentar la siguiente paradoja: formulada para despertar y alimentar la autoestimación, la confianza en sus propias fuerzas de tipo sociales, que la esclavitud había reducido al estado de animales de tiro, la negritud los evapora dentro de una metafísica somática”¹⁰³

Ya no se trata, como en la tesis de Bastide, de un “factor creativo, ni mucho menos de “africanismos antropológicos”, como en la hipótesis de Herskovitz, sino de una razón de ser histórica que conforma y cofactoriza a la nueva entidad americana, que es tal a partir de su integración múltiple y acrisolada en tres siglos de colonia, que se desbordan cien años más tarde. La trata de esclavos fue suprimida en Dinamarca en 1802, en Inglaterra 1808, en Suecia en 1813, en Holanda y Francia en 1814 y en España en 1820. Pero continuó “ilegalmente” hasta la segunda mitad del siglo XIX. La esclavitud fue abolida en Haití entre 1791 y 1804, en México en 1810, en las colonias británicas de 1834 a 1838; en las colonias francesas en 1848; en las holandesas en 1863; en Puerto Rico en 1873-76; en Cuba en 1882-1886 y en Brasil en 1888.

¹⁰³ Ob. Cit., pp. 9-10.

Es la historia del capital y del trabajo en una sociedad esclavista con una economía de plantación; se trata de la explotación horizontal de una clase y no de la segregación vertical de una raza. La distinción es clara, y Depestre la denuncia con precisión.

No existe —dice— una etnología de las ‘capas blancas’ de nuestras poblaciones, en sus relaciones específicamente criollo-americanas, con el trabajo, la religión (catolicismo latinoamericano), las fiestas colectivas (carnaval), la magia, las tradiciones culinarias, el arte, la música, las técnicas del cuerpo —modos de andar, bailar, copular— y muchos otros tipos de comportamiento, que revelan la reciprocidad de los fenómenos de sincretismo y transculturación. Se habla de la presencia africana en las culturas del Nuevo Mundo como si, antes de la trata, además de las culturas amerindias hubiera existido aquí culturas grecolatinas o anglosajonas ya bien estructuradas, y en las cuales se hubieran injertado mucho después, mejor o peor, un África salvaje. El papel terrorista, escandalosamente desagregador, que en nuestros países ejerce el dogma racial, tanto sus formas negrófobas como bajo los más refinados disfraces, ha acostumbrado a las mentalidades a considerar el aporte africano como una adjudicación no armónica a conjuntos socioculturales bien organizados de antemano.¹⁰⁴

La cita es larga pero la tesis impecable. Lo negro como elemento formativo nació aquí, en América, como antes en África, al contacto de la historia peculiar de nuestro desarrollo, satanizado por la clase dominadora, que lo era no sólo del negro en grado extremo, sino del indio y aún del blanco sometido. “Esta lógica de separación y yuxtaposición mecánica de nuestras herencias comunes, lejos de ser inocente, presenta estrechas relaciones de causa a efectos con las aventuras racistas del colonialismo y el imperialismo”¹⁰⁵ *Lo hispano*, *lo ibero*, *lo latino*, *lo anglo*, *lo galo*, *lo batavo*, *lo indo* y *lo afroamericano* —dice Depestre— resultan elementos indiscernibles de la mestización americana y, más aún, cuando ésta se integra a la expresión cultural de lo sociohistórico.

La América —concluye— unilateralmente llamada *Latina* o *Anglosajona*, arbitrariamente proclamada *blanca* o *negra* es, en verdad, la creación social conjunta de múltiples etnias, aborígenes u originarias de diversos países africanos y europeos. Es el resultado etnohistórico de un doloroso proceso de mestizaje y de simbiosis lo que ha transformado, o aun trasmutado, con el rigor de un fenómeno de nutrición, los tipos sociales originales, las múltiples sustancias y aportes africanos, indios, europeos, para producir etnias y culturas absolutamente nuevas en la historia mundial de las civilizaciones.¹⁰⁶

De este proceso de rigor metabólico, que consiste en incorporar (asimilar) interiorizar, hacer suyo lo externo, se desprende el otro —estrictamente concomitante— de producir un fenómeno intelectual que integra los elementos creativos en expresiones sociales, culturales y artísticas, tales como la religión, la literatura y la música.

4. *La raza cósmica y la gota de oro*. Filósofo de síntesis, tal vez fue José Vasconcelos (1881-1959) el primer escritor mexicano que se ocupó de formular, de una manera expresa, la teoría inicial de una interpretación histórico-sociológica sobre el mestizaje y, por tanto, sobre el proceso de aculturación americana. En 1952 publicó en Barcelona *La raza cósmica*, e *Indología, una interpretación de la cultura iberoamericana*, en París, 1926. Se apoderó para ello del mito de la existencia de la Atlántida; estableció la antigüedad de nuestro continente americano—evidenciada por la geología— y de aquella tierra común de los atlantes (la raza roja), sumergida en el agua y en el tiempo, hizo nacer el proceso de diferenciación biológica y cultural de las otras razas: la negra, la india, la mongol, la blanca. La misión trascendental

¹⁰⁴. René Depestre. Ob. Cit., p. 337.

¹⁰⁵. Ob. Cit., p. 339.

¹⁰⁶. Ob. Cit., p. 340.

—explica— correspondió a “las dos ramas más audaces de la familia europea; a los dos tipos humanos más fuertes y más disímiles: el español y el inglés”.¹⁰⁷

La mayor diferencia entre el sajón y el latino es que aquél odia y proscribía el mestizaje, y éste lo acepta y practica. De esta práctica habrá de nacer la quinta raza —la raza cósmica— a orillas de las selvas amazónicas: producto del amor fecundo y como superación de las estirpes; cima y síntesis de una nueva cultura universal unida en un sentimiento panestético del mundo y del hombre. “Sólo un salto del espíritu —escribe Vasconcelos— nutrido de datos, podrá darnos una visión que nos levante por encima de la microideología del especialista. Sondeamos entonces en el conjunto de los sucesos para descubrir en ellos una dirección, un ritmo y un propósito. Y justamente allí donde nada descubre el analista, el sintetizador y el creador se iluminan”.¹⁰⁸

Siguiendo el curso de esta intuición genial de Vasconcelos, la moderna antropología histórica y sociológica en México ha ahondado las consecuencias de estos procesos de aculturación (la historia del término se describe en el libro de Gérard Leclerc: *Anthropologie el colonialismo*, París, Fayard, 1972) en los movimientos migratorios —históricos y contemporáneos— y en la relación dinámica entre minorías y mayorías étnicas, que constituyen los grupos marginales con sus aportaciones a la integración nacional. Así, la serie de ensayos de Luz María Martínez Montiel, agrupados en su libro *La gota de oro, migración y pluralismo étnico en América Latina* (1988) que entroncan con esta doble tradición teórica: Bastide/Vasconcelos, conservando, sin embargo, sus propias características interpretativas, en la observación del fenómeno de las minorías étnicas y su pluralismo cultural en grupos no indígenas, en migraciones asiáticas, libanesas, judías y, de manera especial, en la integración y asimilación de los negros en México.

La doctora Martínez Montiel establece, con rigor metodológico, la circunscripción teórica de la minoría étnica, la dinámica cultural en que se inscribe, los factores de la asimilación y las pautas psicosociales de la integración. Desde ahí emplaza el análisis de los complicados fenómenos de la inmigración, mediante conceptos y técnicas diversos, “que deben estar reunidos en torno a los factores históricos, sociales y políticos, en cuyo contexto se insertan los inmigrantes”. Sólo así —concluye— se podrán conocer e investigar los asentamientos humanos que en Latinoamérica han “transformado la vida socio-económica del continente y participan en un proceso cambiante que, a su vez, conforma la cultura nacional de cada país en el que se insertan”.¹⁰⁹

Alianza biológica, mestizaje espiritual, deculturación y aculturación de las razas, asimilación de nuevos mundos valorativos, integración de los elementos que nos hacen uno con la especie humana (lo que tenemos de universal) y distintos en los patrones de comportamiento (lo que nos diferencia nacionalmente en el modo de ser). Crisol de metales humanos forjados luego en el trabajo. “El misterio está ahí —escribe Martínez Montiel—: en cada partícula portadora del prodigio, en cada gota de oro, en cada emigrante”.

Las nuevas generaciones de investigadores sobre la negritud y su influencia en las formaciones nacionales han ido de la microhistoria a la hermenéutica. Algunos aportes

¹⁰⁷. José Vasconcelos. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. México, Espasa- Calpe, Mexicana, 1988, p. 16.

¹⁰⁸. Ob. Cit., p. 16.

¹⁰⁹. Luz Ma. Martínez Montiel. *La gota de oro. Migración y pluralismo étnico en América Latina*. Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1988, p.6.

resultan indispensables para entender la evolución historiográfica del tema y sus novedades en el descubrimiento documental o en la exégesis de ideas: capítulos todos de una construcción colectiva diseñada a largo plazo.

Este recuento no tendría reposo teórico si en él no se hiciese mención de, por lo menos, tres grandes investigadores del Brasil: Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos y P. Carvahlo-Neto. Nina Rodrigues profesor de la Facultad de Medicina de Bahía, fue el creador de la Escuela comparativa Bahiana con sus trabajos escritos a fines del siglo XIX y a principios del XX, cuando los estudios se orientaban hacia los criterios históricos lingüísticos y él los enderezó hacia el comparativismo de las supervivencias culturales de África occidental, mediante trabajos de campo. Éste método fue el punto de partida para los africanólogos posteriores. En *O animismo fetichista dos negros bahianos* (1896) hace ya referencia a “creencias mestizas” y “procesos híbridos”, procesos que la moderna antropología prefiere llamar de *transculturación*, y en *Os Africanos no Brasil* (San Pablo, 1932), abre los caminos del “mestizaje” cultural a dos ideas metodológicas precisas: la de que es imposible comprender al negro americano sin el estudio sistemático de las culturas africanas madres, y que la corrección de la teoría histórica está en el método etnológico del *field work*.

Arthur Ramos no sólo se encargó de reivindicar la memoria de Nina Rodrigues sino que profundizó en la línea de sus investigaciones, con una bibliografía de maciza estructura: *Os horizontes mythicos do negro de Bahía* (1932); *A possessao fetichista na Bahia* (1932); *Os instrumentos musicales dos condomblés da Bahia* (1932); *O mytho de Yemanjá* (1932); *O negro na evolução social brasileira* (Conferencia en la Facultad de Derecho de Río de Janeiro, 1933); *As religioes fetichistas no Brasil* (Curso en la Universidad de Río de Janeiro, 1934); y su trilogía *O negro brasileiro*, *O folk-lore negro no Brasil* y *As culturas negras no Novo Mundo* (1937, traducida al español: México, F.C.E., 1943) y *Acculturação negro no Brasil*, 1939), que integran una visión de conjunto de psicología social y antropología cultural acerca del negro en toda América.

Por último P. Carvalho-Neto, en *El folklore de las luchas sociales* (México, 1973) trabaja en el que se incorporan aspectos de infraestructura económica a la lucha de clases, a la antinomia sociorracial y novedosos enfoques culturales sobre lengua oral, manufactura artesanal y musicología. Trabajos que corresponden a toda una generación de estudiosos.

YA GUINEA SE ACABÓ, YA USTEDES NUNCA VOLVERÁN ALLÁ, YA SON CRISTIANOS

JAVIER LAVIÑA

IGLESIA Y ESCLAVITUD RURAL

La colonización del Caribe estuvo marcada por la esclavitud, la caída de población indígena obligó a los españoles a recurrir a la esclavitud para poder poner en marcha el complejo económico caribeño, no podemos hablar de una gran industria azucarera, como la desarrollada en las antillas inglesas o francesas o posteriormente en la Cuba de finales del XVIII, pero los trapiches de azúcar regaron una parte importante de las tierras hispanas. La experiencia azucarera que había tenido un notable éxito en Canarias se incorporó al Nuevo Mundo como ejemplo de modelo productivo. Los primeros esclavos transportados a las Indias de Castilla procedían, en su mayoría de la Península Ibérica, esclavos andaluces, levantinos o de los reinos castellanos que ya tenían ese estatus las tierras de España¹¹⁰, sus funciones, en principio eran de servicio, estaban destinados a los conventos de frailes o a los oficiales reales. Sin embargo estos esclavos no fueron bien recibidos, porque los resabios de la península les hacía de difícil control; algunos se escapaban al pisar tierra y se unían a grupos de indígenas y otra parte se negaban a trabajar para sus amos.

La vida religiosa de los esclavos nunca fue una cuestión importante para los propietarios pese a que intentaron mantener la apariencia de evangelización y utilizaron los recursos ya experimentados en la metrópoli con más o menos éxito. Evidentemente, en el caso americano los esclavos fueron maquinaria productiva tanto en el campo como en la ciudad, pero eran una fuerza que presentaba problemas sociales y que era necesario incorporar de forma que fuesen sumisos. El ideal de sometimiento no se alcanzó en ningún momento pese a que muchos esclavos aceptaban su condición. Para lograr la sumisión el estado y los propietarios utilizaron los mecanismos ya experimentados en la península, sin embargo, las estrategias de control fueron fallando, los órganos de gobierno metropolitanos y la autoridad real estaban muy alejados de la realidad indiana, y los propietarios daban un mal ejemplo a sus esclavos, los abusos de poder, la violencia y las ansias de libertad dificultaron el trabajo y la adaptación de estos esclavos ladinos¹¹¹. Para solucionar los

¹¹⁰ Cfr. CORTÉS LÓPEZ, José Luis. *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Universidad de Salamanca. Salamanca 1989. FRANCO SILVA, Alfonso. *La esclavitud en Andalucía 1450-1550*. Universidad de Granada, Granada 1992. HEERS, Jaques. *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*. Edicions Alfons el Magnànim. Valencia 1989. MARTÍN CASARES, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*. Universidad de Granada, Diputación Provincial de Granada, Granada 2000. STELLA, Alessandro. *Histoires d'esclaves dans la Péninsule Ibérique*. Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2000. ARES QUEIJA, Berta y STELLA Alessandro. (coord.) *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2000. MORENO, Isidoro. *La Antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad. Poder y sociedad en 600 años de historia*. Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía, Sevilla 1997.

¹¹¹ Entre estos ladinos pasaron a las colonias una cantidad no despreciable de cautivos musulmanes y judíos o judaizantes, el número fue lo suficientemente importante como para que la corona dictara una real cédula en la que se prohibía bajo pena de incautación la llegada a las Indias de esclavos que hubiesen estado

problemas laborales recurrieron a esclavos africanos, y se inició así, a relativa pequeña escala, el tráfico negrero¹¹²; la experiencia con los africanos tampoco fue muy positiva y la corona prohibió la importación de Wolof en una real cédula de 28 de septiembre de 1532, “por ser como diz que son soberbios e inobedientes y reboluedores, e incorregibles”¹¹³. Así pues ni los negros ladinos ni los wolof se podían llevar a las Indias, sin embargo, el tráfico negrero ya estaba organizado y muchos otros pueblos fueron transportados al Nuevo Mundo. Con la incorporación de africanos llegaron no sólo los hombres y mujeres sino también las creencias, las prácticas religiosas africanas se fusionaron con un catolicismo popular impregnado de convicciones ancestrales en santos, brujas y apariciones que hicieron trabajar a los garantes de la fe. El arzobispo de Santo Domingo informa que mientras era obispo de Puerto Rico, en 1594 descubrió “una gran compañía de negros y negras brujos que trataban y se tomaban del demonio en figura de cabrón y renegaban cada noche delante de él de Dios, y de Santa María y de los sacramentos de la santa madre iglesia. Afirmando que no tenían otro Dios ni creían sino en aquel demonio, y con ciertas ocupaciones se iban a unos campos ha hacer estos ejercicios y no fueron en sueño porque hubo personas que los vieron y tomaron personalmente y aunque con corales y otras dádivas les quisieron hacer callar, con todo eso vinieron a mi y los descubrieron y procediendo jurídicamente hice justicia azotando y detestando a algunas y a tres particularmente. Hice abjurar destementi porque sin tormento ni amenaza confesaron su delito...”¹¹⁴. Los amos apelaron al destierro de sus esclavas reincidentes, porque no estaban dispuestos a perder la inversión de capital ni el trabajo de las esclavas, por lo que el arzobispo recurrió a la justicia secular para que pagaran su delito. El entonces obispo de Puerto Rico nos ofrece una imagen estereotipada, son varios negros y negras esclavos los que participan de ese culto diabólico pero son condenadas al destierro tres mujeres. Las brujas, perseguidas en las tierras de Castilla seguían vivas en el imaginario del clero de la época, con todos los estereotipos, macho cabrío y mujeres entregadas al diablo, solo faltaba la posesión carnal, casi un clásico de la brujería europea. El obispo nos da un dato interesante; la adoración no fue en sueños, porque hubo varios testigos que lo vieron.

Brujas, machos cabríos, cultos demoníacos, que según decían algunas autoridades coloniales se dieron en las tierras americanas, y, entre otros, fueron los esclavos algunos de los practicantes más asiduos: en el Caribe, los colonos confundieron los cultos afroamericanos con cultos diabólicos. Naturalmente, los rituales en honor de los dioses llevados de África se realizaban en la noche, cuando los esclavos quedaban fuera de la vigilancia de los amos. Por lo que la nocturnidad animaba las mentes de los amos a creer que se trataba de cultos ya conocidos en el Viejo Mundo.

en contacto con judíos o musulmanes, ENCINAS, Diego de *Cedulario Indiano*. Libro Iv, fol, 384. Estudio preliminar de GARCÍA GALLO, Alfonso, Ed Cultura Hispánica. Madrid 1946.

¹¹² .Pese a que hay una gran cantidad de estudios sobre la trata negrera, aquí solo daremos algunas referencias generales de los mismos. Cfr. ELTIS, David, BEHRENDT, Stephen, RICHARDSON, David, KLEIN, Herbert. *The Transatlantic Slave Trade. A Data base on CD rom*. Cambridge University Press. Cambridge 1999. ELTIS, David. *The Rise of African Slavery in the Americas*. Cambridge University Press, Cambridge 2000. ENGERMANN, Stanley, GENOVESE, Eugene. *Race and Slavery in the Western Hemisphere. Quantitative Studies*. Princeton University Press, Princeton 1975. TARDIEU, Jean- Pierre. *Le destin des noirs aux Indes de Castille. XVIe XVIIIe siècles*. Ed, L'Harmattan, Paris 1984. THOMAS, Huhg. *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. ED Planeta, Barcelona 1998 VVAA. *La trata negrera del siglo XVI al XIX*. ED Serbal UNESCO. Barcelona 1981. VILA VILÁ, Enriqueta. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos. Los asientos portugueses*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla 1977.

¹¹³ ENCINAS, Diego de *Cedulario Indiano*. Libro Iv, fol, 383. Estudio preliminar de GARCÍA GALLO, Alfonso, Ed Cultura Hispánica. Madrid 1946.

¹¹⁴ Archivo General de Indias, en adelante (A.G.I.) Audiencia de Santo Domingo. Legajo 93. *Informe del Arzobispo de Santo Domingo a la corona, 23 de julio de 1594*.

VIDA COTIDIANA Y ESCLAVITUD RURAL

La ilustración española pretendió controlar la vida de las colonias por lo que desarrolló un conjunto de leyes que regulaban la vida y ocupaciones de los esclavos¹¹⁵, en este portento legal se recogían parte de las antiguas regulaciones de la esclavitud y se introducía los conceptos tan caros entre los ilustrados de útil y benéfico. El código negro de 1789 se dictó para todas las colonias y provocó el rechazo inmediato de los propietarios que veían en la ley una intromisión en sus asuntos. En el caso de Cuba cien plantadores de la Habana enviaron un escrito a la corona en tono catastrofista si se ponía en práctica la nueva regulación de la esclavitud, la situación sería tan difícil que se perderían los ingresos por el comercio azucarero porque no habría tiempo para establecer las molindas necesarias durante el tiempo de la zafra, y finalmente los esclavos, ante las dificultades que se ponían a los castigos acabarían sublevándose, lo que podría significar el fin de la colonia¹¹⁶, y por otro lado por la representación hecha al rey por los dueños de ingenios parecía que lo mejor que le podía pasar a un africano era terminar sus días como esclavo en Cuba. El esclavo debía estar agradecido a los desvelos de la corona y la generosidad civilizadora de los plantadores que le llevarían a una situación idílica y paterno filial, si se producían alteraciones en el sistema era por la incapacidad de los esclavos para comprender los beneficios que le aportaba la esclavitud.

La regulación de la vida del esclavo pasaba por la vivienda, cada esclavo, hasta el siglo XIX en que se implantó el barracón, recibía una parcela en la que construía su bohío. Los materiales empleados eran palma y barro. El código negro legislaba que “*Todos los dueños de esclavos deberán darles habitaciones distintas para los dos sexos, no siendo casados, y que sean cómodas y suficientes para que se liberen de las intemperies, y con camas en alto*”¹¹⁷. Posteriormente, cuando se dio el auge del azúcar ya en el siglo XIX la casa habitación del esclavo fue evolucionando hasta convertirse en una pequeña celda en la que se encerraba al trabajador¹¹⁸. Los bohíos fueron sustituidos por barracones insalubres donde apenas si se podía respirar, como testifica un esclavo del siglo XIX, “*los cuartos eran chiquitos y calurosos. Uno dice cuartos cuando eran verdaderos fogones*”¹¹⁹. Con el paso del bohío al barracón no solo cambió la habitación del esclavo sino el propio concepto de esclavo, el barracón con una sola puerta de entrada a un patio al que daban las habitaciones se parecía mas a un establo que a una vivienda, se deshumanizó la poca dignidad que le quedaba al esclavo.

La alimentación

En estos mismos terrenos, preestablecidos por los mayores los esclavos tenían pequeños conucos donde sembraban algunos alimentos. En algunos casos disponían, así mismo, de algunos cerdos o gallinas. Los productos que obtenían los consumían los

¹¹⁵ Cfr. LUCENA SALMORAL, Manuel. *Los códigos negros de la América española*. Ed UNESCO/Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares 1996.

¹¹⁶ Cfr. Archivo Nacional de Cuba. Real Consulado y Junta de Fomento 150/7405. *Representación extendida por D. Diego Miguel Moya firmada por cien dueños de ingenios de esta Jurisdicción*.

¹¹⁷ Código negro carolino. Capítulo 5. cit por ORTIZ, Fernando. *Los negros esclavos*. Pag. 408. Ed Ciencias sociales, La Habana 1975.

¹¹⁸ Cfr. PÉREZ de la RIVA, Juan. *El barracón. Esclavitud y capitalismo en Cuba*. pp 15-40. Ed. Crítica. Barcelona 1978.

¹¹⁹ BARNET, Miguel. *Biografía de n cimarrón*. P 20. Ed Seix Barral. Barcelona 1973.

esclavos o bien eran intercambiados por otros en algún almacén de los pueblos cercanos, o los libres que trabajaban en la plantación.

La alimentación del esclavo, al margen de los productos que él pudiera cultivar en su conuco se componía, básicamente, de harinas y salazones que dependían de las importaciones. Es casi imposible establecer una valoración alimenticia de la ingesta de los esclavos porque los valores calóricos de grasas y vitaminas dependen de la forma de la preparación de los alimentos y otras variables, pero parece indudable que el esclavo ingería alimentos como combustible, es decir como repositorio de las energías quemadas durante la jornada laboral y en cantidad suficiente como mantener al esclavo durante el periodo productivo¹²⁰. Las crisis internacionales y las guerras hacían que las condiciones de vida de los esclavos se resintieran, así durante las guerras napoleónicas, los esclavos de Cuba vieron como su alimentación quedaba reducida a la mínima expresión por el bloqueo de los puertos que no permitían la llegada de alimentos de importación a la isla.

Castigo

El castigo era una de las claves del sistema esclavista, si no se generaba un aparato represivo por parte de los propietarios que sirviera para aterrorizar a los esclavos, las sublevaciones y la resistencia a la esclavitud hubieran sido todavía más numerosas. Desde la llegada de los primeros esclavos la corona se había preocupado de regular los castigos en función de la falta cometida por los esclavos. El código carolino pretendió limitar la autoridad de amos y mayores estableciendo un límite a los castigos y dejando en manos de la justicia ordinaria.

Los esclavos tenían obligaciones respecto a los amos, les debían respeto, obediencia y tenían que cumplir todos los trabajos que se les encomendasen, aceptando la esclavitud como forma de vida, pero también tenían derechos que no podían ser conculcados, hasta el punto que la real instrucción carolina regulaba las penas que sufrirían quienes maltratasen o injuriasen a los esclavos. La corona reconocía que los castigos eran necesarios para mantener el control y la paz social, pero en ningún caso se les podía mutilar o causar daños irreparables. Si el esclavo hubiera cometido un delito la justicia ordinaria se encargaría del castigo y el propietario sería responsable de los daños económicos que hubiera provocado.

Duque de Estrada en el catecismo que escribió para adoctrinar negros bozales recomienda a los capellanes de ingenios que intervengan siempre en favor de los esclavos cuando reciban castigos pero reconoce que la culpa siempre es del esclavo, “*ustedes mismos tienen la culpa porque no todos cumplen su obligación: Ustedes son muchos, mayoral uno no más; hoy falta uno mañana falta otro...todos los días tiene el mayoral que aguantar... Mas que buey es manso, si siempre están jinca que jinca él tira patada; mismo son mayoral*”¹²¹.

¹²⁰ Cfr. ACOSTA SAIGNES, Miguel. *La vida de los esclavos negros en Venezuela*. Pp 207-209. Vadell hermanos, ed. Valencia (Venezuela) 1984. BERRY Mary Francis & BLASSINGANE, John W. *The Log Memory. The Black experience in America*, p 13. Oxford University Press, New York 1982. LAVIÑA, Javier. “Alimentación y cimarronaje en Vuelta Abajo. Notas sobre el diario de un rancheador” en *Boletín Americanista* N° 37, pp 203-214. Universidad de Barcelona. Barcelona 1987. MORENO FRAGINALS, Manuel. *La historia como arma*. p 38. Ed Critica, Barcelona 1983. MORENO FRAGINALS, Manuel. *El Ingenio .Complejo económico social cubano del azúcar*. Vol II pp 57-61. Ed Ciencias Sociales. La Habana 1978. VILLAPOL, Nitza. “Hábitos alimentarios en africanos en América Latina” en MORENO FRAGINALS, Manuel. (ed) *África en América Latina*. Pp 414-415. Siglo XXI/UNESCO. México 1977.

¹²¹ LAVIÑA, Javier. *Doctrina para negros*. p 69. Sendai Ediciones Barcelona 1989

Enfermedad y muerte

La alimentación pobre e insuficiente, el trabajo excesivo y la inestabilidad eran factores de riesgo para los esclavos de las plantaciones de azúcar. Entre las enfermedades que afectaban a los esclavos estaba la viruela por lo que cuando se difundió la vacuna muchos hacendados extendieron la profilaxis entre las dotaciones para reducir el riesgo de contagios y epidemias.

La demanda de mano de obra en la Habana del XVIII llevó a reducir los tiempos de cuarentena a que estaban sometidos todos los transportes de esclavos, con lo que el riesgo de epidemias se aumentaba de forma, relativamente, rápida, con lo que el descenso de mano de obra en los primeros meses de estancia era considerable. Para solucionar el problema se recurrió a la importación de mano de obra de otras islas del Caribe, esclavos ya aclimatados y acostumbrados al trabajo este cambio de tendencia y las preferencias de los plantadores se ven en la diferencia de precios que había entre esclavos bozales y esclavos criollos.

La fiebre amarilla fue otro de los factores de descenso de población y de merma de la productividad; en menor medida, la lepra fue otra de las enfermedades que padecían los esclavos. Para evitar los contagios se construyó un lazareto, pese a todo en las actas del cabildo de la Habana hay algunas referencias a leprosos que recorren la ciudad.

Como enfermedades propias de los esclavos de ingenios estaban las derivadas del trabajo. Los desgarros musculares, los cortes provocados por las hojas de la caña o los machetes, las picaduras de serpientes o los dolores lumbares eran los accidentes más frecuentes entre los cortadores de caña. Para los trabajadores de los trapiches las quemaduras producidas por las pailas o la pérdida de manos e incluso brazos en los rodillos de presado de la caña¹²².

La falta de las mínimas medidas higiénicas en el tratamiento de las heridas y quemaduras provocaban infecciones graves como la gangrena o el tétanos, que eran también causas importantes de defunciones en los trabajos agrícolas. Menos peligrosas desde el punto de vista de las consecuencias que podían acarrear para los propietarios, aunque no menos molestas para los que las padecían estaban las enfermedades cutáneas. La importancia de las mismas debía ser tal que hasta el que fue arzobispo de la Habana, Antonio María Claret y Clará escribió una carta pastoral en la que recomendaba a los párrocos que no bautizaran a los niños blancos con el agua con la que habían bautizado a los negros, ya que “*se ensucia y que además pueden pegar enfermedades a las criaturas sanas y finas con las aguas que han servido y tocado las cabezas de los negros bozales que padecen enfermedades cutáneas*”¹²³, y Duque de Estrada en su explicación de la doctrina par los negros bozales cuando describe dice, “*el infierno es donde están los diablos y las almas de los que mueren en pecado mortal... ese calabozo es muy grande, pero aunque cabrán todos, estarán tan apretados que no podrán menearse ni rascarse la cabeza*”¹²⁴.

¹²² A N C. *Los negros que en odio de estos (los amos) suelen mutilarse inhumanamente las manos o inutilizarse los brazos para no servirles...* Real Consulado y Junta de Fomento 150/7405. Representación extendida por D. Diego Miguel Moya firmada por cien dueños de ingenios de esta Jurisdicción.

¹²³ CLARET y CLARÁ, Antonio M^a. *Carta pastoral que el exmo e ilmo. Sr don Antonio Maria Claret y Clará, arzobispo de Cuba dirige al venerable clero de su diócesis*. P. 45 Ed Librería religiosa Editorial de Pablo Riera. Barcelona 1852.

¹²⁴ LAVIÑA, Javier. *Doctrina...* p 86.

Cabe destacar dentro de los “accidentes” que se producían entre los esclavos estaba el suicidio, no es que fuera una situación habitual, pero si lo suficientemente importante como para que causase preocupación porque suponía un enfrentamiento a la esclavitud. Los suicidios se daban, parece ser entre los congos, porque la muerte suponía el retorno a África¹²⁵. Ante estas perspectivas y problemas generados por la esclavitud los propietarios recurrieron, de alguna manera a la cristianización como forma de sometimiento de los esclavos. Pero ¿hasta qué punto fue efectivo el cristianismo entre los esclavos? A la vista de la pervivencia de las prácticas religiosas de influencia africana no parece que el catolicismo se convirtiera en el arma de domesticación que pretendían los amos¹²⁶.

La cristianización

Al hilo del código negro de 1789 que marcaba la obligación de los amos de “*instruir (a los esclavos) en los principios de la religión católica y en las verdades necesarias para que puedan ser bautizados dentro del año de residencia en mis dominios*”¹²⁷, apareció un catecismo con doctrinario para cristianizar a los negros bozales, el autor del mismo era un sacerdote de la Habana, Nicolás Duque de Estrada. La preocupación de este clérigo venía dada por el aumento considerable de negros bozales, recién traídos de África que en ese momento, empezaban a abundar en los campos de la Habana, traídos al calor del auge azucarero de la capital y su hinterland y de las dificultades que había para la cristianización. Pese a que el código negro regulaba los días y momentos de enseñanza de la doctrina, los propietarios, como en otros muchos capítulos, hacían caso omiso de la ordenanza, o se escudaban en el hecho de que los capellanes enseñaban la doctrina una vez a la semana, los festivos, siempre que no fuese tiempo de zafra y en muchos casos los que se ocupaban de cristianizar eran algunos esclavos viejos o cualquier blanco que hubiese en la finca. Ante esta escasez de preparación no es de extrañar que los esclavos mantuviesen y ocultasen sus creencias tras el manto del cristianismo.

La cristianización de los esclavos se hacía en la noche, una vez finalizado el trabajo en el campo. El encargado de llevarla a cabo hacía repetir a los esclavos el catecismo hasta que se lo aprendían de memoria, y la violencia era la forma de relación frecuente entre los enseñantes y los catecúmenos¹²⁸. Los propietarios argumentaban la imposibilidad de que

¹²⁵ Cfr. MARRERO, Leví. *Cuba economía y sociedad*. pp213. Vol XIII. Ed Playor. Madrid 1972. TARDIEU, Jean Pierre. “Le Suicide des esclaves aux Amériques. Retour thanatique au pays des Ancêtres”. En MONTANDON, Alain. *L’émigration: Le retour*. 179-188. Ed Cahiers de recherches du CRLMC. Université Blaise Pascal. 1995. A N C. *Nunca dejan los resabios de la gentilidad. El buen trato los insolenta... y mucha parte de ellos no olvidan la transmigración pitagórica con que se alimentaron desde su infancia...* Real Consulado y Junta de Fomento 150/7405. Representación extendida por D. Diego Miguel Moya firmada por cien dueños de ingenios de esta Jurisdicción.

¹²⁶ En 16010 el sínodo celebrado en Santo Domingo señalaba la obligación de los amos de enseñar la doctrina cristiana a los esclavos, “*Los señores de ingenios y estancias tengan cargo de enseñar a sus esclavos por sí, sus mayordomos o fieles la doctrina cristiana y las demás oraciones de nuestra Santa Madre Iglesia cada día antes de cenar o cando les quieran dar las raciones, y los domingos y fiestas a la mañana y a las noches, al tiempo así mismo, de dar las porciones. Sobre lo cual encargamos a todos los señores de esclavos las conciencias, y los apercibimos que haciendo descuido notable en lo susodichos serán apremiados con censuras y otros medios y otros medios al cumplimiento de ellos*” Archivo General de Indias. Sec. Audiencia de Santo Domingo. Legajo 93. Documento 67. *Sínodo celebrado en Santo Domingo 30 de junio de 1610*. También Cfr. VILA VILAR, Enriqueta. “La evangelización del esclavo negro”. en ARES QUEIJA, Berta y STELLA, Alessandro. *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Pp 189-206. Consejo Superior de Investigaciones científicas. Sevilla 2000.

¹²⁷ Cit por ORTIZ, Fernando. Los negros... p 409.

¹²⁸ Cfr. LAVIÑA, Javier *Doctrina...*

hubiera un capellán en cada ingenio, como proponía la legislación por el escaso número de sacerdotes de la isla, de forma que era necesario utilizar a los esclavos viejos para esta función ya que de otra manera sería imposible que recibieran la mínima formación cristiana.

La preocupación por la evangelización desarrollada por los doctrineros debía pasar por la conciencia de que *“cada negro tiene un alma racional ... y para que (los esclavos) tomen la instrucción con gusto es necesario enseñarles con paciencia, con dulzura, no con enojo y a golpes, con el látigo en la mano, haciendo que el esclavo vea el tiempo de mortificación y de tormento, y que tengan más cuidado con el látigo que con la doctrina”*¹²⁹, para los clérigos de ingenio la enseñanza del catecismo era una obligación más que tenían que cumplir los esclavos y la consolidación de la enseñanza pasaba por el conocimiento memorístico de unas respuestas sobre la doctrina cristiana. Duque de Estrada, tenía una idea distinta al resto de catequizadores, razón que le llevó a escribir esta explicación de la doctrina cristiana, pro pecaba de una cierta ingenuidad, al pensar que se debían poner ejemplos que los negros pudieran entender; que fueran próximos a su realidad cotidiana, con lo que resultaban enormemente paradójicos, el libro citado, sobre el que está basado parte de este trabajo muestra esa realidad cotidiana, y habla del purgatorio como de la casa de purga, donde el azúcar se va blanqueando por medio del fuego libres no sólo se dio en los campos del caribe ibérico. En las ciudades el control era aparentemente mayor.

NEGROS LIBRES Y ESCLAVOS EN EL MUNDO URBANO

La ciudad colonial representaba al estado, de forma que el control parecía estar mas garantizado. Pese a todos los intentos por parte del estado y la iglesia por mantener el orden colonial, los espacios de fuga de los afroamericanos vinieron marcados por el propio hecho urbano. Los libertos y las castas de color se establecían, normalmente, en los extramuros de las ciudades. Estos barrios, de los que aún se conservan algunos elementos diferenciales sirvieron de espacios de libertad para los excluidos del sistema.

En la ciudad las normas de convivencia marcadas por las establecidas por los grupos dominantes, y pretendieron que los libres fueran educados en la convivencia¹³⁰. Para mantener el buen orden y costumbres los alcaldes de barrio y oficiales debían vigilar que en sus demarcaciones no se cometiesen infracciones

En el mundo urbano, los esclavos y negros libres gozaron de otros espacios de recreación religiosa. En las propias iglesias y aprovechando las instituciones que la iglesia trasladó a América para establecer mecanismos de control de la esclavitud.

Junto a los esclavos los españoles llevaron instituciones que funcionaban en la península y que habían dado buenos resultados en el control y la resolución de conflictos con los esclavos. La iglesia era la encargada de velar por el buen funcionamiento de estos organismos. Las cofradías que funcionaban en España fueron trasladadas a América, se trataba de instituciones piadosas que agrupaban a diferentes pobladores en torno a la advocación de un santo patrón y que junto a esta función ejercían como agrupaciones de ayuda mutua. En las cofradías los hermanos que participaban adquirían un cierto estatus

¹²⁹ Supra p 71 y ss.

¹³⁰ Cfr. BERNAND, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Ed- Fundación Histórica Tavera. Madrid 2001. CHAVEZ CARVAJAL, Mª Guadalupe. *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán. (1600-1650)*. Ed. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia 1994.

social que les venía dado por su pertenencia a la asociación; los negros también tuvieron en España y América sus cofradías. De hecho, la cofradía más antigua que funcionaba en Sevilla era la de los negros¹³¹ y por antigüedad tenía preeminencia de paso en sus salidas públicas por delante de las cofradías de blancos. En América las cofradías tuvieron las mismas funciones que en España, de hecho sus constituciones son casi calcadas. Las cofradías de negros se crearon, además, con el objetivo de integrar a los esclavos en la vida americana, si bien es cierto que la integración económica estaba asegurada, ya que iban a trabajar, la social era más difícil de resolver. Para logra una mejor integración el cabildo de la ciudad de la Habana “*dispuso en 10 de abril de 1573 que a la procesión del Hábeas Christi asistieran todos los negros borros que se presten a ayudar a dicha fiesta lo mismo que asistieron a la famosa de Sevilla*”¹³². Si bien la función integradora de los cabildos cofradías y hermandades de negros estaba clara para las autoridades podemos afirmar que los negros se sirvieron de estas agrupaciones de carácter religioso para reafirmar sus rasgos de identidad frente a otros colectivos¹³³, ya que reafirmó los rasgos culturales, reorganizó socialmente a sus integrantes, y sirvió como base de la resistencia cultural afroamericana. Estas instituciones tuvieron su base en las ciudades, pero también encontramos cofradías de negros, pardos o mulatos que extendieron su influencia en zonas rurales, como la cofradía de San Juan de Baní, en la colonia de Santo Domingo.

En la isla Española las cofradías de negros tuvieron un origen temprano, e 1592 se fundó en la ciudad de Santo Domingo la cofradía de negros de Nuestra Señora del Carmen y de Jesús Nazareno que celebraban actos religiosos las vísperas de los protectores y salían en procesión los días que marcaban las ordenanzas de la cofradía. Esta cofradía de negros no era la única que había en la Española, entre la ciudad y los alrededores de la capital la colonia contaba con un número aproximado de 5 cofradías de negros y mulatos en el siglo XVII. Quiero destacar entre estas agrupaciones religiosas dos de negros de nación, un a de negros biafra y mandingas fundada por Antonio López bajo la advocación de la Candelaria y la de negros arará¹³⁴ en honor a San Cosme y San Damián, no es casual que se fundase un a cofradía en honor a los dos santos gemelos que en las religiones afroamericanas tienen un

¹³¹ Cfr. El excelente estudio que ha hecho MORENO, Isidoro. *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Ed. Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía. Sevilla 1997. En otras ciudades andaluzas también funcionaban cofradías o hermandades de negros, ver MARTÍNCASARES, Aurelia. *La esclavitud en la Granada ...* pp 422-423. Granada 2000.

¹³² ORTIZ, Fernando. *Los cabildos y la fiesta afrocubanos de día de Reyes*. Pag 6. Ed. Ciencias sociales. La Habana 1992.

¹³³ Para la cuestión de la etnogénesis ver BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En *Revista Papeles de la Casa Chata*. Año 2, n° 3, pp 23-43. México 1987. Respecto a las cofradías, FRIEDEMANN, Nina S. *Cabildos refugios de africana en Colombia*. Montalbán n° 20, pp 1121-135. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas 1998. LAVIÑA, Javier. Sin sujeción a justicia: Iglesia, cofradías e identidad afroamericana. En GARCÍA JORDÁN, Pilar, GUSSINYER, Jordi, IZARD, Miquel, LAVIÑA, Javier, PIQUERAS, Ricardo, TOUS, Meritzel, ZUBIRI Mª Teresa. Pp. 151-164. *Estrategias de Poder en América Latina*. Universidad de Barcelona, Barcelona 2000. MENA, Carmen. Las Hermandades de Sevilla y su proyección americana: estudio comparativo de la cofradía de Nuestra señora de los Ángeles, o de los negritos de Sevilla y la cofradía de Santa Ana de Panamá. En GARCÍA JORDÁN, Pilar, GUSSINYER, Jordi, IZARD, Miquel, LAVIÑA, Javier, PIQUERAS, Ricardo, TOUS, Meritzel, ZUBIRI Mª Teresa. Pp. 129-150. *Estrategias de Poder en América Latina*. Universidad de Barcelona, Barcelona 2000

¹³⁴ Los ararás, o aradá, eran originarios de Dahomey, lugar de origen del vudú en el que se rinde culto a los Ibejé, los gemelos.

papel destacado¹³⁵. Creo que el caso de esta cofradía tiene un interés especial porque, desde mi punto de vista y sobre la base de los autores citados en la anterior nota, se trataría de un caso de adaptación-resistencia de los arará desembarcados en la colonia de Santo Domingo¹³⁶.

Las actuaciones de las cofradías de negros debieron levantar sospechas en la metrópoli ya que la Audiencia recibió un a orden para que se investigaran las actividades de estas agrupaciones, la Audiencia contestó al rey sobre las buenas costumbres de las cofradías y la enorme religiosidad que mostraban en sus celebraciones, por lo que no había irregularidades ni situaciones fuera de control¹³⁷. Pese a los informes de la Audiencia las fiestas celebradas por las cofradías de negros solían durar varios días en los que se tocaban los atabales y se danzaba en honor de los santos, situación, de hecho, irregular en las celebraciones festivas, especialmente lo referente al toque de tambores¹³⁸, o el azúcar negro que por ser inservible se tira, así las almas, las negras, con pecado mortal, se irán a “cocer” al “fuego eterno”, o una comparación de Dios con el amo y Jesucristo con el mayoral, que el día del juicio final pasaría cuentas a cada uno de sus acciones. Ante la perspectiva de vivir eternamente, junto al amo y el mayoral ¿qué esclavo buscaría la salvación?

Esta situación de preocupación por la vida espiritual de los esclavos y negros

Las diferencias en el funcionamiento entre las cofradías de blancos y las de negros son varias y notables, en las de blancos las mujeres podían asistir a los capítulos que celebraban los cofrades pero no tenían derecho al voto, sus funciones quedaban limitadas a ser la esposa o la madre de los cofrades. En las cofradías de pardos y morenos las mujeres eran cofrades con derecho a voto y podían elegir a los cargos representativos de las mismas. Para los pardos y morenos la pertenencia a una cofradía era un elemento de prestigio dentro de la comunidad¹³⁹.

La evolución de estas cofradías fue variada y poco ortodoxa, la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, una de las de mayor solera en la capital de la colonia fue finalmente disuelta por el arzobispo de Santo Domingo en 1872¹⁴⁰, después de más de 200 años de

¹³⁵ Cfr. ALEGRÍA PONS, José Francisco. *Gagá y vudú en la República dominicana*. Ed Changó prieto. Santo Domingo 1993. DEIVE, Carlos Esteban. *Vudú y magia en Santo Domingo*. Fundación Cultural dominicana. Santo Domingo 1992. HURBON, Laënc. *Dios en el vudú haitiano*. Ed Castañeda. Buenos Aires 1978. MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*. Ed Gallimard Paris 1968. PLUCHON, Pierre. *Vaudou sorciers empoisonneurs. De Saint-Domingue à Haïti*. Ed Karthala Paris 1987.

¹³⁶ Para la cuestión de la resistencia adaptación de los afroamericanos ver Laviña, Javier. “Comunidades afroamericanas. Identidad de resistencia”. En Boletín Americanista. Pp 139-152. Universidad de Barcelona, N° 48, Barcelona 1998.

¹³⁷ Cfr. A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Legajo 53. *Informe de la Audiencia de Santo Domingo sobre el funcionamiento de las cofradías de negros. 12 de diciembre de 1631*. LAVIÑA, Javier. “Fiesta y ritual afroamericanos”. en *Fiesta Juego y ocio en la historia. XIV Jornadas de Estudios Históricos*. Universidad de Salamanca. Salamanca (en prensa)

¹³⁸ Cfr. DEIVE, Carlos Esteban. *Vudú y magia...*pp 211-221.

¹³⁹ Cfr. DAVIS, Martha Ellen. *La otra ciencia. El vudú dominicanos como religión y medicina populares*. P 199. Editora Universitaria, Santo Domingo 1987. LARRAZABAL BLANCO, Carlos. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*. Pp 136. Postigo e hijos ed. Santo Domingo 1867. JIMÉNEZ LAMBERTUS, Abelardo. “Aspectos históricos y sociológicos del culto a los luases en la República Dominicana. En *Boletín del Museo el Hombre Dominicano*. N° 15 pp 171-182. Santo Domingo 1980.

¹⁴⁰ Cfr. SÁEZ, José Luis. *La iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo. Una historia de tres siglos*. P 55. Ed Patronato de la ciudad colonial de Santo Domingo. Santo Domingo 1994.

funcionamiento bajo la sospecha de albergar una organización masónica. La cofradía de san Cosme y san Damián, contrajo el estigma de prácticas espiritistas, por lo que fue suspendida. Pese a la separación del seno de la iglesia las cofradías siguieron funcionando con estructuras parecidas a las antiguas, pero ahora los cargos que se ocupan pasan de padres a hijos y de madres a hijas.

ASPECTOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

En el mundo urbano en el que el control por parte de las autoridades coloniales era aparentemente más fácil los afroamericanos recurrieron a los mecanismos que daba el estado para mantener sus rasgos culturales y generar elementos de identidad con los que producía una resistencia a la situación de marginalidad que les otorgaba la sociedad dominante de recepción¹⁴¹.

Pese a las órdenes de las Audiencias y cabildos los afroamericanos de las ciudades buscaron espacios de libertad donde generar relaciones sociales y religiosas. En el campo la noche y los recuerdos de África servían de elemento integrador, en las ciudades, al margen de las cofradías y cabildos, los barrios eran otros elementos fundamentales en la vida de los afroamericanos. De alguna manera, condenados a vivir extramuros de las ciudades la marginalidad les confería algunos espacios de libertad donde podían recrear parte de las tradiciones. En estos barrios se fusionaron creencias y prácticas del catolicismo popular con otras provenientes de África, lo que provocó que las autoridades coloniales esmeraran la vigilancia para evitar prácticas consideradas poco ortodoxas por el clero y los gobernantes.

Los velorios de muerto, quizá, fuesen uno de los cultos más extendidos por las ciudades de Santo Domingo, y también de los más vigilados por la extraña mezcolanza que entrañaban. En el siglo XVIII se ordenó a los alcaldes de barrio controlar estas manifestaciones de religiosidad al margen de la iglesia; la prohibición quedó recogida en el código negro en el que expresamente se prohibía el toque de atabales en los velorios de muerto¹⁴². La orden no debió tener efecto porque, posteriormente, el capitán General de la isla, Carlos Urrutia volvió a insistir en la persecución de estas prácticas religiosas. “*a los negros de castas se prohíbe que en los velorios de sus compañeros no hagan llantos al son de sus atabales ni otros instrumentos teniendo delante el cadáver, por ser ésta una ceremonia propia solamente de los usos y supersticiones de su tierra, y sólo se les permite que tengan el velorio del difunto en la propia conformidad que se acostumbra entre la gente civilizada*”¹⁴³. La prohibición se hacía extensiva a los velorios de párvulos. Para los infractores las penas iban desde diez pesos de multa a diez días de cárcel. El capitán general prohibió, así mismo, las fiestas de las cruces de Mayo en casas particulares, por ser contrarios a las buenas costumbres, Sólo los templos podían ser centros de culto, condenándose a los infractores de la ordenanza a penas iguales que las previstas anteriormente. Las cruces de mayo en honor de la virgen, formaban parte de la tradición religiosa española, y siempre se realizaban bajo la vigilancia de algún cura. Al pasar

¹⁴¹ Esta resistencia en el plano de lo simbólico se daba ya en la España esclavista del siglo XVI Cfr. MARTÍN CASARES, M^a Aurelia. “Cristianos musulmanes y animistas en Granada: identidades religiosas y sincretismo cultural” en ARES QUEIJA, Berta y STELLA, Alessandro. *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Pp 207-221. Consejo Superior de Investigaciones científicas. Sevilla 2000.

¹⁴² Cfr. MALAGÖN BARCELÖ, Javier. *El código negro carolino*. Ed El Taller. Santo Domingo 1974.

¹⁴³ Archivo General de la Nación (Santo Domingo) Archivo Real de Bayaguana. Libro 21, n° 26. *Bando de buen gobierno mandado publicar por el sr. Mariscal de Campo D. Carlos de Urrutia, gobernador, intendente y capitán general de la parte española de esta isla*. Santo Domingo 30 de diciembre de 1814.

a las colonias se popularizaron estas celebraciones y la falta de sacerdotes sacaron de la iglesia parte de los ritos. Mantener altares en las casas o patios, costumbre también perseguida por la ordenanza de buen gobierno, al margen de la iglesia llevaba también la pérdida de los objetos de culto, que pasaban a las iglesias y multas o trabajos en obras públicas, en función de la calidad de los infractores.

Pese a las órdenes y celo, expresado por el capitán general y las penas impuestas a los infractores el resultado de las mismas no debió ser muy efectivo. Hoy en día entre las fiestas tradicionales de la República Dominicana figuran las cruces de mayo, y es frecuente tener altares en casas particulares, que pueden llegar a ser pequeñas capillas si lo permite el espacio,

FUENTES

Archivo General de la Nación (Santo Domingo) Archivo Real de Bayaguana. Libro 21, nº 26. *Bando de buen gobierno mandado publicar por el Sr. Mariscal de Campo D. Carlos de Urrutia, gobernador, intendente y capitán general de la parte española de esta isla*. Santo Domingo 30 de diciembre de 1814

Archivo General de Indias, Audiencia de Santo Domingo. Legajo 93. *Informe del Arzobispo de Santo Domingo a la corona, 23 de julio de 1594*.

A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Legajo 53. *Informe de la Audiencia de Santo Domingo sobre el funcionamiento de las cofradías de negros. 12 de diciembre de 1631*.

A G I. Sec. Audiencia de Santo Domingo. Legajo 93. Documento 67. *Sínodo celebrado en Santo Domingo 30 de junio de 1610*.

Archivo Nacional de Cuba. Real Consulado y Junta de Fomento 150/7405. *Representación extendida por D. Diego Miguel Moya firmada por cien dueños de ingenios de esta Jurisdicción*.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA SAIGNES, Miguel. *La vida de los esclavos negros en Venezuela*. Vadell hermanos, ed. Valencia (Venezuela) 1984.

ALEGRÍA PONS, José Francisco. *Gagá y vudú en la República dominicana*. Ed Changó prieto. Santo Domingo 1993.

ARES QUEIJA, Berta y STELLA Alessandro. (coord.) *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2000.

BARNET, Miguel. *Biografía de n cimarrón*. Ed Seix Barral. Barcelona 1973.

BERNAND, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Ed- Fundación Histórica Tavera. Madrid 2001.

BERRY Mary Francis & BLASSINGANE, John W. *The Log Memory. The Black experience in America*. Oxford University Press, New York 1982.

BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En *Revista Papeles de la Casa Chata*. Año 2, nº 3, pp 23-43. México 1987.

CLARET y CLARÁ, Antonio M^a. *Carta pastoral que el exmo e ilmo. Sr don Antonio Maria Claret y Clará, arzobispo de Cuba dirige al venerable clero de su diócesis*. Ed Librería religiosa Editorial de Pablo Riera. Barcelona 1852.

- CORTÉS LÓPEZ, José Luis. *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Universidad de Salamanca. Salamanca 1989.
- CHÁVEZ CARVAJAL, M^a Guadalupe. *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán. (1600-1650)*. Ed. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia 1994.
- DAVIS, Martha Ellen. *La otra ciencia. El vudú dominicanos como religión y medicina populares*. Editora Universitaria, Santo Domingo 1987.
- DEIVE, Carlos Esteban. *Vudú y magia en Santo Domingo*. Fundación Cultural dominicana. Santo Domingo 1992.
- ELTIS, David, BEHRENDT, Stephen, RICHARDSON, David, KLEIN, Herbert. *The Transatlantic Slave Trade. A Data base on CD rom*. Cambridge University Press. Cambridge 1999.
- ELTIS, David. *The Rise of African Slavery in the Americas*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- ENCINAS, Diego de *Cedulario Indiano*. Libro IV. Estudio preliminar de GARCÍA GALLO, Alfonso, Ed Cultura Hispánica. Madrid 1946.
- ENGERMANN, Stanley, GENOVESE, Eugene. *Race and Slavery in the Western Hemisphere. Quantitative Studies*. Princeton University Press, Princeton 1975.
- FRANCO SILVA, Alfonso. *La esclavitud en Andalucía 1450-1550*. Universidad de Granada, Granada 1992.
- FRIEDEMANN, Nina S. *Cabildos refugios de africana en Colombia*. Montalbán n° 20, pp 1121-135. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas 1998.
- HEERS, Jaques. *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*. Edicions Alfons el Magnànim. Valencia 1989.
- HURBON, Laënc. *Dios en el vudú haitiano*. Ed Castañeda. Buenos Aires 1978. JIMÉNEZ LAMBERTUS, Abelardo. "Aspectos históricos y sociológicos del culto a los luases en la República Dominicana. En *Boletín del Museo el Hombre Dominicano*. N° 15 pp 171-182. Santo Domingo 1980.
- LARRAZABAL BLANCO, Carlos. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*. Postigo e hijos ed. Santo Domingo 1867.
- LAVIÑA, Javier. "Alimentación y cimarronaje en Vuelta Abajo. Notas sobre el diario de un rancheador" en *Boletín Americanista* N° 37, pp 203-214. Universidad de Barcelona. Barcelona 1987.
- LAVIÑA, Javier. "Comunidades afroamericanas. Identidad de resistencia". En *Boletín Americanista*. Pp 139-152. Universidad de Barcelona, N° 48, Barcelona 1998.
- LAVIÑA, Javier. "Fiesta y ritual afroamericanos". En *Fiesta Juego y ocio en la historia. XIV Jornadas de Estudios Históricos*. Universidad de Salamanca. Salamanca (en prensa)
- LAVIÑA, Javier. *Doctrina para negros*. Sendai Ediciones Barcelona 1989
- LAVIÑA, Javier. Sin sujeción a justicia: Iglesia, cofradías e identidad afroamericana. En GARCÍA JORDÁN, Pilar, GUSSINYER, Jordi, IZARD, Miquel, LAVIÑA, Javier, PIQUERAS, Ricardo, TOUS, Meritxel, ZUBIRI M^a Teresa. Pp. 151-164. *Estrategias de Poder en América Latina*. Universidad de Barcelona, Barcelona 2000.
- LUCENA SALMORAL, Manuel. *Los códigos negros de la América española*. Ed UNESCO/Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares 1996.

- MALAGÓN BARCELÓ, Javier. *El código negro carolino*. Ed El Taller. Santo Domingo 1974.
- MARRERO, Leví. *Cuba economía y sociedad*. Vol XIII. Ed Playor. Madrid 1972. MARTÍN CASARES, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*. Universidad de Granada, Diputación Provincial de Granada, Granada 2000.
- MARTÍN CASARES, M^a Aurelia. “Cristianos musulmanes y animistas en Granada: identidades religiosas y sincretismo cultural” en ARES QUEIJA, Berta y STELLA, Alessandro. *Negros , mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Pp 207-221. Consejo Superior de Investigaciones científicas. Sevilla 2000.
- MENA, Carmen. Las Hermandades de Sevilla y su proyección americana: estudio comparativo de la cofradía de Nuestra señora de los Ángeles, o de los negritos de Sevilla y la cofradía de Santa Ana de Panamá. En GARCÍA JORDÁN, Pilar, GUSSINYER, Jordi, IZARD, Miquel, LAVIÑA, Javier, PIQUERAS, Ricardo, TOUS, Meritxel, ZUBIRI M^a Teresa. Pp. 129-150. *Estrategias de Poder en América Latina*. Universidad de Barcelona, Barcelona 2000.
- MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*. Ed Gallimard Paris 1968.
- MORENO FRAGINALS, Manuel. *El Ingenio .Complejo económico social cubano del azúcar*. Vol II. Ed Ciencias Sociales. La Habana 1978.
- MORENO FRAGINALS, Manuel. *La historia como arma*. Ed Critica, Barcelona 1983.
- MORENO, Isidoro. *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Ed. Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía. Sevilla 1997.
- ORTIZ, Fernando. *Los cabildos y la fiesta afrocubanos de día de Reyes*. Ed. Ciencias sociales. La Habana 1992.
- ORTIZ, Fernando. *Los negros esclavos*. Ed Ciencias sociales, La Habana 1975.
- PÉREZ de la RIVA, Juan. *El barracón. Esclavitud y capitalismo en Cuba*. Ed. Crítica. Barcelona 1978.
- PLUCHON, Pierre. *Vaudou sorciers empoisonneurs. De Saint-Domingue à Haïti*. Ed Karthala Paris 1987.
- SÁEZ, José Luis. *La iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo. Una historia de tres siglos*. Ed Patronato de la ciudad colonial de Santo Domingo. Santo Domingo 1994.
- STELLA, Alessandro. *Histoires d'esclaves dans la Péninsule Ibérique*. Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2000.
- TARDIEU, Jean- Pierre. *Le destin des noirs aux Indes de Castille. XVIe XVIIIe siècles*. Ed, L'Harmattan, Paris 1984.
- TARDIEU, Jean Pierre. “Le Suicide des esclaves aux Amériques. Retour thanatique au pays des Ancêtres”. En MONTANDON, Alain. *L'émigration: Le retour*. 179-188. Ed Cahiers de recherches du CRLMC. Université Blaise Pascal. 1995.
- THOMAS, Huhg. *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. ED Planeta, Barcelona 1998.
- VILA VILÁ, Enriqueta. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos. Los asientos portugueses*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla 1977.
- VILA VILAR, Enriqueta. “La evangelización del esclavo negro”.en ARES QUEIJA, Berta y STELLA, Alessandro. *Negros , mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Pp 189-206. Consejo Superior de Investigaciones científicas. Sevilla 2000.

VILLAPOL, Nitza. “Hábitos alimentarios en africanos en América Latina” en MORENO FRAGINALS, Manuel. (ed) *África en América Latina*. Pp 414-415. Siglo XXI/UNESCO. México 1977.

VVAA. *La trata negrera del siglo XVI al XIX*. ED Serbal UNESCO. Barcelona

ENTRE LA LUZ Y LA SOMBRA: LA SENSUALIDAD DE LAS MUJERES DE ORIGEN AFRICANO EN LA NUEVA ESPAÑA

ESTELA ROSELLÓ SOBERÓN

I. INTRODUCCIÓN

La mayor parte de los estudios sobre la población de origen africano en la Nueva España ha hecho énfasis en las miserias, el dolor, el sufrimiento y las injusticias de la vida de los esclavos. El propósito de este trabajo es distinto. En él se ofrece la visión de un aspecto complementario al dolor y el sometimiento corporal que vivieron las negras, mulatas y afromestizas novohispanas en el siglo XVII. Esta investigación está orientada a descubrir la experiencia del placer, el gozo, la alegría y la sensualidad entre dichas mujeres. Al parecer las mujeres de origen africano en la Nueva España hicieron un uso especial de la sensualidad para poder integrarse a la sociedad en la que vivían. Sus actividades, conductas, actitudes y comportamientos se dieron dentro de un marco donde el juego de los sentidos fue fundamental.

El manejo que estas mujeres tuvieron de su cuerpo y la influencia que tenían en la experiencia de la sensualidad de otros sujetos, produjo respuestas en el resto de la sociedad. La reacción de algunos sectores de la sociedad alrededor de la sensualidad y la corporalidad de las negras se tradujo en un discurso que generó dos estereotipos contrarios alrededor de las mujeres de origen africano: por un lado, la imagen luminosa, alegre y placentera que muchos novohispanos encontraron en la figura sensual de las negras y por otro, la imagen oscura, pecaminosa y prohibida que otros sujetos vieron en dicha experiencia sensual. El objeto de este trabajo es explorar ambos estereotipos y discursos polares para señalar el lugar y la importancia que tuvieron las mujeres de origen africano en la experiencia de la sensualidad laica y el placer mundano en la Nueva España del siglo XVII. Vale la pena señalar que este trabajo no pretende otra cosa que lanzar algunas propuestas y posibles líneas de investigación a seguir, ya que lo que a continuación se presenta es apenas la aventura de una primera incursión en el tema. La finalidad de explorar esta perspectiva es la de construir explicaciones más complejas y menos maniqueas para entender el funcionamiento de la sociedad novohispana.

Antes de continuar, es importante hacer algunas precisiones sobre las fuentes utilizadas en esta investigación. La investigación sobre los negros, los mulatos y los afromestizos en la Nueva España se enfrenta a la dificultad de encontrar fuentes que nos permitan escuchar su voz. En realidad, lo que sabemos de este sector de la población novohispana es, casi siempre, lo que nos cuentan los oficiales del Santo Oficio, los testimonios de algunos viajeros y, en ocasiones, algunas expresiones de cultura popular como canciones, versos, dichos o refranes. En este caso, las fuentes primarias para rastrear algunos indicios del comportamiento de las mujeres de origen africano alrededor del placer consistieron en un proceso inquisitorial de 1621, los apuntes de algunos viajeros y los versos de villancicos de negro típicos de la época. A pesar de las posibles distorsiones propias de una visión subjetiva, el análisis cauteloso de estos documentos puede ser de utilidad para reconstruir el papel que jugó este sector de la población en la configuración social y cultural en la Nueva España del siglo XVII.

Los villancicos de negro fueron un género muy popular en España y la América española. En casi todas las catedrales barrocas estos villancicos solían cantarse durante las fiestas importantes.¹ En ellos se presenta la imagen de negros graciosos, parlanchines y divertidos que proporcionan alegría a todos los espectadores. Esta fuente resultó sumamente provechosa para la elaboración de esta investigación, porque en ella el negro es un personaje cuya característica principal es estar ligado a la corporalidad, siendo asociado siempre con la comida, la música y la “verborrea procaz”.¹ En el caso de la Nueva España, son muchos los villancicos de negro que han llegado hasta nosotros. Sor Juana escribió algunos, y los maestros de capilla de la catedral de Puebla, Gaspar Fernández y Juan Gutiérrez de Padilla fueron autores de algunos de los más populares. En 1655, este último compuso la música para un villancico anónimo, “¿Qué quele?”, mismo que proporciona información interesante alrededor de la imagen de las negras en relación al placer y la corporalidad.¹

Por otro lado, los procesos de Inquisición también suelen ser fuentes obligadas para el estudio de la tercera raíz en la Nueva España, en este caso, los procesos fueron muy útiles, ya que en ellos se muestra otra imagen sobre el cuerpo de las negras, mulatas y afromestizas, así como una postura alrededor del manejo de los sentidos propio de estas mujeres. Si los villancicos nos dejan ver el lado alegre del placer y la corporalidad, los procesos inquisitoriales nos presentan, en cambio, la cara oscura del gozo y la sensualidad. En 1621, el comisario del Santo Oficio en Acapulco, Fray Antonio Gutiérrez, recibió las denuncias de nueve mujeres y un hombre contra las mulatas y afromestizas, Cathalina González, Isabel de Urrego y Juana María por traer a los hombres embaucados y realizar suciedades y prácticas supersticiosas.¹ Este proceso describe a mujeres lujuriosas, practicantes de magia erótica que, además de hechizar a los hombres y realizar danzas excitantes, poseen y alimentan a un caimán que vive debajo de la cama de Juana María, claro símbolo de su pacto con el demonio.¹ De esta manera, el villancico “¿Qué quele?” y este proceso inquisitorial de 1621, han sido utilizados como hilo conductor de esta investigación.

II. EL INICIO DE LA HISTORIA: LA INTRODUCCIÓN DE MUJERES NEGRAS A LA NUEVA ESPAÑA

Entre 1520 y 1570, la población indígena de la Nueva España se redujo de once millones a tres y medio.¹ La crisis demográfica producto de la guerra, el choque cultural y las epidemias generó la necesidad de importar esclavos negros que compensaran la escasez de mano de obra indígena. A partir del último tercio del siglo XVI, la Nueva España se convirtió en uno de los principales mercados para la trata de esclavos, y aunque en su mayor parte la población africana que llegó a la colonia fue de sexo masculino, nunca faltaron esclavas en los “cargamentos de ébano” que llegaban a los puertos novohispanos.¹

En los primeros años de la trata negrera en América, la proporción entre esclavas y esclavos fue del cincuenta por ciento. Sin embargo, las actividades a las que los esclavos estaban destinados en el Nuevo Mundo generaron una demanda distinta, y para 1524 se estipuló que se trajeran a estas tierras cargas de esclavos donde dos tercios fueran de sexo masculino y únicamente un tercio femenino.¹ Bajo estas circunstancias, las esclavas siempre tuvieron un precio menor al de los esclavos, ya que su participación en los distintos procesos de la economía colonial fue mucho menos importante que la de los hombres.

Es difícil calcular el número de negros y negras que llegaron a la Nueva España a partir de 1570¹. No obstante, lo que sí puede afirmarse es que el tráfico intensivo de esclavos procedentes del África o de las Antillas tuvo lugar entre dicha fecha y la primera mitad del siglo XVII. A partir de 1650, la población de origen africano en la Nueva España se convirtió en un sector criollo, mulato o mestizo¹. A esta variedad en la calidad de la población negra novohispana habría que añadir la diferencia existente entre negros libres y negros esclavos. En todo caso, para fines de este trabajo, lo que interesa es la condición de marginación que compartían las mujeres de origen africano ya fueran negras, mulatas, afromestizas, libres o esclavas en esta sociedad.

III. ESPACIOS Y ACTIVIDADES COTIDIANAS DE LAS NEGRAS, MULATAS Y AFROMESTIZAS NOVOSHISPANAS

Este sector femenino de la población novohispana se caracterizó por desempeñar muy distinto tipo de actividades. Aunque muchas de ellas trabajaron como tejedoras en los obrajes y como lavanderas en las casas de las familias privilegiadas, lo cierto es que en general, las negras, mulatas y afromestizas se dedicaron a otro tipo de oficios más característicos de su situación marginal. Las negras, mulatas y afromestizas fueron famosas por sus hechizos, embrujos y curaciones. Algunas, dedicadas a la prostitución, se ocuparon de aliviar los deseos de aquellos viajeros y españoles que recurrían a sus servicios. Muchas prefirieron convertirse en vendedoras en los mercados, mientras que otras más, se emplearon como nodrizas y cocineras en las casas de los sectores ricos de la Nueva España. Todas estas actividades requerían de prácticas y conocimientos diferentes, sin embargo, como es fácil observar, existía en ellas un común denominador: su relación con el cuerpo y el manejo de los sentidos.

Viajeros como Thomas Gage o Gemelli Careri no dejaron de sorprenderse ante la fuerte presencia de mujeres de origen africano en la Nueva España. Tanto el agustino inglés como el viajero italiano llamaron la atención en la participación de las negras y las mulatas en distintos momentos y situaciones de la vida cotidiana novohispana. Si bien estas mujeres circulaban por casi todos los escenarios de la sociedad colonial, lo cierto es que la mayor parte de sus actividades se realizaba dentro de algunos espacios determinados.

El primer contacto que tuvieron las negras africanas con el territorio novohispano fue el de las costas. Acapulco y Veracruz fueron los sitios obligados para el desembarco de los esclavos que llegaban del África. Muchas negras y negros pasaron al interior del territorio, pero muchos otros se quedaron en los puertos para desempeñar distinto tipo de trabajos y actividades¹. Tanto en Acapulco como en Veracruz la mayor parte de la población estuvo constituida por el sector negro, mulato y afromestizo.

El calor de estas regiones, el continuo movimiento de su población itinerante, así como la ausencia del estricto control tridentino en sitios donde el intercambio era la ley de la vida, fueron sólo algunos de los rasgos principales de estos lugares. Bajo estas condiciones, los puertos gozaron de un ambiente licencioso, relajado y, a decir de los informes de la época, Acapulco y Veracruz fueron sitios que invitaban a la lujuria, la desnudez y el placer. Comadres, prostitutas y adivinas negras, mulatas y afromestizas llenaron el ambiente de los puertos con sus chismes y murmuraciones. Algunas se hicieron famosas por sus eficaces filtros y hechizos de amor, otras, en cambio, garantizaron el placer instantáneo, abriendo las puertas de hostales y posadas a los viajeros que solicitaban sus servicios amorosos a su paso por aquellos lugares.

Otro de los escenarios más comunes para las actividades de las mujeres de origen africano fueron los mercados. Ahí, las negras, mulatas y afromestizas se dedicaron a vender frutas y verduras, así como a preparar bizcochos, dulces, buñuelos y merengues que niños y golosos podían saborear en las plazas¹. De manera que las mujeres de origen africano no sólo participaban en el intercambio de mercancías, sino también, en el intercambio de deseos propio de toda plaza y mercado¹. Es siempre en estos lugares donde se conjugan el amor, el robo y el comercio, y no es gratuito que entre los colores brillantes de las frutas y los aromas del aceite y la miel de las golosinas estuviera en juego la seducción.

Como bien se sabe, el mercado y la plaza son lugares donde no rige el tiempo del orden social restrictivo y, en este sentido, las fiestas siempre están relacionadas con ellos. No es de extrañar, por ello, que otro escenario común de la vida cotidiana de las negras, mulatas y afromestizas fuera precisamente el de las fiestas novohispanas.

En la Nueva España las fiestas tuvieron una importante función en el mantenimiento de la estabilidad, generando cohesión entre una sociedad profundamente diversa¹. Para las autoridades del siglo XVII, la mayor parte de los placeres, reuniones y espectáculos estaba prohibida, censurada, o por lo menos rodeada de un hálito pecaminoso. Las fiestas religiosas y públicas eran los espacios donde la población podía divertirse y manifestar oficialmente la alegría, el placer y el júbilo. Como el resto de los otros sectores étnicos y sociales de la Nueva España, las mujeres de origen africano solían participar en estas celebraciones. Sus risas, cantos, sonajas y tambores acompañaban movimientos corporales que a muchos causaron excitación, aunque entre otros también generaron preocupación y espanto.

Por último, es importante señalar que estos espacios públicos, que enmarcaron la vida cotidiana de las negras, mulatas y afromestizas, se sumaban también espacios privados, tales como las casuchas de adobe y madera donde solían vivir, los cuartos de azotea, las insalubres y oscuras habitaciones de vecindad o los montes apartados y solitarios que les permitían ocultar la naturaleza prohibida de sus preparaciones mágicas y ritos poco ortodoxos. La privacidad de los espacios en los que transcurría su vida no fue siempre sinónimo de prohibición. Cocineras, nodrizas y esclavas domésticas alegraban con el placer de sus guisos, cuidados y compañía la vida privada de muchos habitantes de las casas ricas de la Nueva España.

IV. LOS ESTEREOTIPOS Y EL JUEGO DE LOS SENTIDOS

Como se verá a continuación, la sensualidad de las negras fue un factor integrador que permitió que estas mujeres se relacionaran de una manera peculiar con el resto de la población novohispana del siglo XVII. En seguida se muestra la construcción de dos estereotipos polares sobre las mujeres de origen africano relacionados con la experiencia de los cinco sentidos.

La vista

*Aleglémosle, y Juaniya,
la negla bliosa,
que le coma,
le pique,
le blinke,
le salte lo pe,
aleglémosle,*

ha usbíbe
ha usbíá,
que fase nublala
e quele lobé.¹

La negra briosa baila, brinca y alegra porque le saltan los pies. El placer que proporcionaba a los espectadores entraba por los ojos. El movimiento lúbrico y las formas eróticas del cuerpo excitaban al que la miraba y lo hacían gozar. En general, los cuerpos de las negras y las mulatas de la Nueva España solían moverse entre el vestido y la desnudez. Así las describía Thomas Gage en su diario de viajes: “Cúbrense los pechos desnudos, negros, morenos con una pañoleta muy fina que se prenden en lo alto del cuello a guisa de rebocillo, y cuando salen de casa añaden a su atavío una mantilla de linón o cambrai, orlada con una randa muy ancha de encajes, algunas la llevan en los hombros, otras en la cabeza; pero todas cuidan que no les pase de la cintura y les impida lucir el talle y la cadera...”¹.

El poder del erotismo está precisamente en la posibilidad de pasar de lo visible a lo invisible, en el tránsito del revestir al desnudar¹. En la Nueva España, las negras y mulatas hicieron uso de su vestido para provocar el deseo de los hombres que las veían pasar. Desacatando los reglamentos típicos del siglo XVII alrededor de la indumentaria femenina, las negras y mulatas hicieron gala de sus escotes, joyas y adornos para incitar a la lujuria y al placer¹. “Grande es la deshonestidad que hoy usan muchas mujeres en sus trajes y en particular en la escandalosa, profana e incentiva desnudez, mostrando la cerviz, garganta, hombros y mucha parte del pecho y espaldas”¹, decía el Doctor Ramírez refiriéndose a las mujeres españolas. Al parecer, las negras y mulatas de la Nueva España no hicieron otra cosa que imitar con desenfado dicha moda. Collares de oro, pulseras de perlas, pendientes de piedras preciosas y prendas de seda eran comunes en los atavíos de muchas mujeres de origen africano en el siglo XVII.

La negra Juaniya del villancico “¿Qué quele?” podía ser ocasión de risa y júbilo dentro del orden oficial. Graciosa y danzarina, permitía liberar la tensión provocada por la represión y la contención de los deseos concupiscentes, pues los espectadores podían gozar de su sensualidad en un ámbito controlado y dirigido por las autoridades presentes. Sin embargo, esa misma negra inofensiva y piadosa (porque si no, cómo podía estar presente en un villancico) podía llegar a convertirse en un serio problema para la estabilidad del orden social. Los escotes y corpiños de estas mujeres abrían a los hombres “las puertas del infierno”¹, y las telas transparentes sobre sus senos incitaban a otros actos propios del pecado y la perdición.

“El vestido y atavío de las negras y mulatas es tan lascivo, y sus ademanes y donaire tan embelezadores que hay muchos españoles, aun entre la primera clase, propensos de suyo a la lujuria, que por ellas dejan a sus mujeres”¹. Así, las negras utilizaban los encantos de su cuerpo para ejercer poder sobre los hombres que las rodeaban. El temor de las autoridades ante la efectividad de estas conductas se tradujo en una serie de ordenanzas que reglamentaban la indumentaria de dichas mujeres: “...ninguna negra libre o esclava traiga oro, perlas, ni seda...pero si la negra, o mulata libre fuese casada con español, pueda traer unos zarcillos de oro, con perlas, y una gargantilla y en la saya un ribete de terciopelo, y no puedan traer ni traigan mantos de burato, ni de otra tela, salvo mantillas...”¹. Como puede verse en las limitantes de esta ley, lo que preocupaba no era tanto la lascivia de las negras propiamente, sino la provocación fuera del matrimonio, institución fundamental para la estabilidad de la sociedad tridentina novohispana.

El tacto

Si de la vista nace el amor, también puede decirse que de la vista nace el deseo de tocar. En la Nueva España, los bailes organizados por negras, mulatas y afroestizas gozaban de fama especial. En ellos, los concurrentes bebían, cantaban coplas obscenas y danzaban bailes deshonestos. “Las coplas hablaban de un erotismo desenfadado, de frailes lujuriosos, de cornudos aceptados y mujeres enjundiosas. Los bailes eran con <<meneos, ademanes y zarandeos, mezclándose en ellos manoseos de tramo en tramo, abrazos y dar barriga con barriga>>”¹.

La voluptuosidad de estas mujeres se hacía notar en los movimientos y contorsiones propios de sus bailes. Es importante recordar que, dentro de las tradiciones africanas, el baile tiene una función importante. Por ejemplo, a partir de la danza los yorubas pueden entrar en trance y comunicarse con las fuerzas naturales de la cosecha, el viento, el agua, la tierra¹. En la Nueva España, las propias autoridades permitieron la persistencia de ciertos bailes y danzas de negros que pronto se integraron en la cultura popular presente en las fiestas y ceremonias religiosas.

Cuando la negra Juaniya bailaba y brincaba, lo hacía en un espacio público, frente a espectadores y autoridades. De ahí la permisividad para que realizara sus movimientos corporales. En cambio, los bailes y danzas que Cathalina González, Isabel de Urrego y Juana María realizaban a oscuras en espera de las naos que llegaban al puerto de Acapulco, generaron la reprobación y la sospecha de las autoridades del Santo Oficio¹.

No existe baile sin música, y la música tuvo en efecto un lugar importante en el tipo de relaciones y sociabilidades que las negras, mulatas y afroestizas establecieron con otros sujetos de la Nueva España.

El oído

A través de la música, los hombres que la escuchan se convierten en parte de una misma colectividad. El sonido se propaga y conecta a unas personas con otras¹. Los villancicos de negro suelen plasmar la imagen de negros que cantan y bailan al ritmo de las flautas, cornetines, cascabeles y guitarras. Los tambores tallados en tronco de árbol, las castañuelas fabricadas con las mandíbulas de asnos, los calabazos convertidos en güiros, la marimba, los bombos y las maracas eran instrumentos musicales de origen africano que amenizaban las fiestas y los festejos novohispanos¹. En “¿Qué quele?” escuchamos la voz de los pastores negros que, en su visita al portal de Jesús, dicen las siguientes palabras:

*Si venimo cun cuntenta
a su santa nacimenta
tocando tura trumenta
y cantando la zanguangué...*

Nuevamente, la imagen genera sonrisas y alegría, y no es difícil imaginar a las negras y mulatas que en feliz procesión suenan las campanillas de sus pulseras en los tobillos. La musicalidad de los negros presente en los villancicos no era generada únicamente por los instrumentos anteriormente mencionados. La pronunciación del castellano hablado por estos sujetos solía ser un motivo de risa y diversión. Los gurumbés y guineos, canciones propias de negros, reflejaban el sonido onomatopéyico de los dialectos castellanos de origen africano.

El gusto por la palabra hablada tiene una fuerte raíz en las culturas africanas. En la Nueva España, este rasgo cultural se tradujo en la producción de rimas y en las comunes

disputas de contrincantes orales que competían en la improvisación de versos alrededor de algún tema, haciendo reír a los concurrentes¹. Además, otra actividad que las negras, mulatas y afromestizas realizaban alrededor del habla y el oído era la de las nanas y nodrizas que contaban leyendas, cuentos y adivinanzas a los niños que quedaban bajo su cuidado. Estas narraciones donde las arañas y los conejos tenían casi siempre el papel protagónico, entretenían a los pequeños que las escuchaban.

Por otro lado, una de las acusaciones contra la afromestiza Isabel de Arrego fue la de haber traído "...unas hojas grandes de la laguna, las cuales regaba y trataba con palabras dulces como a su galán, diciéndoles palabras tiernas y requiebros"¹. Como puede imaginarse, las palabras de Isabel seducían y en ello radicaba el poder y el peligro de su utilización.

Una vez más, la sensualidad de las negras y las mulatas podía generar risa, placer y diversión siempre que estuviera encaminada y controlada por las autoridades de la Nueva España. En el momento en que la música de los instrumentos o la melodía de sus palabras se utilizaban con fines para la dominación mágica o simpática, el peso del Santo Oficio caía sobre estas mujeres. El habla de las negras, mulatas y afromestizas salía a través de su boca, uno de los receptáculos más sensuales del cuerpo. Pero si de boca y sensualidad se habla, no puede faltar la referencia al placer que produce comer.

El gusto y el olfato

El gusto de los alimentos permite disfrutar el deleite de los sabores. La relación que las negras, mulatas y afromestizas tuvieron con la venta y preparación de alimentos las hizo fuentes de placer y gozo. Como se ha mencionado anteriormente, una de las actividades típicas de estas mujeres fue la de vender frutas y golosinas en los mercados. Al respecto, los versos de "¿Qué quele?" nos presentan la siguiente imagen:

*Si tlaemo culaciona:
grangea cun congazona
mansana, pela, tulona
aunque no la á re comé..*

En los mercados, las mujeres de origen africano ofrecían atractivas mercancías para el gusto y el olfato de sus clientes. Manzanas, peras, naranjas, hongos, calabazas y otros productos vegetales se tendían en los puestos donde despachaban las negras. Además, también eran ellas quienes vendían muchas veces las hierbas y condimentos necesarios para sazonar los guisos y platillos que deleitaban el paladar de los habitantes novohispanos. En realidad, las negras, mulatas y afromestizas vendían dichos productos, pero sobre todo, eran las expertas en la preparación de platos dignos de las casas más acomodadas de la Nueva España.

La fama de las cocineras de origen africano en esta sociedad no era gratuita. El sazón de un buen cocinero requiere de una sensibilidad especial para mezclar los ingredientes, aderezar las salsas, sancochar los alimentos. Para cocinar bien no sólo se necesita de una capacidad sensorial especial hacia los sabores, sino también la inventiva para hacer surgir el placer oculto en cada uno de los ingredientes que conforman un platillo. En efecto, esto era precisamente lo que parecen haber tenido las cocineras de origen africano en la Nueva España.

En este sentido, también es importante señalar la relación que tuvieron las mujeres de origen africano con la nutrición de los novohispanos. El siguiente verso de "¿Qué quele?", cantado por los pastores al Niño Jesús es un conmovedor ejemplo:

*Si le hincamo rudiya
y tlaemo cuchaliya
paran daye la papiya
lo siolo San José"*

Es bien sabido que muchas mujeres ricas de la Nueva España contrataban el servicio de nodrizas negras, mulatas y afromestizas para alimentar a sus hijos.¹ A lo largo de la historia, esta práctica fue común ya que entre las mujeres aristócratas se buscaba evitar el alargamiento o la desfiguración de los pechos.¹ Así, el pecho de las mujeres de origen africano no sólo generó placer erótico, sino también el placer propio de la primera nutrición.

El gusto que los recién nacidos experimentan con la leche dulce de sus nodrizas se hacía extensivo en la vida de los adultos. El dulce es uno de los sabores preferidos del ser humano.¹ Ya sea por la reserva calórica que proporcionan los alimentos con este sabor, o por el carácter benigno que anunciaba a los hombres primitivos, lo cierto es que el dulce ha generado el entusiasmo humano más evidente.¹ En la Nueva España, las negras, mulatas y afromestizas se dedicaron también a la preparación de deliciosos turrone, colaciones, mermeladas, tartas, buñuelos, canelones, merengues y bizcochos para deleitar a los antojadizos novohispanos.

Sin embargo, estos succulentos dulces tan agradables al gusto y al olfato no siempre tuvieron una naturaleza inofensiva o exclusivamente placentera. Muchas veces, la comida y la bebida fueron las vías para la administración de los hechizos amorosos preparados por las mujeres de origen africano. Normalmente, estas mujeres hacían que los hombres se comieran sus embrujos, aprovechando que ellas mismas eran las encargadas de elaborar los alimentos.¹ Así, por ejemplo, Cathalina González, Isabel de Urrego y Juana María fueron acusadas por embaucar a los hombres “dándoles chocolate mezclado con sangre menstrual tostada en un comal, esperma de perro y nuez moscada, ésta última masticada, tragada y regurgitada”.¹ La utilización del chocolate y la nuez moscada permitían disimular los malos olores de los ingredientes del filtro, pero además, las propiedades afrodisíacas del chocolate también buscaban ser aprovechadas en la generación de ciertas reacciones en el cuerpo de los hechizados.

Es interesante reparar en que la preparación de estos embrujos habla de una cultura popular que incorporaba elementos del saber africano con otros del saber indígena. Pero además, la preparación de dichos hechizos también induce a pensar que estas mujeres poseían un conocimiento especial sobre el cuerpo humano y la biología.¹ En realidad, la relación que las mujeres de origen africano tenían con el placer, la sensualidad y la corporalidad probablemente estaba muy ligada al estrecho vínculo de la cultura africana con la naturaleza.

En las religiones africanas, la relación entre el hombre y la naturaleza es de vital importancia. La veneración de ríos, bosques y montañas es un rasgo típico en la cultura bantú.¹ La comunicación existente entre el cuerpo humano y las fuerzas naturales garantiza la supervivencia, la reproducción y la estabilidad cotidiana. Es a partir de la corporalidad y los sentidos que el hombre puede entrar en contacto con dichas fuerzas. La sensualidad es, por lo tanto, el lenguaje que asegura la continuidad de la vida.

Los movimientos eróticos del cuerpo fomentan la reproducción. El sonido de los tambores y las cuerdas permiten controlar los sonidos de la naturaleza, comunicarse con otros hombres y ahuyentar animales y fuerzas enemigas. El cultivo de las plantas y el

conocimiento ancestral de las yerbas y sus efectos en el cuerpo humano es pieza clave para la nutrición y el desarrollo de la cultura.

Las negras, mulatas y afroestimizas novohispanas no podían deshacerse de ciertos rasgos de su pasado africano. La sensibilidad especial hacia la naturaleza y el conocimiento de los deseos e instintos de la carne humana eran parte de aquella herencia cultural. Gracias a ella, estas mujeres tuvieron la capacidad de acercarse al conocimiento de las plantas, verduras, semillas, frutas y yerbas locales, en un intercambio constante con las mujeres indígenas. Además, fue también este rasgo cultural el que les permitió explotar su sensualidad como una vía para participar e integrarse en la sociedad en la que vivían.

CONCLUSIONES

La trasgresión y el juego del poder

Como se ha intentado ver a lo largo de este ensayo, el cuerpo de las mujeres de origen africano en la Nueva España entraña una interesante paradoja. Si bien muchas de ellas, libres o esclavas, vivieron bajo el sometimiento y la explotación corporal por parte del poder establecido, fue precisamente a partir de su cuerpo y el manejo de la sensualidad que las negras, mulatas y afroestimizas pudieron ejercer otras formas de poder cotidiano en la sociedad novohispana del siglo XVII. Al ser fuentes de placer y gozo, el poder se introdujo en su cuerpo, y así, las mujeres de origen africano generaron relaciones de dominación independientes del orden social fomentado por las autoridades civiles y religiosas¹.

Ante la disciplina corporal del orden tridentino, las negras, mulatas y afroestimizas abrieron una vía para la reivindicación del cuerpo, proporcionando placer aún en contra de las normas morales de la sexualidad, del matrimonio y el pudor¹. En este sentido, las relaciones de dominación generadas por las negras, mulatas y afroestimizas pudieron tener un carácter trasgresor. Sin embargo, llama la atención que en realidad, las autoridades novohispanas respondieron con cierta laxitud y benevolencia ante ellas. Y es que, a decir verdad, la trasgresión tuvo un papel importante en la sociedad novohispana. La necesidad de limitar la violencia dio lugar a la licencia¹. Efectivamente, el Estado tridentino siempre tuvo cuidado de dejar abiertos ciertos espacios de trasgresión que permitieran liberar y regular las tensiones sociales.

El significado que tenía la trasgresión no era el de permitir la libertad absoluta, por el contrario, ésta tenía la finalidad de proporcionar un orden y unas reglas. Es decir, la trasgresión advertía lo que era posible, su tiempo y espacio¹. Tanto el discurso del estereotipo positivo de las mujeres de origen africano, como el del estereotipo negativo, hablan en dicho sentido.

En efecto, el contraste de los estereotipos alrededor de la sensualidad de las negras en el villancico “¿Qué quele?” y el proceso inquisitorial de 1621 permite imaginar los límites impuestos a las conductas y relaciones transgresoras generadas por el manejo del cuerpo de las negras. Por un lado, la imagen que presenta el villancico responde al estereotipo positivo de la corporalidad negra. Por otro, la imagen del proceso inquisitorial revela, en cambio, el estereotipo negativo.

Los estereotipos son generalizaciones útiles para la integración social¹. Construidos a partir de un sistema de ideas, valores y creencias, estos juicios previos permiten la estabilidad y la cohesión de la integración dada. El estereotipo positivo alrededor de la corporalidad de las negras destaca conductas, acciones y características placenteras no sólo

inofensivas para el orden social, sino también necesarias para canalizar los deseos y las pulsiones contenidas. Su participación en los mercados, las fiestas y el proceso de alimentación las hacía piezas fundamentales en la experiencia cotidiana de los placeres que unificaban a la sociedad novohispana. Sus bailes, cantos, guisos, dulces y cuidados generaban risa y alegría y así, permitían la fuga de tensiones necesaria para evitar los brotes de violencia y mantener la cohesión social.

Sin embargo, las mismas conductas y acciones placenteras e inofensivas podían configurar relaciones peligrosas para la estabilidad y el orden social. De ahí el discurso y el estereotipo negativo alrededor de la corporalidad de estas mujeres. Cuando las negras provocaban a los españoles con sus bailes, escotes y transparencias atentaban directamente a la integridad y consolidación del matrimonio y la familia católica. Al utilizar sus embrujos y hechizos amorosos atacaban la voluntad y el libre albedrío de los destinatarios de sus pócimas, y cuando practicaban sus rituales mágicos contradecían los dogmas de la religión.

Así, el estereotipo positivo del cuerpo de estas mujeres resultaba del poder benigno que ejercían al configurar relaciones sociales favorecedoras de la integración y la cohesión social. Por su parte, el estereotipo negativo aparecía cuando las relaciones de poder ejercidas por las mujeres de origen africano amenazaban las ideas, creencias o instituciones sobre las que descansaban el orden y la estabilidad social novohispana. De esta manera, la eterna tensión entre los deseos individuales y el orden social se hacía presente en la alternancia de ambos discursos. Además, en la dicotomía de los mismos encontramos el juego de liberación y represión de los deseos y pulsiones necesarias para mantener el orden social. Entre la imagen alegre y la imagen peligrosa de las negras, mulatas y afromestizas hay toda una gama de ideas, valores y creencias que daban sentido a las conductas, relaciones y comportamientos de la vida cotidiana de los habitantes de la Nueva España.

Así, estos estereotipos reflejan la naturaleza barroca de la sociedad novohispana; sociedad cuya transcurrió en la alternancia de luces y sombras, alegrías y pesares, culpas y perdones; pícaras risas de negras que bailaban al son de tambores y chirimías y la infamia de negras condenadas a la penumbra de sus pecados.

LO MARAVILLOSO Y LA VIDA COTIDIANA MUJERES DE ORIGEN AFRICANO EN ACAPULCO, SIGLO XVII

LUZ ALEJANDRA CÁRDENAS SANTANA

Una de las metáforas más afortunadas de Paul Veyne¹, es a mi juicio, aquella que la describe como un bosque, en el que los historiadores cuentan historias que son como itinerarios a través de un campo objetivo de conocimientos. Por ende, no es posible reunir todos los puntos de vista. No existe el súper historiador o historiadora que pueda reunir todas las perspectivas. Hemos de elegir un itinerario para cruzar el bosque. Sin embargo, puede ocurrir que al elegir un nuevo itinerario encontremos aspectos insospechados de los procesos, a la manera de un camino que de pronto nos descubre parajes sorprendentes para cuyo estudio tenemos que buscar fuentes originales y nuevas maneras de indagar.

Si lo que nos interesa es recuperar el legado de nuestras ancestras y ancestros, estudiar las costumbres, las mentalidades, las acciones, al parecer el itinerario más fructífero es la recuperación de la vida cotidiana.

Este punto de partida permite intentar develar las relaciones existentes de la experiencia ordinaria, responder a la pregunta de ¿cómo viven los actores y las actrices sociales los procesos de larga duración?

Lo cotidiano no sólo se refiere a lo que acontece en el ámbito privado, por el contrario la vida cotidiana se constituye por prácticas, lógicas, espacios y temporalidades que garantizan la reproducción social. En lo cotidiano entran acciones, hábitos mentales y rituales. La vida ordinaria desde la perspectiva que aquí interesa destacar esta indisolublemente ligada a lo que una cultura particular asume como legítimo, normal, necesario para garantizar su continuidad. Así, la vida cotidiana no puede pensarse al margen de las estructuras que la producen y que son simultáneamente producidas y legitimadas por ella.

La vida cotidiana es simultáneamente habilitante y constrictiva. Sus mecanismos y lógicas de operación al ser rutinizadas constriñen a los actores sociales, les imponen unos límites, fijan unos márgenes y unos modos de operación, aunque deja un espacio para la improvisación, lo mismo para hacer frente a situaciones desconocidas como para incorporar desde el orden social, elementos novedosos. Es en esta franja de indeterminación donde los poderes y los actores libran la batalla simbólica por la definición del orden social¹.

Como se demuestra en los casos que aquí se analizan, se acude a lo maravilloso para resolver problemas de la vida ordinaria. Esta apelación a lo maravilloso tiene una importante presencia en nuestros días aún en países europeos y en los Estados Unidos.

Marino Pérez Álvarez, compilador del libro *La superstición en la ciudad* aporta los siguientes datos: El 97% de los irlandeses y el 96% de los estadounidenses creen en Dios, mientras que los creyentes en el alma, la vida ultraterrena, el infierno, el demonio y el pecado, son respectivamente un 88%, 74%, 63%, 64%, y 31% entre los irlandeses y un 92%, 70%, 70%, 70% y 91% entre los estadounidenses. De acuerdo con el mismo autor, el 63.5% cree en la creación divina del mundo, en el alma inmortal un 49%, en otra vida después de la muerte el 43.8%, en la existencia del paraíso 53.3%, en la existencia de un

infierno 32%. Según la investigación del Gallup Mirror of América, el 55% de los estadounidenses creen en el diablo, el 49% cree que la gente a veces está poseída por el demonio, el 25% en fantasmas o en que en que espíritus de los muertos retornan a ciertos lugares, en 18 en la comunicación con alguien muerto, el 14% en las brujas, el 11% cree en el llamado channeling o participación en un trance durante el cual un ser espiritual asume temporalmente el control de nuestro cuerpo¹.

Y es que lo maravilloso es inseparable de una trama social; por tanto, no ocupa una esfera exterior, sino que constituye una manera de expresar, de informar y de representar las relaciones sociales¹.

La apelación a lo maravilloso perdura porque éste conserva una función cognoscitiva, social y material, como acertadamente señala Gruzinski en su trabajo *La colonización de lo imaginario*.¹

La hechicería de inicios del siglo XVII conserva un amplio influjo, una sólida credibilidad. Su permeabilidad que en el largo plazo impide hacer de ella una estructura inerte y abre el camino para los distintos grupos que convergen en la cultura colonial novohispana, a una transformación de lo imaginario y de su percepción de lo real.

La presencia de los negros, el papel de los contactos con curanderos que provienen de otras latitudes, el efecto de la cristianización hacen que el imaginario indígena se transforme; pues ahora compite con un cristianismo del milagro y con las magias de África y Europa.

Todos estos ámbitos estaban de acuerdo en valorar lo suprarreal, al grado de hacer de ello la realidad última, lo primordial. Aunque es necesario subrayar que la Iglesia, los indios y la población de origen africano no asignaban las mismas fronteras entre lo real y lo maravilloso. La Iglesia excluía estados como el sueño, la alucinación, la embriaguez, a los cuales las culturas indígenas, por ejemplo, concedían una importancia decisiva.

La Iglesia denunció la embriaguez bajo todos sus avatares, englobando en una misma reprobación formas rituales y sagradas. La realidad significativa que la Iglesia excluía fue calificada por esta de manifestaciones del demonio, vagabundeos de lo insensato. Al principio la Iglesia fue hostil al milagro. Los franciscanos asignan al milagro un papel secundario, pues se proponen una religión discreta.

Los agustinos, en cambio, multiplican las curas milagrosas, atraen la lluvia provocan y apagan a voluntad incendios. Extraño parentesco entre los muertos en olor de santidad y los adivinos y conjuradores de nubes. Era necesario incorporar a los nuevos bautizados a la experiencia de lo maravilloso cristiano. Los jesuitas ofrecían alternativas para canalizar algunos de los elementos del mundo maravilloso de las otras culturas.

La Iglesia habría emprendido desde fines del siglo XVI la conquista tranquila e irresistible de los espíritus, para lo cual disponía en 1650, de un poco más de 5000 sacerdotes.

Por otra parte, en el siglo XVII Nueva España era una sociedad con una población multicultural. No en balde este siglo ha sido calificado como el siglo del mestizaje, debido a la multiplicidad de encuentros culturales, a la superposición de prácticas y creencias. Los esclavos negros que en el siglo XVII emplean toda su fuerza para sobrevivir en un medio desconocido y hostil, buscando vengarse o protegerse de la opresión de sus amos. Con ese propósito abreva indiferentemente en todas las culturas.

Debido a que el sexo con frecuencia permite salvar las barreras sociales y étnicas, se acude con frecuencia a las magias eróticas. Éstas son un instrumento indispensable de las

estrategias amorosas que posibilitan un tejido de complicidades entre la curandera indígena, la hechicera mulata y la mujer española.

La hechicería posibilita la puesta en práctica de un conjunto de saberes que permiten resolver problemas de la vida cotidiana desde la perspectiva de los agentes culturales. Además abren una entrada clandestina a sus valores y bienes culturales.

Los clientes están dispuestos a todo para conseguir sus fines, fortuna rápida, matrimonio ventajoso, un daño al competidor. Los españoles y las españolas no vacilan en acudir a las prácticas vedadas por el cristianismo para conseguir lo aparentemente imposible.

*De allí esa cascada de ademanes, de sustancias, de amuletos, de fórmulas, plegarias que se pronuncian en circunstancias distintas de las que fija la Iglesia, esos circuitos discretos que confieren a la heterogénea sociedad colonial su dinamismo y su plasticidad*¹.

Es importante destacar la capacidad de la hechicería para integrar características de las más diversas tradiciones culturales a la representación de la realidad, en algunos puntos de confluencia. Por ejemplo los nahuas pensaban que los hombres dotados de una fuerza vital, de un *tonalli* excepcional, podían viajar a otros mundos, entrar en contacto con los dioses y con los muertos, obtener allí revelaciones y regresar con secretos terapéuticos. Entre la población de origen africano existe una identificación entre ser y fuerza vital. La fuerza vital se puede reforzar o debilitar. Por tanto, los bantu buscan todo lo que aumenta la vida, la fecundidad, la riqueza, la unión con los vivos y los muertos, al mismo tiempo teme y se protege contra todo aquello que puede disminuir la vida, esto es la enfermedad, la muerte y las fuerzas del mal. Prácticas como la adivinación y la magia permiten romper o restablecer un equilibrio entre las fuerzas.

La misma frontera entre lo real y lo imaginario se modifica de una cultura a otra y de una época a otra. Para citar un caso, en Nueva España, la Iglesia excluía estados como el sueño, la alucinación y la embriaguez, mientras que para otras culturas, la nahua por ejemplo, estos estados tienen una importancia decisiva. La Iglesia reprobaba lo mismo los estados de embriaguez que los rituales sagrados, calificando a todas estas prácticas como manifestaciones del Demonio.

Veyne afirma que los historiadores cuentan historias que son como itinerarios que han decidido seguir a través del campo objetivo de conocimientos, campo de infinitos caminos. Y subraya que no hay en dicho campo parajes especiales llamados *hecho histórico*, pues el acontecimiento no es sino una encrucijada de itinerarios posibles. Por tanto, no existe el “super historiador” que pueda reunir todos los puntos de vista, que sea capaz de ver una pirámide desde todas las perspectivas. Así, los acontecimientos no son totalidades, sino nudos de relaciones.

Considerando que no existen acontecimientos elementales porque cada hecho tiene sentido en una trama y ésta nos remite a un número infinito de tramas; ningún historiador puede dar cuenta de todas las tramas. Hemos de elegir un itinerario para cruzar el bosque. Si lo que interesa son las costumbres, las mentalidades, las acciones, el itinerario más fructífero parece ser el de la historia cultural.

Un aspecto de particular importancia es el hecho de que la estructura cultural se internaliza en la experiencia profunda de los individuos; forma parte de los mecanismos de defensa que, en concordancia con sus representaciones orientarían la elección de los elementos culturales, su organización y su adecuación a la realidad tal como la concibe y la vive el hechicero o la hechicera.

Aquí es conveniente recordar que el legado cultural está sometido a un conflicto entre los principios transmitidos y las situaciones cambiantes a las que se aplica. En este

sentido es conveniente recordar que Foucault¹ incluye la idea de un topos visual o verbal, es decir, un esquema a manera de rejilla o filtro que permite el paso de algunos elementos y la exclusión de otros, de modo que los mensajes recibidos son distintos, en algunos aspectos, de los enviados. Es importante considerar la manera en que el individuo capta su cultura y los segmentos que de ella retiene. En la transmisión de tradiciones, siempre hay cierto grado de adaptación consciente o inconsciente a las nuevas circunstancias.

¿QUÉ ES LO MARAVILLOSO?

De acuerdo con el diccionario de Cobarrubias Orozco¹, publicado en 1610, el vocablo Maravilla proviene del latín *mirabilia*, del verbo mirar, del latín, *mir mirari*, asombrarse. Entre las palabras derivadas de mirar, el autor ubica el milagro como descendiente semiculto de *miraculum*, es decir “hecho admirable”. Se trata de todo un mundo imaginario que se ordena alrededor de la apelación a un conjunto de imágenes y de metáforas visuales.

Lo maravilloso tiene raíces precristianas. Puede decirse que frente a esa herencia, la Iglesia no pudo dejar de pronunciarse y tuvo que aceptarlo, pero adaptándolo a su doctrina. Es así como aparece el milagro. No olvidar el planteamiento de Weber, en el sentido de que los antiguos dioses pasan a la religión dominante en calidad de demonios. Con relación a lo maravilloso ocurre también esta inversión.

El cristianismo asimiló lo maravilloso, constriñéndolo a lo sobrenatural maléfico. Mientras que asigna al milagro una procedencia divina.

*"Lo que en definitiva vemos es la preocupación de la iglesia por transformar profundamente lo maravilloso dándole una significación tan nueva que ya no nos encontramos frente al mismo fenómeno; o bien, la preocupación de ocultar y hasta destruir lo que para la Iglesia representa uno de los elementos quizá más peligrosos de la cultura tradicional, a la que llama pagana, en la medida en que lo maravilloso ejerció en los espíritus evidentes seducciones que son una de las funciones de lo maravilloso en la cultura y la sociedad"*¹.

Mientras que en otras tradiciones culturales lo maravilloso es producido por fuerzas o seres sobrenaturales cuya principal característica es la multiplicidad; en el milagro hay un autor. Esto se debe al lugar que el milagro ocupa en el cristianismo en tanto que religión monoteísta. Hay una reglamentación de lo maravilloso en el milagro y se percibe una tendencia a racionalizar lo maravilloso y en particular a despojarlo más o menos de un carácter esencial, el carácter de lo imprevisible.

No existe, como vemos una sola idea de lo maravilloso. Este tiene fundamentos diversos.

La población sustraída de otros contextos culturales como es el caso de la población de origen africano que habitó la costa del Pacífico, en su mayoría de origen bantu¹ tiene otra forma de percibir el mundo.

Para los bantu existe una identificación entre ser y fuerza vital. La fuerza vital se puede reforzar o debilitar. Por tanto, los bantu buscan todo lo que aumenta la vida, la fecundidad, la riqueza, la unión con los vivos y los muertos, al mismo tiempo teme y se protege contra todo aquello que puede disminuir la vida, esto es la enfermedad, la muerte y las fuerzas del mal. Prácticas como la adivinación y la magia permiten romper o restablecer un equilibrio entre las fuerzas.

Según los bantu el universo porta a los humanos, los sostiene y los hace progresar, pero los humanos reconocen su debilidad a través del cambio del mundo, que es dinámico

y en eterno retorno. A eso se debe el uso de muchas cosas de la naturaleza para reforzar la vida. Entre los principales recursos se encuentran el baile y la palabra¹.

La misma frontera entre lo real y lo imaginario se modifica de una cultura a otra y de una época a otra. Para citar un caso, en Nueva España, la Iglesia excluía estados como el sueño, la alucinación y la embriaguez, mientras que para otras culturas, la nahua por ejemplo, estos estados tienen una importancia decisiva. La Iglesia reprobaba lo mismo los estados de embriaguez que los rituales sagrados, calificando a todas estas prácticas como manifestaciones del Demonio.

En suma, vemos con asombro lo que no sucede de ordinario, es decir, lo extra – ordinario. Sin embargo, entre lo maravilloso y la vida cotidiana existe una relación.

En los casos de las mujeres de origen africano que se encuentran en los expedientes inquisitoriales, éstas acuden al prodigio para resolver problemas de la vida ordinaria, tales como la detección de las enfermedades, el conocimiento de las yerbas y los tratamientos que conducen a la curación y, la localización de los ladrones, la unión o separación de los amantes, la interpretación de sueños y presagios. La curación, la magia amorosa y la adivinación son aceptados por todos los grupos étnicos que habitan el puerto y se fundamentan en algunos elementos constantes - la extracción del mal, concebido bajo la forma de un cuerpo extraño y su transferencia a un objeto, animal u otra persona - . Bajo dichas prácticas se ordena un conjunto de creencias que toman su sentido de sus fines prácticos.

Los usuarios de éstas prácticas son los cónyuges mestizos, los marineros, las mujeres de los puertos y las ciudades que buscan la curación, la fortuna, la lectura del porvenir, el dominio de los azares climatológicos, los éxitos del amor. La Iglesia católica en la época colonial agrupó bajo el rubro de hechicería un conjunto de prácticas y saberes populares. Es conveniente subrayar el carácter sincrético de estos trabajos que son parte integral, aún hoy en día, de la vida ordinaria.

¿POR QUÉ ESTUDIAR LA HECHICERÍA?

El interés central del estudio de la hechicería no es saber si ésta es cierta o no, si ese fuera el interés, el enfoque sería el de la modernidad. El objetivo del acercamiento es – a la manera de Laennec Hurbon¹ - explorar las raíces de los discursos acerca de la hechicería y comprender el peso de lo imaginario en la dinámica social. Esto coadyuvará a poner de manifiesto el vínculo esencial entre las redes de lo imaginario y las redes de las prácticas sociales y culturales.

El estudio de la hechicería puede facilitar la investigación de una parte fundamental de lo imaginario en la producción tanto de relaciones sociales como de relaciones interculturales, pues es posible demostrar que no hay una ruptura decisiva entre las prácticas discursivas y las prácticas sociales que como ha demostrado Norbert Elías¹ constituyen un proceso de larga duración.

ACAPULCO Y EL TONO DE LA VIDA

Acapulco en el Siglo XVII era una zona de tierras fértiles y maderas preciosas y una población pluriétnica – en su mayoría, hombres y mujeres de origen africano¹, afroestizos, indígenas, mestizos, filipinos¹ y unas cuantas familias españolas- que organizaba sus vidas en torno al comercio marítimo, especialmente al galeón Acapulco -

Filipinas que llegaba al puerto por la navidad y se regresaba usualmente en el mes de marzo¹.

Ya en el siglo XVII hay rutas comerciales que vinculan a Acapulco con Veracruz, Cádiz, Sevilla, Filipinas y con Perú. Existe una amplia bibliografía respecto de los viajes en busca de perlas a "las Californias". Debido al interés español por el Pacífico asiático, la audiencia española ordena la partida de una expedición comandada por Miguel López de Legazpi rumbo a Filipinas en 1564. Las notas de viaje de Andrés de Urdaneta posibilitaron el retorno a Nueva España aprovechando las corrientes marítimas y los vientos propicios. El descubrimiento de la tornavuelta facilitó el intercambio comercial y el establecimiento de una ruta estratégica en una época en la que la conquista del mar jugaba un papel fundamental en el logro de la hegemonía mundial. Estas naos llegaban a Acapulco por lo menos una vez al año¹. También se realizaban viajes a lo que hoy es territorio de Centroamérica.

En 1582 el Conde de la Coruña expuso ante Felipe II la necesidad de construir un castillo que protegiera la bahía y las naves que anclaban en Acapulco, lo que indica la constante presencia de piratas y por ende de un importante flujo comercial ya desde mediados del siglo XVI.

Acapulco se revitalizaba con la llegada de las naos, y la celebración de las ferias..."*cuando los comerciantes y los hombres de mar llenaban sus calles, colmaban las casas de alojamiento temporario*"¹, y amenizaban sus descansos con el juego de gallos, moda importada de Filipinas.

Cuando las últimas mulas de carga se alejaban del puerto camino a Veracruz atravesando Atlixco y Puebla, los muelles quedaban vacíos y el puerto se convertía en un sitio ocupado fundamentalmente por mujeres.

Aquí es importante anotar el hecho de que los comerciantes no son especialmente respetuosos de los cánones. Tal es el caso también de los marineros cuyas piernas no están habituadas a la tierra firme sino al balanceo constante del mar. Están acostumbrados a lo imprevisible y a jugarse la vida en cada travesía. Tanto el marinero como el comerciante que viaja constantemente son inestables, no están comprometidos -o son casados y mantienen una doble moral- buscan una relación que no los comprometa, son los que no permanecen y dudan de la norma porque ésta es disonante con sus intereses. Algunas mulatas libres tienen amores con los marineros y los soldados que resguardan el fuerte, de modo que podemos suponer que los marineros eran esperados con entusiasmo e impaciencia.

EL CASO DE CECILIA

Cecilia era una negra que trabajaba en el Hospital Real de Acapulco. Fue denunciada por Domingo de Asturias por adivinar la llegada de las naos. Según el expediente inquisitorial¹, Cecilia iba con sus amigas, entre ellas Cathalina González, Isabel de Urrego y Juana María, mujeres de origen africano, al monte a practicar ritos que permitían adivinar la llegada de las naos, con lo que consolaba a estas mujeres, algunas de ellas amantes de los marineros.

La adivinación era perseguida por la Inquisición porque la Iglesia consideraba herético que las personas comunes pretendieran "controlar libremente las cosas que solo dependen de la voluntad de la providencia". Pero la adivinación no es otra cosa que la observación y análisis de los indicios para los cuales las mujeres y más aquellas dedicadas a

conocer los síntomas de las enfermedades, están muy bien preparadas por muchos años de acondicionamiento cultural.

Cecilia era una transgresora porque invadió un ámbito considerado masculino en el siglo XVII, es decir el conocimiento. Además se atrevió a prever el curso de las cosas, actividad que no podía permitirse a los mortales y menos si era una mujer.

Catalina González, Isabel de Urrego y Juana María acuden a la negra Cecilia que trabajaba en un hospital y tenía fama de adivinadora, para solicitar sus servicios. Según las denuncias presentadas ante el Comisario del Santo Oficio, Fray Antonio Gutiérrez, Cecilia y sus amigas fueron al monte a conjurar.

Una de las denunciante, Ursula Ome, afirmó que mientras las mujeres bailaban, ella escuchó las siguientes palabras en una voz masculina, pese a que en la ceremonia no había ningún varón: *¡mujeres bolgaos, que vienen dos naos, una grande y otra pequeña!* Lo que ocurrió poco tiempo después¹. La danza denunciada pudo ser parte de una ceremonia religiosa vinculada con la adivinación porque en las tradiciones de la población de origen africano, la danza y las oraciones eran utilizadas como un medio de comunicación con los espíritus de sus ancestros.

El denunciante Domingo de Asturias, viendo que Cecilia "acertaba en muchas cosas de las que le consultaban" se acercó a preguntarle sobre la ubicación de la puerta de cierta mina o tesoro que los indios tenían, a lo que Cecilia respondió que la dicha puerta se hallaba "donde estaba puesto un ídolo de piedra". Es de suponer que Domingo de Asturias no encontró la entrada al tesoro, porque de haberse hecho rico de este modo, la denuncia no hubiera tenido lugar.

Un día del mes de diciembre de 1619, como a las ocho de la noche, estaba Pedro de Olea sentado a la puerta de su casa, conversando con el Padre Fray Domingo Martínez, de la orden de Santo Domingo. Catalina de Vervadillo se encontraba cerca y podía oír parcialmente lo que platicaban los dos hombres. Todos escucharon a Cecilia consolar a sus amigas prediciendo la llegada de las naos. También dijo a Pedro de Olea, seguramente a pregunta expresa:

- Hijo, no pongáis pena que los navíos vienen y salieron de Filipinas.
 - ¿Por qué tardán tanto, entonces? Intervino el sacerdote.
 - Porque el piloto es nuevo en la carrera, sabe poca vela y navega poco,
- respondió Cecilia
- ¿Y ha muerto mucha gente?
 - Muchos grumetes que se embarcaron han muerto
 - ¿Venían algunos frailes de mi orden¹, preguntó Fray Domingo
 - No reparé en tanto como eso, dijo Cecilia antes de dirigirse a su casa

Era el año de 1621 cuando Domingo de Asturias, el Capitán Pedro de Olea y Doña Catalina de Vervadillo se presentaron ante el Comisario del Santo Oficio para presentar una denuncia en contra de Cecilia. El comisario del Santo Oficio remitió el caso a la ciudad de México, pues a su juicio esta mujer tenía escandalizado al Puerto porque "contrata libremente de las cosas que sólo dependen de Dios y de su providencia y no de causa alguna natural".

Después de la lectura del caso surgen una serie de interrogantes y observaciones:

- 1- El hecho de que Cecilia haya sido mujer; una mujer que participa como intermediaria entre deidades y seres humanos. Este es un papel que en el caso de las religiones africanas pueden jugar las mujeres a diferencia del cristianismo que excluye a las mujeres de la mediación religiosa. Las mujeres en el cristianismo no pueden ser

sacerdotas. En algunas culturas las mujeres son especialmente apreciadas por su sensibilidad como adivinatoras. En el caso de los nahuas es interesante lo que plantea Gruzinski en su ya clásico libro *La colonización de lo imaginario*:

"La lucha contra la muerte y la enfermedad, los peligros del parto son puntos de anclaje de la idolatría, por medio de hombres y mujeres que conocen las palabras y las plantas. Las mujeres son aquí numerosas. Como comadronas se encargan de los preparativos del alumbramiento. Son ellas las que protegen al tonalli del niño de los embates de las potencias nefastas o desconocidas. Las hay que son viudas, otras casadas. Al parecer se dedican a la adivinación en número más importante que los hombres. La mayor parte son mujeres que localizan los objetos y animales perdidos, restablecen el equilibrio familiar. Participan igual que los hombres en la transmisión de culturas antiguas. También se llaman ticitl. Valiéndose de las manos o escrutando los granos de maíz identifican el origen del mal y descubren los medios para remediarlo. Los que se dedican a la adivinación ocupan un mejor lugar que los curanderos comunes".¹

Los curanderos comunes y los llamados brujos (los que siembran la muerte, el que come el corazón de alguien, el que fascina con la mirada) todos entraron en la categoría española de brujos. Todos, iniciados europeos, de origen africano, nahuas o chontales compartieron el mismo oprobio¹.

2- La expresión "hijo, no pongáis pena" para referirse a un capitán de barco de cincuenta años, es decir un hombre maduro, con mando, permite suponer que se trata de una mujer madura. El tono maternal y consolador de la expresión "hijo, no pongáis pena", dicha además frente a un sacerdote, puede ser dicha a mi juicio a partir de la conciencia de ciertas aptitudes que los demás no poseen y de la importancia de su función social. Estas personas suelen ser respetadas. ¿Por qué entonces la denuncia? Si observamos la primera denuncia en el expediente inquisitorial, es la denuncia de Domingo de Asturias quien consulta a Cecilia para saber la ubicación de la entrada a "una mina o tesoro antiguo que los indios tenían". Al parecer la respuesta de Cecilia no fue satisfactoria, pues si la ambición de Asturias hubiese sido colmada la denuncia no hubiera sido interpuesta. Al verse frustrado acude al Comisario del Santo Oficio.

3- Es interesante anotar la diferencia de las consultas en función de los usuarios. Hemos dicho que la adivinación resuelve problemas de la vida cotidiana; pero los demandantes tienen diversas consultas en función de las exigencias de su vida diaria. De la misma manera que los emperadores romanos acudían al oráculo para determinar el curso de la guerra, Domingo de Asturias, seguramente español, sueña con volverse rico de pronto y sin mayor esfuerzo. Un tesoro de indios (a los que considera de fácil despojo) podría ser la solución y eso es lo que quiere saber, cómo encontrar riqueza fácil y rápida. Las mujeres en cambio quieren saber cuándo llegarán sus amantes. Estos hombres también eran una solución, pues significaban el amor, la "ayuda", los regalos, la solución de sus problemas económicos y afectivos, para algunas tal vez status

4- La evaluación que hace del caso el Comisario del Santo Oficio es muy significativa: el punto de escándalo es el hecho de que Cecilia se atreve a intervenir en cosas "que sólo dependen de Dios" y no de ninguna cosa natural. A juicio del Comisario, Cecilia está incursionando en un ámbito que no es de su competencia: conocer el curso de las cosas es algo que sólo compete a la divinidad.

La adivinación presupone la relación entre las cosas. Se trata no sólo de vínculos transversales, sino de vínculos en el tiempo. La adivinación se apoya en un saber basado en la experiencia y en la observación; tal es el caso de los fenómenos que preceden a la lluvia, los hábitos de los animales o los síntomas de una enfermedad. Para alguien entrenado para observar, poseedor de un saber indiciario, como son las mujeres, la posibilidad de predecir no era extraña.

Para las mujeres de origen africano detenidas en Acapulco en 1621, los espíritus ancestrales libres ya de la temporalidad y de las ligaduras espaciales incrementan su poder y

su sabiduría. Los ancestros están en relación con los seres vivos y conocen sus inquietudes y sentimientos. Los iniciados poseen los saberes necesarios para resolver diversos problemas de la vida cotidiana, tales como el curso y la detección de las causas de las enfermedades, el conocimiento de las yerbas que curan y los tratamientos, la localización de los ladrones, la unión o separación de los amantes y la interpretación de sueños y presagios.

Pero con la modernidad todos estos saberes fueron expropiados y clasificados, se gestó un corpus de ideas consideradas científicas, racionalmente probadas, con permiso escrito para ser ejercidas. Todo aquello que quedó fuera de ese paradigma fue considerado superchería. Los saberes de las llamadas hechiceras fueron proscritos por la modernidad y el cristianismo.

LA TRASGRESIÓN DE CATALINA, ISABEL Y JUANA MARÍA

Según el Concilio de Trento, Cristo consagró el matrimonio como un acto necesario e indispensable para la constitución de la familia y el medio idóneo para la procreación¹. El matrimonio constituye el patrón de monogamia y santidad. El adulterio -sobre todo el femenino-, el amancebamiento y las relaciones premaritales son consideradas transgresiones a la ley de Dios.

Sin embargo, en una sociedad como la novohispana, era muy difícil de sostener el ideal matrimonial, ya que muchos españoles llegaban a territorio colonial habiendo dejado su familia en España y usualmente sin posibilidades de trasladarlas a América. Ni que decir de la población de origen africano, arrancados de sus lugares de origen en muchas ocasiones sin sus familias. Por tanto, las autoridades tuvieron que flexibilizar las normas¹, en el caso de los indios y los negros, planteando que las prohibiciones entraban en vigor sólo a partir del bautizo. La flexibilidad impuesta por la situación colonial se expresa también en el hecho de que con frecuencia los hijos bastardos convivían con los legítimos, aunque sin compartir la herencia paterna.

Es importante señalar también que el placer del sexo oscila entre la restricción y la permisividad. Por una parte se promueve el control de las pasiones e incluso la abstinencia, como ideal moral, por otra se promueven espacios de permisividad, como es la fiesta o los sitios de relajamiento, espacios donde la risa, la embriaguez y el erotismo pueden tener lugar. No obstante, debe anotarse también el hecho de que a partir de los privilegios masculinos y de la poligamia de los varones éstos tienen derecho al erotismo, mientras que éste queda proscrito para las mujeres “de bien”. La sociedad, como vemos, no sólo destina los espacios, sino un grupo de mujeres para satisfacer las necesidades eróticas de los hombres. Este hecho pone de manifiesto la escisión de la sexualidad femenina en erotismo y procreación.

El procurador General del Santo Oficio de la Inquisición Antonio Gutiérrez, de la orden de los dominicos, llegó a principios de diciembre de 1621 al puerto de Acapulco en calidad de comisario del Santo Oficio pues a la Inquisición le preocupaba que los sacerdotes del puerto absolvieran con mucha facilidad los casos de hechicería y por tanto emitieron un edicto en 1616 en contra de las supersticiones practicadas especialmente por las mujeres.

"Item que muchas personas, especialmente mujeres fáciles y dadas a las supersticiones, con más grave afrenta de Nuestro Señor, no dudan de dar cierta manera de adoración al Demonio, para fin de saber cierta manera de sacrificio, encendiendo candelas y quemando incienso, y otros olores, y perfumes y usando ciertas unciones en sus cuerpos, le invocan y adoran con nombre de Angel de la Luz, y esperan del las respuestas o imágenes, y representaciones aparentes de lo que pretenden, para la cual las dichas mujeres otras veces se salen al campo de día y a deshoras de la noche y toman ciertas

*bebidas de yerbas y raíces con que se enajenan y entorpecen los sentidos, y las ilusiones y representaciones fantásticas que allí tienen, juzgan y publican después, por revelación o noticia cierta de lo que ha de suceder"*¹.

Entre los casos que le tocó resolver al comisario del Santo Oficio, durante su estancia en Acapulco, de acuerdo con las actas inquisitoriales, se encontraban¹: el de Jerónimo Diego por reniego, el de la negra Cecilia acusada de adivinadora y el caso de Cathalina González, Isabel de Urrego y Juana María, acusadas de hechiceras. Durante un año el Fraile Antonio Gutiérrez escuchó las denuncias de nueve mujeres y un hombre, calificó las prácticas referidas como hechicería, decidió detenerlas y enviarlas a la ciudad de México para ser juzgadas. El expediente¹ no contiene el juicio, ni pudo encontrarse la sentencia en las actas de la Inquisición.

El denunciante y las denunciadas afirmaron que Cathalina González y sus compañeras traían a los hombres embaucados, dándoles chocolate mezclado con sangre menstrual y esperma de perro, sustancias previamente tostadas en un comal. De esta manera, dijeron, fue encantado un peruano de nombre Juan Fernández por Cathalina González. La sangre, uno de los principios vitales en la cultura bantu, por ser menstrual está asociada a la sexualidad.

Por su parte, Andrea Martín cuenta que viviendo Isabel de Urrego amancebada con Pedro Juárez, sargento peruano se sacó tres gotas del dedo corazón y las mezcló con ciertas raíces para darlas a beber al hombre"¹, según consta en las actas inquisitoriales, Isabel le quitó a su amante tres pelos del bigote, los envolvió en las hojas que cortó de una planta, a la que hablaba con cariño, y los enterró en la puerta de su casa con el fin de que nunca la dejase. Es importante subrayar el hecho de que el envoltorio se coloca en la puerta de Pedro Juárez con el propósito de que el entierro sea pisado por éste, pues de acuerdo con la cultura de los bantu, la planta de los pies – lo mismo que la palma de las manos – es una parte vulnerable del cuerpo por donde pueden penetrar los elementos que afectan las fuerzas humanas. Es significativa la presencia de nudos o amarres que atendiendo a la semejanza obstruyen una actividad, en este caso, el abandono.

Juana María, por su parte, se dice que tenía un caimán debajo de la cama. En las actas este elemento puede estar indicando la relación con el demonio, pero lo cierto es que en la zona eran abundantes los caimanes y uno de los lugares favoritos de refugio de estos animales es justamente bajo la cama. Si estos animales no son molestados, pueden convivir con las personas.

Juana María está acusada también de regar con sal la casa de una mujer llamada Mariana para que la aborrecieran los hombres. La sal y la sexualidad mantienen una estrecha relación. En griego la palabra *hals* significa al mismo tiempo mar y sal. La sal es asociada a la fecundidad porque los animales marinos se reproducen en abundancia y durante la edad media se creía que la cría de perros aumentaba con el consumo de sal. En los rituales sacrificiales garantiza la riqueza y la fecundidad. No obstante en inglés la palabra *salacious*, designa lo lascivo. El sustantivo *salt* significa deseo sexual, lascivia. La sal corroboraba los pactos entre las personas. Pero dada la ambivalencia de los símbolos la sal puede jugar un papel inverso, porque la sal se asocia también a los rituales relacionados con la muerte. En algunas culturas se echa sal sobre los cadáveres en el momento de su inhumación. En el caso que nos ocupa se trata de apartar toda sexualidad de una mujer.

Cathalina González y sus compañeras son acusadas frente a la Inquisición por mujeres que viven en un constante temor de no estar a la altura de las exigentes pautas de conducta moral que la sociedad les exige, que experimentan dudas sobre su propia virtud y que por tanto viven en la culpa. Las mujeres bien portadas buscan entonces la manera de aliviar la culpa y uno de los métodos más frecuentes es la proyección hacia otra persona (a

veces las propias inculpadas introyectan el sentimiento de pecado y la necesidad de expiación). El ideal de transferencia o venganza por los sacrificios a los que los obliga la sociedad, en este caso, son esas mulatas que pasean por la plaza y van con grandes escotes a la Iglesia. Catalina y sus amigas les brindan la oportunidad de volver a sentir seguridad respecto a su propia conducta moral, son depositarias del mal y "chivos expiatorios" de toda la comunidad¹.

No obstante, una de las acusaciones más graves contra Isabel de Urrego consiste en que fue vista con Juana María alias "la sierva" sentada entre sus faldas y dándole de comer en la boca y hablándole cariñosamente. La vida infame de la que son acusadas puede estar referida a este hecho sobre todo.¹

Según el Diccionario del licenciado Sebastián de Covarrubias Orozco, capellán de Felipe III y consultor del Santo Oficio, editado en Madrid en 1610, se entiende por hechizar:

Cierto género de encantación con que ligan a la persona hechizada de modo que le pervierten el juicio y le hacen querer lo que estando libre aborrecería. Esto se hace con pacto del demonio expreso o tácito; y otras vezes, o juntamente, aborrecer lo que quería bien con justa razón y causa, como ligar a un hombre de manera que aborrezca a su muger y se vaya tras la que no lo es¹.

La hechicería es para la Iglesia Católica un estado de ánimo contrario a la voluntad, una perversión del juicio, provocado por el Demonio. La pérdida del juicio es considerada peligrosa porque significa perder el autocontrol y quedar a merced del Demonio, es decir, de las pasiones, los sentimientos y las pulsiones corporales. Desde esta perspectiva y dado que lo corporal, lo instintivo, lo no racional es asociado con las mujeres, la influencia del Diablo aparece desplegada fundamentalmente por intermediación de las mujeres.

En el siglo XV apareció en Europa el *Malleus Maleficarum*, un manual para detectar y castigar a las hechiceras, atribuido a Enrique Kramer y Jacobo Sprenger¹. En dicho manual se afirma que en el hechizo intervienen tres elementos: el Demonio, la bruja y el permiso divino.

En el caso de los herejes, y en general en el caso de los varones, el pacto con el Demonio adopta la forma de un contrato. Pero en el caso de la "hechicera" el pacto adopta la forma de un coito con el Demonio.

Es importante evidenciar la alianza con el Diablo para poder comprobar la "hechicería". El aquelarre, en tanto reunión con el Demonio, es un elemento central en la acusación. Según el diccionario de Corominas¹, el vocablo proviene del vasco akelarre, de *aker* "macho cabrío", y *larre* "prado", propiamente "prado del macho cabrío". Con este término inicialmente se designó el lugar donde se reunían las brujas, después la propia reunión.

Por otra parte el macho cabrío, representación demoníaca por excelencia, según el diccionario de Cobarruvias es "símbolo de lujuria" porque como se señala bajo el término cabrito... "El cabrito es símbolo de moçuelo, que apenas, como dicen, ha salido del cascarón, quando anda en zelos y presume de enamorado y valiente"¹

En el aquelarre se producen ciertos hechos señalados por los representantes de la Iglesia como "encantamientos". Tanto en Europa como en América encontraremos elementos que nos permiten afirmar que los hechos imaginarios del aquelarre son, entre otros, las visiones obtenidas por el uso de enteógenos¹, la utilización de técnicas en las que se incluye el canto, la danza, el toque del tambor, los giros sobre el propio eje, el orgasmo, que eran habituales en los ritos ceremoniales de las culturas perseguidas por el cristianismo.

Las visiones no obstante, operaban sobre la base de las representaciones y elementos culturales de aquellos que participaban en la experiencia. En este caso se trata de una mezcla de representaciones que tienen un origen multicultural.

En las actas inquisitoriales se menciona que en el envoltorio que una de estas mujeres coloca en la puerta del beneficiado, se mencionan las hojas de una planta, aunque no se encuentra la descripción de las hojas. En el proceso contra Isabel de Urrego, se dice que ésta "*fue por unas hojas a la laguna¹ y después se encerró con Ana de Vargas en un aposento*"¹. Las hojas a las que se alude pueden ser hojas de toloache¹ pues todavía se utiliza esta planta para "trabajos amatorios" en la región cultural de la costa del Pacífico mexicano que abarca los estados de Guerrero y Oaxaca. El toloache es una variedad de *Datura* específicamente *Datura innoxia* y crece en lagos o pantanos¹ - como la planta que utiliza Isabel de Urrego-.

Resulta significativo el hecho -dado que las acusadas son mujeres de origen africano- de que en algunas de las ceremonias religiosas africanas esté presente además del toque de tambor cuyo ritmo contribuye a la obtención del éxtasis, el uso de otra variante de *Datura*: la *Datura metel*, cuyas flores son muy parecidas al Toloache¹. Esta planta que crece en África es también una planta divina. ¿Es posible que las mulatas conservaran en su memoria el recuerdo de sus ritos ancestrales, el uso de la *Datura*?

A una de las detenidas -Cathalina González- se le acusa de dar a beber a los hombres sangre menstrual, esperma de perro y nuez moscada con saliva mezclados con chocolate. Esto es significativo porque a la nuez moscada y al chocolate, por su alto valor nutritivo, se les han adjudicado propiedades afrodisíacas¹. Según Hernán Ruiz de Alarcón, el chocolate se utilizaba en Nueva España como recurso para atraer a las personas.

*"Moliendo maíz conjurado, hacen del alguna bebida al uso de esta tierra, como es atole y cacao, y dándoselo a beber al que pretenden trueque la voluntad o el afecto, y así para meter cizaña usan de palabras contrarias y dan la bebida al modo que acabo de referir."*¹

Debido a la falta de vinculación con sus pueblos de origen, las mujeres de origen africano acuden para sus prácticas esotéricas y curativas a las yerbas locales de las que los pueblos indios son amplios conocedores. En este sentido, es necesario recordar el hecho de que ya en el siglo XVII el proceso de mestizaje se activa considerablemente. Según una carta de Fray Ambrosio Carrillo, fechada el 27 de noviembre de 1625 y dirigida a los inquisidores, *los negros, muchos de ellos criados por indias, andan vestidos de indios y pareciéndose en todo a ellos*¹. Lo que posiblemente se revela también es un mecanismo de defensa, pues no olvidar que la población indígena no caía bajo la jurisdicción de la Inquisición, lo que sí sucedía con los negros.

Bajo el delito de hechicería la Inquisición persiguió diversas prácticas, que forman parte de un sistema de supervivencias de ritos y actos tradicionales (con sus agentes y representaciones) encaminados a lograr diversos fines. Es importante anotar, que se trata de una conjunción de elementos de magia erótica resultado de la fusión sincrética¹ de tradiciones indígenas y africanas.

La influencia de esta última se ubica temporalmente entre 1614-1630, pues fueron estos los años de su inmigración masiva. Es necesario recalcar que la población negra en México proviene de varias inmigraciones y que los primeros en su mayoría llegaron en calidad de esclavos con los conquistadores. Se sabe, por ejemplo que a Hernán Cortés lo acompañaba el negro Juan Cortés y que con Juan Núñez de Sedeño llegó el negro Juan Garrido¹. Entre 1595 y 1640 los contratos para abastecer a los colonos españoles de mano de obra africana fueron monopolizados por los negreros portugueses, específicamente por

los fincados en Angola¹. La mayor parte de los trabajadores africanos eran originarios del África Bantu. Por los elementos culturales que aun se conservan en la zona, es posible deducir que muchos provenían del Congo. Según las fuentes encontradas en el Archivo General de Indias por Nicolás Ngou-Mve en Acapulco se encontraban al menos tres "refugios" que albergaban a más de 300 negros rebeldes.¹

Algunas personas del puerto de Acapulco, acuden a Catalina y sus amigas para solicitar sus servicios, sus "trabajos" amorosos, con el propósito de recuperar los amores perdidos, para detectar al o la antagonista en amores, para deshacer un hechizo, para atraer a la persona amada o bien para echar la sal para que los hombres aborrecieran a la rival en amores.¹ Así entran al juego de intercambio, Cathalina y sus amigas intercambian saberes sobre la sexualidad a cambio de cierto grado de aceptación social.

La mayoría de estas prácticas se fundamentan en una relación simpatética, según la cual " *lo semejante produce lo semejante*". El poder de la simpatía suscita el movimiento de las cosas en el mundo, provoca los acercamientos más distantes y tiene el poder de hacer las cosas idénticas unas a otras; y vale tanto para las cosas y su alma, como para los modos que las cosas adoptan, para lo posible y lo real, lo moral y lo material. La figura gemela de la simpatía es la antipatía. La antipatía permite establecer fronteras. Hace que los seres del mundo se odien, de modo que encierra a cada especie en su diferencia. Así, por medio de la simpatía y la antipatía, las cosas se acercan y se mantienen a distancia.

Todo esto es posible en una concepción del mundo en la que todas las cosas "son parte del todo", lo puro y lo impuro, la vida y la muerte, los seres y los objetos. Se trata de un profundo parentesco en el que se comunican las influencias y las pasiones.

Las prácticas amatorias a las que acuden las afro mestizas de Acapulco forman parte de su vida cotidiana. En el mundo maravilloso donde ellas habitan, es natural hacer "un amarre" bajo la tierra, frente a la puerta del hombre amado para evitar el abandono. La sangre, como hemos visto, tendría la cualidad ambivalente de dominarlo como enemigo y beneficiarlo como aliado.

Es posible que una de las razones de la permanencia de estas prácticas¹, el mantenimiento en secreto de los saberes y concepciones que subyacen en el uso de los recursos con fines amatorios se deba tal vez al hecho de que el apego a la magia puede jugar un rol de resistencia frente al cristianismo y la modernidad. El cristianismo y la racionalidad son dos pilares del proceso de civilización que los mulatos y los indios tuvieron que padecer. El esoterismo de estos saberes cubre una necesidad de sobre vivencia.

Toda actividad humana tiene límites¹ espacio-temporales determinados por la alteridad. Los límites a las pulsiones individuales son establecidos por la cultura. Esta sustrae a los instintos, gran parte de la energía que requiere para su propio consumo¹. Dado que la energía de los instintos no puede eliminarse, la cultura requiere de la adopción de medidas que le permitan contener, encauzar y modificar las disposiciones instintivas.

Con el desarrollo de la vida social, la red de las relaciones humanas se va volviendo más compacta y compleja. La creciente interdependencia obliga a una mayor contención personal. Las coacciones sociales obligan al individuo a reformar toda su estructura espiritual, a regular internamente su comportamiento y su vida instintiva¹.

Así, de la violencia, cuya energía no desaparece, emana una presión continua sobre la vida del individuo, por lo que éste va acoplado a ella sus emociones; su comportamiento se va ajustando desde la niñez a los mecanismos de transferencia y de control impuestos, a

contener los estallidos momentáneos, a disciplinar la conducta. La sociedad, para su sobrevivencia, se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para ligar a sus integrantes con lazos libidinales permitidos. Para ello pone en juego la mayor cantidad posible de libido con fines de inhibición o desplazamiento. Se trata de reforzar la vida social con vínculos "armoniosos".

Por tanto, la vida sexual debe ser adecuadamente administrada, debe restringirse al sexo contrario, pues las satisfacciones extragenitales se prohíben como perversiones, como actos inútiles desde la perspectiva de la economía libidinal. La sexualidad debe estar sujeta a medidas restrictivas y a la apertura de ciertos canales de permisividad. Para administrar la sexualidad es necesario el ejercicio del poder no sólo externo, sino un poder que se internaliza.

Las personas respetuosas de la norma, los que se mueven en el campo de lo permisible tienen un comportamiento previsible, las autoridades pueden confiar en ellas porque no cruzarán las fronteras de lo permitido; en cambio los transgresores son impuros¹ y están fuera del orden, son caóticos y no puede saberse cómo van a comportarse, en tanto que no respetan los cánones, son impredecibles.

Como se menciona inicialmente, estas mujeres eran criticadas por asistir a la Iglesia: "desnudas de carnes". La desnudez en la civilización occidental constituye un interdicto que en este caso se subraya por el espacio sagrado constituido por la Iglesia. Al respecto resulta interesante la descripción que hace de la forma de vestir de las mulatas, Tomas Gage, dominico irlandés, quien visita Nueva España a principios del siglo XVII y se escandaliza de las costumbres novohispanas.

*"Cúbrese los pechos desnudos, negros, morenos, con una pañoleta muy fina que se prenden en lo alto del cuello a guisa de rebocillo, y cuando salen de casa añaden a su atavío una mantilla de linón o cambrai, orlada con una randa muy ancha o de encajes; algunas la llevan en los hombros, otras en la cabeza; pero todas cuidan que no les pase de la cintura y les impida lucir el talle y la cadera (...) El vestido y atavío de las negras y mulatas es tan lascivo, y sus ademanes y donaire tan embelezadores, que hay muchos españoles, aun entre los de la primera clase, propensos de suyo a la lujuria, que por ellas dejan a sus mujeres"*¹

Estas mujeres están fuera de las fronteras de lo permitido, andan por la plaza, tienen amantes y actúan fuera del matrimonio -territorio en el que las relaciones sexuales con fines procreativos son toleradas- El erotismo es amenazante pues cuando la gente hace el amor se desentiende de la autoridad que en la vida cotidiana lo vigila, lo controla, lo censura.

El cuerpo mismo de estas mujeres es el espacio de la realización del pecado. Sus cuerpos no se ocultan, sino que se entregan a las miradas de los amantes, a los abrazos, al juego erótico de múltiples maneras. La cabalgata de sus cuerpos¹ las conduce a los afectos y a la desobediencia del interdicto de origen precristiano¹ - pero que éste incluye- que separa a los cuerpos de las almas¹.

El centro de esta transgresión es la negación del cuerpo. Para el mundo occidental y cristiano el cuerpo es el lugar del Demonio, y las reacciones corporales son en este sentido, la puerta que conduce al infierno. Las sensaciones del cuerpo que provienen del alma son reacciones legítimas del cuerpo; lo que no le proviene del alma es pecado. Y dado que el cuerpo es una Bestia por domar, para hacerlo hay que negar las satisfacciones corporales.¹

Desde el momento en que Cathalina González y sus amigas se ubican en el placer están en el ámbito del Demonio, porque la sexualidad es considerada el mal y aunque las otras mujeres también practiquen su sexualidad, estas afromestizas la encarnan en sus

personas. Así, al concentrar el mal en unas cuantas mujeres, se puede exonerar a las bien portadas y les permite a éstas encarnar el bien, la procreación.

Dada su vulnerabilidad y su reputación de lujuriosas, Cathalina González e Isabel de Urrego son acusadas de hechicería y convertidas en víctimas sacrificiales por el Santo Oficio, para mantener la cohesión social y el orden establecido. Así, son juzgadas por un Tribunal constituido por hombres blancos, en función de un edicto formulado por españoles y de acuerdo con un régimen masculino que determina el régimen de verdad, que ha clasificado e institucionalizado sus saberes, que ha otorgado títulos que establecen que son hombres los que pueden ejercer los conocimientos expropiados. Es a partir del ejercicio de poder que las plantas divinas que las comunican con sus ancestros, son consideradas demoníacas. Por tener otros Dioses y mantener un corpus de saberes proscritos, se hicieron acreedoras -lo mismo si las sentenciaron como si no- al precepto bíblico del evangelio según San Juan: "el que no permanece en mí, será echado fuera como el sarmiento inútil y le tomarán y arrojarán al fuego y arderá".

SEGUIMIENTO DE LA LEGISLACIÓN SOBRE LA ESCLAVITUD EN MÉXICO DEL SIGLO XVI AL XIX

GUADALUPE CASTAÑÓN GONZALEZ

Ley ley es una espada de doble filo: protege y segrega al mismo tiempo; regula las relaciones de los hombres en sociedad y establece las penas y castigos para quienes transgreden el ámbito de su aplicabilidad. En las sociedades clasistas de estructura económica desigual, en que un grupo detenta la posesión de los medios de producción y, por lo tanto, el reparto de la riqueza social es asimétrico, el fenómeno se acentúa. El examen histórico del desarrollo de un grupo humano específico ayuda a precisar con claridad el fenómeno. Ese es el propósito de este trabajo en relación con la formación de las leyes destinadas a una minoría étnica: los negros, en el período de integración y consolidación de una nueva sociedad colonial americana.

1. ANTECEDENTES JURÍDICOS

Inicia Ots Capdequí el capítulo sobre “Bases jurídicas de la colonización española en América” diciendo:

Es sabido que al tiempo de producirse los descubrimientos colombinos existía en España, desde el punto de vista político, una unidad dinástica, pero no una unidad nacional.¹⁴⁴

En tierras de Castilla, continuaban rigiéndose según las normas jurídicas peculiares del derecho castellano.

Esta circunstancia unida al hecho de que fuera Isabel la que patrocinase los proyectos descubridores de Colón, explican históricamente que los territorios que se llamaron Indias Occidentales quedaran incorporadas políticamente a la Corona de Castilla.

En la Ley II, Tít.I, Lib. II, de la *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1680, se disponía:

Ordenamos y mandamos, que en todos los casos, negocios y pleitos en que no estuviere decidido, ni declarado lo que se debe proveer por las leyes de esta Recopilación, o por cédulas, provisiones u ordenanzas dadas y no revocadas para las Indias, y las que por nuestra orden se despacharen, se guarden las leyes de nuestro Reino de Castilla conforme a la de Toro.¹⁴⁵

El orden de prelación de las fuentes del derecho castellano aceptado por la ley de Toro citada, era el mismo establecido por el Ordenamiento de Alcalá de Henares, promulgado en tiempos de Alfonso XI; o sea: en primer término, las leyes del propio ordenamiento; a falta de precepto aplicable en el Ordenamiento, el Fuero Municipal vigente en la ciudad de que se tratase, a falta del Fuero Municipal, el Fuero Real de Alfonso X, y a falta de precepto aplicable en el Fuero Real, el Código de las Siete Partidas.

Este orden de prelación se mantuvo a lo largo de la Edad Media, con la única particularidad de que las fuentes que de nuevo se iban promulgando se incorporaban, ocupando el primer lugar, a la lista anterior. Tal ocurrió con las Leyes de Toro,

¹⁴⁴ J. M. Ots Capdequí. *El estado Español en las Indias*, Buenos Aires-México. F.C.E. 1957. p.9.

¹⁴⁵ *Recopilación de las Leyes de Indias*. Ley II. Tít. Y. 1, Lib. II

promulgadas en tiempos de doña Juana la Loca (1505); con la Nueva Recopilación, promulgada en tiempo de Felipe II (1567), y con la Novísima Recopilación, promulgada en 1805.

Desde luego, la realidad se impuso y una misma institución adquirió modalidades diferentes en las distintas comarcas. Sabemos una fue la doctrina declarada en la ley y otra la realidad de la vida social.

Pudo dotarse al derecho colonial de una cierta flexibilidad que le era muy necesaria, y que de otro modo no hubiera podido conseguirse dada la tendencia centralizadora de los monarcas y sus hombres de gobierno.

Fue así como la vieja Edad Media castellana, ya superada o en trance de superación en la Metrópoli, se proyectó y continuó en estos territorios de las Indias.

Existen como antecedentes importantes e inmediatos del derecho indiano aplicable a grupos marginados:

1. Las Leyes de Burgos de 1512.

2. La Real Provisión de 17 de noviembre de 1526.

3. Las Leyes Nuevas de 1542, que alcanzan su expresión más alta y sistemática en las célebres Ordenanzas de Felipe II, de 1573, incorporadas más tarde a la recopilación del año de 1805.

Sólo los súbditos de la Corona de Castilla estaban autorizados para pasar a las Indias y para comerciar con estos territorios:

En el índice de personas prohibidas en las expediciones descubridoras o colonizadoras figuraron: los descendientes de moros o judíos, los herejes reconciliados o castigados por la Inquisición, los negros ladinos y los gitanos.¹⁴⁶

2. LAS LEYES DE BURGOS

El padre Las Casas al dar a conocer las Leyes de Burgos comenta:

acordaron los del Consejo (...) que los indios convenía que estuviesen repartidos, para que fuesen convertidos y bien tratados, ignorando que la raíz de la llaga mortal que mataba los indios e impedía que fuesen doctrinados, y cognosciesen a su Dios verdadero, era tenerlos los españoles repartidos, y que, a questo supuesto, ninguna ley, ninguna moderación, ningún remedio bastaba ni se podía poner para que no muriesen, y la isla como se despobló, se yermase.¹⁴⁷

Aunque el propósito de las Leyes de Burgos fue fundamentalmente mejorar las condiciones de vida de los naturales y evitar su total destrucción, no consiguieron su objeto. Fueron redactadas por personas muy doctas, y algunas bien inclinadas en favor de los indígenas, pero que jamás habían estado en las Indias y no tenían el menor conocimiento de su modo de vida, ni de sus necesidades y sentimientos. Ellos legislaron de acuerdo con sus propias costumbres y con los intereses de los encomenderos. Las leyes tuvieron como modelo las leyes y las costumbres españolas, a las cuales querían se adaptasen los indígenas, sin tener en cuenta sus deseos y sus hábitos. Las leyes se dieron en

¹⁴⁶ Real Cédula de 11 de abril de 1505. Citado por J. M. Ots Capdequi. Ob. Cit., p. 9.

¹⁴⁷ Fray Bartolomé de Las Casas. *Historia de las Indias*. Madrid. Editorial M. Aguilar, 1929, lib. III. Cap. XIII. p. 241. Citado por Hortensia Pichardo. *Las ordenanzas antiguas para los indios. Las Leyes de Burgos. 1512*. 1984. p. 6.

completa contradicción con ellos. La primera de las leyes mandaba destruir y quemar todos los poblados y construirlos nuevos en las cercanías de las villas españolas con el propósito de hacer más frecuente el contacto con los conquistadores, siempre, con el objetivo, nunca cumplido, de poderlos adoctrinar en la religión católica.

En la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, (Real Academia de la Historia, Madrid, 1885-1932), se incluyen las Leyes de Burgos, abreviadas, tomadas de una copia fechada en Valladolid, el 23 de enero de 1513 bajo el título de *Ordenanzas para el tratamiento de los indios*, (1513).

Durante muchos años las Leyes de Burgos permanecieron desconocidas para los historiadores españoles y americanos. Nadie se atrevía a afirmar cuál de las leyes protectoras de los indios correspondía al código redactado en Burgos, el 27 de diciembre de 1512, ni había sido posible localizarlo.

La única obra donde se hallaban contenidas en forma más o menos completa, era en *Historia de las Indias*, y ésta no se publicó sino hasta los años 1875-1876, incluida en la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, tomo 62 al 65 libro raro y de escasa circulación. En realidad, la *Historia de las Indias* fue conocida, y llegó a manos de los historiadores y estudiosos al ser publicada en la Editora M. Aguilar, de Madrid, en tres tomos, entre los años 1926 y 1927. Después se han hecho varias ediciones en México y España.

Hasta el siglo XX no se editaron dichas leyes. En el año de 1929, el erudito cubano José María Chacón y Calvo comentaba en su trabajo el documento y la reconstrucción histórica:

La Junta de Burgos aun no ha sido estudiada documentalmente siendo una de las primeras fuentes del derecho indiano.¹⁴⁸

Durante los treinta años transcurridos entre los dos códigos redactados con el propósito de regular la vida indiana, el primero, Las Leyes de Burgos, en 1512, y el segundo, Las Leyes Nuevas, promulgadas en 1542, fueron muchas las reuniones de los teólogos y juristas, y las cédulas —contradictorias con frecuencia— dictadas por los reyes españoles y el Consejo de Indias.

El gobierno de los jerónimos no mejoró mucho la situación de los indios. En carta de 10 de enero de 1519, informaban los frailes haberse construido en la Española 30 pueblos con sus iglesias; sembrando gran cantidad de montones de yuca, pero cuando los aborígenes estaban para salir de las minas a descansar, una epidemia de viruelas acabó casi con la tercera parte de ellos.

Los jerónimos pedían a Su Majestad:

mande remediar cómo a estas partes pasen esclavos negros, e certificamos a V. M. que si la dicha pestilencia dura dos meses más, el año presente no se sacará oro ninguno en dicha isla Española, e si algunos indios quedasen, han de ser para guardar los ganados e sostener las haciendas, e V. A. perderá en esta isla más de 53,000 castellanos, e acabará de despoblar la tierra.¹⁴⁹

¹⁴⁸ José Ma. Chacón y Calvo: *El documento y la reconstrucción histórica*. La Habana. 1929. p. 39. Citado por Hortensia Pichardo. Ob. Cit., p. 11.

¹⁴⁹ *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía* (...) del Archivo de Indias, Madrid.I, XI, pp. 258-276. Citado por Hortensia Pichardo. Ob. Cit., p. 11.

En el año de 1514, cuando Rodrigo de Alburquerque hizo el repartimiento de la Española quedaban 22, 344 indios de servicio, los cuales, unidos a los niños y a los viejos, llegarían a 32,000 personas.

No son los frailes dominicos ni Bartolomé de las Casas, sino las cifras las que demuestran el aniquilamiento de la población por los conquistadores españoles en 20 años de colonización.

3. LEYES PARA LOS NEGROS ESCLAVOS Y FORMAS PUNITIVAS

Para seguir el paso del esclavo negro en tierras americanas es necesario revisar las leyes que sirvieron para regular su vida en cautiverio y que —de todas formas— garantizaron a los dominadores su explotación y tenencia como objetos mercantiles, bajo la apariencia de protección y beneficio.

Tal vez, la más lejana remisión a un ordenamiento legal influyente en las codificaciones hispanoamericanas, sea el *Code Noire* que nació con el edicto de 1685, firmado por el rey de Francia, Luis XIV, en el que se establece el castigo a los cimarrones o negros huídos, hierro y estigma de la crueldad de las penas autorizadas por el derecho:

El negro cimarrón... tendrá cortadas las orejas y será marcado (con) una flor de lys sobre el hombro izquierdo; si reincide, tendrá la corva cortada y será marcado sobre el otro hombro; en fin, la tercera vez, será castigado con la muerte.¹⁵⁰

Parte de las disposiciones francesas pasaron, en tiempos posteriores, a la legislación española aplicada en las Indias y se amalgamaron al derecho generado en las Leyes de Indias, que procedían, a su vez, del derecho medieval español (las *Siete Partidas*) y las compilaciones romanas del *Fuero Juzgo*.

Es notable la diferenciación del régimen jurídico acordado para los indios americanos y para los negros y castas derivadas de esta raza, que fueron considerados como “infames de derecho” esto es, como carentes de honra, crédito y estimación, despreciables y malos por su origen; negándoseles —entre otros privilegios— el del trabajo libre y remunerado y el del sacerdocio; se les prohibía la posesión y portación de armas a los hombres, y a las mujeres los adornos de oro, sedas, mantos y perlas; los blancos que se mezclaban con los negros participaban de la infamia legal; se les coartaba el libre tránsito por ciudades, villas y lugares y se procuraba que las alianzas matrimoniales lo fueran sólo entre individuos de su raza; penas crudelísimas eran aplicadas —como en el *Code Noire*— a los cimarrones fugitivos, por más que se modulase la infamia:

Mandamos que en ningún caso se ejecute en los negros cimarrones la pena de cortarles las partes, que honestamente no se pueden nombrar...¹⁵¹

Cuando a la huida seguía la rebelión o el motín, no se necesitaba ni proceso para aplicarles la pena.

La introducción de esclavos negros a las colonias americanas aumentó la actividad legislativa, que en torno a la trata y al tránsito ya se realizaban en Europa; las reales cédulas, las disposiciones inquisitoriales, las disposiciones de la Casa de Contratación de Sevilla, los almojarifazgos y los documentos sobre “descaminos de esclavos” formaron el centro de la *Recopilación de las leyes del reino de Indias* (Madrid, por Julián de Paredes, año de 1681).

¹⁵⁰ José L. Franco. “Afroamérica”. Publicaciones de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología, La Habana, 1961. p. 121.

¹⁵¹ *Leyes de Indias*. Ley XXIII, Tít. V. Lib. VII. Real Cédula del 15 de abril de 1540.

Los libros III, VIII y IX son los que contienen los preceptos que organizan jurídicamente el régimen general de esclavos en las colonias. El Título XVIII del Libro VIII bajo el rubro “De los derechos de los esclavos”, señala las regulaciones fiscales del comercio esclavista. De menor importancia, los títulos y leyes de los otros libros, marcan taxativas para que no sean negros esclavos “tambores, pífanos y abanderados” (L. III, Tít. X, Ley 7; 1629) y dispone lo relativo a asientos, cuentas, registros y licencias de la Casa de Contratación; así como disposiciones a los generales de la armada y flotas de Indias (1674) “entre tanto se abre comercio libre de los esclavos negros”. Notables, las prohibiciones de que pasaran a las Indias los esclavos “gelofes” (actuales Wolofs), reacios a la esclavitud y temidos por su rebeldía (L. IX, Tít. XXVI, ley 12) y las hembras esclavas, motivos “de muy grandes ofensas a Dios y otros inconvenientes” (L. IX, Tít. XXXXV, Ley 56).

Férreo el monopolio del Estado para el comercio de esclavos, grave el temor a la rebeldía, y terrible la moral sexual subyacente en las disposiciones sobre la mujer, esclava de esclavos en una sociedad encorsetada por la monarquía metropolitana y el monopolio religioso del catolicismo militante.

Todo comercio, para su regulación requiere de la ley, que establece el límite de la actividad permitida. La ley es la estructura de hierro de la sociedad pero —evidentemente— es un fenómeno posterior (y en este sentido superestructural) al económico, que moviliza y arrastra consigo las categorías sociales y políticas. Así, pues, el examen de la evolución legal del esclavismo negro en América y sus diferentes pasos geográficos, resulta indispensable para conocer esencia y entorno del problema.

La ley integra, en cuanto somete a hipótesis normativas comunes y generales, a los sujetos de derecho; su propósito es proteccionista y tutelar de los bienes considerados como estrictamente deseables, pero también suele establecer —sobre todo en los grupos marginados— una acción de control (y aún de segregación) que le permite el monopolio del poder a las fracciones sociales dominantes. A la luz de esta doble lectura deben verse las leyes españolas y sus tribunales en el ámbito americano.

El siglo XVII contempla, sin embargo, un cambio de estrategias eclesiástica, con el que se inicia una larga maniobra de rescate de los fueros papales sobre el estamento regio. Inocencio XI mantuvo una incesante lucha contra el Rey Sol en la vieja “querella de las investiduras”, y aun rivaliza en materia legislativa con el *Code Noire* salido de la Cancillería Real. El 17 de febrero de 1687, el Santo Oficio de Roma publicó, a nombre del Papa, la *Carta de los Derechos de los Negros*, que abarca once puntos de derecho canónico en los que, sin embargo, se acepta tácitamente la “esclavitud legal”. Se trata, pues, de una requisitoria contra la violencia y la crueldad más que contra la esclavitud.

1º. No está permitido hacer prisioneros por la fuerza a negros o a individuos no civilizados; 2º. no está permitido vender, comprar o practicar ningún comercio con negros o individuos de otros países no civilizados que han sido hechos prisioneros a la fuerza; 3º. Si negros o individuos de otros países son vendidos juntamente con otros esclavos que legalmente se hallan en esclavitud, tampoco está permitido negociar con ellos; 4º. Todo aquel que compre a negros o a individuos de otros pueblos no civilizados tiene la obligación de consultar si pueden ser vendidos legalmente; 5º. Quien ha hecho prisionero por la fuerza a negros o individuos de otros pueblos no civilizados debe dejarlos en libertad; 6º. Los que contra derecho han apresado a negros o individuos de otros pueblos no civilizados o los han tenido como esclavos están obligados a indemnizarlos; 7º. No les está permitido a los propietarios de negros y otros esclavos ponerlos en peligro de muerte, herirlos, quemarlos o matarlos; 8º. No les está permitido (a no ser en peligro de muerte) bautizar sin previa instrucción a negros y otros paganos que tengan uso de razón o dejar sin instrucción a los que ya están bautizados; 9º. Los propietarios de negros o de otros esclavos

están obligados a impedirles que vivan en concubinato; 10°. No está permitido hacer esclavos a prisioneros después del bautismo si la aprehensión se hizo ilegalmente; 11°. No está permitido comprar ni directa ni indirectamente negros a heréticos y retenerlos luego como esclavos; asimismo, no está permitido venderlos a herejes.¹⁵²

Rebasado el mundo de los Austrias para seguir un breve trecho la importantísima secuencia de la legislación negrera, es preciso componer un cuadro de pequeño formato de acontecimientos en el siglo XVIII. Extinta la figura imperial, endeble y estéril, de Carlos II el *Hechizado*, tras el efímero tránsito de Fernando VI, arribó al trono de España el recio perfil de Carlos III (1759-1788) el reformador de la política nacional. El despotismo ilustrado de los Borbones favoreció el control ministerial, la autoridad edilicia y la recaudación de impuestos, y reorientó la política ultramarina.

En esta liberalización reformista tuvieron especial ingerencia las opiniones de los ministros Floridablanca y Aranda. Las de Aranda, de manera singular, pueden considerarse como visión profética del futuro inmediato, en torno al “pigmeo” convertido en “gigante” (la república federativa de Estados Unidos) y su aspiración a la “conquista del imperio de México”, amén de su recomendación de otorgarle a la Nueva España la independencia de la Metrópoli. En 1767 se expulsó a los jesuitas del territorio español y de sus colonias: el humanismo y la incipiente historia nacionalista de México se refugiaron en Italia, y el 28 de febrero de 1789 —al año siguiente de la ascensión al trono de Carlos IV— se decretó la libertad del comercio de esclavos.

El 23 de diciembre de 1783 Carlos III expidió la Real Orden dirigida al gobernador de Santo Domingo, Isidro Peralta y Roxas, signada por el famoso ministro de Indias, José Gálvez, disponiendo la formación de “unas ordenanzas para el gobierno económico, político y moral de los negros de esa Isla al modo de las que tienen los franceses que denominan *Código Negro*”. La Audiencia comisionó, para tal efecto, al oidor decano Agustín Ignacio Emparán y Orbe.

En 1784, se componen las *Diligencias para la formación del Código Negro de la Isla Española* (Archivo de la Real Audiencia de Santo Domingo, documento “Secreto, 243”), a cuyo propósito se envían a Emparán dos grupos de ordenanzas unas del siglo XVI y otras del XVII, formadas por el Cabildo de Santo Domingo, de diferentes fechas, y un proyecto de 1768, titulado: *Capítulos de ordenanzas dirigidas a establecer las más proporcionadas providencias así para ocurrir a la deserción de negros esclavos, como para la sujeción y asistencia de éstos*. En dichos antecedentes, Audiencia y comisiones declaran su orgullo por la legislación española y el repudio al modelo francés que, finalmente, “fue la causa de la paralización del citado proyecto”.

El 14 de diciembre de 1784 —ocho meses después de recibir el encargo—, Emparán y Orbe entregó el *Carolino Código Negro*, cuyo nombre incluye el homenaje a Carlos III. El código está dividido en tres partes, que responden a los aspectos señalados en la orden de formación: “moral, política y económico”. Cada una de las partes se divide en capítulos (37) con explicaciones previas, y 176 leyes en total.

El Código Negro español lleva un proemio en el que se explica el sentido y propósito de la compilación realizada:

La felicidad, utilidad y seguridad del Estado... serán el norte de nuestras leyes en cuanto puedan contribuir a su importante logro: la ocupación útil y asidua de los negros libres y esclavos en el cultivo de las producciones que necesita la metrópoli, su división oportuna en clases y razas, los ministerios y

¹⁵² Citado por Ernest J. Goorlich. *Historia del mundo*. pp. 356-357. Cfr. R. M. Wiltgen. *Gold Coast Mission History*. 1471-1880. Techny, Illinois, 1956.

oficios a que deben aplicarse. La perfecta subordinación y respeto a los magistrados, a sus señores y, generalmente, a toda persona blanca. Los estímulos y premios de sus buenos servicios y conducta. Las leyes penales aplicadas para su corrección y enmienda, y los temperamentos para hacer más llevadera su triste condición.¹⁵³

En el estudio de Javier Malagón Barceló titulado “Un documento del siglo XVIII para la historia de la esclavitud en las Antillas”, el autor resume el contenido del llamado *Código Negro* español, en sus líneas generales.

El informe de la fiscalía sobre la terminación del Código, al señalar las fuentes legales del documento, encubre y minimiza —tal es el deseo y el sentimiento— el modelo francés a cuya remisión obligaba la orden real, cuando dice: “funda sus ordenanzas con la razón natural, con la historia romana y ejemplo de las naciones, (única referencia encubierta a la ley francesa), con la equitativa legislación patria, con la municipal de esta Isla e informes prácticos...”

Señálase también los alcances que Emparán y Orbe dio al Código en las varias materias que abarca, de acuerdo con los “rasgos de la ilustración de este siglo y reinado”. Aprobado y remitido a la Corte, y de ésta a la Contaduría General de las Indias en 1785, el *Carolino Código Negro*, allí quedó olvidado por tres años. Fue hasta 1788 cuando Antonio Porlier —de la Junta Suprema de Estado— solicitó a Francisco Nevía Moñino el expediente que se había formado para mejorar la constitución gubernativa de la isla de Santo Domingo, así como el envío del reglamento formado en virtud de la Real Orden del 23 de diciembre de 1783, por Emparán y Orbe y que, finalmente, vino a llamarse *Carolino Código Negro de la Isla de Santo Domingo*, y del cual el texto oficial estaba —tal vez traspapelado— en la Contaduría General del propio consejo.

Ventura Taranco, a nombre de Nevía Moñino, hizo a Porlier la remisión, quien, a su vez, expuso la conveniencia de entregar al agente fiscal de la Secretaría del Perú Antonio Romero, el *Código Negro*, para que éste hiciese un resumen del texto. Al año siguiente (1789) la Junta Suprema de Estado, para resolver una consulta real sobre el comercio negrero en las Indias, estableció la necesidad de hacer un reglamento para el gobierno de los esclavos, encargando su redacción a Porlier “por hallarse éste bien enterado”.

El nuevo *Código Negrero* —que nunca llevó oficialmente ese nombre, y que mejor sería citar como *Real Cédula de Aranjuez de 1789*, por el lugar de su expedición— fue circulado el 31 de mayo de 1789, dado a conocer a los ministros del Consejo de Indias el 6 de agosto y entregado como Real Orden el 15 del mismo mes y año a las distintas autoridades coloniales para su cumplimiento*.

¹⁵³ Citado por Javier Malagón Barceló “Un documento del siglo XVIII para la historia de la esclavitud en las Antillas” en *Estudios de historia y derecho*. México-Jalapa, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias. p. 113.

* Del citado *Código* hemos visto el original, firmado por el Rey, juntamente con Porlier. El título completo de los ejemplares impresos es como sigue: Real Cédula/ de su Magestad/ sobre/ la Educación, Trato y Ocupaciones/ de los esclavos/ en todos sus dominios de Indias,/é, Islas Filipinas./bajo las reglas que se expresan./ (*escudo real*) /Madrid./ En la imprenta de la Viuda de Ibarra./ año de MDCCLXXXIX. Vta. en bl. + (1) + 16 pp. + 2 s.n. en bl.

“Consta de catorce capítulos. Nos abstenemos de dar detalles sobre el mismo, por haber sido reproducido en la Facultad de Filosofía y Letras. Documentos para la Historia Argentina, t. VI *Comercio de Indias*, etc.: con *introducción* de Ricardo Levene, pp. 493-503. Buenos Aires, 1915. V. Emilio Ravignani, *Historia Constitucional de la República Argentina*, t, y, p. 231, Buenos Aires, 1930, segunda edición.

“Diego Luis Molinari, en introducción al tomo VII, de Documentos para la Historia Argentina, editados por la Facultad de Filosofía y Letras, p. XXXII. Buenos Aires, 1916, señala las analogías que tienen los diez

La Real Cédula, dada en Aranjuez, según su propia data, es del 31 de mayo de 1789, firmada por el rey Carlos IV y el consejero de la Junta Suprema de Estado, Antonio Porlier; fue publicada en México hasta marzo de 1790 y signada su impresión por Antonio Bonilla. El cuerpo de la Cédula tiene el preámbulo usual y XIV capítulos, diez de los cuales guardan analogías con el *Code Noire* de 1685 para las colonias francesas, según observaciones de Diego Luis Molinari. La *Real Cédula de Aranjuez (Código Negrero)* de Porlier no es *exactamente* igual que el *Carolino Código Negro* de la Isla de Santo Domingo de Emparán y Orbe, por más que el celo del informe de los ex intendentes de Caracas, La Habana y Louisiana (Juan Ignacio Urrizar, Francisco Saavedra y Martín Navarro) arribe a la conclusión de que la Real Cédula “no es otra cosa, que una repetición amplificada de nuestras Antiguas Leyes”. “Que los 14 capítulos se reducen a que se de a los esclavos una educación cristiana y se les obligue a cumplir los preceptos divinos y eclesiásticos”.

Detrás de este cabildeo de resistencia había una realidad más grave y trascendente: la doble oposición de hacendados y esclavos, que veían en la nueva legislación un peligro para la tranquilidad y el orden de las costumbres establecidas e, incluso, para el fomento de las revueltas independentistas. En Caracas, un pasquín estaba ilustrado con la tosca figura de un negro degollando a un blanco; en La Habana, los dueños de los ingenios azucareros hablaban de las “melancólicas consecuencias” contra sus intereses.¹⁵⁴ Lo que determinó la suspensión de la Cédula por recomendación del Consejo de Indias y orden del rey, de fecha 19 de noviembre de 1794, “hasta que concluida la Guerra, veamos como quedan los asuntos Negros”.

Una síntesis del capitulado establece, en líneas esenciales, las preocupaciones de la Corona española, y su intento de regulación legal, vía la *Real Cédula de Aranjuez*. “La materia tratada admite—escribe el jurista Carrancá y Trujillo—, una primera clasificación: derechos y obligaciones de los esclavos para con aquellos. Además, medidas administrativas y penales que miran a hacer cumplir el Ordenamiento”.¹⁵⁵

Muchas leyes y disposiciones supletorias que formarían por sí solas un grueso volumen complementario de los grandes códigos y ordenamientos, se distribuyen a lo largo

primeros artículos del Código redactado por Porlier, con el Code Noir, promulgado en 1685, para las colonias francesas.

Fichas bibliográficas tomadas del estudio “*Origen y aplicación del Código Negrero en la América Española (1788-1794)*” de José Torre Revello, en Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, año XI, tomo XV, núm 53, julio-septiembre, Buenos Aires, 1932, p. 43. La copia mexicana de la *Real Cédula* fue encontrada y descrita por el doctor en Derecho Raúl Carrancá y Trujillo en su estudio “El Estatuto Jurídico de los Esclavos en las postrimerías de la colonización española”, en *Historia de América*, Revista del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Trimestre núm 3, septiembre, México, 1938, p. 31 Dice: “Entre los legajos aun no estudiados y ni siquiera debidamente clasificados, de la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de México, hemos dado con la Real Cédula de 1789 cuyo título completo es el siguiente: *Real Cédula de su Magestad sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos, en todos sus dominios de Indias e Islas Filipinas, baxo las reglas que se expresan*. La exacta nomenclatura de tan importante documento es, en aquella Sección de Manuscritos, la siguiente: Ms. 365, 1789, hacia el final del tomo.

El ejemplar de la Real Cédula conservado en la Sección, es, según todas las probabilidades, una prueba de imprenta de la reedición hecha en México por don Felipe Ontiveros y lleva al pie el año MDCCCX (1810). Al pie de la carátula se lee: “México: Reimpresa por D. Felipe Ontiveros. Año de MDCCCX”:

¹⁵⁴ Cfr. José Torres Revello. Origen y aplicación del *Código Negrero*. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, año XI, volumen XV, No. 53. Buenos Aires, julio-septiembre 1932. pp. 35-46-47-48 y 49.

¹⁵⁵ Raúl Carrancá y Trujillo. “El estatuto jurídico de los esclavos en las postrimerías de la colonización española”. Revista del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. *Historia de América*. Trimestral N° 3 México, septiembre 1938, pp. 25-26-34.

de la geografía colonial americana, algunas curiosas y extrañas por su crueldad, o por el intento de humanizar las disposiciones arbitrarias e injustas del legislador.

Sobre las disposiciones del *Código Negrero*, que establecía que los maridos y mujeres negras no podían ser separados, y sus hijos menores de catorce años no debían ser vendidos solos, el humanista Francisco Cervantes de Salazar, primer rector de la Universidad de México nos recuerda, al respecto, en sus disposiciones testamentarias de 1571, que no se podía enajenar al hijo de los esclavos, pero sí a las hijas,¹⁵⁶ costumbre que revelaba —desde época temprana— el desprecio sexista en el comercio denigrante.

En el trato y relación de las negras con las indígenas de Nueva España, aquellas gustaban de usar los atuendos tradicionales de éstas, pero ello les estaba prohibido, con excepción de las casadas con indios. Thomas Gage (1597-1656) viajero inglés que se dirigía a las Filipinas con escala en Nueva España, estuvo en Chiapas y observó (*Nueva descripción de las Indias Occidentales*), en 1684, que:

el vestido y atavío de las negras mulatas es tan lascivo, y sus ademanes y donaires tan embelesadores, que hay muchos españoles, aún entre los de primera clase, que por ellas dejan a sus mujeres.¹⁵⁷

A los negros se le suministraban dos comidas diarias. Al levantarse no tomaban desayuno, pero algunos ingenios, especialmente en Cuba y Brasil establecieron la costumbre de dar un trago de aguardiente de caña a cada esclavo. Diariamente, el esclavo ingería una gran cantidad de carbohidratos provenientes de la caña de azúcar. Mientras trabajaba en el cañamalar, masticaba la caña y sorbía su jugo, ingería también el jugo caliente de la caña que estaba procesando en las grandes pailas abiertas; comía la raspadura que se quedaba adherida en los enfriaderos y los tachos, robaba azúcar de los almacenes del ingenio y tomaba la miel de purga.¹⁵⁸

La dieta de los esclavos consistía en maíz y habas. No comían leche ni carne ni huevos, por ello se señala que estaba desprovista de proteínas. La economía esclavista no disponía, ni podía disponer de la ganadería. Sufría además de las deficiencias proteínicas, de vitaminas y minerales. Se ocasionaba con la deficiencia vitamínica: oftalmía, beriberi, pelagra y escorbuto. La dieta no era suficiente para asegurar la salud y el vigor necesario para realizar un trabajo prolongado.

Las *Gacetas* son otra fuente importantísima para la reconstrucción del universo legal sobre la esclavitud negra en las colonias. Por ejemplo, en la Gaceta del 4 de noviembre de 1784 se da a conocer una Real Cédula en la que se ordena la supresión “enteramente y para siempre” de la práctica de marcar a los negros esclavos a su entrada por los puertos en el rostro o la espalda, “como opuesta a la humanidad, derogando todas y cualesquiera Leyes, Reales, Cédulas, Ordenanzas y Disposiciones dadas en el asunto en cuanto se opongan a esta soberana disposición y mandando se recojan de las Cajas Reales o cualesquiera otras oficinas donde existan, las marcas llamadas de Calimbar, y se remitan al ministerio de

¹⁵⁶ Agustín Millares Carlo. *Apuntes para un estudio bibliográfico humanista Francisco Cervantes de Salazar*, México. UNAM. 1960. p. 134.

¹⁵⁷ Tomas Gage. *Giro del Mundo*. Citado en *Cuadro histórico de las Indias* de Salvador de Madariaga. Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 1950. p. 567.

¹⁵⁸ Nitza Villapoll. “Hábitos alimentarios africanos en América Latina”. Recopilación en *África en América Latina*. Compilador Manuel Moreno Fragnals. México. UNESCO. Siglo XXI, 1977. p. 328.

Indias para introducirlas”,¹⁵⁹ Todo esclavo que no presentaba esta marca se consideraba introducido clandestinamente. Y por fin, lo que fue aún más significativo, quedó decretado —como se señaló anteriormente— el libre comercio de esclavos con las colonias, por Real Cédula de 28 de febrero de 1789.

La *Gaceta*, tomo IV, N° 12 del 22 de junio de 1790, publica en la página 122 la Cédula en que el rey menciona las leyes sobre el trato que debe darse a los esclavos; esto es, Leyes de Partida, Recopilación de Indias, Cédulas Generales, Ordenanzas, etc., conforme a las reglas que en conjunto “tienen principios religiosos, civiles y humanos, tratándose de hacerlos compatibles a la esclavitud y el bienestar públicos”.

La investigación de los documentos legales, disposiciones, cédulas reales, gacetas y códigos que reglamentan la vida de los marginados sociales en América, de manera específica la de los esclavos negros, constituye una rica cantera para deslindar un fenómeno contradictorio (que hemos llamado de doble lectura) y que consiste en una función protectora y segregante al mismo tiempo, a cargo de la norma jurídica, que preserva el abuso del objeto de servidumbre y comercio, no por razones estrictamente humanitarias sino para garantizar su fuente de explotación, y mantenerlo en confinamiento social so pretexto de protección y beneficio colectivo.

El proceso de aceptación de una nueva cultura impuesta a la fuerza por la vía del derecho, difícilmente puede considerarse como una forma natural de aculturación de estos grupos transterrados, y ello entorpece las posibilidades de una mejor asimilación e integración de los elementos constitutivos del nuevo grupo étnico en que se insertan. La mezcla racial (el mestizaje) se ve afectada —incluso— por leyes restrictivas e infamantes, que confinan a las minorías en el círculo estrecho de la endogamia tribal.

Finalmente, el rezago de la ley, siempre normadora de una realidad que la desborda, no ha impedido que, en el curso histórico de los tiempos, los caracteres sociales en que se fundan las costumbres se acoplen y entrelacen, y los grupos rescaten sus derechos a la igualdad social y económica, gracias a la asimilación y a la integración del individuo en el grupo. Ello, sin embargo, no borra de manera rápida y definitiva los caracteres autóctonos de la procedencia original, así como las razones psicosociales de las culturas de procedencia, que establecen los datos cuantitativos y cualitativos de estos procesos.

Los españoles que habían recibido como recompensa por su participación en la Conquista tierras e indígenas, también recibieron negros con garantías especiales, por ejemplo, la de que los esclavos eran inembargables. Si la deuda que motivaba el embargo era a favor del rey, a los españoles se les podían embargar todos sus bienes, con excepción de su cama, un caballo y dos esclavos. En el Perú y en Chile, una mina podía ser retenida por su actual usufructuario o concesionario si estaba poblada, es decir, trabajada por ocho indios o cuatro negros.

Los ejemplos de puniciones al margen de la ley o permitidos por ésta, son una muestra clara y fehaciente de la ambigüedad sustancial de los ordenamientos legales que, por una parte, intentan regular la conducta social de los individuos y, por la otra, se convierten en autorización clasista para consagrar el derecho de los amos a la arbitrariedad.

Muchas veces la manumisión del esclavo no se dio por interés humanitario sino para evitar las insurrecciones y para que de esta manera trabajaran con más empeño. No era que interesara la tranquilidad de los esclavos, sino que esta tranquilidad repercutía sobre la paz social.

¹⁵⁹Gacetas de México. Tomo II. 4 de noviembre de 1784.

Un estudio minucioso de la formación de leyes antiesclavistas en el México del siglo XIX (Hidalgo, Morelos, Guerrero) nos llevaría a completar el cuadro de la emancipación social americana y la constitución de las nacionalidades modernas en el siglo de la descolonización.

LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD EN MÉXICO: VARIANTES REGIONALES

MARÍA GUEVARA SANGINÉS

La esclavitud en el ámbito de la historia del mundo contemporáneo ha sido estudiada básicamente desde dos perspectivas, la económica y la de las ideas que han justificado o explicado esta institución, no solamente en términos éticos sino históricos. Sin embargo, las posibilidades de enfoques para su estudio son casi infinitas, algunas quizá sean más difíciles de aprehender dadas las características de las fuentes y de la herramienta teórica considerada.

La esclavitud invariablemente va asociada al concepto de *libertad* que en sí mismo representa todo un universo de reflexión teórica y de formas de plantear y resolver el problema; se puede acercarse a él desde diversos ángulos, algunos complementarios y otros contradictorios, sin embargo podemos englobarlos en los siguientes planteamientos:

- la conciencia de la alteridad¹⁶⁰ y de su abuso para justificar las opiniones sobre la inferioridad del otro y el derecho a su dominio;

- preguntas de carácter ético, o sobre los comportamientos morales y los sistemas axiológicos;

- el estudio de los movimientos políticos y del manejo del poder concomitantes a la administración de la cosa pública (gobierno), al desarrollo de asuntos normativos como son el dominio, la apropiación y la propiedad;

- la adquisición de los distintos niveles de la conciencia histórica, que permite identificar la constante tensión entre presente y pasado;

- la historia de los diferentes sistemas económicos, o

- la construcción social e histórica de los conceptos de libertad y esclavitud, y

- los mecanismos utilizados por los hombres concretos en la vivencia de esas dos situaciones.

Así pues, a lo largo de la Historia los filósofos han tratado de definir (por lo menos de discutir) el concepto de *libertad*. Lo han aprehendido de diversas maneras, algunas de las cuales no son más que variantes del mismo tema, que han sido útiles a los diferentes sistemas políticos y económicos. Por ello es que se ha hecho la distinción entre libertad interna y externa o física.

Por ejemplo, libertad como la capacidad de tomar decisiones (libre albedrío) que permite escoger opciones, se remite a la libertad interna e incluye otros aspectos como la capacidad de autogestión y autodeterminación en las que se ve al individuo frente a la comunidad, la libertad como uno de las características de la conciencia de *humanidad* o como la capacidad de *querer realizar* solo aquello que se puede llevar a cabo. En la libertad externa se contempla la expresión de ideas y creencias o la capacidad de movimientos (libre tránsito, migración, libertad de expresión). Sin embargo, cualquiera de ellas lleva implícita

¹⁶⁰ Cómo veo al otro, cómo pienso al otro y con respecto al otro, cómo me veo y me pienso.

algún tipo de limitación: el propio cuerpo físico, la comunidad, el Estado, el entorno, el bien común, el conocimiento y el control (dominio) del universo natural, etc.

Por ello, la esclavitud y la libertad como objetos de estudio obligan si no a definirlos, por lo menos a precisar el tiempo y los espacios en que se han vivido como instituciones sociales y las situaciones que han llevado a plantear su modificación (la restricción de la libertad o la abolición de la esclavitud). Además, en el ámbito de la crítica histórica cabe plantearse el anacronismo y el descuido con que en ocasiones se han utilizado estos dos sustantivos para denunciar ciertas relaciones sociales y laborales (ciertamente opresivas) que llegan a caer en la esfera de la práctica política y de su consiguiente discurso, pero que no se refieren a la relación social que deriva en la laboral, en la que el amo tiene el dominio sobre la persona física del esclavo e intenta tenerlo sobre su voluntad.

Lo cual nos lleva a la búsqueda de características variables, es decir, la libertad a veces se ha reconocido como un asunto de análisis intelectual, y se ha ubicado en el marco en el que se conciben al cuerpo y al alma como separados, hasta llegar al punto de aseverar que el alma es prisionera del cuerpo, y aunque se sueña en la realización de proezas el cuerpo las limita, sin tomar en consideración que el imaginar y soñar posibilidades ha permitido trascender precisamente los límites del cuerpo físico. Es entonces, que se explica al alma como libre, aunque el cuerpo esté sujeto a actividades forzadas; idea sobre la que se ha elaborado con intensidad en el mundo occidental bajo las diferentes interpretaciones que se han dado tanto de la libertad como de la esclavitud, por ejemplo, la discusión aristotélica sobre la esclavitud natural, por la cual “la naturaleza destina una parte de la humanidad para ser esclavos al servicio de amos nacidos para llevar una vida de virtud exenta de trabajo manual”¹⁶¹ o las cartas paulinas (I Cor 12,12-30; Gal 5,13; Ef 6,5-8) que han permeado el pensamiento hasta el siglo XX con diversas interpretaciones sobre la posibilidad de sujetar al cuerpo pero no al alma y de la idea del rescate (del pecador y del prisionero-esclavo) como un acto de justicia. De una u otra manera los filósofos más connotados de la cultura occidental han estudiado el problema; baste mencionar a algunos: Aristóteles y Pláton, San Agustín y Santo Tomás, Hobbes, Locke, Voltaire, Bergson, Heidegger.

Por otra parte, en el estudio e interpretación que se ha hecho sobre la historia del control del cuerpo desde la perspectiva de Foucault, se observa al castigo del cuerpo-materia como una estrategia para liberar al espíritu de esa prisión material¹⁶², que ha impactado aún en la concepción arquitectónica de la distribución y función de los espacios usados en la vida cotidiana y en particular de los destinados a la represión, como las cárceles, o de encierro a quienes se priva de la libertad física. Un ejemplo de ello serían los galiones-dormitorio de esclavos en las plantaciones, en las que se ha justificado el encierro y la incapacidad de trasladarse de un lugar a otro de los esclavos como una forma de proteger la propiedad, en este caso del amo sobre el esclavo.

Además, en nuestro propio siglo XX se ha discutido en torno al Hombre como un ser con cuerpo y mente y por lo tanto con el uso de la tecnología moderna y sofisticada se ha pretendido controlar a la persona humana integralmente (a través, por ejemplo, de los sofisticados sistemas de interrogatorio que atentan contra la dignidad humana y la libertad individual al controlar la capacidad de tomar decisiones conscientemente).

¹⁶¹ Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, trad. Mariana Orellana, México, SEP, (Sep-70, 156), 1974, p.36; Guevara S. María, “Participación de los africanos en el desarrollo del Guanajuato colonial” p.153.

¹⁶² Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón, 23a. Ed., México, Siglo XXI Editores, 1995, pág. 11,17-18.

De cualquier manera, en este trabajo pretendemos aproximarnos a la esclavitud y a su abolición en la Nueva España, como una variante de un proceso que se dio en el mundo occidental desde tiempos remotos, en los que el esclavo fue considerado como objeto-mercancía, con cualidades humanas. Variante porque si bien el espacio es Nueva España y el tiempo a que nos referiremos se ubica entre los siglos XVI y XIX, los conceptos, las leyes y su aplicación, los sujetos participantes en esta institución (esclavos, propietarios y otros) basados en la tradición española le dieron su propia marca, pues “los españoles creían en que la esclavitud tenía una naturaleza esencialmente transitoria y en la humanidad del esclavo”¹⁶³¹⁶⁴. Esta aseveración de Davidson no implica caer en la vieja discusión planteada por Tannebaum, por un lado, y Moreno Fragonals, Klein y Genovese por otro, sobre la bondad o maldad del comportamiento de los esclavistas hispanos o anglosajones frente a los esclavos¹⁶⁵, pues el sistema económico capitalista en sí mismo es opresivo y afecta tanto al esclavista como al esclavo¹⁶⁶. Su frase se refiere más a la descripción de la variante española de vivir y resolver el problema de la desigualdad entre los seres humanos, en el que la esclavitud es una de sus manifestaciones y sobre la cual se han pensado y calculado las posibles consecuencias en términos de una cosmovisión religiosa (católica) sobre la función de cada miembro de la sociedad, su correspondiente legislación, la impartición de justicia y los huecos jurídicos que permitieron una interpretación que en ocasiones cayó en la contradicción.

Conocida es la discusión desatada en el siglo XVI por juristas españoles como Vitoria, Las Casas y Quiroga por un lado y Juan Ginés de Sepúlveda por otro, sobre la justicia o injusticia de la esclavitud¹⁶⁷, la naturaleza humana del indio y su racionalidad, que si bien no hace énfasis en la esclavización de los negros¹⁶⁸, llegó al extremo de solicitar la intervención papal para dirimir tan escabroso asunto, por ello es que el papa Paulo III expidió en 1537 la bula *Sublimis Deus*¹⁶⁹ en la que declaraba a los indios como hombres verdaderos y completos, por lo que condenaba su esclavitud. La discusión siguió en los siglos posteriores con la inclusión de los esclavos de otros orígenes étnicos.

Bajo este contexto, nos ocuparemos del proceso histórico de occidentalización de México, particularmente de cómo se vivieron la libertad y su contrapartida la esclavitud, así

¹⁶³ En el original: “Spanish belief in the essentially transitory nature of slavery and in the humanity of the slave”.

¹⁶⁴ Davidson, David M., “Negro slave control and resistance in Colonial Mexico, 1519-1650” en *Hispanic American Historical Review*, vol. 46, núm. 1, 1966, pág. 238.

¹⁶⁵ Guevara S., María, *El desarrollo de Guanajuato virreinal y su conformación étnica: el caso de los afro-mestizos*, tesis para obtener el grado de maestría en Historia de México, UNAM, 2000, pág. 13-15.

¹⁶⁶ Miranda, José Porfirio, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, 12ª. Ed., México, UAM, 1982, pág. i.

¹⁶⁷ Hanke, *Op. Cit.*, p.31. Guevara S., ‘Participación de los africanos en el desarrollo del Guanajuato colonial’ p.154.

¹⁶⁸ Años después, el propio fray Bartolomé de las Casas reconocería la falacia de la propuesta de sustituir el trabajo forzado de los indios con esclavos africanos, ver: Pérez Fernández, Isacio o.p., *Bartolomé de las Casas ¿contra los negros? Revisión de una leyenda*. Madrid, Editorial Mundo Negro, 1991, 272 pág.

¹⁶⁹ Que, según versión de fray Juan de Torquemada, declaraba “que los dichos Indios, y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los Christianos, aunque estén fuera de la Fe de Christo, no están privados, ni deben serlo de su libertad, ni del dominio de sus bienes ...” en Silvio Zavala, *Repaso Histórico de la bula “Sublimis Deus” de Paulo II, en defensa de los Indios*, México, UIA-El Colegio Mexiquense, 1991, pág. 29.

como sus variantes: libre, liberto¹⁷⁰, vasallo sujeto, minoría de edad, en los que se tomaron en cuenta tanto consideraciones de carácter moral como económico. En esta discusión, en la que parece ser importante el estadio del proceso económico concreto, ha sido frecuente pensar en sistemas clasificatorios sobre las diferentes categorías de libres, cuasi libres y esclavos en diferentes tiempos y espacios. En la misma dirección se ha intentado estudiar desde la perspectiva de los diversos códigos legales, así como en la participación del propio sujeto a esclavitud tanto en la liberación como en la esclavización de otros.

En la Nueva España (México) al igual que en otros espacios americanos, el problema de la esclavitud moderna surge en el ámbito del desarrollo del mundo capitalista europeo y está marcado por la experiencia caribeña. En él aparecen dos vertientes: la esclavitud de los indios entre 1517 y 1542 y la esclavitud de los africanos y asiáticos en todo el periodo comprendido entre la segunda década del siglo XVI y la segunda década del siglo XIX, es decir entre la organización del México recién conquistado y el impacto de los movimientos de independencia. Si bien es cierto que los veinticinco años de esclavitud indígena legalizada (más no legitimada) no terminaron con la aplicación de las Leyes Nuevas (1542)¹⁷¹ y que aun en el siglo XVIII se registraron casos de esclavos chichimecas obtenidos de “buena guerra” o “guerra justa”, la realidad es que en sentido estricto la esclavitud considerada como la propiedad y dominio no solo de la fuerza de trabajo sino del hombre mismo, se aplicó básicamente a inmigrantes forzados africanos, asiáticos y algunos de sus descendientes, por lo cual la discusión de este ensayo estará basada en este sector de la población novohispana. Con los indígenas fueron más efectivos otros sistemas de sujeción como la reducción en pueblos de indios, el sistema de trabajo comunitario y el tributo que han sido objeto de múltiples estudios.

Hasta donde hemos podido observar la relación entre esclavos y propietarios en la Nueva España estuvo basada en la vivencia y comprensión de lo jurídico español, es decir, en la tradición tanto del derecho romano como del hispano medieval (derecho y teología moral), plasmados en las Leyes de Indias, producto de la adecuación de las leyes castellanas a casos específicos y novedosos. Así pues, se iría haciendo jurisprudencia en la vida cotidiana, además, si bien la *Leyes de Indias*¹⁷² y demás cédulas y ordenanzas reales, se aplicaran a casi todo el Imperio, no es claro que por ejemplo, el famoso *Código Carolino* hubiera sido puesto en práctica en tierras novohispanas, a pesar de que en los archivos locales de varios centros urbanos de Veracruz se hayan localizado copias¹⁷³. Aunque hubiera sido aplicado, su impacto no fue tan evidente ni la reacción tan violenta como la de los esclavistas en Cuba o Puerto Rico¹⁷⁴.

En el presente ensayo no discutiré el asunto en términos económicos, pero si trataré de hacerlo en torno a la idea de un proceso histórico en el que ciertamente el factor de la economía virreinal es insoslayable. Sin embargo, los documentos que hemos podido rastrear en los que los esclavos adquirieron su libertad, ofrecen una perspectiva interesante

¹⁷⁰ *Cuarta Partida*, tít. XXIII, pág. 190.

¹⁷¹ Ver *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Madrid, Ivlian de Paredes, 1681, Tomo II. Libro VI. Título II. De la Libertad de los Indios, Ley 1ª. *Que los indios sean libres, y no sujetos a servidumbre*.

¹⁷² *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, libro VII título V y libro VIII título XVIII.

¹⁷³ Existe una copia en el archivo parroquial de Amatlán de los Reyes, que fue paleografiada por Luis Reyes García para el archivo técnico del Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana.

¹⁷⁴ Lucena Salmoral, Manuel, *Leyes para esclavos: el ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América Española*, 1998, en prensa.

desde la dimensión de las variantes en el discurso sobre la manumisión, la percepción sobre el fenómeno de la esclavitud y la participación de los propios esclavos en la adquisición del dominio de sí mismos.

Quizá cuando mencionamos que en el proceso de la esclavitud a la libertad existen variantes regionales, en el fondo no hay más que casos concretos de una misma realidad ideológica, legal y económica. ¿Resultado de un mayor registro de tipos de casos frente a otros o efectivamente de una variación sobre el mismo tema? Sin embargo, en comparación con otras circunstancias latinoamericanas como por ejemplo la argentina¹⁷⁵ o la peruana¹⁷⁶, el proceso mexicano siguió un curso diferente en el siglo XIX, como resultado de un intenso mestizaje en los siglos XVI y XVII, de las modificaciones en el mercado de importación de esclavos durante el siglo XVIII y en la aplicación de una legislación abolicionista relativamente temprana (1810-1829). En todo caso, existe una laguna en la historiografía mexicana sobre el siglo XIX que se ha reflejado en el relativo silencio histórico sobre los mulatos como integrantes de la población mexicana, bajo el discurso liberal de la igualdad entre “mexicanos” y de la ausencia de fuentes documentales sobre su destino.

LA ESCLAVIZACIÓN

Los asuntos de la abolición y de la manumisión son concomitantes al hecho de la existencia de la esclavitud. Los procesos de esclavización y el comercio esclavista (trata) han sido ampliamente estudiados y no nos detendremos en ellos excepto para hacer algunas breves consideraciones que nos conduzcan al estudio de la abolición.

Aunque es cierto que la organización social y del trabajo, así como las formas de producción de la Antigüedad y del Mundo Moderno son radicalmente diferentes como discute Finley en su libro *Esclavitud Antigua*, algunas de sus prácticas como la esclavitud resultan semejantes, al menos en cuanto a la tradición jurídica del mundo hispano que se remite al Derecho Romano como fuente original y a las *Siete Partidas*, que si bien asumen el problema del siervo y no específicamente del esclavo, fueron aplicadas en la Nueva España en el siglo XVI a los esclavos, en particular en las condiciones de aforría, como ejemplificaremos más adelante.

El choque de diversas formas de economía europea y americana plantearon el problema de la producción: qué se produce, cómo se produce, para quién se produce y quién produce. El modelo europeo implantado desde finales del siglo XV en el Caribe implicó la desarticulación de la organización social y económica caribeña con la consecuente crisis demográfica que muy probablemente no habría podido ser resuelta únicamente con la inmigración europea, así es que la introducción de esclavos de origen africano a tierras americanas, que se volverían el motor de la producción americana, no es más que la continuidad de una práctica ya existente en la propia Europa y posiblemente una pretendida solución a la escasez de mano de obra.

En la Nueva España se vivió una versión modificada de la experiencia caribeña con la población indígena cuyos años más sórdidos terminaron con la promulgación de las *Leyes*

¹⁷⁵ Goldberg, Marta Beatriz, “Nuestros negros: ¿desaparecidos o ignorados?” en *Todo es Historia*, núm. 4, abril, 2000, pág. 24-37.

¹⁷⁶ Aguirre, Carlos, “Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista. Lima, 1821-1854” en Carlos Aguiller y Charles Walker (eds.) *Bandoleros, Abigeos y Montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1990, pág. 137-182.

Nuevas (1542) y con el desarrollo de la trata africana. Del siglo XVI sabemos relativamente poco, aunque fue el siglo de mayor dinamismo en encuentros y desencuentros culturales. Buena parte de los africanos (negros), inmigrantes forzados, fueron introducidos al trabajo minero y ante el fracaso obtenido por el alto índice de mortalidad, poco a poco fueron empleados en toda la gama de actividades productivas y de servicios, pese a las leyes restrictivas de una sociedad de antiguo jerarquizada. Es decir, no obstante que existían prohibiciones para que los esclavos y ciertos sectores libres de la población (mestizos, mulatos e inclusive indígenas) fueran miembros de los gremios, la realidad fue que, como en la antigüedad, muchos esclavos trabajaron al parejo con sus amos en las actividades productivas ya fueran alimentarias o artesanales. Además, desde el siglo XVI algunos mulatos libertos o libres adquirieron propiedades (tierras, ganados, casas) e inclusive se dedicaron ellos mismos al tráfico de esclavos, en el siglo XVII, algunos individuos exitosos, a pesar de su origen y de los requisitos sobre limpieza de sangre, se dedicaron a actividades que les daban prestigio social, como el mulato Juan Correa, quien además de fungir como veedor de su gremio, era maestro pintor y “uno de los artistas más sobresalientes del México barroco”¹⁷⁷, bajo cuya influencia se formaron muchos pintores en su taller. Otros oficios que serían comunes entre los mulatos serían los de la arriería, la vaquería y la sastrería.

Sobre todo en el siglo XVI la llamada trata internacional fue sumamente importante en la introducción de esclavos, sin embargo, desde entonces a pesar de la mortalidad tanto en el viaje de traslado como en el trabajo forzado, su reproducción permitió la organización de un mercado interno que con el tiempo fue sustituyendo a la importación, de tal manera que en los últimos años del dominio español, tanto la trata legal como el contrabando de esclavos habían pasado a un segundo plano, y en algunas regiones como la intendencia de Guanajuato la importación de esclavos prácticamente había desaparecido en el siglo XVIII, al fortalecerse un mercado regional.

Coincidimos con varios estudiosos sobre la población esclava novohispana¹⁷⁸ en que la “abolición” fue un proceso que comenzó desde la implantación de la propia esclavitud en Nueva España y que tuvo que ver tanto con la reproducción de los esclavos que permitió el desarrollo de un mercado interno (ferias, comerciantes de esclavos, compra-venta individual) sobre un mercado de importación y con la dinámica demográfica novohispana que se reflejó en el aumento de una población mestiza libre (en el extenso sentido del término) que ofertaba su mano de obra al mejor postor en una amplia gama de actividades productivas en el marco de un capitalismo en desarrollo, como con las discusiones de las que hicimos mención párrafos arriba entre los ideólogos españoles desde los siglos XV y XVI y con la influencia de los filósofos ilustrados del siglo XVIII en las políticas del Imperio español.

Este proceso hacia la libertad tuvo básicamente dos modalidades, una que llamaremos legal y pacífica, aunque no estuvo libre de conflictos, y otra violenta. La primera en parte es herencia de la tradición romana de manumitir a los esclavos bajo ciertas circunstancias, que se continuó en la edad media bajo la influencia de la ética cristiana y que fue plasmada en códigos como el alfonsino (*Siete Partidas*). En la práctica se realizó a través de la compra de la libertad, de la manumisión por disposición del amo a través de un acto

¹⁷⁷ Velázquez Gutiérrez, María Elisa, *Juan Correa. Mulato libre, maestro de pintor*, México, CNCA, 1998, pág. 9-10.

¹⁷⁸ Serna, Juan Manuel de la, *De esclavos a ciudadanos. Negros y mulatos en Querétaro a finales del siglo XVIII*, tesis para obtener el grado de doctor en Historia por la Universidad de Tulane, 1999.

de gratuidad o por vía testamentaria, a través de procesos judiciales¹⁷⁹ o por diversas estrategias de formación de la familia como el matrimonio de esclavos con indios, o la procreación de esclavos varones con mujeres libres de diversas calidades en relaciones informales aunque a veces permanentes.

La forma violenta de adquirir la libertad ha sido estudiada dentro de los llamados “movimientos de resistencia” de los sectores de la población que fueron conquistados o forzados a adquirir un nuevo estatus y que en este caso se manifestaron en la fuga individual o colectiva y en el cimarronaje. La fuga individual se convirtió en una práctica para obtener la libertad de facto más no de derecho, y el cimarronaje que con frecuencia forzó la firma de diversos acuerdos con las autoridades virreinales y que llevaron a la fundación de poblados o a la participación en actividades estratégicas como control de aduanas y milicias:

FORMAS DE ADQUIRIR LA LIBERTAD

1. Legal y pacíficamente

Ya en tiempos romanos los propietarios llegaron a diversos acuerdos con sus esclavos, con el incentivo de la manumisión “que automáticamente ponía en movimiento una red de comportamientos y esperanzas que también afectaban al amo”¹⁸⁰ ya fuera en la producción o en la formación de complejas relaciones sociales. Otorgar la libertad, implicó para los amos, la modificación a sus propiedades, a su capacidad productiva y a las relaciones laborales con sus trabajadores; pero para el esclavo significó, entre otras cosas, dejar de ser propiedad, recuperar el dominio sobre la propia persona con lo cual se convertía de objeto en sujeto de derecho. Sin embargo, desde entonces los libertos adquirieron un estatus jurídico incompleto y se esperaba de ellos al igual que de los esclavos un fuerte sentido de fidelidad y solidaridad con respecto al amo.

En el mundo ibero en tiempos de Alfonso X en que se hizo el esfuerzo de integrar los códigos ya existentes en un solo cuerpo legal como las *Partidas*, no se considera directamente el asunto referente a los esclavos, sin embargo, la *Cuarta Partida* en su título XXII se refiere a las relaciones entre los siervos y sus amos. En ellas se contempla el otorgamiento de ciertos derechos condicionados a la fidelidad al amo. Esta tradición se extrapoló en el mundo americano para aplicarse al esclavo, aunque poco a poco va adquiriendo sus diferencias particulares.

Es por ello que en las instrucciones a los escribanos reales solieron aparecer notas como la siguiente “La libertad de los esclavos se hace (o no) por cláusula de testamento o escritura, su fundamento, es decir, la causa por que se da la libertad, desistirse del dominio y señorío, cederlo, darle poder para tratar parecer en juicio, otorgar escrituras, testamentos, obligarse a no revocarla y lo demás en forma”¹⁸¹.

¹⁷⁹ Que a decir de Juan Manuel de la Serna podrían estudiarse como “campos de batalla” legal.

¹⁸⁰ Finley, Moses I., *Esclavitud antigua e ideología moderna*, trad. Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Ed. Crítica, 1982, pág. 94.

¹⁸¹ Sánchez, Rosales, Vicente, *Compendio de escrituras, poderes y testamentos con otras curiosidades para gobierno de escribanos, alcaldes mayores y notarios con el estilo forense y práctica que se acostumbra [1810]*, versión paleográfica José Eduardo Vidaurre A., estudio introductorio José Luis Lara V., Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 1998, pág. 122.

Por lo cual, independientemente de las causas por las que algún esclavo adquirió su libertad, los instrumentos jurídicos que se utilizaron para hacerla efectiva fueron:

1.1 Carta de libertad (de alhorría o de manumisión): escritura pública otorgada por escribano público.

1.2 Cláusula testamentaria que funcionó como carta de libertad.

1.3 Por sentencia judicial otorgada por juez competente en proceso judicial, en ella se hacía efectiva usualmente la cláusula testamentaria y en ocasiones las promesas de libertad incumplidas, o las sentencias favorables a los esclavos en caso de malos tratos, prostitución (violación), etc.

1.3 Carta de compra-venta de la libertad.

1.4 Acuerdos de la corona española con los ingleses sobre la abolición de la trata.

1.5 Decretos de abolición de la esclavitud emitidos por los dirigentes del movimiento de independencia de la Nueva España (Hidalgo, Morelos, constituyentes de Apatzingán)¹⁸².

1.6 Decretos de abolición de la esclavitud emitidos por el gobierno mexicano independiente de España. El más importante de los cuales es el firmado por Vicente Guerrero en 1829.

1.7 Diversas propuestas de leyes decimonónicas que culminaron con los artículos segundo y quinto de la sección de derechos del hombre, de la Constitución de 1857¹⁸³, que serían ratificados en la Constitución de 1917.

Las causas para otorgar la libertad eran diversas: las relaciones afectivas entabladas entre amo y esclavo¹⁸⁴, los lazos sanguíneos entre libres y esclavos, el abuso o maltrato excesivo de los esclavos que los impulsó a apelar a la ley como en los casos en los que se obligó a las esclavas a ejercer la prostitución¹⁸⁵, el anhelo de ser libres por lo que se compró la libertad de los esclavos, ya fuera por sí mismos, por algún familiar o por una persona que sirviera de apoderado del esclavo.

Aunque reconozcamos la posibilidad de adquirir la libertad como consecuencia de la existencia de ligas afectivas, de cualquier manera, la economía jugó un papel importante, así que la alhorría como *concesión "graciosa"* que fue común en el siglo XVI, había disminuido drásticamente en el siglo XVIII, a pesar de que en el discurso de las cartas de libertad por compra se afirmara en diversas situaciones que era por los lazos afectivos adquiridos entre esclavo y amo, por agradecimiento o por considerarlo de justicia.

Así pues, en el siglo XVI, en territorio novohispano se manumitió a los esclavos bajo este principio, y entonces aludiendo a las virtudes cristianas muchos esclavos recuperaron o adquirieron su calidad de hombres libres, pero con ciertas condicionantes como que trabajaran varios años en la misma familia o en algún convento y que con el producto de su

¹⁸² Llorens Fabregat, Carmen, *Proclamación de la abolición de la Esclavitud*, México, INEHRM, 1985.

¹⁸³ Guevara Sanginés, María, "En torno al problema de la legislación sobre la abolición de la esclavitud en el Guanajuato independiente" en *Revista de Investigaciones Jurídicas (Escuela Libre de Derecho)*, año 19, núm. 9, 1995, pág. 164

¹⁸⁴ *Cuarta Partida*, Título XXII, Ley III.

¹⁸⁵ *Cuarta Partida*, Título XII, Ley IV.

trabajo se pagaran un número determinado de misas por el alma de su amo, lo cual en el fondo no es más que obligar a los manumitidos a vivir una situación de cuasi-libertad (como libertos), con ventajas económicas para los propietarios. Ejemplo de esta situación es la manumisión, vía testamentaria, que Juan García Turrado, quien había residido en el Real de Marfil (minas de Guanajuato), otorgó a varios de sus esclavos: Diego es manumitido por que “le tengo amor y buena voluntad ... y porque los dichos sus padres son difuntos le dejo por libre y le doy libertad, con cargo de que sirva todos los días de su vida en el monasterio de Jesús María de la cd. de México y allí le traten como persona libre y le den de comer y vestir y le hagan buen tratamiento y con este cargo y condición doy esta libertad”, además ordena a sus albaceas que pongan a servicio personal con salario, por diez años, a su esclava Feliciano, con el salario obtenido se “digan misas por mi ánima” al término de los cuales “quede libre para que pueda hacer su voluntad”, lo cual podía implicar que los años más productivos siguiera estando sujeta y que en la vejez fuera libre, pero no necesariamente apta para mantenerse por sí misma.

El mismo García Turrado dispone que no se “dispersen de mi hacienda, Clara ni su marido Juan, padres de Juan, Andrés y Blas y Valentín y Perucho en manera alguna, antes se queden a mi hijo Melchor, el cual tampoco los pueda vender y solo se sirva de ellos tratándolos bien ... y especialmente trate y haga buen tratamiento a Clara y a su marido ... y mando que mi hijo Miguel García se sirva de ellos el tiempo y espacio de seis años después de los cuales queden en su libertad para que hagan como personas libres”¹⁸⁶.

Ahora bien, en sentido estricto, los casos de manumisión de esclavos en los primeros años del virreinato están basados en la *Cuarta Partida*, que en el título 22 se refiere a la categoría de siervos a los que se otorga la libertad, en este título se considera que la persona manumitida conservaba algunas obligaciones con respecto a su amo como su deber de honrar y socorrer al que le libértó y a sus herederos¹⁸⁷, por lo cual su libertad no es completa, así pues los discursos afectivos sobre la voluntad de manumitir por el “mucho amor” y los “buenos servicios prestados”, en los que podría verse un principio de reparación por la injusticia del dominio sobre otra persona, sigue quedando en una situación de inequidad. Así fue como las hermanas María y Francisca de Castilla Meneses otorgaron carta de libertad a su esclava Clara María “nacida en nuestra casa y porque la hemos criado y por el mucho amor que la tenemos y otras causas justas que de ello nos mueven que reservamos en nos ... nos ha de estar en nuestro servicio sujeta a nuestra obediencia otorgamos que ahorramos y libertamos de la esclavitud en que en nuestro poder ha de estar y está la dicha Clara María y le damos poder ahora para que después de nos fallecidas parezca y pueda estar en juicio y hacer pedimentos y contratos ... no revocaremos esta libertad en testamentos codicilos ni en otra manera tácita”¹⁸⁸.

Sin embargo, años más tarde las manumisiones legales estarían sustentadas más en mecanismos comerciales, se recibe un beneficio económico por la venta de la libertad de un esclavo¹⁸⁹, el amo no pierde, es resarcido en dinero por los inconvenientes que implica perder por un lado mano de obra y por otro el dominio sobre un objeto que podía

¹⁸⁶ Archivo General de Indias, Contratación 507, No.3, R2, N2, fs.9v-10.

¹⁸⁷ Yrolo Calar, Nicolás de, *La Política de Escrituras [1605]*. Estudio preliminar María del Pilar Martínez López-Cano, Ivonne Mijares R., Javier Sanchiz R., México, UNAM, 1996, XXXI, 103. Mijares R., Ivonne, *Escribanos y Escrituras Públicas en el Siglo XVI. El caso de la Ciudad de México*, México, UNAM, 1997, pág. 17.

¹⁸⁸ Archivo Histórico de Guanajuato, Prot. Cab., vol. 10, 1673

¹⁸⁹ Naveda Chávez-Hita, Adriana. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1987, pág. 149. (Colección Historias Veracruzanos, 4).

convertirse en mercancía si las circunstancias así lo ameritaran. En estos casos en los que el amo hubiera recibido dinero por la alhorría “así del esclavo como de otro por él, no queda obligado a nada”¹⁹⁰. Este tipo de casos fueron cada vez más frecuentes, de tal manera que buena parte de las alhorrías en el siglo XVIII entraban en este renglón, así fue como el alférez Juan de la Fuente otorgó carta de libertad a su esclava Nicolasa quien se la había solicitado “y para ello Magdalena de Mayorga su madre me da y paga trescientos y cincuenta pesos de oro común”¹⁹¹. Una variante de este caso es el de la mulata Francisca de Miranda a quien su ama había prometido darle libertad por la cantidad de cien pesos, de los cuales había abonado cuarenta y dos, el resto lo daría para “ayuda del funeral y entierro [de su ama] ... y respecto a que habiendo sobrevivido la dicha doña Juana casi tiempo de dos años después de la data de dicho testamento la dicha Francisca de Miranda le fue dando algunas porciones de reales por cuenta hasta el cumplimiento de ochenta y ocho pesos y restar solamente doce para el de los ciento en que ajustó dicha libertad”, así es que el albacea le otorga carta de libertad basado en las cláusulas testamentarias correspondientes¹⁹².

Dentro de estos casos de compra de libertad de vez en cuando se aclararon las motivaciones de los esclavos para adquirirla, así fue como Doña Eligia Agustina López Blanco de Rivera aclara en la carta de libertad que otorga a su esclava Anna María de los Dolores que “dicha mulata me ha pedido le otorgue carta de libertad por la cantidad de doscientos pesos que fue lo que me costó y está prompta a exhibirme respecto de hallarse encinta y estar en los meses mayores para que el póstumo o póstumos que salieren a luz gocen de su libertad todo lo que he tenido a bien”¹⁹³. La imposibilidad de reconstruir las biografías de los involucrados en casos como este, no impiden que nos preguntemos cuáles podrían haber sido las motivaciones de doña Eligia, no solamente de perder económicamente una esclava en plena edad de producción laboral y reproductiva, sino del “esclavo” a punto de nacer y de los que podrían vivir posteriormente: ¿pesó más la ideología religiosa? ¿Había alguna relación afectuosa o consanguínea? Adquirir la libertad personal y evitar la esclavitud de los hijos por la ley de “derecho de vientres” fue realizada a través de un acto comercial, sin embargo hubo otras esclavas a punto de parir que recurrieron a la fuga para alcanzar el mismo objetivo.

En el derecho indiano, se consideraba además, “que el contrato por sí mismo no crea derechos reales, y que el simple consentimiento de voluntad no es suficiente para transmitir la propiedad de algo, es siempre necesaria la realización de alguno de los actos a que el ordenamiento legal atribuye eficacia para adquirir y transmitir la propiedad y los derechos reales, como el testamento, la entrega y la ocupación”¹⁹⁴. Como ejemplo de esta situación presentamos el juicio que entabló la mestiza María Basques, propietaria de tierras agrícolas en Silao, contra el indio otomí Antonio de la Cruz, para recuperar a un mulato, hijo de una esclava de la mestiza. La esclava mulata se había fugado para dar a luz a su hijo Joseph Joachin, al que depositó en casa de los indios otomíes para que lo adoptaran como hijo y con ello liberarlo de la esclavitud. El pequeño solamente estuvo bajo dominio de sus supuestos amos por un período breve y a consecuencia del “secuestro” que de él hicieron

¹⁹⁰ Yrolo, *Ibid*, pág. 103.

¹⁹¹ AHG, Prot. Cab., 1683, f. 143v.

¹⁹² AHG, Prot. Cab., libro 21, 1710, f102.

¹⁹³ AHG, Prot., libro 36, 1732, doc. 203, f306v, Guevara S. 1994: 178.

¹⁹⁴ Mijares R., Ivonne, *Op. Cit.*, pág. 137.

los justicias de León a petición de Maria Basques. Así pues el juez de Querétaro, competente en el asunto, asumió después de las averiguaciones correspondientes y de la presentación de testigos por ambas partes, que el niño “se crió, y educó como libre, por mas tiempo que el que se requiere para la prescripción; que debo declarar, y declaro que su demanda carece de acción y no es en tiempo: y en consecuencia de esto absuelvo de ella a dicho Joseph Joachin”¹⁹⁵

La adquisición de la libertad por medio de proceso judiciales también fue frecuente, como ejemplo de ello está el caso de Melchor Valadez, mulato liberto, quien en 1609 promovió pleito contra los albaceas de su difunto amo para que cumplieran con la disposición testamentaria bajo la cual había sido manumitido. Una vez logrado su objetivo, defendió las propiedades que por dote había recibido su hija Hipólita de manos de su difunto amo¹⁹⁶. Valadez, en su calidad de liberto, administraba las tierras dotales que consistían en media estancia de catorce caballerías, que se ubicaban en las cercanías de la villa de Lagos.

Por su parte, Patricia Pérez ha estudiado los casos que se encuentran registrados en los archivos de Morelia, en donde ha encontrado que durante el siglo XVIII fueron frecuentes los casos de adquisición de libertad por medio de juicios promovidos por esclavas¹⁹⁷. Pérez Munguía explica que “entre los motivos para solicitar el cambio de amo estaban: azotes y golpes a los esclavos o a sus parejas, por deseos de morir en otra casa, por que el amo no le hizo efectivo el dinero de la compra de libertad, porque pretendían venderlos sin sus hijos, porque el amo intentó prostituirlos”¹⁹⁸ e ilustra con diversos casos entre los que sobresale el de una esclava casada con un liberto, que empezó por pedir cambio de amo por maltrato, falta de alimento e incumplimiento del amo de asistirla con vestido y jabón¹⁹⁹.

Otro ejemplo es el de una esclava de Pedro Sánchez Pidula, vecino de Guanajuato, quien otorgó poder a don Joseph de Ledesma (procurador del número de la Real Audiencia de esta Nueva España) para que la defendiera en la “demanda de libertad que tiene puesta a Pedro Sánchez Pidula su amo por haberse mezclado y tenido amistad ilícita” con ella²⁰⁰. Este asunto se complicó, pues si bien la Real Audiencia otorgó la libertad a dicha esclava, el contador don Gonzalo de Leagui oficial real de la Real Hacienda y Caja de Guanajuato, alegó que la información que se había presentado para promover la manumisión de esta esclava era falsa y que él tenía derechos sobre la esclava, por lo cual la reclamaba como su propiedad.

En otras situaciones estudiadas por Pérez Munguía, los jueces dictaron sentencia con argumentos legales como que “la libertad es un asunto que mereció siempre la mayor

¹⁹⁵ AHML, Caja 1743, doc.6, f.30.

¹⁹⁶ AHML, Fondo Colonial, caja 4, exp. 9, 1611.

¹⁹⁷ Pérez Munguía, J. Patricia. “De libertad y legislación para negros. Siglo XVIII” en Guadalupe Chávez Carbajal, *El rostro colectivo de la Nación Mexicana*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pág. 73. Pérez Munguía, J. Patricia. *El proceso de liberación e integración social de los negros y los esclavos. Valladolid 1750-1810*, tesis para obtener el grado de maestría en historia, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997, 294 pág.

¹⁹⁸ Pérez M., P. *El proceso de liberación*, pág. 197.

¹⁹⁹ *Ibid*, pág. 96.

²⁰⁰ AHG, Prot. Cab., libro 13, 1700, f.18.

recomendación de los derechos: su concesión que en propia frase se llama manumisión es enumerada entre las más piadosas causas y como tal goza de notorios privilegios, por último se interesa en ella nada menos que todo el político cuerpo de la república, pues naciendo según el derecho de gentes (oponiéndome a aquel en esta parte) nos introdujo la servidumbre que en otro evento la compondría”²⁰¹.

En estos casos en los que los esclavos acudieron a las instancias judiciales, es necesario hacer varias consideraciones: la capacidad de los esclavos de conocer los principios básicos del derecho indiano para la defensa de sus “privilegios” como seres humanos, la posibilidad de pagar los costos de un juicio y de nombrar representantes ante los jueces por medio de poderes. Y si bien muchos de los juicios se complicaron por la venalidad de los jueces o por la mala fe con la que actuaron tanto esclavos²⁰², como amos y testigos, se observa un principio en el que prevaleció la aplicación de la justicia como se entendió en el derecho indiano. No era raro que se acusara a personas libres de inducir a los esclavos a pleito contra sus amos, como en el proceso judicial que se siguió a la marquesa de San Francisco, hija del conde de Regla, por maltrato a sus sirvientes, libres y esclavos, en la hacienda de San Cristóbal, partido de Acámbaro en la jurisdicción de Celaya. En este juicio la marquesa pasa de ser acusada a acusadora del subdelegado de Acámbaro, un señor de apellido Larrondo, por difamación y tener “intereses” en contra de la marquesa²⁰³.

Sin embargo, en otros casos la manumisión fue concedida por que los esclavos representaban más una carga que una ventaja para los propietarios, ya fuera por su avanzada edad o por estar enfermos o incapacitados²⁰⁴. La condición del amo no era impedimento para actuar fríamente, negando los principios de la “caridad” y de la justicia, así los frailes agustinos de la Provincia de San Nicolás Tolentino, manumitieron a un esclavo por “hallarse quebrantado en su salud”²⁰⁵, en lugar de darle tratamiento médico y protección.

Ahora bien, el tráfico negrero hacia la América Hispana se había ido modificando a través de los siglos, en buena medida, como resultado de las relaciones de España con otras naciones, así es que no resulta sorprendente que al llegar el siglo XVIII se efectuaran drásticos cambios en este rubro comercial, primero Portugal se independizó del Imperio y luego la injerencia francesa en asuntos españoles se reflejó en la trata con la participación

²⁰¹ Pérez M., Patricia. “De libertad y legislación para negros. Siglo XVIII”, pág. 80.

²⁰² Serna, Juan Manuel de la, *De esclavos a ciudadanos. Negros y mulatos en Querétaro a finales del siglo XVIII*, tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía, Tulane University, pág. 106. Este autor presenta como ejemplo el caso de una familia de esclavos que solicitan en juicio su manumisión. El juicio dura dieciséis largos años, en el transcurso de los cuales mueren los involucrados, excepto una esclava llamada Rita. Estos esclavos a pesar de tener documentos de alhorría fueron sujetos a esclavitud por el heredero de su amo.

²⁰³ Por el mal “tratamiento de los Esclavos; a dos hombres y una mujer por solo el cargo de ser fugitivos, los tuvo engrillados más de tres meses, reduciéndoles de tal modo sin carne, chile, sal, ni otra cosa alguna, para tenerles en la terrible tiranía precisados a estar luchando en el hambre y con la desnudez, sin que hubiese Ley ni Real Cédula que aprobase, que los Esclavos por esta condición sufrieran rigurosas hambres, novenarios enteros de cruelísimos azotes, y que estuvieran tan desnudos que pudiera decirse en esta forma, que las propias pieles eran sus vestidos” en *Defensa jurídica de la Señora doña María Micaela Romero de Terreros y Trebuesto Marquesa de San Francisco*, México, Don Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, 1796, pág. 9-10.

²⁰⁴ *Ibid*, pág. 111. Un esclavo del obraje de Gabriel de Zespedes, en 1775, consigue carta de libertad al comprobar, con certificación médica, que fue herido por el hijo del mayordomo del obraje con lo cual pierde el uso de un brazo.

²⁰⁵ *Ibid*, pág. 96.

de la Compañía francesa de Guinea en la introducción de esclavos a la América española. La guerra entre España e Inglaterra también afectó las condiciones de la trata, pues a partir de los tratados de Utrecht (1713) se organizó el monopolio inglés del tráfico negrero a través de la Compañía inglesa de la Mar del Sur, que terminó en 1739, a partir de entonces disminuyó la importación de esclavos africanos a Nueva España. Sin embargo, a partir de 1717 en que el rey Fernando V promovió el libre comercio entre las colonias españolas, durante el resto del siglo se iría ajustando este nuevo enfoque comercial, hasta que en 1778 se reglamentó y en 1789 se consideró de utilidad pública, en lo que se refiere al libre comercio de esclavos en particular se promovió con la Cédula Real del 28 de febrero de 1789, que fue prorrogado en 1804.

En 1787 se fundó en Londres una Sociedad para la abolición de la trata, que lograría la supresión del tráfico de esclavos en Inglaterra entre 1806 y 1808. Este primer paso inglés repercutiría en la política internacional, pues el imperio británico convertido en árbitro internacional, propugnaría por la abolición de la trata, por lo cual promovió la firma de diversos tratados que llevarían, por un lado, a la organización de un feroz contrabando y, por otro, a que poco a poco se fuera proponiendo la abolición de la esclavitud como un derecho humano que se elevaría a ley. Así es que en España el tráfico de esclavos fue abolido en 1817 como parte de la propia tradición española y de la presión inglesa, aunque la abolición de la trata no se aplicó en todo el imperio español, en particular en Cuba y en Puerto Rico seguiría vigente hasta finales del siglo. Los ingleses entonces promovieron la firma de acuerdos comerciales con las naciones latinoamericanas recientemente independizadas, para que los barcos que navegaron bajo sus banderas no transportaran esclavos. Los británicos argumentaron la supresión de la trata bajo los principios de la filantropía que fueron criticados agriamente varios años después, en particular en México en el artículo publicado por el *Diccionario* dirigido por Orozco y Berra en 1853²⁰⁶.

En la propia Nueva España hombres ilustrados, como el jesuita Francisco Javier Alegre reprobaron la esclavitud y defendieron la dignidad humana del esclavo²⁰⁷, mientras que otros, como Abad y Queipo, clérigo del obispado de Michoacán, criticaron al régimen español por que “las castas, descendientes de esclavos, llevan consigo la marca de la esclavitud y de la infamia, que hace indeleble y perpetua la sujeción al tributo”²⁰⁸, lo que significa que no había una plena libertad y dominio sobre la propia persona, y que se continuaría con la discusión sobre la adquisición de la libertad plena de derechos. Es decir, mulatos y castas eran cuasi libres, y esta crítica de Abad y Queipo es una de tantas manifestaciones contra las leyes existentes sobre la obligación de los mulatos de estar sujetos a amo, para poder cobrar con más eficacia el tributo, además es parte de las

²⁰⁶ “... la Inglaterra, preconizando una humanidad de que jamás se ha sentido inspirada hacia sus esclavos, pretende concluir con el tráfico de negros; y por el derecho de la fuerza que puede ejercer con su marina colosal, se ha erigido en juez y parte conocidamente interesada en esta cuestión, estableciendo el irritante derecho de visita: nosotros no abogaremos ciertamente en este artículo por la continuación del tráfico de esclavos, porque respetamos altamente la dignidad y la libertad del hombre, cualesquiera que sean su raza y el país donde ha nacido; pero cuando vemos arrogarse ese inicuo derecho a una nación poseída de la envidia y de la ambición mas ilimitadas; cuando estamos íntimamente convencidos de que su pretendida humanidad y lástima hacia aquellos seres desgraciados no son otra cosa que una máscara de hipocresía con la cual encubre el intento de arrebatar, especialmente a los españoles, lo poco que ya nos ha dejado de nuestras posesiones ultramar”, “Esclavitud” en *Diccionario Universal de Historia y de Geografía*, t. III, México, Tipografía de Rafael, Librería de Andrade, 1853, pág.224-225.

²⁰⁷ Pérez M., *El proceso de liberación...*, pág. 228.

²⁰⁸ Torre Villar, Ernesto de la. *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México, UNAM, 1964, pág. 22.

prohibiciones sistemáticas (no siempre cumplidas) sobre la portación de armas²⁰⁹ y el uso de joyas²¹⁰ como lo describieron los viajeros desde el siglo XVII, entre ellos el dominico Thomas Gage²¹¹.

A partir de las reformas borbónicas, estas leyes que pretendían mantener una sociedad jerarquizada, se reforzaron de varias maneras: 1) el virrey, don Baltazar de Zúñiga y Guzmán, ordenó en 1719 el levantamiento de un censo de población a partir del cual se conociera el número de “vagos” habitantes en territorio novohispano para que se les obligara a buscar amo a la brevedad posible y así pagaran el tributo debido al rey o se les sancionara con multas. En este censo es claro que a quienes se consideraba vagos eran en general los miembros de las castas, indios y mulatos. Mientras a las españolas pobres se les clasificó como pobres de solemnidad, a los mulatos se les consideró vagos, por ello es que María Melo, mulata soltera, que vivía sola y en condiciones de pobreza, fue compelida a buscar amo²¹². Además, este tipo de información favoreció a los empresarios mineros, ávidos de mano de obra barata. 2) se reforzaron las leyes sobre la prohibición de que españoles y mulatos vivieran en poblados indígenas²¹³, lo que se reflejó en el aumento de pleitos por tierras entre mulatos e indios a finales del siglo, “mulatos” e “indios” que habían emparentado entre sí hacia varias generaciones y que con frecuencia vivían en los mismos pueblos de indios y que a veces tenían conflictos por el control del cabildo indígena²¹⁴, 3) se solicitó a los párrocos que levantara censo de los miembros de su parroquia, describiendo su calidad, para facilitar el cobro de tributo a indios y mulatos, reafirmando la ley que había sido dictada desde 1575²¹⁵, 4) aunque con éxito parcial, se pretendió que los indios vistieran ropas diferentes a las de los mulatos y españoles y que los mulatos no se hicieran pasar por indios para no pagar el tributo completo²¹⁶. En sitios como la ciudad de Guanajuato, la corona rechazó estas reglamentaciones aduciendo el impacto negativo que tendría reforzarlas sobre las iniciativas de producción y de comercio en las tierras del imperio: “Así discurre el fiscal, y tan lejos de estimar conveniente la prohibición, de que vistan los indios nuestro traje, que antes le parece importantísimo que los gobernadores y demás justicias territoriales le induzcan a que le adopten, pero usando géneros de España y de este Reino, y en manera alguna de extranjeros. Si su miseria les permitiese usar generalmente ropas de seda y aun batas de Valencia las mujeres, como también oro y plata, se adelantaría infinitamente las fábricas nacionales, se aumentaría el comercio a proporción

²⁰⁹ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Libro VII, título V, Leyes, XIV, XV.

²¹⁰ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Libro VII, título V, Ley XXVIII.

²¹¹ “Hasta las negras y las esclavas atezadas tienen sus joyas, y no hay una que salga sin su collar y brazaletes o pulseras de perlas, y sus pendientes con alguna piedra preciosa” Thomas Gage, *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, México, CNCA, 1994, pág. 140.

²¹² AHML, Fondo Reservado, Censo 1719, 177v.

²¹³ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Libro VI, título III, Leyes XXI y XXII.

²¹⁴ AGN, Tierras, vol. 954, exp.4. Felipe Castro, “Relaciones peligrosas: negros e indios en Michoacán colonial” ponencia presentada en el *Encuentro Regional sobre la presencia y herencia cultural africana en el Centro Occidente de México*, Morelia, junio de 2000, pág.5. Tomás Falcón “Algunos aspectos de la economía de los pueblos de Indios en la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII” en prensa.

²¹⁵ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, libro VII, título V, Ley I, II y III.

²¹⁶ AGN, Tributos, vol. 44, Exp.9, 1782, f.218-222.

enriqueciendo la península, y los mismos buenos efectos resultarían de prohibir en México las asquerosa desnudez de tantos que consumen en vicios ...”²¹⁷.

Las propuestas sobre la abolición que surgieron en la Nueva España forman parte de la tradición general del Imperio sobre la concepción de la libertad y de la esclavitud, que en su versión ilustrada se manifestaron en las sesiones de las Cortes de Cadiz, en donde se discutió la posibilidad de la abolición, aunque el derecho a la libertad individual no quedó plasmado en la Constitución española de 1812.

Mientras tanto, en la Nueva España, el dirigente del movimiento de independencia en México, don Miguel Hidalgo y Costilla, publicó un bando en la ciudad de Valladolid el 19 de octubre de 1810 y luego un decreto en Guadalajara, el 6 de diciembre. Hidalgo asumió un severo discurso contra la esclavitud en estos decretos, en los que dictó la pena de muerte y la confiscación de bienes contra los propietarios que no manumitieran a sus esclavos y suprimió el tributo cobrado a indios y castas, sin embargo, en estos documentos muestra que su principal preocupación eran los indígenas²¹⁸. De todas maneras, dado que Hidalgo fue fusilado pocos meses después de estas disposiciones, dudamos de su aplicación, por lo menos de su eficacia, pues hasta el momento no hemos encontrado documentos que reflejen su cumplimiento, y aunque hay evidencias de la participación de mulatos en el ejército insurgente, no hay constancia de que algunos esclavos se hubieran “integrado a las filas insurgentes como resultado de una oferta”²¹⁹ para adquirir su libertad.

Sin embargo, Naveda explica que en 1812, las propuestas de Hidalgo habían llegado a conocimiento de los habitantes de Córdoba y haciendas aledañas, por lo que “los seguidores de Morelos, entre ellos Francisco Severino Gómez, sublevan a los esclavos de las haciendas San José de Abajo y el Potrero”, los hacendados reaccionaron e intentaron escarmentar a los sublevados²²⁰, inclusive con la muerte de varios de ellos. Pero los alzamientos continuaron en los siguientes años, con la consiguiente pérdida de bienes: incendio de haciendas, robo de ganado, etc.

Como parte de la tradición insurgente, en 1812 Ignacio López Rayón redactó un proyecto constitucional conocido como *Elementos de la Constitución*, en el cual quedaba proscrita la esclavitud, que volvió a incluirse en los *Sentimientos a la Nación*, firmados por Morelos en 1814 y en la Constitución promulgada en Apatzingán en el mismo año, tampoco se tiene evidencia clara de su aplicación, pues Morelos fue fusilado en 1815 y el Congreso se dispersó.

En 1821, el *Plan de Iguala*, con el que se unificó a los rebeldes con las tropas del rey para dar fin a la contienda bélica, no se hizo mención al problema, pero una vez que se comenzó a organizar México como nación independiente, los diputados del primer Congreso Constituyente, en la sesión de debates del 18 de octubre de 1821, los diputados continuaron con la tradición abolicionista de Hidalgo y Morelos al presentar a discusión la propuesta de ley por la cual se prohibiera la esclavitud en la naciente nación, para lo cual nombraron una comisión que estudiara el caso. Esta comisión presentó sus propuestas en la sesión del 29 de noviembre, pero el Congreso acordó que “de ningún modo puede

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Guevara Sanginés, María, “En torno al problema de la legislación sobre la abolición de la esclavitud en el Guanajuato independiente” en *Revista de Investigaciones Jurídicas (Escuela Libre de Derecho)*, año 19, núm. 9, 1995, 153 pág.

²¹⁹ Serna, *Op. Cit.*, pág. 115.

²²⁰ Naveda, *Op. Cit.*, pág. 154.

atacarse el derecho de propiedad, y que esto presenta graves dificultades”²²¹, finalmente triunfó la idea liberal en la que la propiedad privada y la libertad individual se encuentran entre los derechos del ciudadano, pero la primera prevaleció sobre la segunda. Aunque un avance en el camino a la abolición se manifestó en las órdenes emanadas del Congreso Constituyente, en 1822, en las que se decretaba que “en todo registro y documento público o privado al asentar los nombres de los ciudadanos de este imperio, se omita clasificarlos por su origen”²²², con lo cual se suprimía el sistema de castas, de hecho los indios no fueron beneficiados con esta declaración y tampoco las castas, en todas partes, como se puede observar en los registros de bautizos michoacanos²²³ en los que hasta muy tardíamente siguieron apareciendo los adjetivos que calificaban el origen de las personas, así como en el censo de población de 1890 en Oaxaca en el que se clasificó a la población censada en los siguientes rubros: negros, blancos, población mixta e indígena²²⁴.

El Congreso Constituyente, en 1824, emitió otro decreto en el que se prohibía el comercio y tráfico de esclavos, pero no la abolición, además incluyó un artículo que reflejaba la tradición española dieciochesca sobre otorgar asilo a los esclavos fugitivos, concediéndoles la libertad con el simple hecho de pisar el territorio del imperio, que por cierto a la Corona española le había provocado conflictos internacionales, principalmente con Francia.

No sería sino hasta 1829, en que el presidente de la república, Vicente Guerrero, emitiría un decreto, el 15 de septiembre, por el cual quedaba abolida la esclavitud en México. En este decreto se contemplaba que “cuando las circunstancias del erario lo permitan, se indemnizará a los propietarios de esclavos en los términos que dispusieren las leyes”²²⁵.

Desde entonces hasta la promulgación de la Constitución de 1857, sistemáticamente aparecieron leyes abolicionistas. Así fue como en 1837 se ratificó el decreto de 1829 en especial la indemnización a los dueños, excepto a “los colonos de Tejas que hayan tomado parte en la revolución de aquel Departamento”²²⁶. Este asunto se complicó, pues una de las motivaciones de los colonos de origen norteamericano para promover la independencia de este territorio perteneciente al estado de Coahuila, era precisamente seguir participando en el lucrativo comercio de esclavos, de hecho “se estima que, hacia 1836, la población esclava en Texas ascendía aproximadamente a 5000 y que tuvo un crecimiento acelerado posterior”²²⁷.

²²¹ Montiel y Duarte, Isidro Antonio (comp.), *Derecho público mexicano*, vol. I, México, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1871, pág. 90.

²²² *Ibid.*

²²³ Ochoa, Alvaro, *Afrodescendientes sobre piel canela*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pág. 108.

²²⁴ Motta, J. Arturo y Ethel Correa, “El censo de 1890 del Estado de Oaxaca” en María Guadalupe Chávez Carbajal *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997, pág. 135.

²²⁵ Guevara S., *Op. Cit.*, pág. 161.

²²⁶ Dublán, Manuel y José Ma. Lozano. *Legislación Mexicana o Colección Completa de las Disposiciones Legislativas desde la Independencia de la República*, vol. III, México, Imprenta del Comercio a Cargo de Dublán y Lozano, Hijos, 1876, pág. 352.

²²⁷ Serna, Juan Manuel de la. “Rumbo al Sur. Rebelión y fuga de los esclavos de Texas entre 1822 y 1860” en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, vol. 30, 1997, pág. 136.

Además, muchos esclavos norteamericanos huyeron a territorio mexicano acogiéndose a la tradición jurídica española sobre asilo a esclavos procedentes de Estados enemigos, en particular de los protestantes, y a las leyes de 1824, bajo las cuales adquirirían la libertad con el solo hecho de pisar el territorio nacional: “para frustración de sus propietarios, que nunca supusieron que el flamante gobierno mexicano continuaría la política de asilo de las autoridades novohispanas, que a su vez, obedecía a los intereses fronterizos de la corona española”²²⁸.

Ahora bien, en las diferentes propuestas de proyectos de leyes generales posteriores a la Constitución de 1824, se siguió contemplando el derecho al asilo como una estrategia de adquirir la libertad y abolir la esclavitud, por lo que en 1840 se hizo explícita la idea de que “en el territorio mexicano ninguno es esclavo, ni noble o plebeyo por su origen. Todos sus habitantes son libres e iguales ante la ley, sin otras distinciones, que las que ella establezca en consideración a la virtud, a la capacidad y al servicio público. Si llegase el caso de que se introduzca en la República algún esclavo, por el mismo hecho quedará éste en la clase de libre bajo la protección de las autoridades, las cuales perseguirán al introductor como reo de violencia contra la libertad personal”²²⁹.

En el proyecto de Constitución de 1842 ya aparece un rubro sobre garantías individuales: en el artículo 7º. se elevó a ley constitucional la libertad individual y en el artículo 5º. se ratificó el derecho de asilo a los esclavos extranjeros y con ello la adquisición de su libertad. En 1843 se promulgaron las *Bases Orgánicas de la República Mexicana*, en las que se repitió la propuesta anterior. Finalmente en la Constitución de 1857 quedó explícita la abolición de la esclavitud en México, desde entonces la libertad individual quedó como una garantía individual en México, que fue ratificada en la Constitución de 1917.

Apuntar el desarrollo de la legislación mexicana en cuestiones de abolición y libertad individual solamente nos muestra una cara del proceso, otra cara se dibuja a partir de la ausencia de documentos de compra y de liberación de esclavos, que se observa ya desde 1814 en la ciudad de Guanajuato, en cambio en Córdoba todavía se libertaron esclavos en 1827²³⁰, en Jalapa aun se encuentran documentos notariales referentes a asuntos de esclavos al menos hasta 1837, por lo que respecta a los Altos de Jalisco existen evidencias de la persistencia de la esclavitud por lo menos hasta la década de 1840²³¹. Qué pasó con los esclavos que nacieron o murieron en estos aciagos años, es una pregunta que aún no ha sido contestada, lo que queda claro es que el proceso fue largo y con variantes regionales, aunque puede suponerse que algunos siguieron viviendo con sus amos hasta su muerte, otros se acogieron a las leyes abolicionistas o siguieron utilizando las antiguas estrategias como la fuga facilitada por las turbulencias bélicas que con frecuencia se asociaron, real o ficticiamente, a los actos de bandolerismo. De hecho, la figura del bandolero mulato en la literatura mexicana decimonónica fue usada con frecuencia.

2. Adquisición de la libertad por medio de actos de violencia

Si bien, el largo camino hacia la libertad tuvo una faceta enmarcada en la filosofía, religión, moral, costumbre, leyes españolas intereses económicos y de prestigio social como hemos visto en las páginas

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Guevara S., *Op. Cit.*, pág. 162.

²³⁰ Naveda, *Op. Cit.*, pág. 159.

²³¹ Agradezco a Juan Manuel de la Serna esta información.

anteriores, eso no quiere decir que los sectores de la población novohispana que fueron forzados contra su voluntad a incorporarse al imperio en los estratos inferiores de la pirámide social, adoptaron del todo la ideología y la cultura impuesta. De hecho, tomando como punto de partida la cultura del conquistador, crearon sus propios sistemas de referencia y sus propios patrones sociales para incorporarse a la sociedad novohispana de la mejor manera posible, tanto con actitudes de supervivencia como de resistencia. Por ello es que la esclavitud, como otras formas de relación social y económica, no siempre fue cuestionada a fondo ni por los esclavos ni por los esclavistas²³², aunque como explicamos anteriormente haya habido críticos como Las Casas o Abad y Queipo que pusieron en duda el sistema de explotación en general y en particular la esclavitud. Así que el dominio de amos sobre esclavos no necesariamente se realizó por vías violentas, sino que el control se refinó a través de recurrir a códigos y discursos morales enseñados, aprendidos y asumidos por ambas partes; donde la fantasía también cumplió un papel importante.

En el mundo español, además, se recurrió a ejercitar las capacidades afectivas positivas a través de virtudes como la lealtad (casos de liberación por buena voluntad mencionados anteriormente) o negativas como el miedo a través de diversos castigos, del chantaje o de la manipulación de conceptos religiosos como la salvación, el pecado y la condenación, que en sí mismos son actos de violencia.

Sin embargo, entre el afecto que unió a los diferentes actores históricos y el miedo que los inmovilizó o los impulsó a realizar actos desesperados, aquellos cuya libertad fue coartada desarrollaron una serie de mecanismos de defensa, no siempre conscientes y en ocasiones fuera del marco legal, que implicaron la negación a sobrevivir en condiciones de desventaja, sumisión y maltrato; así que la resistencia pasiva o activa a la esclavitud fue el pan nuestro de cada día en los territorios novohispanos.

Esta resistencia se reflejó, como en otras regiones americanas, en actos o actitudes consideradas violentas por el amo como el boicot a la producción, los controles de la natalidad esclava a través de la formación de familias con personas libres o de recurrir al infanticidio y a las prácticas que impidieran la concepción, la fuga individual y colectiva y la formación de grupos considerados antisociales y marginales pues vivieron como delincuentes y vagos asociados a otros sectores libres de la población como indios, mestizos, castas y a veces españoles pobres. Las acciones de bandolerismo y delincuencia no discriminaron grupos sociales como la apunta Carlos Aguirre²³³, y fueron percibidas como actos de violencia social no solo por los miembros de la élite sino por las víctimas de otros sectores de la sociedad.

Ahora bien, el miedo no solamente fue efectivo como arma para controlar a los miembros del sector subalterno de la sociedad, también afectó al grupo en el poder, pues real o imaginariamente, desde el siglo XVI los españoles creyeron ver complots y levantamientos de negros en todos lados. En la Nueva España, tan temprano como 1537, el virrey Mendoza estaba preocupado por no tener el control sobre los trabajadores en general por lo que ordenó hacer “*alardes [de gente de a pie y de a caballo] en vista de un levantamiento de negros*”²³⁴. Como resultado de estas situaciones, los europeos intentaron varias estrategias: trataron de evitar que sus esclavos pertenecieran al mismo grupo étnico y que hablaran la misma lengua, aplicaron diversos castigos a los esclavos insolentes como la

²³² Genovese diría que “la clase hegemónica ha manejado con tal habilidad los antagonismos de clase que su legitimidad no es cuestionada peligrosamente.” Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll. The world the slaves made*, New York, Vintage Books, 1976, 26 pág.

²³³ Aguirre, Carlos. “Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista. Lima, 1821-1854” en Carlos Aguirre y Charles Walker (eds.). *Bandoleros, Abigeos y Montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1990, pág. 166.

²³⁴ Bosch G., Carlos, *Sueño y Ensueño de los conquistadores*, México, UNAM 1987, pág. 20.

mutilación, los azotes, el cepo, quemaduras, encierro en cárceles y galeras, la pena de muerte, o el suministro insuficiente de alimentos, ropa y jabón²³⁵, y aún requirieron a la corona la autorización del aumento de mano de obra tanto indígena como esclava. Sin embargo, no siempre tuvieron el resultado esperado y las fugas individuales y colectivas fueron una constante desde el siglo XVI hasta el XIX.

FUGITIVOS Y CIMARRONES

Podemos acercarnos a la fuga y al cimarronaje desde la perspectiva del amo o propietario o desde la posición del fugitivo o del cimarrón. Para los primeros implica un atentado a la propiedad, un desajuste en la producción por falta de mano de obra y un desequilibrio en sus ganancias, una actitud de deslealtad e ingratitud. Pero para el esclavo la fuga significó una alternativa para salir de una vida cotidiana marcada por la violencia y la falta de equidad en las relaciones, de obtener el control sobre su propia vida y el dominio sobre su persona, de pasar por hombres libres en los lugares en donde se refugió, en pocas palabras, de substraerse a una situación de opresión, violencia o mal trato que además ideológicamente era contradictoria. Los fugitivos también pretendieron una mejor situación económica.

No es seguro que todos los fugitivos, muchas veces convertidos en cimarrones, tuvieran una conciencia nítida ni una planificación real de su acción y las posibles consecuencias que acarrearían sus actos. Lo que sí es claro es que así como los indígenas sistemáticamente organizaron revueltas a lo largo de los tres siglos de opresión, aunque principalmente en el siglo XVI, los movimientos de los esclavos no se hicieron esperar y fueron una constante en toda América durante los años virreinales, se formaron palenques -quilombos, manieles, mocambos o cumbés²³⁶- en los que se logró cierta autonomía y libertad, aunque los europeos buscaron sistemáticamente la forma de romper con los tratados y asolar estos asentamientos en Colombia, Cuba, Ecuador, Jamaica, Surinam, México, Santo Domingo, Haití, Brasil²³⁷.

La vida de estos quilombos varió de unos cuantos meses a cien años y dependió del grado en que fueron afectados los intereses europeos y de la capacidad de las comunidades cimarronas de evadir a las autoridades españolas, de organizar la vida económica del palenque con éxito (agricultura y comercio), de la aceptación de las mujeres de participar en la difícil vida en estos frágiles poblados, de la fragosidad de los terrenos donde se asentaron y de la capacidad de negociación entre los palenqueros y la autoridad real. Algunos de ellos se convirtieron en poblados libres (San Lorenzo de los Negros) y otros pasaron a formar parte de las propiedades de alguna hacienda (Cañada de Negros).

Durante el siglo XVI, muchos de los fugitivos de los espacios de producción novohispana eran esclavos “bozales”²³⁸, algunos de los cuales habían sido líderes en su lugar de origen, y otros eran indígenas esclavizados, a los que se unieron mestizos que conocían tanto la cultura española como la indígena o la de los negros. Todos ellos compartían una necesidad de alejarse de la fuente de malestar que surgió de las condiciones

²³⁵ Lucena, *Op. Cit.*

²³⁶ Martínez Montiel, Luz María. “Nuestros padres negros. Las rebeliones esclavas en América” en Martínez Montiel, Luz María (coord.) *Presencia africana en Sudamérica*, México, CNCA, 1995, pág. 613.

²³⁷ Martínez Montiel, *Op. Cit.*, pág. 610.

²³⁸ Es decir, nacidos en África y que apenas estaban siendo objeto de aculturación.

de trabajo a las que estaban sometidos, de los factores que habían propiciado el rompimiento de la ligas afectivas, de las relaciones sociales y familiares, y de la ruptura de las estructuras culturales que le daban significado a sus vidas y al cosmos.

Por ello no es sorpresa que Miguel García afirme que “las explotaciones mineras y las haciendas azucareras engendraron los principales movimientos cimarrones en la segunda mitad del siglo XVI y primeras décadas de la centuria siguiente. Gestados inicialmente en la zona minera norte, conforme fue avanzando el periodo se extendieron en diferentes direcciones cubriendo en 1579 aproximadamente toda el área habitada del virreinato [de la Nueva España]”²³⁹; a su vez Martínez Montiel explica que “las insurrecciones que causaron la primera gran alarma entre la población española fueron las registradas en el periodo que va desde 1560 hasta 1580. Según Aguirre Beltrán, Davidson y Martín, su causa fue el creciente empleo de esclavos en los trabajos de las minas. Se rebelaban junto con los indígenas, a quienes capitaneaban, sembrando el terror en las regiones del norte. Davidson reseña que: ‘En un caso, los cimarrones de las minas de Guanajuato se unieron con los guerreros indígenas chichimecas en una guerra brutal contra los pobladores’”²⁴⁰, es decir, las bandas de negros cimarrones participaron en la guerra chichimeca.

Así que, confirmando la aseveración de Davidson apuntada por Martínez Montiel, encontramos que muy pocos años después de que se empezara a trabajar en las minas de Guanajuato, en 1560, el virrey Velasco emitió una carta a Bartolomé Palomino, justicia de Guanajuato, para que organizara a la población del real y “... hasta ciento e cincuenta naturales de los dichos pueblos de Pénxamo, Huanímaro, Ayo el Chico y el Grande e San Miguel y más los que fueren necesarios, los cuales mando a los gobernadores y alcaldes de los dichos pueblos con sus arcos y flechas vayan en busca de los dichos negros” fugitivos que deambulaban por la sierra de Guanajuato haciendo destrozos en las propiedades españolas²⁴¹.

Veinte años después, en 1580, los vecinos de la zona estanciera leonesa emitieron un documento solicitando al virrey la fundación de la villa de León. Los estancieros sustentaron su petición en el testimonio de varios vecinos de la comarca que habían colonizado desde la década de 1540, para resolver el problema de la jurisdicción entre la Audiencia de Nueva Galicia y la de la Nueva España y la ubicación de oficiales reales (“justicias”) que pudieran tener el control judicial sobre la zona fronteriza, pues un grupo de cimarrones (negros, indios, mestizos y mulatos) asolaban a la región asesinando y robando.

Por otra parte el documento de petición de formar la villa es de por sí elocuente, pues los testigos además de aprovechar la ocasión para presentar sus quejas, nos ofrecen un panorama general de la situación de una zona fronteriza bastante extensa a fines del siglo XVI y que abarcaba el oeste de Guanajuato y los Altos de Jalisco. La argumentación que manejaron se basó en la inseguridad de vivir en una frontera muy alejada de los centros de justicia virreinales como Yuriria y Celaya; por lo que exigieron que la villa de León fuera reconocida legalmente, para que con el cambio de su situación jurídica pudiera aplicarse la ley expeditamente y por lo tanto organizar una defensa más efectiva y promover el

²³⁹ García Bustamante, Miguel. “Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz” en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1988, pág. 217.

²⁴⁰ Martínez Montiel, *Op. Cit.*, 1995, pág. 629.

²⁴¹ AGN, Mercedes, vol. 5-6, f.158.

aumento de la población española en la región, es decir de personas de “buenas costumbres”; pues debido a la “insolencia” de los mulatos que habitaban la región y de los chichimecas que seguían insurreccionados desalentaban el avance de la colonización española en el septentrión novohispano.

Las declaraciones de los vecinos de la Gran Chichimeca para justificar la petición hacen patente la complejidad de las relaciones sociales establecidas desde muy temprano en las zonas fronterizas del Imperio, en las que indígenas, africanos, castas y españoles de las capas sociales bajas buscaron reivindicaciones de todo tipo, que no son más que formas de resolver los conflictos que tuvieron con los empresarios españoles que luchaban por la adquisición de propiedades, posibilidad de movilización y otras perspectivas de vida. Algunos de los peticionarios eran españoles, pero otros mulatos como Diego de Hernández quien declaró que era residente en León desde hacía 15 años y que “asimesmo sabe que de esta Villa llevan y sonsacan los dichos servicios que los vecinos de ella tienen y se los llevan a sus estancias por do le parece a este testigo ser notorio agravio y vejación a los que en esta villa viven y residen...”²⁴². Diego Hernández fue fundador de la villa por lo que se convirtió en propietario de solares en la traza central, por lo que tenía interés en la “pacificación” y control de la región. Otra de las personas que firmaron la petición fue Juan de Olid Peralta, que había vivido en las estancias de la familia del mariscal de Castilla al menos desde 1572, y que observó “que de ordinario suele haber en ellas muchos mulatos y mestizos de mal [vivir] en pecados públicos en deservicio de Dios y andan muchos [...] con arcabuces, [...] espadas y otras armas las cuales [usan para] cometer delitos muy graves [...]”, además citó a varios mulatos como Juan Morado que había matado a su mujer y se había fugado de la cárcel de León²⁴³.

Los fugitivos organizaron una vida de transgresión a la ley, de rompimiento del orden español y de lucha en contra del poder hegemónico. Aprovecharon su situación de frontera para vivir en los lugares agrestes e inaccesibles, robaron ganado que vendían en la Audiencia de Nueva Galicia o en la de México, según la circunstancia, raptaron mujeres, asaltaron las cárceles, huyeron de la justicia siempre que pudieron y rompieron todas las reglas del juego impuestas por los españoles²⁴⁴.

La reacción de las autoridades virreinales fue conceder el título de villa a León, con lo cual esta villa se desarrolló como el eje de crecimiento regional con la categoría jurídica que le permitía organizar la cosa pública a favor del Imperio y tener el poder legal suficiente para controlar a los que alteraban el orden público propuesto y esperado por España. Cómo se logró controlar a los habitantes de Cañada de Negros y Palenque es un asunto que no queda claro aún, sin embargo las evidencias documentales nos permiten suponer que la organización cimarrona fue disuelta muy poco después del reconocimiento oficial de León como villa en el mismo 1580 y que el territorio ocupado fue incluido en las mercedes de tierras que ya explotaba en la década de 1600 Baltazar Gómez, que en 1615 le vendió a Andrés López de Lara dos caballerías de tierra y un herido de molino²⁴⁵. Años después, en 1629, López de Lara sembraba trigo en estas tierras que pasaron a formar parte de la Nueva España, despojando a la Nueva Galicia de su jurisdicción sobre ellas. En 1636 Catalina de Castilla acude a las autoridades para que le otorguen merced de un sitio de ganado menor y

²⁴² AHML, Fondo Colonial, caja 1, exp. 1, 1580, f.10.

²⁴³ AHML, Fondo Colonial, Caja 1, Exp. 1, 1580, f.1.

²⁴⁴ AHML, Fondo Colonial, Caja 1, Exp. 1, 1580.

²⁴⁵ AHML, AM-TIE-T/P 1636.

cuatro caballerías de tierra en la Cañada. Ya en el siglo XVIII Cañada de Negros era una hacienda propiedad de la familia Rincón Gallardo, grandes terratenientes del Bajío y de las regiones colindantes, que en los albores del siglo XIX sufrió varios asaltos de “gavilleros” insurgentes²⁴⁶. Tradicionalmente esta comunidad ha sido poblada por mulatos reconocidos como tales en la región, lo que se ha traducido en la creación de varias leyendas explicativas sobre su formación; en la que a los descendientes de estos cimarrones se les ha atribuido papeles contradictorios.

Así como en la capital de la Nueva España se había creído que los negros organizaban complots y revueltas contra los españoles, en León, los españoles que intentaron controlar la Alcaldía de la recién fundada villa, en función de sus intereses particulares, acusaron al alcalde ordinario, Antonio Rodríguez de Lugo, fundador de la villa y posiblemente mulato, de haber introducido negros y mulatos a la región, quienes abusando de la protección que les otorgó el alcalde eran los causantes de todos los problemas sociales y morales existentes en la región.

En el occidente de la Nueva España, en Colima, según Juan Carlos Reyes no hubo movimientos cimarrones, aunque sí evidencia de múltiples esclavos fugitivos, sin embargo menciona el caso de un mulato llamado Melchor que encabezó una gavilla de indios que se dedicó al robo de ganado para complementar su economía, en la década de 1590 otro negro llamado Francisco fue identificado como cimarrón y en sus andanzas amenazó con quemar la villa de Colima, por lo cual las autoridades de la villa lo persiguieron, capturaron y decapitaron²⁴⁷.

Pocos años después de los incidentes en el occidente y en el septentrión novohispanos, en la capital del virreinato se seguía viviendo un ambiente de temor a la sublevación de negros como lo narra fray Juan de Torquemada: “hubo en esta ciudad [en 1609] un alboroto y rumor de alzamiento de negros, diciendo que la noche de los reyes se habían juntado, en cierta parte, muchos de ellos y elegido rey y otros con títulos de duques y condes y otros principados que hay en las repúblicas; y aunque salió esta voz por la ciudad y de prima instancia alborotó los ánimos de el virrey [Luis de Velasco II] y los demás señores de la Audiencia, averiguando la verdad se halló ser todo cosa de negros; pero por sí o por no, azotaron y castigaron algunos y luego se le dio a todo perpetuo silencio; y pues en ello no hubo nada, no quiero referir, aquí muchas boberías que dicen pasaron entre ellos aquella noche.”²⁴⁸

Este episodio descrito por Torquemada plantea un problema interesante en la historia en general, y en particular de la lucha por la libertad, en la que ciertos conflictos en las relaciones sociales se intentan resolver a partir de controlar sus efectos sin analizar sus causas, aunque aún algunos observadores contemporáneos al hecho lo observen con sagacidad y crítica como lo hace el propio fraile franciscano.

En estos primeros años del siglo XVII, ocurrió el incidente cimarrón más conocido en la historia novohispana, quizá por su virulencia, quizá por la participación del jesuita Juan Laurencio como mediador en el conflicto, lo que le valió ser un episodio repetido sistemáticamente en las crónicas e historias de la Compañía de Jesús. A decir del jesuita

²⁴⁶ En el Archivo Histórico de Guanajuato existen algunos documentos notariales, sobre diversos asuntos referentes a Cañada de Negros en el siglo XIX, que podrían ser motivo de otro trabajo.

²⁴⁷ Reyes Garza, Juan Carlos. “Negros y afroestizos en Colima, siglos XVI-XIX” en Luz Ma. Martínez M. Presencia africana en México, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, pág. 310-311.

²⁴⁸ Torquemada, Juan de. Monarquía Indiana, vol. II, Libro V, cap. LXX, México, UNAM, pág. 564.

Francisco Javier Alegre, alrededor de 1598, “una masa de más de 500 negros esclavos fugitivos, se había juntado en los montes de Orizaba, población hoy en día muy considerable, y que entonces, como la Villa de Córdoba, no era sino un valle habitado de pocos españoles y gran número de negros ocupados en el trabajo de los ingenios o haciendas de azúcar y vegas de tabaco. La rudeza de esta ocupación, los malos tratamientos de sus amos y la oportunidad del sitio entrelazado de cerros altos, espesos e impenetrables, los convidó a la fuga. De allí se convidaron compañeros y partidarios y ya en buen número, hurtaban mujeres y niños de su color, que criaban a su usanza en los montes hasta llegar a formar una competente población”²⁴⁹, esta población fue organizada por un esclavo bozal que tenía cualidades de líder conocido como Yanga y otro de nación conga llamado Juan de la Matossa, quienes lograron negociar con las autoridades españolas, entre 1609 y 1612, el reconocimiento del palenque como un pueblo legítimo: San Lorenzo de los Negros, con la condición de participar en la persecución de otros esclavos fugitivos. Es decir, de luchadores por la libertad se volvieron elementos fundamentales en el aparato represivo imperial que permitió el control de los inconformes con la vida esclava.

San Lorenzo se había consolidado a fines del siglo XVII, así que cuando Gemelli Careri lo visitó en 1697 lo describió como un poblado “situado en un bosque. Como está habitado todo por negros, allí parece que se está en Guinea. Por lo demás son de hermosas facciones y aplicados a la agricultura. Tienen su origen en algunos esclavos fugitivos: les fue permitido vivir en libertad con tal de que no recibieran a otros negros fugitivos, sino que los entregaran a los dueños, cosa que observan fielmente”²⁵⁰.

Las historias de fundación de otros pueblos del oriente novohispano, reales o míticas, constantemente se refieren a que sus primeros pobladores eran cimarrones, esclavos fugitivos o libertos, así que no es extraño que durante el siglo XVIII autores como Antonio de Alcedo adujeran la fundación de pueblos en la alcaldía mayor de Córdoba a la intención de avectar en ellos a los negros esclavos de los ingenios azucareros que “lograsen de sus amos la libertad”²⁵¹.

Pero además, los movimientos cimarrones en esa región azucarera no pararon en los años siguientes, así que en 1735 se levantaron los esclavos de un trapiche que se asociaron con los cimarrones del palenque de Masateopa y de otros trapiches de la jurisdicción de Córdoba²⁵².

Años más tarde, en plena época de la aplicación de las reformas borbónicas y en particular de la organización del ejército regular, algunos cimarrones propusieron al virrey Marqués de Cruillas participar en las compañías de lanceros que protegieran el puerto de Veracruz. Como parte de este acuerdo, en 1762, el negro Fernando Manuel proponía “cesar sus ataques a quienes transitaran por el camino que unía las ciudades de México y Veracruz, a cambio de que se les concediese la facultad y licencia para fundar población y

²⁴⁹ Alegre, Francisco Javier, s.j. *Memorias para la Historia de la Provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, J. Jijón y Caamaño ed., tomo I, México, Librería de Porrúa 1940, Hermanos y Cía., pág. 204-205.

²⁵⁰ Gemelli Careri, Giovanni Francesco. *Viaje a la Nueva España*. Intr. Y notas Francesca Perjujo, México, UNAM, 1976, pág. 151.

²⁵¹ En la nota 17 de Gemelli, *Op. Cit.*, p.151.

²⁵² Winfield Capitaine, Fernando, “Los negros en Veracruz en la etapa colonial” en Luz Ma. Martínez Montiel y Juan Carlos Reyes III Encuentro Nacional de Afromexicanistas, Colima, Gobierno del Estado, 1993, pág. 137.

fabricar iglesia”²⁵³. La adquisición de este tipo de privilegios permitió a los lanceros no solamente gozar de su libertad, sino vivir en una situación de privilegio económico a través del control de las aduanas y de prestigio social, del cual muchas veces abusaron al perseguir esclavos fugitivos, quienes previamente habían sido sus compañeros de correrías. Por su parte, a las autoridades virreinales les favorecía el conceder y respetar estos fueros, pues este grupo de libertos coadyuvó a mantener la estabilidad social, al “vigilar a los grupos subordinados y, en última instancia acabar cualquier sublevación de esclavos o motín de libres”²⁵⁴.

La fuga individual de esclavos fue otra estrategia para alcanzar la libertad a la que se recurrió constantemente durante los tres siglos virreinales, en general los estudios que se refieren a esta práctica la enfatizan como si hubiera sido un problema muy grave; sin embargo, otra vez, este fenómeno varió de una región a otra en la Nueva España y mientras en Veracruz, Córdoba y Colima hay evidencias de numerosas fugas, en otras como en la ciudad de Guanajuato el registro de denuncias de esclavos fugitivos denunciados por sus amos ya fuera para recuperarlos o para venderlos es tan raquítico que basándose solo en el número de documentos se podría decir que el problema que implicaba la fuga individual era despreciable, y sin embargo, otro tipo de narraciones y de fuentes desmiente a los números. Por lo pronto tampoco es posible establecer un patrón de comportamiento del fugitivo, si es que lo hubo; aunque se sospecha que se establecieron redes de ocultamiento de esclavos fugitivos que recurrieron al cambio de identidad, a continuación exponremos algunos casos que ejemplifican estas ideas.

En 1710, un esclavo del alguacil mayor de Querétaro, el mulato Diego, contrajo matrimonio con una mestiza, pero a pesar de que el matrimonio parecía bien avenido, el mulato se escapó de la mala vida que le daba su amo. La esposa supo de los planes de fuga y del destino de su marido, información que se calló, hasta que años después fue llamada a declarar en el proceso por el cual el mulato fue juzgado por bigamia. Para contraer este segundo matrimonio, Diego cambió su nombre y su calidad: Cristóbal Cecilio, lobo natural de Amilpas²⁵⁵.

Algunos de los esclavos fugitivos de las minas de Guanajuato fueron buscados en las zonas mineras de Zacatecas y San Luis Potosí o se encontraron presos en cárceles como las de Pánuco y León, como el esclavo chino que en 1608 fue puesto preso a instancias de su amo Francisco Díaz en la “cárcel pública de estas minas por haber huido de mi servicio”²⁵⁶ y luego vendido en 350 pesos. Ese mismo año Juan de Sabugal vendió un esclavo nacido en Angola en 150 pesos por huidor²⁵⁷. Inclusive don Agustín de Septién y Montero, un comerciante miembro de la élite de Guanajuato, le otorgó su poder a Carlos de Mollinedo, vecino de la villa de Sinaloa en la provincia de Sonora “para que aprehenda y asegure un negro esclavo de el otorgante llamado Francisco nacido en China en la Ciudad de Goa de

²⁵³ Serna, Juan Manuel de la. “Control social y milicias en las sociedades esclavistas del Circuncaribe. De los siglos XVI al XVIII” ponencia presentada en el 50ICA (*Congreso Internacional de Americanistas*), Varsovia, julio 2000, pág. 10.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ Cortés Jácome, Ma. Elena. “No tengo más delito que haberme casado otra vez, o de cómo la perversión no siempre está donde se cree” en Sergio Ortega (ed.) *De la santidad a la Perversión*, México, Editorial Grijalbo, 1986, pág. 171-175.

²⁵⁶ AHG, Prot. Cab., 1608, f.50.

²⁵⁷ AGH, Prot. Cab., 1608, f.64.

nación cafre color pardo, los ojos gruesos, pelo de pasa, con abujero en ambas orejas y una cicatriz de el lado izquierdo de edad de treinta y ocho años poco más o menos y diestro en tocar violín”²⁵⁸.

Algunos esclavos fugitivos al resistirse a la vida de opresión, recurrieron a las prácticas mágico religiosas, a partir de las cuales pretendieron subvertir el orden establecido, ello implicaba la realización de ritos que incluían el pacto demoníaco. El pactante pretendía al menos imaginariamente participar de los valores y del poder del grupo hegemónico, pues era libre para decidir sobre su propio destino, ejercer dominio sobre su persona y actuar en consecuencia. Pero además, el pacto permitía a quien lo contraía, adquirir la “fuerza y el valor” necesarios para realizar una acción que era peligrosa, y encontraba la justificación de la decisión de fugarse en las instrucciones y órdenes de un ser sobrenatural, que lo protegería del riesgo asumido. Así pues, Elena de la Cruz acusó a Melchorcillo esclavo fugitivo del regidor de Celaya Gonzalo Tello de Sandoval “de mal vivir el cual le dijo a la dicha denunciante en su casa a donde tiene su madre el dicho mulato que se le aparecía un brujo negro como un negrito a su lado el cual le decía que no fuese cobarde y porque el dicho mulato anda hecho salteador y haciendo mil insolencias y que aunque su amo le aprisiona fuertemente en una tenería” el mulato se escapaba supuestamente por tener pacto con el demonio en forma de negrito²⁵⁹.

Es interesante señalar que sobretodo en el siglo XVI, los esclavos fugitivos eran en su mayoría bozales, pero poco a poco los esclavos criollos también recurrieron a esta práctica, incluso algunos de ellos huyeron de la casa donde habían nacido y en la cual aún vivían otros miembros de su familia como sus progenitores: un esclavo mulato de nombre Manuel, hijo de la esclava María Ramos, huyó de las minas de Guanajuato a San Juan Tehuacán en donde fue localizado y preso en la cárcel. Su amo, el bachiller don Joseph Antonio de Busto, otorgó su poder a fray Miguel de Salazar, mercedario, para que vendiera a Manuel²⁶⁰. Un ejemplo que me parece especialmente paradójico es el de Mathías, esclavo de don Nicolás de Anda vecino de Santa María de los Lagos. Don Nicolás expresó en una cláusula de su testamento que entre sus bienes se contaba “un mulato mi esclavo que será de edad de treinta y siete años casado el cual hube de herencia de mi primo don Pedro de Anda quiero y es mi voluntad que después de los días de Josepha de Escovar mi legítima mujer sea libre, y por tal le declaro y quiero después de los días de mi mujer se le de carta de libertad y de no querer dársela le sirva esta mi cláusula de carta de libertad como si fuese hecha para dicho efecto que así es mi voluntad y si el dicho mulato Mathías no le sirviere como debe ni mientras viviere la dicha mi mujer no pueda ser libre”. Probablemente a la muerte del señor de Anda, la vida de Mathías no fue precisamente feliz, así que tomó la decisión de huir a las minas de Guanajuato, sin embargo fue localizado por su nueva ama, quien otorgó una carta poder venderlo, la transacción fue realizada entre el apoderado de doña Josepha Escovar y don Nicolás Carrillo Altamirano²⁶¹.

No quisiera pasar por alto la historia de un esclavo mulato que recurre a la fuga para coaligarse con un arriero para obtener beneficios económicos con la venta del esclavo: En 1600 Bartolomé Sánchez fue demandado por la venta fraudulenta de un negro en Colima, resultó que este esclavo de nombre Domingo “había sido robado en Silao”, según

²⁵⁸ AHG, Prot. Presos., Libro 13, 1756, f.257.

²⁵⁹ AGN, Inquisición, vol. 435 II, f.355v.

²⁶⁰ AHG, Prot. Cab., 1731, libro 35, doc. 43, f.60v.

²⁶¹ AHG, Prot. Cab., libro 19, doc. 36, 1708, f.65.

Reyes por “las informaciones del juicio, sabemos que el negro en cuestión era tan mañoso como el arriero español”, y su *modus operandi* consistía en que Bartolomé y Domingo viajaban por los caminos de Nueva España y al llegar a algún poblado “Bartolomé vendía al negro y seguía camino; a los pocos días el negro escapaba; y, más adelante, de nueva cuenta se reunían para compartir las ganancias del singular negocio”²⁶²

Por otra parte, pocos son los casos que hemos encontrado de esclavas fugitivas. Sin embargo, en ellos se muestra la búsqueda de la protección de los intereses y necesidades familiares. En la jurisdicción de las minas de Guanajuato, a decir de sus habitantes, se volvió práctica común la fuga de esclavas para dar a luz en las cañadas aledañas con la intención de depositar a sus hijos en casa de los indígenas que vivían en los ranchos cercanos a Silao, con lo cual lograban que sus hijos adquirieran el estatus de hombreslibres²⁶³. Los mestizos y españoles propietarios de las madres intentaron sistemáticamente, por vía legal y por secuestro, recuperar a los pequeños que significaban propiedad y mano de obra.

He aquí un ejemplo de la declaración de un español que aprehende a una de estas esclavas fugitivas: “la halló oculta en una chocilla a modo de cueva contra el respaldo de una cañadita que está cercana a la ranchería de unos indios junto al referido río Turbio donde llaman el río Verde y aprehendida y sacada de aquel paraje trayéndola por camino para esta villa en un rancho que llaman de Tultitan como tres leguas mas acá de donde la cogió se le ofreció al discurso el que pudiese tener hijos y para conocerlo le hizo descubrir un pecho y expremírselo y como vido que le manó leche, le preguntó donde tenía los hijos y ella le respondió no haber parido ninguno”²⁶⁴. Esta esclava fue recuperada por sus amos, pero en cuanto la enviaron a vender a la villa de Guanajuato volvió a fugarse.

Otra esclava que buscó el bienestar de su familia a través de la fuga fue Luisa, una mulata casada con un mulato libre llamado Francisco. Aunque las leyes contemplaran el respeto a la vida conyugal, la realidad es que en muchos casos como éste, no fue cumplida, pues mientras Luisa vivía en casa de su ama doña María Guadalupe Romero Camacho, Francisco era vecino de Pátzcuaro. Doña Guadalupe otorgó su poder para vender a su esclava en Pátzcuaro²⁶⁵. Pero además, en ese mismo sentido hubo matrimonios de esclavos que fueron vendidos por separado por lo cual reaccionaron demandando a sus amos o huyendo en pareja como Antón y Magdalena que vivieron cerca de Colima, en una huerta de cacao en el valle de Tapistlán²⁶⁶.

EPÍLOGO

El proceso de manumisión de la esclavitud en la Nueva España no es más que un capítulo de la larga historia de la búsqueda de la equidad, en él se observan las vivencias que reflejan la contradicción entre las creencias y los intereses particulares. Cualquiera que haya sido la estrategia empleada para lograr la abolición de la esclavitud, lo cierto es que tanto los esclavos, como otros sectores marginados de la sociedad e inclusive la élite, participaron en

²⁶² Garza Reyes, Op. Cit., 1994, pág. 274-275.

²⁶³ AHML, caja 1743, doc.6.

²⁶⁴ AHML, Fondo Colonial, Caja 1743-1744, doc. 6, f.2.

²⁶⁵ AHG, Prot. Cab., 1733, doc. 70, f.188v.

²⁶⁶ Reyes Garza, Op. Cit., p.309.

el proceso. En el amplio abanico de posibilidades empleadas se encuentran las que hemos considerado como pacíficas, que de cualquier forma no estuvieron exentas de violencia, entre las que se incluyeron las que recurrían a la explotación de las relaciones afectivas, las transacciones económicas y la aplicación de las leyes a través de procesos judiciales, hasta las violentas como el cimarronaje, la fuga, e inclusive el fraude.

Aun falta por estudiar la participación de los miembros de la élite económica y política, propietarios de esclavos, que promovieron la abolición en discursos como el de don Mariano de Sardaneta, marqués de Rayas, quien en 1817 declaraba en el juicio que se le siguió por infidencia que “la poca unión de las diferentes generaciones en que la política ha querido establecer una desigualdad mas o menos degradante. El Español europeo, y el que lo es americano, apenas, apenas, ha podido tener una armonía civil, y recíproca, y que no desdiga la igualdad de su procedencia; pero este mismo español de allá, y de acá, han visto con aversión mas que impolítica, y a veces inmoral e inhumana, al resto de las castas: al negro, y mulato, con positivo odio, por su cualidad común de esclavo con que lo vilipendiamos después de que de ella tan útilmente nos servimos. He visto Españoles vilipendiar la insurrección, entre otras cosas, por que en ella se han ingerido con carácter de superiores, y oficiales de todos grados, a los mulatos e indios, y otros cuyo origen obscuro los hace creer tales, de donde se deduce, la predisposición a no unirse jamás entre sí, como era indispensable, para el objeto de que he hablado”²⁶⁷. Idea que fue remarcada varios años después por don Lucas Alamán “Los mestizos, como descendientes de españoles, debían tener los mismos derechos que ellos, pero se confundían en la clase general de castas. De éstas, las derivadas de sangre africana eran reputadas de infames de derecho [...] y lo que sería de admirar si los hombres y sus leyes no presentasen a cada paso las mas notables contradicciones, estas castas, infamadas por las leyes, condenadas por las preocupaciones, eran sin embargo la parte mas útil de la población”²⁶⁸.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

AGI: Archivo General de Indias.

AGN: Archivo General de la Nación (México).

AHG: Archivo Histórico de Guanajuato.

AHML: Archivo Histórico Municipal de León.

Aguirre, Carlos, “Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista. Lima, 1821-1854” en Carlos Aguiller y Charles Walker (eds.) *Bandoleros, Abigeos y Montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1990, pág. 137-182.

Alamán, Lucas (1985), *Historia de México*, 5 vol., México, F.C.E. (edición facsimilar).

Alegre, Javier, *Memorias para la Historia de la Provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, J. Jijón y Caamaño ed., 2 tomos, México, Librería de Porrúa Hermanos y Cía., 1940.

Alfonso el Sabio, *Las Siete Partidas*, París, Lasserre, Editor (Librería Castellana), 1847.

Bosch G., Carlos (1987), *Sueño y Ensueño de los conquistadores*, México, UNAM

²⁶⁷ AGN, Infidencias, vol.91, exp.1.

²⁶⁸ Alamán, Lucas, *Historia de México*, vol. I, México, F.C.E., 1985, pág. 25.

- Castro, Felipe, "Relaciones peligrosas: negros e indios en Michoacán colonial" ponencia presentada en el *Encuentro Regional sobre la presencia y herencia cultural africana en el Centro Occidente de México*, Morelia, junio de 2000, 11 pág.
- Cortés Jácome, Ma. Elena. "No tengo más delito que haberme casado otra vez, o de cómo la perversión no siempre está donde se cree" en Sergio Ortega (ed.) *De la santidad a la Perversión*, México, Editorial Grijalbo, 1986, pág. 165-177.
- Davidson, David M., "Negro slave control and resistance in Colonial Mexico, 1519-1650" en *Hispanic American Historical Review*, vol. 46, núm. 1, 1966, pág. 235-253.
- Defensa jurídica de la Señora doña María Micaela Romero de Terreros y Trebuesto Marquesa de San Francisco*, México, Don Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, 1796, 229 pág.
- Dublán, Manuel y José Ma. Lozano. *Legislación Mexicana o Colección Completa de las Disposiciones Legislativas desde la Independencia de la República*, vol. III, México, Imprenta del Comercio a Cargo de Dublán y Lozano, Hijos, 1876.
- Falcón, Tomás "Algunos aspectos de la economía de los pueblos de Indios en la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII" en prensa.**
- Finley, Moses I., *Esclavitud antigua e ideología moderna*, trad. Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Ed. Crítica, 1982, 213 pág.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón, 23a. Ed., México, Siglo XXI Editores, 1995.
- Gage, Thomas, *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, México, CNCA, 1994, 274 pág.
- García Bustamante, Miguel. "Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz" en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1988, pág. 151-260, cuadros.
- Gemelli Careri, Giovanni Francesco. *Viaje a la Nueva España*. México, UNAM, 1976, 214 pág.
- Genovese, Eugene D. (1976), *Roll, Jordan, Roll. The world the slaves made*, New York, Vintage Books, 823 p.
- Goldberg, Marta Beatriz, "Nuestros negros: ¿desaparecidos o ignorados?" en *Todo es Historia*, núm. 4, abril, 2000, pág. 24-37.
- Guevara Sanginés, María, "Participación de los africanos en el desarrollo del Guanajuato colonial" en Luz Ma. Martínez M. *Presencia africana en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, 133-198 pág.
- Guevara Sanginés, María, "En torno al problema de la legislación sobre la abolición de la esclavitud en el Guanajuato independiente" en *Revista de Investigaciones Jurídicas (Escuela Libre de Derecho)*, año 19, núm. 9, 1995, 149-167 pág.
- Hanke, Lewis *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, trad. Mariana Orellana, México, SEP, 1974, (Sep-70, 156).
- Lucena Salmoral, Manuel, *Leyes para esclavos: el ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América Española*, Alcalá de Henares, 1998 (en prensa).
- Llorens Fabregat, Carmen, *Proclamación de la abolición de la Esclavitud*, México, INEHRM, 1985, 30 pág. (Serie de cuadernos conmemorativos, 52).

- Martínez Montiel, Luz María. “Nuestros padres negros. Las rebeliones esclavas en América” en Martínez Montiel, Luz María (coord.) *Presencia africana en Sudamérica*, México, CNCA, 1995, pág. 609-654.
- Mijares Ramírez, Ivonne, *Escribanos y Escrituras Públicas en el Siglo XVI. El caso de la Ciudad de México*, México, UNAM, 1997, 306 pág.
- Miranda, José Porfirio, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, 12ª. Ed., México, UAM, 1982, 354 pp.**
- Montiel y Duarte, Isidro Antonio (comp.), *Derecho público mexicano*, 4 vol., México, Imprenta del Gobierno en Palacio, 1871.
- Motta, J. Arturo y Ethel Correa, “El censo de 1890 del Estado de Oaxaca” en María Guadalupe Chávez Carbajal *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997, 127-141pág.
- Naveda Chávez-Hita, Adriana. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1987, 190 pág. (Colección Historias Veracruzanas, 4).
- Ochoa, Alvaro, *Afrodescendientes sobre piel canela*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 184 pág.
- Orozco y Berra, Manuel. *Diccionario Universal de Historia y de Geografía*, t. III, México, Tipografía de Rafael, Librería de Andrade, 1853.
- Pérez Fernández, Isacio, *Bartolomé de las Casas ¿contra los negros? Revisión de una leyenda*, Madrid, Editorial Mundo Negro, 1991, 272 pág.
- Pérez Munguía, J. Patricia, “De libertad y legislación para negros. Siglo XVIII” en María Guadalupe Chávez Carbajal *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997, 64-81 pág.
- Pérez Munguía, J. Patricia. *El proceso de liberación e integración social de los negros y los esclavos. Valladolid 1750-1810*, tesis para obtener el grado de maestría en historia, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997, 361 pág.
- Reyes Garza, Juan Carlos. “Negros y afromestizos en Colima, siglos XVI-XIX” en Luz Ma. Martínez M. *Presencia africana en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, pág. 259-335.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Madrid, Ivlian de Paredes, 1681.
- Reyes Garza, Juan Carlos, “¿Por amor al color? Afromestizos y matrimonio, Colima, siglo XVIII” en María Guadalupe Chávez Carbajal *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997, 120-126 pág.
- Sánchez Rosales, Vicente, *Compendio de escrituras, poderes y testamentos con otras curiosidades para gobierno de escribanos, alcaldes mayores y notarios con el estilo forense y práctica que se acostumbra [1810]*, versión paleográfica José Eduardo Vidaurri A., estudio introductorio José Luis Lara V., Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 1998, pág. 344 p.
- Serna, Juan Manuel de la. “Control social y milicias en las sociedades esclavistas del Circuncaribe. De los siglos XVI al XVIII” ponencia presentada en el 50ICA (Congreso Internacional de Americanistas), Varsovia, julio 2000
- Serna, Juan Manuel de la (1999), *De esclavos a ciudadanos. Negros y mulatos en Querétaro a finales del siglo XVIII*, tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía por la Universidad de Tulane.

Serna, Juan Manuel de la. "Rumbo al Sur. Rebelión y fuga de los esclavos de Texas entre 1822 y 1860" en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, vol. 30, 1997, pág. 133-160.

Torquemada, Juan de. Monarquía Indiana, 6 vol., México, UNAM.

Torre Villar, Ernesto de la. *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, México, UNAM, 1964, 439 pág.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa, *Juan Correa. Mulato libre, maestro de pintor*, México, CNCA, 1998, 38 pág., ils.

Winfield Capitaine, Fernando, "Los negros en Veracruz en la etapa colonial" en Luz Ma. Martínez Montiel y Juan Carlos Reyes III Encuentro Nacional de Afromexicanistas, Colima, Gobierno del Estado, 1993, pág. 133-141.

Yrolo Calar, Nicolás de, *La Política de Escrituras [1605]*. Estudio preliminar María del Pilar Martínez López-Cano, Ivonne Mijares R., Javier Sanchiz R., México, UNAM, 1996, 300 pág.

Zavala, Silvio. *Repaso Histórico de la bula "Sublimis Deus" de Paulo II, en defensa de los Indios*, México, UIA-El Colegio Mexiquense, 1991, 116 pág.

EL REGGAE: UN NUEVO DESPERTAR DE LA IDENTIDAD DE LOS HABLANTES DEL CRIOLLO LIMONENSE

ANITA HERZFELD

I. Introducción

II. El criollo limonense (CL) de Costa Rica

1. Breves anotaciones sobre su marco socio-histórico

2. Definición de un idioma criollo

III. La música como factor de identidad del grupo limonense

IV. Observaciones finales

I. INTRODUCCIÓN

Costa Rica no es un país como todos los demás de América Latina. Aunque es el tercero de los países más pequeños, tiene una gran diversidad de flora y fauna; país pacífico y estable puede vanagloriarse de elecciones presidenciales honestas, de un 93% de población alfabetizada, y del índice más alto de expectativa de vida de América Latina. En 1995, Costa Rica fue reconocida por las Naciones Unidas como la nación de más alta calidad de vida de toda América Latina (Biesanz 1999:3-5). Si bien es cierto que en comparación con los otros latinoamericanos, los costarricenses (los “ticos”) se precian de constituir una población un tanto homogénea física y culturalmente, que descende de los colonizadores españoles, recientemente los antropólogos y otros científicos sociales han hecho una gran labor, tanto de concientización de su origen mestizo y de su ascendencia africana, como de valoración de los pueblos indígenas y de los afro-costarricenses (Bozzoli 1992²⁶⁹). Sin embargo, sólo en círculos académicos se conocen los diversos idiomas que se hablan en Costa Rica²⁷⁰. Por otra parte, la transferencia de lenguas indígenas y criollas al español ha llegado a formar parte del carácter (*ethos*) nacional. Aunque los ticos valoran la democracia, la paz, la familia, y la educación como parte importante de su idiosincrasia nacional, el que el español haya desplazado (y siga desplazando) a las otras lenguas maternas se ha tomado siempre como una verdad que no se necesita cuestionar.

A pesar de que esta transferencia al idioma español que produce homogeneidad lingüística ha sido valorada como parte de lo que significa ser “tico”, los esfuerzos de los lingüistas por estudiar, divulgar, y mantener la diversidad lingüística del país han sido tenaces y se han convertido en un movimiento importante de acción social destinado a rescatar el pluralismo étnico. Lamentablemente, con frecuencia, el multilingüismo y la diversidad étnica, lejos de significar riqueza cultural parecieran constituir un serio problema para el desarrollo del nacionalismo. Los hablantes de idiomas que no son los oficiales en lugar de sentir que su existencia es apreciada, se ven amenazados por campañas educativas homogeneizantes²⁷¹.

El criollo limonense, idioma hablado por la minoría afro-caribeña que reside fundamentalmente en la Provincia de Limón, no constituye una excepción en ese sentido. Esta ponencia tratará la posible preservación de la relación entre la lengua y la identidad del afro-limonense, inmerso en un ambiente hispano, teniendo en cuenta especialmente la

1. De acuerdo con un estudio de los marcadores genéticos que se realizó en la Universidad de Costa Rica, Ramiro Barrantes (1992) apuntó los siguientes porcentajes para la composición de la población costarricense: el elemento caucasoide que varía entre el 40 y el 60 %; el componente negroide entre el 10 y 40 % y el amerindio entre el 20 y el 30% (citado por Bozzoli 1992: 2).

2. Los idiomas indígenas que se hablan en Costa Rica son los siguientes: el bribri, el cabécar, el maleku o guatuso, el térraba, el cabécar y el guaymí.

3. En su afán por aculturar a los inmigrantes jamaquinos y por nacionalizar la región, en 1953 el Ministerio de Educación de Costa Rica prohibió las llamadas “escuelitas de inglés” donde los limonenses enviaban a sus niños para que aprendieran el inglés, y obligó a que todos los niños asistieran a las escuelas públicas donde se dictaban las clases en español.

música, considerándola como uno de los factores que intervienen en el mantenimiento o la desaparición de una lengua.²⁷² Se explora aquí, en forma especulativa, la hipótesis de que el inglés criollo de Limón puede seguir existiendo, a pesar de la influencia del español, gracias, en parte, a que la tradición musical afro-caribeña provee una plataforma para la renovación de la identidad del grupo. Puede que la conservación de la actividad lingüística de esta minoría sea estimulada por los géneros musicales tales como el calipso, el afro-pop y el reggae, de fama internacional, con cuyos mensajes se pueden identificar sus hablantes²⁷³. Una investigación futura podría analizar con más detalle, el alcance de la producción musical afro-limonense como portadora de la voz de su propia identidad.

En lo que sigue, primero presentaré brevemente el panorama del criollo limonense colocando a sus hablantes dentro de un marco socio-histórico, pasando enseguida a precisar los conceptos lingüísticos de pidgins y criollos. Luego, el trabajo enfoca un tema en particular, la supervivencia del criollo limonense en Costa Rica hasta el presente y la posible renovación de su existencia por la difusión de la música afro-caribeña.

II. EL CRIOLLO LIMONENSE (CL) DE COSTA RICA

1. Breves anotaciones a su marco socio-histórico

Los esclavos que llegaron del Africa al Valle Central de Costa Rica en el siglo XVI se incorporaron a la sociedad hispana e indígena, perdiéndose sus idiomas por completo. Es importante señalar, sin embargo, que de acuerdo con Meléndez (1972:23) los africanos que desembarcaron en Costa Rica en esa época no fueron muchos, o por lo menos fueron muchos menos que los miles que llegaron a Panamá, que constituía ya entonces una verdadera encrucijada en el camino de las Américas.²⁷⁴ Los afro-limonenses de la segunda

4. En Herzfeld 1999 he tratado a la lengua como otro de los factores que está íntimamente relacionado con la identidad de un grupo.

5. Quizás no sea una exageración el afirmar que los limonenses son hablantes de cuatro códigos: el criollo, el inglés estándar, el español y el musical!

6. Aunque no se proporcionan cifras exactas, porque “no existen fuentes que registren sistemáticamente la cantidad de población de origen africano existente en la provincia,[...]” Oscar Aguilar Bulgarelli e Irene Alfaro Aguilar en *La esclavitud negra en Costa Rica* (1997:183, 143) apuntan:

El análisis de los “Protocolos Coloniales de la Ciudad de Cartago” nos ha permitido constatar que la presencia del elemento negro en la capital colonial fue considerable y el auge de las plantaciones de cacao llevó a la trata legal e ilegal de esclavos, en cantidades bastante considerables, pues era ineludible la adquisición de fuerza de trabajo para mantener la ascendente actividad cacaotera aunque, como veremos más adelante, también fue vital en otras explotaciones agropecuarias y en diferentes zonas de la Provincia.

mitad del siglo XIX, llegaron a Costa Rica en su mayoría de Jamaica para trabajar temporalmente en la construcción de líneas férreas que unirían a la capital, San José en el Valle Central, con Puerto Limón en la costa del Caribe (Figura No.1, Anexo 1). Este contingente de afro-limonenses ha permanecido cultural y lingüísticamente diferenciado hasta hace muy poco. Nunca regresaron a Jamaica, su hogar, y se quedaron en Costa Rica permanentemente para trabajar en el puerto o en las plantaciones bananeras, ambas de propiedad de la United Fruit Company. Es sólo ahora, después de un siglo, que están comenzando a establecer relaciones intermaritales con la población de habla hispana que, en las últimas décadas, ha emigrado a la costa este en busca de trabajo.

La lengua de los afro-limonenses es el criollo limonense (CL), que proviene del criollo jamaquino, idioma que sus primeros hablantes trajeron consigo como lengua materna. El criollo limonense es conocido como el /mekaytelyuw/ o /mekatellyuw/. Esta designación proviene del jamaquino “*Make I tell you something*” o en inglés estándar “*Let me tell you [something]*”, “Déjeme decirle algo [alguna cosa]”. Según los datos proporcionados por Norval Smith (1995:341) se calculan en 55.000 los hablantes del criollo limonense; habitan en su mayoría en la Provincia de Limón, pero últimamente muchos limonenses han emigrado al Valle Central.

A pesar de los esfuerzos del gobierno central por nacionalizar la región, la resistencia lingüística de esta minoría se continúa manifestando en la supervivencia de su identidad trilingüe y tricultural. La mayoría de los hablantes del /mekaytelyuw/, hoy en día son ciudadanos costarricenses y hablan tanto el español como el criollo y como se verá también el inglés estándar. Eso significa que manejan un continuo lingüístico. Este continuo se extiende desde el criollo (con vocabulario basado en el inglés y con la gramática de la lengua africana de origen), en un extremo que se conoce como “basilecto”, hasta el inglés estándar local en el otro, que es el “acrolecto”, y entre los dos polos opuestos se da el “mesolecto”, que tiene características de ambos extremos (Figura No.2, Anexo 1). Mientras que el español, la lengua oficial, sin duda ha afectado su lengua materna de alguna manera, la lealtad de los afro-costarricenses a su grupo étnico todavía se manifiesta, entre otros aspectos, en su fluidez en el uso del idioma criollo, en sus comidas, en su música y sus canciones, en sus juegos, y en los deportes.

2. Definición de un idioma criollo

Unas pocas palabras acerca de los idiomas criollos. Si el contacto entre los europeos y africanos, antes del siglo dieciséis, hubiera procedido en forma “normal” y no infligiendo en los africanos los escarnios de la esclavitud y la explotación, el proceso de aprendizaje de un idioma extranjero habría llevado a que algunos africanos hablaran los idiomas europeos con fluidez; a que otros los hablaran en forma pasable, y que aún otros chapucearan los idiomas (Bickerton 1975:175). La trata de esclavos desbarató este modelo y truncó la adquisición de los idiomas europeos por parte de los africanos.²⁷⁵ La necesidad de comunicarse entre los esclavos mismos produjo un pidgin, que se define como “una lengua

7. Demás está decir que “europeo” y “africano” son términos usados aquí como generalizaciones simplificadas de grupos complejos de gentes de variado origen. También debe tenerse en cuenta que el proceso aquí descrito no es exclusivo del Caribe y Costa Rica, sino que se ha dado en todo el mundo, y tampoco se aplica exclusivamente a la situación multilingüe de los africanos y los europeos.

reducida que resulta por el contacto prolongado entre grupos de gente que no tienen un idioma en común” (Holm 1988:5). Como bien lo apunta Rickford (1997:3)

Siempre me ha parecido interesante que mientras los patronos estaban ocupados tratando de separar a los esclavos de fondos lingüísticos diferentes para que no se pudieran comunicar entre ellos, a través del Nuevo Mundo los esclavos estaban ocupados creando [lenguas] que les permitiera comunicarse entre ellos. (La traducción es mía).

Generalmente, este idioma “provisional” obtiene su vocabulario prestado del lenguaje superordinado, aunque la estructura y el significado resultan ser influenciados por la lengua o las lenguas subordinadas.²⁷⁶ Los niños que se convierten en hablantes de criollos amplían el pidgin heredado, y lo reorganizan de acuerdo con sus necesidades comunicativas. Debido al desplazamiento geográfico de los hablantes y la interrupción de los vínculos con su identidad sociocultural y su lengua original, su historia sociolingüística, y no solamente la estructura de su lengua, es un determinante importante del resultado lingüístico en este tipo de situación de lenguas en contacto.

Esta es una de las hipótesis que explica el origen de los pidgins y los criollos. Sostiene, pues, que los pidgins se originan durante un período de crisis lingüística y de disrupción de estructuras sociales. En el Caribe, el idioma criollo se asocia con profundos y dolorosos sentimientos que recuerdan el pasado de pobreza y esclavitud de sus hablantes. Si la población que lo emplea sobrevive inmersa en un ambiente donde se hablan otros idiomas, reconocidos como lenguas cultas y de alta producción literaria, eventualmente el criollo adoptará el vocabulario de esos otros idiomas.

III. LA MÚSICA COMO FACTOR DE IDENTIDAD DEL LIMONENSE

Anteriormente, la música se consideraba como un campo especial, casi fuera de lo social, una experiencia autónoma. Por largo tiempo, los antropólogos aseveraban que la música no trata los procesos y acontecimientos que configuran la “vida real,” y la condenaban a una precaria periferia.²⁷⁷ Sin embargo, los etnomusicólogos (Turino 1989, Seeger 1987²⁷⁸) han argumentado que la música es de central importancia, por ejemplo, en las sociedades indígenas de Sud América. Es que a través de la música y la danza se puede comprender en su totalidad el sistema cosmológico de una sociedad. En ese sentido habría

8. Un idioma superordinado es el código lingüístico de un grupo que mantiene el poder económico, político, y social en una sociedad. El idioma subordinado, por otra parte, es el de la gente que ha sido dominada por hablantes de una lengua superordinada.

9. El resultado de la lucha entre los etnomusicólogos y los antropólogos trajo como resultado una reacción que le dio una exagerada importancia a la música. Véase, por ejemplo, la defensa que hace Lévi-Strauss (1986:23) en *The Raw and the Cooked* en que sostiene que la esencia del pensar mitológico puede encontrarse en la música. Ilustra y compara los principios de simetría, inversión, equivalencia y homología que constituyen las estructuras del pensamiento mítico con el repertorio barroco y las técnicas de composición clásica Stokes (1994:2).

10. Seeger, quien trabajó con los Suyá de Xingu en Brazil, describió su monografía como “antropología musical”.

que superar la división entre el estudio de la sociedad y el estudio de la música, y habría que repensar la función no sólo de la lengua sino también de la música y la danza como formas relevantes de comunicación de una sociedad. Debemos tener en cuenta que el mundo social y cultural que ha sido modelado por la modernidad (es decir, el mundo industrial-capitalista, el estado-nación) no podría concebirse hoy en día sin la música. Es parte importante de la vida moderna y nos ayuda a articular la comprensión de otras gentes, lugares, y tiempos, y de nosotros mismos en relación con ellos. En mi propia vida, la música clásica de mis años formativos y el tango de mi adolescencia constituyen el bagaje más afín a mi propia identidad, simbolizan el lugar donde nací, donde crecí, y donde adquirí todas las experiencias que forman la personalidad.

Si estamos de acuerdo con el concepto de que la música es socialmente significativa, será fácil entrever que ésta provee los medios por los cuales se pueden establecer y reconocer identidades y los límites que separan a un grupo de los “otros”. Su estudio como manifestación social nos permite responder preguntas sobre cómo usan la música los actores sociales en situaciones locales específicas para erigir límites, para mantener distinciones entre “nosotros y ellos”. Así como es imposible entender las características de un pueblo sin conocer su lengua, ya que la identidad de un grupo hay que “verla desde adentro”, lo mismo ocurre con las prácticas musicales. Los grupos se definen por su habilidad de articular las diferencias entre “nosotros y ellos”, pero no se pueden dejar de lado las cuestiones de colonialismo, dominación y violencia. Por otra parte, cuando los grupos dominantes encuentran minorías que confrontan sus intereses, las suprimen de una manera u otra. La música, en este caso, es una de las formas menos inocentes de expresar esas relaciones de dominación y subordinación, ya que provee los medios principales para manejar socialmente la intensa contradicción que existe entre un ethos igualitario y el liderazgo de facciones. En Limón, los carnavales de Octubre (que tienen lugar el Día de las Culturas) son una expresión simbólica pública de la existencia de la minoría afro-costarricense. Es imposible separar los aspectos musicales de los desfiles carnavalescos, del machismo y la manifiesta supremacía musical del grupo minoritario: son símbolos vitales de su orgullo y de su integridad como comunidad. Y es que la música es una actividad invariablemente comunal que une o segrega a la gente, y los carnavales de Limón realmente dan la oportunidad para que la comunidad se reúna como un todo ante la invasión de los “otros”, los turistas que vienen de afuera, y aquéllos que no se consideran miembros del grupo en cuestión.

Si bien es cierto que la comunidad limonense se ha identificado con los proyectos de la nación costarricense, sin embargo la música y el baile son una forma conveniente y moralmente apropiada para afirmar su reto como minoría. A través del calipso y del reggae pueden formular su propio orden social basado en los valores morales de su propia comunidad. En ese sentido, el reggae se ha transformado en el emblema del pueblo afro-caribeño gracias, entre otros, al genio del jamaicano Bob Marley quien lo llevó a las altas esferas de los éxitos mundiales. El logró expresar la falta de igualdad que siente su gente en relación con el mundo, fuera de su comunidad rasta y en cierta manera controló y trató simbólicamente esa situación en sus propios términos. Llegó a “domesticar” el mundo de los “otros” a través de su música y las letras de sus canciones, y se las arregló para erigir los límites de que hablábamos anteriormente. No sólo eso, sino que en un mundo globalizante, logró “vender” la autenticidad de su lenguaje y colorido local.

Proponemos aquí la idea de que el material musical puede ser usado en discusiones sobre las construcciones sociales, en la exploración y control de las categorías de identidad y sus límites. En el caso que nos ocupa, podría especularse que en principio, el resurgir del inglés estándar como lengua de prestigio por los canales internacionales de televisión, así como la popularidad mundial del reggae y la música y la cultura afro-pop generalmente

expresadas en criollo jamaicano, y la enseñanza del inglés como segundo idioma en las escuelas públicas del país, pudieran augurarle al CL un nuevo contrato de vida (Winkler, comunicación personal, Oct. 9, 1998).

¿Cómo puede la música facilitar la propagación del criollo limonense? Es que el criollo necesita de la expresión oral en el uso cotidiano y en la narrativa, y de la música para poder prosperar. No cabe la menor duda que hoy en día el reggae se ha constituido en el mensajero más efectivo de la cultura jamaicana; los problemas de los que se ocupa el reggae son precisamente los que tienen que ver con el reconocimiento y la aceptación de su gente, temas comunes a la comunidad limonense. Con todo, estos problemas no han inhibido la creatividad de los jamaicanos ni de los limonenses. Tanto es así que en el caso de los jamaicanos, como se mencionó más arriba, han logrado capturar la atención del mundo entero, granjeándose el respeto mundial por las características culturales expresadas en la música reggae y la religión rastafari.

Las jóvenes generaciones de limonenses se encuentran profundamente compenetradas con ese aspecto de la cultura jamaicana. En lo que al reggae se refiere, la música transmite su mensaje a través de otro idioma criollo, el jamaicano, del que proviene el limonense, y así los sentimientos de angustia, dolor, alegría, y esperanza o gratitud del grupo afro-caribeño, son compartidos y apreciados por los afro-limonenses como sólo lo pueden hacer quienes pertenecen a la misma minoría y lo ven “desde adentro”.

Las letras de las canciones cumplen un papel muy importante que no puede ser transmitido y compartido con la audiencia de la misma manera, sólo a través de instrumentos. El cantar tanto como el hablar son comportamientos sociales, íntimamente relacionados, que cuentan con sonidos y palabras que incitan a responder y crean un sentido de comunidad. Mientras que la lengua está regida rigurosamente por reglas objetivas, precisas y relativamente neutrales, las canciones son subjetivas y totalmente emocionales. En el reggae, la música y la lengua son una y la misma cosa. El mensaje no puede ser diferente del sonido porque representan a un pueblo, una cultura, en fin, todo lo que relaciona a la gente del reggae con su idioma²⁷⁹.

Cantamos sobre la vida, sobre nosotros...las ocurrencias cotidianas, lo positivo y lo negativo. Al hacerlo esperamos que aquéllos que pueden nos escucharán y harán lo necesario para cambiar las injusticias sociales....

(Papa Michigan, Deejay, citado por Reckford, 1982:76)

La gran contribución del reggae es que se desarrolló con prácticas musicales que incidieron en la expresión de cosmovisiones alternativas, significativas para las identidades y las relaciones sociales. Es por eso que su alcance comunicativo de metas comunes puede llegar a modificar la actitud que los criollos limonenses tienen sobre sí mismos y su lengua y

11. Las décadas de los 50 y 60 presenciaron un cambio radical en las condiciones sociales del pueblo jamaicano, y al mismo tiempo se produjeron movimientos de libertad cultural. Esta fue la época en que nació la industria musical en Jamaica. Anteriormente, los jamaicanos hacían música en los patios, durante celebraciones, ceremonias de duelo, festivales religiosos, o en rituales en que los individuos agradecían al Creador sus bendiciones. Todo cambió con el pasaje de la cultura popular rural a la urbana de la televisión y de la revolución musical. La fuente de electricidad urbana sirvió para generar “energía” también de parte de los d.j. (*disk jockeys*) quienes rescataron al sistema de sonido alienador convirtiéndolo en un estrecho puente con la música de raíces caribeñas.

que, eventualmente, deberá articular lo local, lo regional, y lo internacional en la construcción de las identidades.

V. OBSERVACIONES FINALES

Estoy de acuerdo con Gans 1979 en que si bien un idioma puede perder su función comunicativa, su uso continuo, aunque fuera en forma limitada, puede considerarse como “un nuevo tipo de compromiso étnico...que hace hincapié [en la] preocupación [del grupo] por [conservar] su identidad”, siempre y cuando ese idioma mantenga un asidero emocional sobre el grupo (Gans 1979:1).

Es necesario recordar un punto importante: “los fenómenos del lenguaje son fenómenos sociales y están todos intrincadamente entremezclados” (Edwards 1994:106). El tratamiento brutal y humillante que sufrieron los antepasados de los afro-costarricenses durante la época de la colonia, y las frecuentes manifestaciones de racismo a las que todavía están expuestos hoy en día, parecerían garantizar la inminente desaparición del criollo limonense y un cambio total hacia el español. Sin embargo, el comportamiento lingüístico del criollo, así como los otros marcadores de identidad, tales como la música, la religión, y la educación, han transformado esta dramática situación social en una concepción positiva de la identidad. Esta actitud, aunque en apariencia pareciera ir contra todos los instintos, está basada en un prestigio encubierto de solidaridad compartida, un vínculo que viene también de la percepción del propio ser y de los otros miembros del grupo, como parte de la identidad negra (*negritude*), en oposición a todos los demás.

En última instancia, pareciera que el factor decisivo, determinante de la supervivencia de una lengua, depende del grado de orgullo y de la estimación positiva que se atribuyen a ese legado lingüístico. Así es que bien podría ser que el sentido profundo de su dignidad como hablantes del criollo limonense y el sentido de su propio valor, derivados de las raíces de sus antepasados--obvias hoy en día por el renacimiento del estilo musical del calipso y del reggae--puede detener el decaimiento del uso de un idioma. Teniendo en cuenta las observaciones que se han hecho aquí, parecería que se impone investigar el contenido de las canciones producidas por los afro-limonenses, para llegar a determinar hasta qué punto han servido para mantener su identidad como grupo y para hacer llegar su propio mensaje al público costarricense.

En conclusión, me aventuraría a decir que si, en base a su trasfondo sociohistórico, un grupo valora su identidad--particularmente al enfrentarse con las presiones socioeconómicas del presente hacia la universalización de la cultura--es totalmente posible que la lengua prevalezca. Si es así, y si la lengua de poblaciones minoritarias son objeto de reconocimiento oficial, eventualmente puede llegarse a un reconocimiento, no sólo de la dignidad humana de sus hablantes y de su identidad, sino también del valor del multiculturalismo y del multilingüismo.

NOTAS

* Les estoy muy agradecida a la Dra. Margarita Bolaños y al Sr. David Moscovitz por sus
valiosas sugerencias.

EL ENCUENTRO CONFLICTIVO DE LENGUAS EN CONTACTO: EL CRIOLLO LIMONENSE DE BASE INGLESA EN COSTA RICA HISPANO-HABLANTE

ANITA HERZFELD

BOSQUEJO

- I. Introducción
- II. El panorama criollo de Centro América
 - A. El marco socio-histórico de la región
 - B. Los pidgins y los criollos: el criollo limonense de Costa Rica
- III. Lengua e identidad en Costa Rica
 - A. La situación de contacto y conflicto lingüístico
 - B. La supervivencia del criollo limonense
- IV. Observaciones finales

I. INTRODUCCIÓN

Con frecuencia se considera que la lengua es la característica más crítica de la identidad de un grupo. Mientras que muchos estudiosos (por ejemplo Fishman 1977. Gumperz 1982, Giles 1977) creen que para mantener la identidad de un grupo es de mucha importancia--o podría decirse casi esencial-- el poseer un idioma, otros, tales como Edwards (1985), afirman que es necesario no perder de vista que el idioma no tiene un estatus único como marcador de la identidad. De todos los poderosos elementos que entran en juego para determinar la identidad de un grupo (la etnicidad, el nacionalismo, y la relación entre ambos), Edwards (1985:22) alega que “los ingredientes más importantes son el sentido subjetivo de grupo y la continuación de los límites del grupo”. “Esto no quiere decir”, continúa, “que los marcadores visibles son desechables, sino más bien que la presencia de un marcador en particular no es esencial”.²⁸⁰ Este trabajo sostiene, sin embargo, que el idioma como símbolo de identidad de grupo, es uno de los elementos más importantes en la preservación de un idioma en el caso de grupos lingüísticos subordinados, que se dan en situaciones de bi- o multilingüismo. Teniendo en cuenta el uso que hacen del criollo limonense sus hablantes afro-costarricenses, exploraré las posibles razones que justifican el hecho de que hayan mantenido su idioma, a pesar de la presión que ejerce sobre su existencia el español, la lengua de la mayoría dominante en Costa Rica.

En lo que sigue, primero presentaré brevemente el panorama de los criollos de Centro América, colocando a sus hablantes dentro de un marco socio-histórico, pasando a

1. Las traducciones de todas las citas son mías.

precisar los conceptos de pidgins y criollos. Luego, para poder analizar la relación entre lengua e identidad para los afro-costarricenses, se tratará el resultado de una situación bilingüe de contacto y conflicto lingüístico, teniendo en cuenta la posición de subordinación lingüística del grupo. Finalmente, el trabajo enfoca un tema en particular, la supervivencia del criollo limonense en Costa Rica hasta el presente.

II. EL PANORAMA CRIOLLO DE CENTRO AMÉRICA

Exceptuando Belice, donde el inglés es el idioma oficial, los otros seis países independientes que comprenden Centro América tienen mayorías de poder de habla hispana, aunque Guatemala tiene una mayoría numérica de habla maya. Como es bien sabido, el español fue introducido en la región por los conquistadores en el siglo dieciseis. Menos conocido es el hecho que, a pesar del proceso lingüístico de homogenización que tuvo lugar posteriormente, todavía hay, hoy en día, más de 50 grupos amerindios y afro centroamericanos en Centro América, cada uno con su propio idioma.

A lo largo de las rutas comerciales y de los lugares que fueron escenarios de las luchas por el poder que tuvieron lugar durante la era de la exploración del Caribe, existen aún notables residuos de los mejores ejemplos de lenguas en contacto: los criollos hablados en la costa caribeña de Centro América. Durante más de 400 años, una numerosa población de origen afroantillano, que habla lenguas criollas basadas en el inglés, ha subsistido en las tierras bajas de Centro América. De acuerdo con los datos publicados por Norval Smith (1995:341), hay 55.000 hablantes del criollo limonense en Costa Rica, 100.000 hablantes del criollo panameño, 40.000 hablantes del criollo de la Costa de la Mosquitia y 500 del criollo rama cay en Nicaragua, y unos 115.000 hablantes del criollo beliceño.²⁸¹ A pesar de su importancia numérica y de su larga presencia en la costa centroamericana, estas culturas fueron “invisibilizadas” por las historias oficiales de Centro América hasta la década de los sesenta. Fue precisamente en ese momento que las ciencias sociales y la criollística comenzaron a estudiar la diversidad cultural de Centro América (Bolaños 1999:96).²⁸² Mientras estas naciones establecieron una estrategia para recuperar su soberanía en la costa atlántica, con excepción de Belice (que se conocía como Honduras Británica), el resto de los países centroamericanos habían declarado al español como lengua nacional y oficial, relegando las lenguas indígenas a la categoría de códigos de “segunda clase”, e ignorando totalmente la existencia de las lenguas criollas de la costa caribeña.²⁸³ Por otra parte, no

2. Norval Smith no menciona ningún criollo en Guatemala, y como considera que el inglés de las Islas de la Bahía en Honduras es un dialecto del inglés, no lo cuenta como criollo tampoco.

3. La criollística comenzó como rama de la lingüística precisamente en los sesenta. Aunque Schuchardt, el padre de la criollística, había realizado investigaciones sobre las lenguas criollas en 1881, y aunque un pequeño grupo de lingüistas se había reunido en 1959 para hablar sobre ellas, la disciplina adquirió legitimidad como verdadera rama de la lingüística muchos años después, en el Congreso de Lingüística que tuvo lugar en Mona, Jamaica en 1968 (Aceto 1996:4).

4. El idioma nacional es aquél a través del cual se transmiten las tradiciones y la gloria del pasado de un país y por lo tanto es designado por el gobierno como aceptable para ser usado en dominios públicos. El idioma oficial es el designado formalmente por el gobierno

debería sorprendernos que los lingüistas ignoraran completamente la existencia de estas lenguas, porque hasta hace relativamente poco tiempo, las lenguas criollas fueron consideradas versiones deformadas de otras lenguas (*Mischprachen*) y no lenguas nuevas (Holm 1988:1).

A. El marco socio-histórico de la región

Los afro-centroamericanos llegaron a la región a través de dos ondas inmigratorias. La mayoría vino originalmente del África Occidental, como esclavos que fueron vendidos a propietarios de minas y de plantaciones en las colonias españolas, en los siglos dieciseis y diecisiete; mientras que otros acompañaron a los conquistadores en sus campañas. Tres siglos más tarde, la segunda onda inmigratoria trajo a muchos isleños afro-caribeños de las colonias británicas, quienes se establecieron en las áreas costeras de Centro América en busca de trabajo y tierras (Martínez Montiel 1992:184).

Los esclavos africanos trabajaron, entre otros lugares, en las minas de Honduras, en el cultivo del cacao en Costa Rica, ayudando a los conquistadores y cultivando caña de azúcar en Guatemala, en la producción de añil en Nicaragua, en la construcción de caminos y en el transporte de productos en Panamá (Martínez Montiel 1992:173). No sabemos nada de la situación lingüística de aquellos tiempos, pero mientras la población indígena y los africanos cargaron con la responsabilidad de la producción colonial sobre sus espaldas, se llevó a cabo la mezcla de estos tres sectores de la sociedad: los indígenas, los españoles, y los africanos. Como resultado se dio el mestizaje, particularmente en las tierras altas de Centro América, mientras que el elemento africano predominó en la costa atlántica, especialmente en Honduras y Belice (Ibid: 171).

La historia de la costa atlántica ha tenido, por lo tanto, un desarrollo político y económico diferente del resto del territorio centroamericano. Durante los siglos dieciseis, diecisiete y dieciocho sufrió confrontaciones armadas entre los españoles y los ingleses, mientras ambos luchaban para obtener supremacía económica y política en la región. Después de su fracaso militar, a fines del siglo dieciocho, los ingleses fueron forzados por los españoles a abandonar sus posesiones en la región centroamericana, excepto en Belice. En las últimas décadas del siglo diecinueve, resultó obvio que la influencia británica sobre la costa atlántica de Centro América habría de ser reemplazada por el poder económico de los Estados Unidos. No sólo explotaron la región en la producción de bananas, caucho, y madera, sino que esas compañías norteamericanas también ejercieron un monopolio comercial, mientras que al mismo tiempo construyeron los ferrocarriles y el Canal de Panamá.

Poderosos enclaves financieros norteamericanos dominaron toda la costa Atlántica de Centro América a finales del siglo diecinueve, estableciendo las bases para una segunda onda migratoria. Un contingente de afro-antillanos de Jamaica, Barbados, Trinidad, y otras islas caribeñas fueron contratados para trabajar con los empresarios norteamericanos, dejando atrás dificultades económicas y situaciones políticas difíciles en el Caribe. El idioma inglés y las lenguas criollas basadas en el inglés habladas por los trabajadores fueron entonces los códigos de comunicación más comúnmente usados en la costa atlántica de Centro América. El español se empleaba, casi exclusivamente, tierra adentro, en los dominios lingüísticos de los hispanos. Hoy en día los descendientes de la gente que llegó a

central de una nación como la lengua a ser empleada en todo contexto gubernamental y educacional, y es, por lo tanto, la lengua en que se escriben todos los documentos oficiales.

Centro América en la segunda onda inmigratoria todavía se comunican en varios criollos basados en el inglés, a lo largo de la costa atlántica.

A mediados del siglo veinte, la costa atlántica centroamericana sufrió nuevas transformaciones, como resultado de una notable disminución de intereses económicos y comerciales por parte de las compañías norteamericanas en la región. En ese momento, los gobiernos centroamericanos comenzaron a realizar serios esfuerzos por aculturar a las minorías de hablantes criollos a la cultura nacional hispánica que era la ‘mayoría’ que ejercía el poder. En Costa Rica, como resultado de estas políticas de integración, tuvieron lugar una serie de campañas de alfabetización en español. Se aplicaron medidas drásticas para prohibir el uso del inglés en las escuelas en la Provincia de Limón, tanto es así, que aún hasta se cerraron las pequeñas escuelas privadas donde las iglesias enseñaban inglés.

A pesar de los esfuerzos realizados por los gobiernos centrales, y aunque estos trataron a la lengua materna de los afro-centroamericanos como “dialectos” de “bajo prestigio”, “*broken*” *English dialects*, la resistencia lingüística de estas minorías ha permitido la supervivencia de su identidad multilingüe y multicultural hasta el presente.

B. Los pidgins y los criollos: el criollo limonense de Costa Rica.

Unas pocas palabras acerca de los idiomas criollos. Si el contacto entre los europeos y africanos, antes del siglo dieciseis, hubiera procedido en forma “normal” y no sufriendo los escarnios de la explotación, el proceso de aprendizaje de un idioma extranjero habría llevado a que algunos africanos hablaran los idiomas europeos con fluidez; a otros, a hablarlos en forma pasable, y aún a otros, a chapucear el idioma (Bickerton 1975:175). La trata de esclavos desbarató este modelo y truncó la adquisición de los idiomas europeos por parte de los africanos.²⁸⁴ La necesidad de comunicarse entre los esclavos mismos produjo un pidgin, que se define como “una lengua reducida que resulta por el contacto prolongado entre grupos de gente que no tienen un idioma en común” (Holm 1988:5).

Generalmente, este idioma “provisional” obtiene su vocabulario prestado del lenguaje superordinado, aunque la estructura y el significado resultan ser influenciados por la lengua o las lenguas subordinadas.²⁸⁵ Los niños que se convierten en hablantes de criollos amplían el pidgin heredado, y lo reorganizan de acuerdo con sus necesidades comunicativas. Debido al desplazamiento geográfico de los hablantes y la interrupción de los vínculos con su identidad sociocultural y su lengua original, su historia sociolingüística,

5. Demás está decir que “europeo” y “africano” son términos usados aquí como generalizaciones simplificadas de complejos grupos de gentes de variado origen. También debe tenerse en cuenta que el proceso aquí descrito no es exclusivo del Caribe y Centro América, sino que se ha dado en todo el mundo, y tampoco se aplica exclusivamente a la situación multilingüe de los africanos y los europeos.

6. Un idioma superordinado es el código lingüístico de un grupo que mantiene el poder económico, político, y social en una sociedad. El idioma subordinado, por otra parte, es el de la gente que ha sido dominada por hablantes de una lengua superordinada.

y no solamente la estructura de su lengua, es un determinante importante del resultado lingüístico en este tipo de situación de lenguas en contacto.

En realidad, esta hipótesis, que es una de las muchas que explican el origen de los criollos, corresponde al caso de los criollos que se hablan en el Caribe, pero no da cuenta de la existencia de los criollos centroamericanos. Si nos centramos en el caso del criollo limonense de Costa Rica por ejemplo, podemos explicar esa situación lingüística de la siguiente manera. Cuando los trabajadores ferrocarrileros y más tarde los peones de plantaciones llegaron a Costa Rica empleados por la United Fruit Co. a fines del siglo diecinueve, trajeron consigo su “idioma inmigrante”, el criollo jamaquino. Con el pasar del tiempo, esta gente decidió permanecer en la Provincia de Limón y adoptar la ciudadanía costarricense; paralelamente, su criollo jamaquino evolucionó hasta convertirse en lo que es hoy el criollo limonense que sus hablantes llaman /mekaytelyuw/ o /mekatellyuw/²⁸⁶.

Un criollo se diferencia de los otros idiomas en tanto que se da en un continuo lingüístico que va de un extremo, llamado basilecto, al polo opuesto, llamado acrolecto. En el caso del criollo limonense, el basilecto es una combinación de gramática africana y de vocabulario inglés, y el acrolecto consiste, en su mayor parte, de las características del inglés limonense estándar en lo que se refiere al vocabulario y la gramática. En el medio del continuo está el mesolecto, con características de ambos extremos. Mientras que el español, que es el idioma oficial en el que el criollo está inmerso, ha afectado sin duda a su lengua materna, la lealtad de los afro-costarricenses hacia su grupo étnico está aún presente, por lo menos parcialmente y por ahora, en su habilidad de hablar el criollo. Pero ¿por cuánto tiempo? Y ¿por qué ha sobrevivido el criollo limonense hasta ahora?

III. LENGUA E IDENTIDAD EN COSTA RICA

Los esfuerzos que se han hecho para analizar la relación entre lengua e identidad en una situación de bilingüismo han enfocado sobre todo la relación entre lengua y etnicidad. De acuerdo con Frederick Barth (1969), al hablar de etnicidad, el elemento más importante es precisamente el límite entre los grupos. Explica que si bien es cierto que las culturas que existen dentro de ciertos límites son entes dinámicos que pueden cambiar, la persistencia de los límites como tales es de mucha más larga vida (es decir, son mucho más constantes) que las culturas que contienen.

Pero, en tanto que un idioma persiste como una valiosa característica simbólica de la vida de un grupo, puede contribuir al mantenimiento de los límites. (Edwards 1994:126)

Estoy de acuerdo con Gans 1979 en que si bien un idioma puede perder su función comunicativa, su uso continuo, aunque fuera en forma limitada, puede considerarse como “un nuevo tipo de compromiso étnico...que hace hincapié [en la] preocupación [del grupo] por [conservar] su identidad”, siempre y cuando ese idioma mantenga un asidero emocional sobre el grupo (Gans 1979:1).

7. /mekaytelyuw/ viene del criollo jamaquino “*Make I tell you something*”, “*Let me tell you something*”, que significa “Déjeme decirle algo [alguna cosa]”. El mismo proceso que dio origen al criollo limonense puede atribuirse al desarrollo del criollo panameño, aunque la mayor parte de los inmigrantes panameños llegaron de Barbados, mientras que un origen aún más complejo explica la formación del criollo de la Costa Mosquitia de Nicaragua, y del inglés de las Islas de la Bahía de Honduras, que viene del criollo hablado en las Islas Caimanes, mientras que se sabe poco del criollo guatemalteco.

Es necesario recordar un punto importante que se mencionó con anterioridad: “los fenómenos del lenguaje son fenómenos sociales y están todos intrincadamente entremezclados” (Edwards 1994:106). El tratamiento brutal y humillante que sufrieron los antepasados de los afro-costarricenses durante la época de la colonia, y las frecuentes manifestaciones de racismo a las que todavía están expuestos hoy en día, parecerían garantizar la inminente desaparición del criollo limonense y un cambio total hacia el español. Sin embargo, el comportamiento lingüístico del criollo, así como los otros marcadores de identidad, tales como la música, la religión, y la educación, han transformado esta dramática situación social en una concepción positiva de la identidad. Esta actitud, aunque en apariencia pareciera ir contra todos los instintos, está basada en un prestigio encubierto de solidaridad compartida, un vínculo que viene también de la percepción del propio ser y de los otros miembros del grupo, como parte de la identidad negra (*negritude*), en oposición a todos los demás.

A. El contacto y el conflicto de la situación lingüística

Cuando dos grupos de gente que hablan idiomas diferentes se ponen en contacto, uno de los casos más comunes es que el grupo subordinado abandone su lengua materna, ya que el grupo superordinado establece su lengua como el medio de comunicación nacional. Sin embargo, si el sentimiento de grupo persiste entre los hablantes del idioma subordinado, el poder de la etnicidad puede sobrevivir, en tanto que los vínculos intangibles de ese grupo se mantengan. Es posible que estos vínculos se refuercen si la identidad del grupo de minoría está corriendo algún tipo de riesgo. Incluso considerando la ‘globalización’ de las culturas, el fervor con que se defiende la propia identidad puede estimularse aún más, en lugar de desaparecer. En estas condiciones, puede producirse un “renacimiento” del idioma, al darse un esfuerzo por revitalizar y reorientar la identidad del grupo a través de una nueva lealtad al mismo.

En realidad, la “lealtad cultural” es más común que la “lealtad lingüística”. Los mecanismos por los cuales es posible reconciliar las tradiciones y el cambio cultural, al mismo tiempo que reconocer abiertamente el legado de los antepasados, pueden expresarse a través de un número de marcadores no lingüísticos que le dan continuidad al grupo. Una amplia base cultural, tal como la tradición musical, y la religión por ejemplo, pueden proveer una plataforma para la renovación de la identidad de un grupo y a partir de esos elementos es posible la renovación de las actividades lingüísticas. Hoy en día el afro-pop caribeño y el reggae llegan a un público numeroso y transmiten su mensaje en un idioma criollo con el que se pueden identificar sus hablantes, legitimizando así su propia forma de hablar. Otro marcador de identidad que prevalece es la religión. Aún cuando los servicios religiosos proveen un ejemplo claro de la población multilingüe y multicultural de Limón, la fe protestante todavía mantiene unido al pueblo afro-limonense.²⁸⁷ Además, la adquisición obligatoria del inglés limonense estándar, que no es otra cosa que la variedad acrolectal del criollo limonense, impuesto en todas las escuelas del país, las novelas de televisión en inglés, y el contacto con turistas de habla inglesa han contribuido a que los limonenses valoren la habilidad de hablar alguna variedad de inglés. Las discusiones que tuvieron lugar en Estados Unidos sobre la función y el futuro de *Ebonics*, también han contribuido a una

8. Esto no quiere decir que la Iglesia Católica no haya aumentado considerablemente el número de sus feligreses en Limón, desde que comenzó el movimiento por asimilar a los afro-costarricenses en la segunda mitad de este siglo. Sin embargo, la mayoría de los afro-limonenses son todavía sobre todo protestantes.

apreciación de la validez de ese dialecto y al poder de la identidad negra. Todos estos elementos han hecho que los miembros del grupo de minoría progresen de una evaluación negativa de su estatus lingüístico “desfavorable” a una apreciación de la legitimidad de su lengua.

B. La supervivencia del criollo limonense

En situaciones de conflicto lingüístico, un individuo puede sentir que es especialmente importante que su verdadera identidad de grupo esté reflejada en su forma de hablar (Ryan 1979:148). Así, aún cuando los hispanos perciban al criollo limonense como de “bajo prestigio” los hablantes de los criollos asocian su idioma con otros valores de importancia para su identidad.

IV. OBSERVACIONES FINALES

Las predicciones sobre la vida o muerte de una lengua son peligrosas, y no se puede generalizar acerca de las condiciones que llevan a esos resultados. Es cierto que para la mayoría de la gente las preocupaciones económicas son de mucha importancia. Nancy Dorian (1982:47) ha señalado que “la lealtad lingüística persiste en tanto las circunstancias económicas y sociales son conducentes a mantenerla, pero si otra lengua resulta de mayor valor [económico], se da un cambio hacia esa otra lengua”. Las consideraciones económicas son, sin duda, muy importantes, pero hay casos en que resultan ser irrelevantes. Bien puede suceder que un grupo obedezca otros mandatos pragmáticos que pueden estar en contraposición con los imperativos económicos. Si un grupo se siente lo suficientemente “seguro” de sus valores culturales y tradicionales, es posible que ese grupo cultural logre ‘activar’ sus emociones y sentimientos para conservar su idioma (Edwards 1994:117).

En última instancia, pareciera que el factor decisivo, determinante de la supervivencia de una lengua, depende del grado de orgullo y de la estimación positiva que se atribuyen a ese legado lingüístico. Así es que bien podría ser que el sentido profundo de su dignidad como hablantes del criollo limonense y el sentido de su propio valor, derivados de las raíces de sus antepasados--obvias hoy en día por un renacimiento de su folklore--puede detener el decaimiento del uso de un idioma. Me aventuraría a decir que si, en base a su trasfondo sociohistórico, un grupo valora su identidad--particularmente al enfrentar las presiones socioeconómicas del presente hacia la universalización de la cultura--es totalmente posible que la lengua prevalezca. Si es así, y si la lengua de poblaciones minoritarias son objeto de reconocimiento oficial, eventualmente puede llegarse a un reconocimiento, no sólo de la dignidad humana de sus hablantes y de su identidad, sino también del valor del multiculturalismo y del multilingüismo.

MUJERES AFRORIOPLATENSES 1750-1880

MARTA B. GOLDBERG

“Figuras de curvas amplias se deslizan en rápidos y vertiginosos giros. El color profundo de la piel da cierto sabor macabro a las siluetas mal alumbradas por la luz de cirio de los candiles y de la “vela de baño” chorreando sebo perfumado.”

Ramos Mejía

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, es muy raro ver negros en las calles de las distintas ciudades argentinas. En Buenos Aires, más específicamente, los ciudadanos se enorgullecen de su aspecto europeo y, posiblemente, ante la pregunta sobre que pasó con las negras, contestarán: acá nunca los hubo. ¿Cómo puede decirse esto, si en las fiestas patrias escolares argentinas nunca faltan las niñas con sus caras pintadas, que representan a negras y negritas en los patios de las casas o en las calles del Buenos Aires de 1810? Estas negras aparecen cebando mate, acompañando a sus amas a la iglesia, vendiendo velas, dulces, empanadas o aceitunas, y bailando folclóricos candombes. En los relatos escolares, esas “negritas simpáticas y pintorescas” eran tratadas con “gran amor y simpatía” por sus amos, a los que eran muy fieles pero traicionaron en la época de Rosas, al actuar como sus espías. Al recordar estas imágenes de la infancia, recreadas año tras año por nuevos escolares, surgen varios interrogantes: ¿Qué pasó con la memoria histórica argentina? ¿Qué pasó con esas negras? ¿Eran esclavas o libres? ¿Cómo y cuándo dejaron de ser esclavas? ¿Cuántas eran? ¿Qué tareas desempeñaban? ¿Qué pensaban sus contemporáneos de ellas? ¿Hicieron algún aporte cultural? ¿Desaparecieron?

Los negros son prácticamente “invisibles” para la historiografía argentina. Los ya clásicos trabajos de Molinari y de Studer se ocuparon de la trata, es decir, de los africanos como mercancía, y de la enorme importancia que ese comercio tuvo para el Río de la Plata a partir del siglo XVIII. Este tema ha sido retomado en los últimos años por Liliana Crespi, quién trabaja sobre la trata en el siglo XVII y que anteriormente se ocupó de la perduración de ese infame comercio en el siglo XIX. Con respecto a la vida cotidiana de los afroargentinos, hasta mediados de la década de 1950, los estudios realizados tienen un carácter costumbrista o folclórico. Esto se puede apreciar en trabajos más literarios que históricos, como **Morenada** de José Luis Lanuza, **Cosas de Negros** de Vicente Rossi o **Misteriosa Buenos Aires** de Mujica Lainez, y los trabajos de otros autores que se han ocupado de los orígenes del tango.

Se comienza a considerar a los afroargentinos a partir de los primeros estudios de historia demográfica de Garzón Maceda y Dörfingler, en Córdoba, y en los iniciados sistemáticamente en la Universidad de Rosario bajo la dirección de Nicolás Sánchez Albornoz, publicados en los anuarios de dicha casa de estudios a partir de la década del 50. Un interés diferente por estos temas comienza en esa época, con la producción de

Rodríguez Molas para Buenos Aires y, algo más tarde, la de Masini para la Provincia de Mendoza y la de Endrek para Córdoba.

Posteriormente se publicaron otros trabajos con enfoques diversos, como la obra de carácter general de George Reid Andrews, que pretende abordar una imagen de la inserción de los pobladores de origen africano en Buenos Aires. Por otro lado, se encuentran los estudios sobre manumisiones de Lyman Johnson, varios aspectos de la vida cotidiana desde 1770 a 1820 de Miguel Angel Rosal, y los nuestros sobre los negros en el Ejército y la población negra y mulata de Buenos Aires entre 1810 y 1840, a los que se suman los aportes de Silvia Mallo y los trabajos que con esta última autora venimos escribiendo desde 1990.

En los últimos años, Carlos Mayo para la campaña de Buenos Aires, Dora Celton y María del Carmen Ferreyra para Córdoba, y Florencia Guzmán para el Noroeste, junto con nuevas generaciones de jóvenes investigadores que se han ocupado de distintas regiones de la campaña bonaerense, han contribuido a un mejor conocimiento del tema. De cualquier modo, todavía falta mucho por hacer y nuestros archivos conservan una riqueza documental aún inexplorada.

En todos esos estudios se ha rescatado al Negro esclavo o libre, considerando a hombres y mujeres como un solo grupo. Y las mujeres, ¿qué pasó con aquellas pintorescas “negras y negritas”? A partir de los estudios de género que se vienen realizando en los últimos años, las mujeres han comenzado a ser sujetos históricos y a ser rescatadas del olvido historiográfico. Esto no sucedió con las de origen africano.

Nuestra historiografía mantiene el prejuicio eurocéntrico y sigue ignorando en los hechos la existencia histórica de los negros en el Río de la Plata. Mujeres, lógicamente, siempre hubo, pero ¿negros? Aun aquéllos que hoy *declaran* la importancia numérica de los negros de Buenos Aires, repitiendo “nuestras cifras” hasta el hartazgo y adjudicándolas comúnmente a terceros, no los integran en los estudios de la vida cotidiana. Género y raza se han rescatado por separado.

Este trabajo pretende hacer visibles, rescatar del olvido a estas primeras “desaparecidas” de la historia oficial Argentina, que junto a los varones de su raza constituían en Buenos Aires de 1810 un tercio de su población, y más de la mitad en las distintas ciudades del Noroeste en 1778. En nuestra historia se habla de la mujer cuando ésta fue “protagonista”, ha podido romper la barrera de lo privado y ha dado un paso hacia lo público, como ciertas heroínas de la Independencia, o Da. Encarnación Ezcurra, que era el “agente” político de su marido, D. Juan Manuel de Rosas, o de Evita, pero ¿fueron ellas “lo representativo” de las mujeres que vivieron en nuestro territorio?

El color “negro” y la condición de esclavitud son elementos para la incomunicación por los prejuicios raciales de una sociedad que segrega y generaliza cualquier tipo de comportamiento que pueda sustentar y justificar las estructuras de dominación.

En los siglos XVIII y XIX, las mujeres negras aparecen cuando rompen la cotidianeidad y amenazan violentar el orden socialmente establecido. Ese “transgredir” aparece en mujeres involucradas en causas judiciales que reposan en nuestros archivos y esperan ser rescatadas y comunicadas a nuestra sociedad.

Su existencia en los archivos permite hacer dos tipos de calificación: sujetos activos (denunciantes o denunciadas) y mujer negra que sólo tiene valor de uso y valor de cambio, donde es un sujeto pasivo, considerada como mercancía, en discordia. Eran “objetos” de uso, de cambio y de goce. Como cualquier otro objeto, sometidas a cualquier operación comercial: tasadas, vendidas, rematadas, hipotecadas, embargadas, alquiladas, donadas, heredadas. Como sujeto de derecho, lo que parece paradójico, un objeto sexual; con la

circunstancia agravante, como intentamos demostrar, de que eran siempre consideradas culpables por su supuesta “naturaleza obscena” al ser violadas, abusadas y castigadas.

Esperamos que la frágil memoria histórica argentina integre a esas afroargentinas, ubicadas en el último peldaño de la pirámide social por su sexo, su raza y su condición jurídica.

LA LLEGADA

Los primeros varones negros llegaron al actual territorio argentino como esclavos de los descubridores y conquistadores. La Capitulación de D. Pedro de Mendoza –fundador de la primera Buenos Aires en 1536– le otorgaba el derecho de introducir cien esclavos africanos.

En un principio no se trajeron mujeres negras. Los negros, al relacionarse sexualmente con las indias, dieron origen a los zambos, es decir, la mezcla afroamericana. Ésta se describía generalmente como producto *del salvajismo, de la violencia, de los bajos instintos, de la lujuria desenfrenada de los negros*.

Después de la segunda fundación de Buenos Aires, y asentada la población en la ciudad, se otorgaron numerosos permisos especiales para traer esclavos negros, imprescindibles para los pobladores que se enfrentaban a la inexistencia de indios para encomendar. Los que se introducían por contrabando, y se “legalizaban” con ciertas argucias, superaron por mucho a los que se importaron por esos permisos. El número de esclavos ingresados por Buenos Aires fue altísimo pero no todos quedaban en la ciudad, la mayoría eran enviados a Chile y Potosí.

La llegada de los esclavos modificó radicalmente la fachada de Buenos Aires, introduciendo en América los prejuicios sobre la población africana que se encontraban en Europa. El continente africano, juzgado con pautas eurocéntricas, era considerado salvaje, animal, brutal, obsceno, desvergonzado. Característica que se aplicaba especialmente a sus religiones, ceremonias, bailes, personas, actitudes.

Con la colonización, y especialmente cuando comenzó el proceso productivo, llegaron las negras, las esclavas, para ser casadas con los varones de su raza y así evitar que estos huyeran y “atacasen” a las indias. El casar a los esclavos fue una política comúnmente seguida por los jesuitas, pero no siempre por mercedarios y dominicos, y menos aún por los particulares, aunque fuesen eclesiásticos. Los Betlemitas, cuando querían premiar a un esclavo, compraban una esclava para casarla con aquél. Este apareamiento de una hembra con un macho, como se hace con los animales, era consagrado por la Iglesia Católica. Este “santo matrimonio” con los hombres de su raza era frecuentemente impedido con argucias, y en cambio eran puestas sexualmente a disposición de sus amos y de los hijos y parientes de sus amos, en relaciones generalmente casuales, dando así origen a una numerosa población mulata. Acerca de esto prácticamente no contaron los cronistas, posiblemente porque estas relaciones ya eran frecuentes en la Península Ibérica y no eran, para ellos, merecedoras de ingresar a la épica. Por eso no disponemos de “*crónicas floridas*” que embellezcan esas relaciones. Y además, ¿por qué habrían de comentarlas?, ¿qué mal habría en hacer uso de algo que se poseía en propiedad? En todo caso, lo novedoso era el encuentro de los españoles con las indias, y por eso lo relataron.

Lo interesante es que los europeos, que tenían un doble standard para juzgar las capacidades y conductas de mujeres y hombres blancos, no lo tenían para los africanos. Las africanas no eran consideradas frágiles sino tan fuertes y capaces de trabajar como los hombres. Se suponía que sentían menos los dolores del parto y de las enfermedades.

Para algunos historiadores, las mujeres africanas se beneficiaban cuando se relacionaban sexualmente con sus amos blancos o con los parientes blancos de sus amos, porque estas relaciones les habrían permitido obtener un mejor trato tanto para sí como para los hijos que nacían de esos encuentros. La promesa de libertad hecha a las esclavas a cambio de sus favores amorosos debió ser muy frecuente, como también lo era el incumplimiento de tales promesas. Las fuentes nos dan testimonio de que esto ocurría y también nos hablan muy mal del producto de esas relaciones, “los mulatos”, a los que se despreciaba más que a los negros. La misma palabra “mulato” proviene de “mula”, porque se refería precisamente a lo que ellos consideraban un híbrido. El mulato era doblemente sancionado por la sociedad colonial, por ser producto de una mezcla y por su bastardía, ya que rara vez era reconocido por su padre. Dice Ramos Mejía:

“En la crónica secreta de esta sociedad más de [...] uno ha escandalizado su tiempo con tan escandalosos amoríos. El tenebroso encrespamiento del cabello, el grueso labio, un poco lívido bajo una nariz recogida y de amplios ventanales que se veía en la faz de más de un letrado y en las generaciones que sucedieron a la tiranía, revelaba para la analítica malignidad de la crítica social, el abolengo [...] que los había precedido.”

La condición de las mujeres negras en la ciudad de Buenos Aires trae acarreado un prejuicio que se materializa en la cosificación y la animalización. Así, el intercambio monetario y la hipersexualidad con la que se las caracterizaba estableció su desarrollo en el territorio americano. Fueron traídas para llevar a cabo casamientos y apareamientos forzados, así, la sexualidad ocupa el centro de la escena.

El mestizaje que da origen a las mulatas reinstala el problema de la sexualidad, a la vez que lo cubre de vergüenza. La peligrosidad de estas mujeres se le aparece doble al hombre blanco, tal como describen las palabras de Ramos Mejía. Su origen está marcado por el pecado, que se transforma en algo indecible que las expulsa al olvido historiográfico, a la vez que establece una mistificación de la sexualidad exacerbada. Al mismo tiempo, la ascendencia mestiza puede levantarse como una excusa para reclamar derechos que le están vedados jurídicamente, pero que pueden reinstalarse en el ámbito del hogar.

LEGALIDAD Y MARGINACIÓN: EL LUGAR EN LAS INSTITUCIONES

La marginación de las mulatas comienza en el plano legal desde la esclavización. Podían ser vendidas, rematadas, hipotecadas, embargadas, donadas y alquiladas como otros bienes muebles o inmuebles, pero también tenían una serie de derechos, que irían aumentando durante el período y que las colocaban en una situación peculiar desde el punto de vista jurídico; eran una cosa y a la vez una persona, es decir, objeto y también sujeto de derecho²⁸⁸.

Las esclavas tenían derecho al bautismo y al adoctrinamiento católico, al nombre, al matrimonio, a vivir fuera de la casa del amo con el consentimiento de éste, a la formación de su propio peculio, a la compra de su propia libertad o la de sus familiares, a poseer bienes muebles e inmuebles, a testar y a la defensa en juicio, que podían conseguir en forma gratuita a través del Defensor de Pobres o Protector de Esclavos; pero, en términos generales, la justicia colonial, en lo que a protección de esclavos se refiere, se caracterizó siempre por su ineficacia. La realidad social muestra un verdadero divorcio entre las normas jurídicas y la aplicación de la ley. En el ámbito de la interpretación de estos

²⁸⁸ Abelardo Levaggi, “La condición jurídica del esclavo en la época hispánica”, **Revista de Historia del Derecho I**, Buenos Aires, 1973.

derechos es donde aparecen más claramente estas contradicciones. Tal es el caso de la parda Francisca, castigada cruelmente por su ama Clara Echenique. Francisca había sido azotada, atada a una escalera, y luego encerrada por tres días con grillos y en ayunas, hasta su traslado al Hospital con serias heridas. Si bien el Defensor Álzaga apeló para que no entregasen a Francisca a su ama, ésta fue devuelta y llevada a Córdoba.²⁸⁹

Todavía encontramos casos de malos tratos a una liberta en 1831, a la que su ama “no sólo la castiga sino que *la tiene hecha pedazos*”²⁹⁰.

También tenían “derecho al pudor”, y tanto el atentar contra éste como el prostituir una esclava eran motivo suficiente -cuando era denunciado y comprobado- para la sanción del amo. Esta “sanción” consistía comúnmente en la obligación de otorgar “papel de venta” a la esclava. Según la Ley IV, Título XXII, Partida IV: “Cuando, siendo mujer, su señor la pone en la putería públicamente o de otro modo la prostituyese”, el amo perderá la esclava. Petit Muñoz encontró tres casos en La Banda Oriental que podrían considerarse “atentados al pudor”. Uno de ellos es el de una negra llamada María del Rosario, propiedad de un blanco soltero, la cual ante lo que hoy llamaríamos un posible “acoso sexual”, es enviada a Buenos Aires -según consta en un borrador del Archivo del Cabildo de Montevideo de 1808- para que tratasen de venderla.²⁹¹ El derecho al pudor del que gozaban se establece en los hechos no como una protección para que no fueran atacadas sexualmente, sino como el impedimento de que este abuso se hiciera público.

El amo también debía otorgarle papel de venta a la esclava si ésta deseaba casarse y él no se lo permitía. Con ese papel, el esclavo podía buscar nuevo amo, quien debía pagar al anterior el precio estipulado. Generalmente los precios establecidos por el amo eran excesivos y por lo tanto era prácticamente imposible conseguir comprador; por esto encontramos con mucha frecuencia largos expedientes donde la esclava considera que la tasación es muy alta, argumentando generalmente que vale menos porque se “ha desmejorado en el servicio”, o que por algún motivo vale mucho menos de lo que su amo considera que vale.

Así, las mulatas no gozaban de libertad sexual, ni mucho menos. El abuso era una práctica común que dio origen al progresivo mestizaje que tuvo lugar en el Río de la Plata. De esta forma, el derecho al pudor no era más que una forma de controlar ese mestizaje y de preservar el orden familiar. La mistificación de la sexualidad de las mulatas favorece este tipo de abusos. Violar, abusar sexualmente o prostituir una mujer negra o mulata esclava era castigado por la ley, pero no por los que la aplicaban. Para una Sociedad rígida y decididamente hipócrita, estas mujeres permitían a los blancos dar rienda suelta a su propia

²⁸⁹ Este caso ha sido tratado también por Abelardo Levaggi, “La condición jurídica del esclavo en la época hispánica”, Revista **Historia del Derecho**, I, Buenos Aires, 1973.

²⁹⁰ **A.G.N., Policía**, 9-31-9-5. Según los testigos, Da. Cipriana Barcala castigaba a la negrita Agustina (liberta) “con chicote o con una vara de medir y despues, la encerraba en un cuarto y la tenía tres o cuatro días sin comer”, “la ataba a la escalera y hasta con fuego la quema”, “que no sabe rezar, ni aún persignarse”, fechado el 2 de diciembre de 1831.

²⁹¹ Petit Muñoz, Eugenio; Marancio, Edmundo M; Traibel Nelsis, Jose M., **La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental**, volumen I, 1a. p-arte. Biblioteca de Publicaciones oficiales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Montevideo, Montevideo, 1948, pp.373 a 377.

lujuria y perversión, con la ventaja de ubicarlas y “culparlas”, pues a través de movimientos, bailes y ritos, eran las “desvergonzadas” y “faltas de pudor”.

El mestizaje se instala como un peligro que amenaza el afán europeizante que se encuentra detrás de los llamados inmigratorios. Las señales corporales que indican un origen mestizo (que Ramos Mejía describe en su relato) delatan no sólo el origen negro, sino también ese pecado que se esconde detrás del origen mestizo.

Hasta muy avanzado el siglo XIX -1860- se exigía en la ciudad de Córdoba “certificado de pureza de sangre” para ingresar en la Universidad. Esta certificación era indispensable en la etapa colonial para ser maestro en muchos oficios y para ingresar en órdenes religiosas y conventos.

En Buenos Aires, en ciertos casos, fue posible “blanquearse” cuando se “mejoraba” económicamente. Este blanqueamiento era a veces resistido. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, las monjas capuchinas se amotinaron debido a que había entrado al convento una monja que se suponía era de sangre impura.²⁹²

De esta forma, el mayor peligro para la sociedad residía en la posibilidad de que ese origen mulato pasara inadvertido, de allí la institucionalización a través del certificado que garantizaba la marginación del mulato y preservaba el orden social.

Tener “sangre impura” no sólo era un impedimento para ingresar a ciertos oficios y estudios, sino que también vedaba el uso de determinadas joyas y vestidos. Contaba Concolorcorvo en 1771 que una mulata amancebada con un español se atrevió a ir a la Catedral de Córdoba con zarcillos de oro y ropa de seda. Esta “profanación de galas” le costó una buena paliza que le dieron las damas principales, luego de arrancarle las joyas y sedas que usaba.²⁹³ La marginación se produce no sólo en el nivel de las instituciones, sino también en todos los lugares que pudieran integrar a las mulatas al cuerpo social.

¿QUÉ HACÍAN? TRABAJO Y FORMAS DE SUBSISTENCIA

La cosificación de la población negra se materializó no sólo en el ámbito jurídico, sino también en la esclavización, a partir del tipo de trabajos que debían realizar. Aquí nuevamente se instala una contradicción. Estas mujeres debían realizar trabajos que claramente atentaban contra su salud, a la vez que eran humillantes, poniendo de relieve esa característica de no-personas. Sin embargo, encontramos que el trabajo femenino esclavo era principalmente doméstico, destacándose el cuidado de los chicos. De esta forma, esa mistificación de la “negra lujuriosa” colisiona con la imagen de estas mujeres ocupándose de los quehaceres domésticos y cuidando niños ajenos.

²⁹² ARCHIVO GENERAL DE LA NACION DE LA REPUBLICA ARGENTINA, en adelante A.G.N., Documentos de la Biblioteca Nacional, Reales Cédulas, Legajo 184, N°1304 y N°1316.

²⁹³ Concolorcorvo, **El lazarrillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima, 1773**, Buenos Aires, 1942, Biblioteca de la Junta de Historia y Numismática Americana, volumen IV, Buenos Aires, 1908.

Las fuentes nos informan que todas las lavanderas eran negras²⁹⁴ y sería así hasta muy avanzado el siglo XIX²⁹⁵. También lo eran la gran mayoría de las amas de cría, las cocineras, las sirvientas y las planchadoras. Dentro del trabajo doméstico que se realizaba en el Buenos Aires del siglo XVII, también se encontraban los que podríamos denominar *oficios curiosos*, que fueron así comentados por Ricardo Lafuente Machain:

*“...ciertas negrillas, durante sus primeros años, distraían a sus amos y eran algo así como lo que por la misma época eran en Europa los monos y los loros de las grandes damas de la Corte de Francia. Servían además para calmar los “vapores”, proporcionando un derivativo para sus nervios. Muchas señoras tenían la “negrita del coscorrón”, o la que al raparle la cabeza, le dejaban un mechón largo para poder tirar de ahí cuando estaban nerviosas, o a aquella a la que hacían servir el mate de rodillas, ni faltaba el ama que llamara junto a sí a una esclava para darle un pellizco en función de reprimenda”*²⁹⁶

En el padrón de 1810 figuran, entre otras, dos negras libres, una partera casada con un portugués y una ama de llaves que regenteaba siete esclavas²⁹⁷. Tanto en el Archivo General de la Nación como en el de la Provincia de Buenos Aires, numerosas causas referidas a los motivos ya mencionados (redhibitoria, derecho a la libertad, castigos, etc.) muestran la índole y la diferente categoría de los trabajos realizados por negras libertas o esclavas.²⁹⁸

Estos relatos configuran una serie de imágenes donde las negras aparecen reducidas a la categoría de animales, ya sea por las tareas que debían desarrollar o por esa descripción exacerbada de los instintos.

Entre las destinadas al servicio doméstico, la gama de actividades es tan amplia que va desde las que “sólo saben acarrear agua del río” o la que “criada en el campo de Córdoba se ejercita sólo en labores rurales”, hasta las que desempeñaron tareas consideradas en forma especial. En este sentido, un defensor de pobres, en la solicitud de una tasación para la manumisión, opinaba precisamente que “...El precio de los esclavos...[varía]..en torno a sus habilidades y no de lo pesado o llevadero de sus operaciones...con todo, vemos diariamente que es mayor el precio de una mucama que asiste a su ama al tocador que el de una cocinera expuesta constantemente a la violencia del fuego”.²⁹⁹

²⁹⁴ Woodbine Parish, op. cit.

²⁹⁵ Judith Sweeney, **Las lavanderas de Buenos Aires**, Ponencia presentada en Primeras Jornadas sobre Mujer y Familia, realizadas por CEDES (Buenos Aires, 1988), analiza la perduración de las lavanderas africanas en el censo de 1855.

²⁹⁶ Ricardo Lafuente Machain, **Buenos Aires en el siglo XVII**, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1944, pp.158/61.

²⁹⁷ César García Belsunce y otros, **Buenos Aires su gente**, Buenos Aires, 1976, Tomo I.

²⁹⁸ M.Goldberg y S. Mallo, **El trabajo de los negros en Buenos Aires, 1750-1850**, Ponencia presentada en Foro del Programa "La Tercera Raíz", celebrado en octubre de 1992 en México, y M. Goldberg, “La población negra y mulata de Buenos Aires, 1810-1840”, **Desarrollo Económico**, v.l6 N°61, Buenos Aires, 1976.

²⁹⁹ **A.G.N.9-23-8-6**. Legajo 32 Expediente 1097. Agradecemos a Silvia Mallo el habernos autorizado a utilizar el material de archivo que da origen a los comentarios que siguen.

Aparecen, en estas causas, “amas de cría” que además de estas tareas trabajaban en el campo o que educaban y enseñaban a leer a los niños. Otras cosían³⁰⁰ para sus amos o para afuera y se dedicaban a numerosas tareas para mantener a sus amas.

Las negras libertas o libres, en términos generales, se desempeñan en el mismo tipo de tareas que cuando eran esclavas porque, salvando el caso de aquella que trabajaba como oficial de zapatero junto a su marido y el de otra que se instaló para trabajar en una chacra, las restantes se ocuparon en costuras, lavados y planchados y, particularmente, se conchababan para el servicio doméstico, durmiendo o no en la casa donde trabajaban, recibiendo un salario mensual al que, a veces, se agregaba la comida, la asistencia médica y la vestimenta.

En algunos casos, las esclavas conseguían un crédito para comprar su libertad y se comprometían a pagarlo con su servicio personal al acreedor, para lo cual éste las conchababa por una determinada suma con un “salario” (supuesto ya que ellas no lo percibían, porque era a cuenta de la deuda) y con los beneficios que se les daba a los otros domésticos (vestimenta, alimentos, atención médica). Se trataba entonces de “un mero cambio de amo”, porque este arreglo funcionaba como una “esclavitud por deudas” que las esclavas tardaban muchos años en pagar.

“AL SERVICIO DEL RÉGIMEN”

En la época de Rosas, según los relatos de sus enemigos, cumplieron diversas funciones en el “aparato represivo del regimen”: habían adquirido un gran poder y eran espías en las casas particulares y en los ejércitos, formaban parte de sus fuerzas de choque y acompañaban a las tropas como “cuarteleras”. Ramos Mejía relata cómo ellas eran reprimidas cuando se excedían en sus barrios y eran despachadas hacia los cuarteles:

“Cuando la marea subía demasiado, Rosas ponía la mano y, según el propio lenguaje de la Policía, “sacaba de la pata” a las más bochincheras, fletaba un par de bergantines o una tropa de carretas y las distribuía en Bahía Blanca, Fuerte Argentino o Federación para servicio de la soldadesca, que recibía con bestiales actitudes aquella “marchanta” federal de sirvientes y compañeras.

Las negras servían para todo: mucamas bailarinas, vivanderas y hasta soldados. Al acercarse Lavalle a Buenos Aires, el Fuerte y Santos Lugares, a falta de soldados, estaban llenos de negras entusiastas que, vestidas de hombre, engrosaban las fuerzas. Dice Sarmiento que la población de color, en su parte femenina, constituía para Rosas un poder formidable. La influencia de todas ellas, en las mujeres de la familia del amo federal que las manejaban y les distribuían el servicio político, era enorme y cuenta que un joven sanjuanino consiguió gracias a la intercesión de una negra que había sido esclava de su familia un pasaporte para salir de Buenos Aires.”³⁰¹

“Los ejércitos eran seguidos por un verdadero pueblo de mujeres..... [...] El más experto espía en el orden militar como en el otro, fueron estas mujeres negras y mulatas especialmente que metiéndose en las filas de los ejércitos enemigos y bajo el imperio de las necesidades físicas que afluían a su carne, seducían a la tropa y provocaban la desertión o se apoderaban de todos los secretos que podían pispear en las intimidades de sus rápidas excursiones”³⁰²

³⁰⁰ A.G.N.9-23-7-6. Leg.25 Expdte.824 1809;ARCHIVO HISTORICO DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES, Real Audiencia, en adelante, A.H.P.B.A.R.A. 5-3- 48-12- 1827.

³⁰¹ Ramos Mejía, op.cit

³⁰² Ibídem.

¿CUÁNTAS ERAN?

Las pregunta inicial sobre qué fue de la población negra de la Argentina acarrea indudablemente la investigación alrededor de cuántos fueron los que arribaron a esta zona, lo cuál es muy difícil de determinar.³⁰³ Los distintos censos de la ciudad de Buenos Aires muestran que a partir de mediados del siglo XVIII la cantidad de mujeres esclavas superaba ampliamente a la de los varones de esa misma clase. En 1827 -cuando nuevamente se utilizan esclavos en la guerra contra Brasil- sólo se registran 58 varones por cada 100 mujeres. Esto favoreció el mestizaje y el blanqueamiento de la población afroargentina³⁰⁴. En la campaña, por el contrario, el número de varones supera ampliamente el de las mujeres.³⁰⁵

PROCREACIÓN Y MORTALIDAD INFANTIL

A la vez, la disminución de la población esclava encuentra su explicación en la relación entre las tasas de natalidad y de mortalidad. La tasa de mortalidad general del grupo negro, y en especial la de mortalidad infantil, era muy alta y muy superior a las correspondientes a la población blanca. Estas cifras son corroboradas por otras fuentes, como Woodbine Parish, primer cónsul británico en Buenos Aires (1824-1832), que menciona el “mal de los siete días”, del que morían varios de los niños de clases bajas.

A diferencia de lo que ocurrió en las plantaciones del sur de Estados Unidos, donde se especializaron en la cría de esclavos, en Buenos Aires la mortalidad superaba la natalidad.

En Fontezuela -en las afueras de la actual ciudad de Pergamino, en la provincia de Buenos Aires- en la segunda mitad del siglo XVIII, había una estancia que era propiedad de la orden betlemita y que ha sido estudiada por Tulio Halperin Donghi, quien dice:

*“esos datos [...] revelan el predominio de la compra como fuente de nuevos esclavos; sólo dos, nacidos en el establecimiento logran sobrevivir. Esa incapacidad de perpetuar la mano de obra esclava -que está lejos de ser un rasgo excepcional en el marco rioplatense e hispanoamericano- se vincula en parte con el desequilibrio entre los sexos, con fuerte predominio masculino (se registran sólo ocho nacimientos a lo largo de más de medio siglo) y en parte con insuficiencias sanitarias (en seis de esos ocho casos junto con los gastos vinculados con el parto se registran los de sepultura del recién nacido). Sin duda la orden propietaria no rehuía sus deberes en cuanto a la regularización de las uniones y solemnización de los decesos[...]; aún así, no parece haber buscado con excesivo celo agrupar en familias a la población esclava.”*³⁰⁶

³⁰³ Por diversos motivos es muy difícil determinar estas cifras: Goldberg, op.cit., Studer, Elena F.S., **La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII**, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Historia Argentina "D. E. Ravignani", 1958.

³⁰⁴ M. Goldberg, “La población negra y mulata de Buenos Aires, 1810-1840”, op.cit., pp.86/87.

³⁰⁵ Marta B. Goldberg y Silvia C. Mallo, “La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia. 1750-1850”, **Boletín de la Sección Asia y África**, Facultad de Filosofía y Letras, UBA No.2, Buenos Aires, 1994.

³⁰⁶ los nacimientos y los nacimientos seguidos de muerte se produjeron entre 1767 y 1777. Después de ese año no se registraron nuevos nacimientos y entre 1794 y 1807 se compraron. Datos extraídos de los cuadros IV y V de Tulio Halperín Donghi, “Una estancia en la campaña de Buenos Aires, FONTEZUELA, 1753-1809” en Enrique Florescano (coord.), **Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina**, México, Siglo XXI, 1973.

La familia esclava es prácticamente inexistente en el padrón de 1744. En algunas unidades censales de la campaña encontramos esclavos varones casados y no mujeres, y en otras mujeres y no varones.

Es abrumadora la mayoría de hijos de madre esclava soltera. La ilegitimidad era lo normal. Los propietarios se resistían a permitir que sus esclavos se casasen y, para hacerlo, éstos debían recurrir al Defensor y, en general, más que el permiso para casarse conseguían el papel de venta³⁰⁷.

En un caso analizado por Silvia Mallo, en la venta en 1822 de una esclava, su valor disminuía por estar preñada³⁰⁸. Según lo argumentado en el expediente judicial, el riesgo de muerte por parto o puerperio era tan alto que la preñez era considerada una tacha en lugar de un beneficio.

La esclavitud era matrilineal y, posiblemente, las esclavas negras recurrieron aquí, como en otras latitudes, a “la rebelión” a la procreación, porque querían sustraer a sus hijos del triste destino que les esperaba. Las afroamericanas practicaron con ese fin el aborto, al infanticidio y otras estrategias como las practicadas por las negras esclavas de Buenos Aires hacia fines del siglo XVIII en la recientemente creada Casa de Niños Expósitos. Estas mujeres dejaban a sus hijos en el “Torno de la Cuna”, con el objeto de liberarlos así de la esclavitud. Esta estrategia no resultó, ya que los niños debían “quedar con pensión de perpetua servidumbre al beneficio de la Casa.”³⁰⁹

ENFERMEDAD Y CURACIONES: MÉDICOS Y CURANDEROS

La supervivencia de la población negra se ve minada, además, por las enfermedades de distinto tipo que afectaban a sus integrantes. Las que más aparecen entre las negras son las vinculadas a problemas pulmonares y de tisis o tuberculosis, aquéllas relacionadas con el parto y la cistitis, y problemas de estómago, hígado o vientre.

Muy de vez en cuando aparecen los problemas derivados de los castigos que se daban a las esclavas. Al respecto es ilustrativo el pleito seguido, en 1785, por la esclava Francisca contra Clara de Echenique por malos tratamientos, citado anteriormente. Pasado un tiempo, el cirujano que atendió a Francisca declara que ésta se “halla ya totalmente buena y sana del severo castigo que aparece la dio su Ama”.³¹⁰

Los males generados en el exceso de trabajo y el consiguiente desgaste aparecen cuando se discute el precio de manumisión de un esclavo. Indudablemente, los precios de

³⁰⁷ Ver Nota 20.

³⁰⁸ Silvia C. Mallo, “La libertad en el discurso de amos y esclavos”, **Revista de Historia de América**, número 112 México, I.P.G.H., 1991.

³⁰⁹ José Luis Moreno, “El delgado hilo de la vida. Los niños expósitos de Buenos Aires”. **Revista de Indias**, publicación en trámite, Sevilla, 2000.

³¹⁰ **ARCHIVO GENERAL DE LA NACION**, República Argentina, en adelante, **A.G.N.**, 9-36-8-4, expte.12.

las viejas y de las enfermas son indicadores precisos de ese desgaste.³¹¹ Antonio Mariano Moreno, defendiendo a una esclava tísica que pedía la libertad, señalaba: *“...a veces un amo no acaba con la vida de su esclavo con un golpe de puñal como un asesino, pero ataca y mina sordamente todos los resortes y principios de su vida y hace correr gota a gota su sangre. Los días de cada viviente penden por un orden natural del uso moderado o inmoderado de sus fuerzas y facultades físicas y no podrá tener larga vida el que es obligado a ejercitarse en trabajos fuertes superiores a sus fuerzas y estando enfermos los obligan a trabajos fuertes de que era incapaz.”*³¹²

Las enfermedades contagiosas eran las más temidas. Al malestar se agregaba la marginación del enfermo, que se encontraba en una situación precaria, lo que favorecía el contagio.

En otro caso, la esclava negra de Gervasio Antonio de Posadas, María de la Asunción, nos ilustra acerca de las prevenciones higiénicas domésticas adoptadas ante la enfermedad contagiosa. Esta mujer pide papel de venta estando enferma de tisis. Para su curación se aconsejó agua de palo de cedro. Se la nombra como una *destemplanza grave, contagiosa y peligrosa caracterizada por una tos maligna con esputos de sangre.*³¹³ A estos padecimientos se suma, además, la mala atención de la que muchas veces eran objeto.

Como podemos apreciar, los negros se atendían en los hospitales a cargo de los Betlemitas, pero muy frecuentemente recurrían a curanderos. Lo mismo ocurría al tratarse de enfermedades supuestamente mentales o de desórdenes anímicos. En estos casos, la cura se confunde con el castigo o la corrección mediante el uso de la fuerza.

Con respecto a la locura, según José Ingenieros, “mientras cada español o criollo se hacía curar por el fraile de su convento predilecto, los negros constituían la clientela de los hechiceros de cada “nación” también consultados en más de una oportunidad por señoras de alcurnia. Los locos furiosos varones, previa consulta al sacerdote, si eran blancos, y al hechicero si eran negros, eran depositados en la cárcel del Cabildo para su “amansamiento” con palos, duchas y ayunos. Las mujeres, si eran blancas, eran recluidas en los conventos. Si eran negras o mulatas “rara vez lograban tal favor, pasando al calabozo de la policía, donde recibían el mismo trato que los hombres”.³¹⁴

Bajo la apariencia de “curanderismo”, también se encubrían o protegían funciones cúlteras afroargentinas. Dice Ingenieros, al relatar un “baile de santo”, que alguna de las negras presentes se ponía a bailar, agitándose cada vez más. Las negras caían presas “de un ataque histero-epileptiforme, seguido de un sopor cataleptoideo”, que podía durar unos

³¹¹ **AHPBA. RA.** 5-1-1-16. 1785 Igualan el precio de una negra vieja enferma de cuarenta años (\$150) con el de un negrito de cinco años, y una esclava de ochenta años ni siquiera fue tasada porque “...la vejez ella misma es una verdadera enfermedad con tanto trabajar sin descanso.”

³¹² **AGN** Div. Colonia. Secc. Gob. Tr. Adm. 1817. 9-23-8-6. Leg. 32, Exp. 1097.

³¹³ **AHPBA. RA.** 5-4-60-9 (1802).

³¹⁴ José Ingenieros, **La locura en la Argentina**, s.e., Buenos Aires, 1920, pp 15 a 18 y 38.

pocos minutos a varias horas, y agrega que las mujeres negras o mulatas que en esas ceremonias entraban en trance, “tenían fama de ser las más lujuriosas amantes”.³¹⁵

SER ENAMORADIZA: ¿TACHA O PASIÓN DEL ALMA?

Entre las “tachas” de las esclavas no era infrecuente la de “enamoradoiza” o “huidora por enamoradoiza”, lo que se daba “con más frecuencia entre las esclavas mulatas”. Francisco Javier Conget, en su litigio con el pardo libre Víctor de Aguirre en 1745, niega que este fuera hijo de su tío Mateo de Aguirre “...pues es constante en esta ciudad que las mulatas viven por lo general de trato ilícito con diferentes galanes”.³¹⁶ Otro vendedor - Joseph Belmudes-, en 1784, ante las acciones redhibitorias iniciadas por el comprador de una esclava, sostenía que “enamoradoiza” no es una tacha porque “...el amor es una pasión inherente(sic) a nuestra naturaleza, que comprende no sólo a los esclavos sino a todo viviente...”, para que hubiese causa de redhibitoria -según el vendedor- debía tener la esclava la costumbre de fugarse por amor, y que si “se hubiese procurado casarla como se le prometió ...ella jamás se hubiera huido”.³¹⁷

Así, la hipersexualidad atribuida a la mujer negra ingresa nuevamente en escena y es institucionalizada a partir de la justicia.

Esta característica aparece claramente en la relación establecida entre Rosas y las mulatas argentinas. Aquí se renueva la comparación entre las negras y los animales, a partir de la exacerbación del instinto y la sexualidad. La caracterización señala esta vez el alto grado de peligrosidad política que estas mujeres tenían en relación con Rosas. Nuevamente, Ramos Mejía describe esta relación:

“Las mujeres de la plebe amaban a Rosas en una forma más animal y calurosa[...]porque su apego y admiración, tenía exuberancias de celo y sus breves encuentros populares, proporciones de acoplamiento. La negra, por su temperamento y su inferioridad mental, se acercaba más al insecto en sus amores colectivos y “sui generis”. Vivía sólo para el calor en sus diferentes formas de admiración física, de lealtad personal, de adhesión casi carnal. [...]”

Es realmente diabólico. Es el baile más lascivo que conoce la coreografía de las razas primitivas. Su localización, sin dejar de ser dorsal como la flamenca, desciende hasta hacerse postero-pelviana. Sus movimientos son característicamente ambladores. El juego de caderas se generaliza a contracciones abdominales que lo aproximan a la danza del vientre y la representación total es un simulacro erótico. Parecían sibilas de algún antiguo culto lúbrico y sangriento.”³¹⁸

³¹⁵ Ibídem.

³¹⁶ Eduardo Saguier, “La naturaleza estipendiaria de la esclavitud urbana colonial.El caso de Buenos Aires en el siglo VIII”, *Revista Paraguaya de Sociología*, año 26-Nº74, Enero-Abril de 1989.pp.45/55.

³¹⁷ Ibídem,pp.49/51.

³¹⁸ Ramos Mejía, op.cit.

SOCIEDADES DE NEGROS: EL ROL PROTAGÓNICO DE LAS MUJERES

A partir de 1821 se constituyeron en Buenos Aires Sociedades o Naciones Africanas³¹⁹, que tuvieron singular relevancia durante la época de Rosas. Allí se agrupaban los africanos según sus lugares de origen, llamados “*naciones*” (Congo, Angola, Mina, Mozambique, Kimbunda, entre muchas otras). Uno de los fines principales de estas asociaciones era ayudar a aquellos de la misma etnia a comprar su propia libertad. Organizaban fiestas, bailes y procesiones a las que solía asistir el gobernador Rosas y su hija Manuelita, tal como ilustra un famoso cuadro de Boneo.³²⁰

Desde el punto de vista de la inclusión de género, las Sociedades Africanas constituyeron una verdadera excepción en relación con las otras asociaciones contemporáneas no africanas. Las mujeres participaron en las Naciones Africanas, aunque a diferencia de los varones no tenían derechos políticos plenos. No hay datos sobre la cantidad de mujeres en las primeras décadas de existencia de estas Sociedades. A partir de 1840, perdieron momentáneamente muchos de sus hombres debido a que fueron reclutados para prestar servicios en la guerra civil. Esto permitió a las mujeres asumir el control, continuar reuniéndose, recaudar las cuotas, administrar los bienes y llegar a presidirlas. Esta situación se prolongó por más de una década. Cuando regresaron los hombres, tras la caída de Rosas en 1852, se reintegraron a las Sociedades e intentaron reinstalar los privilegios que tenían antes de la leva. Las mujeres no se resignaron a dejar la administración en manos de los hombres y se produjeron divisiones facciosas de acuerdo al género.

Las mujeres llegaron a hacer alianzas con hombres intrusos a la sociedad. Esto sucedió en la sociedad Maraví, en donde los miembros masculinos, al regresar de la guerra y encontrar a su Nación gobernada por una mujer e invadida por individuos de otras naciones, recurrieron a la policía. Sin embargo, según el comisario, las mujeres eran las salvadoras de la Nación. Por esta razón, las ayudó a enfrentar la presión de los hombres pese a que estatutariamente los derechos políticos eran un privilegio masculino.

En el período que se inicia con la abolición de la esclavitud (1860), las asociaciones dejaron de ser mixtas. Posiblemente, la exclusión femenina haya sido una forma de adaptarse a las formas asociativas blancas. Las afroporteñas crearon a partir de entonces sus propias asociaciones de índole festiva, organizaron sus “comparsas” en los Carnavales, distintas de las de los varones, con quienes compartían fiestas en paseos y salones, pero se reunían por separado para organizarse y ensayar³²¹.

³¹⁹ A.G.N., 10-31-11-5- Policía-Sociedades Africanas.

³²⁰ Mónica Cejas y Mirta Pieroni, “Un aporte al conocimiento del papel de la mujer en el ámbito de las naciones afroargentinas de Buenos Aires”, *América Negra*, N°8, Bogotá, diciembre de 1994.

³²¹ A.G.N. 10-31-11-5-Policía-Sociedades Africanas, y Oscar Chamosa, *Asociaciones Africanas de Buenos Aires*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Luján, 1995.

Esto fue criticado aún dentro de la comunidad, que quería amoldarse a los cánones de la sociedad blanca.

CONCLUSIONES

Las mujeres africanas llegaron, en principio, en menor cantidad que los varones, pero a partir del último tercio del siglo XVIII los superaron en número y en precio en el mercado porteño, posiblemente porque eran capaces de desempeñarse en una muy amplia gama de actividades en el ámbito doméstico o trabajando fuera y aportando sus jornales a la economía de sus amos. La tendencia a la baja masculinidad se acentuó en el siglo XIX, debido a la ausencia o muerte de los varones, que fueron utilizados como soldados en las guerras por la independencia y en las que se sucedieron hasta el último tercio del siglo. Esto permitió que las mujeres pasaran a ocupar un rol protagónico en las Sociedades Africanas, que se resistieron a dejar cuando regresaron los varones. Es sorprendente y original que en 1855 hayan levantado el género como bandera al considerar que los hombres no habían sabido cuidar los bienes societarios, criticar directamente el criterio de legitimidad de su poder dentro de la sociedad y sostener que no bastaba con ser hombres para tener derecho a mandar, ya que debían aportar trabajo y servicios, y finalmente, ¿por qué habrían de mandar si eran minoría?

También en la segunda mitad del siglo XIX crearon sociedades africanas femeninas específicamente dedicadas a actividades lúdicas. Esta sociabilidad festiva exclusivamente femenina fue única en la ciudad y podríamos decir que, comparativamente con las blancas, tuvieron indudablemente un mayor espacio en su grupo étnico.

No todas las esclavas podían recurrir a una Justicia cara y discriminatoria, y sólo algunas lo hacían; es decir, representaban a una mínima porción de la población negra esclava o libre. Sin embargo, los expedientes judiciales nos acercan al objetivo de conocer sus intereses y movimientos cotidianos. Durante los primeros gobiernos patrios, se aprecia el aumento de solicitudes de libertad, que quedaron más de una vez sólo en promesas y estrategias de retención.

El cruce de distintas fuentes demográficas, judiciales y literarias ha permitido mostrar con más claridad la vida de estas mujeres. Se puede apreciar, a través de todo lo expuesto, el prejuicio racial existente en esa sociedad que les atribuía, según los cánones de la época, una hipersexualidad que se materializaba en supuestas “indecencias” y “desvergüenzas” que las condenaban de antemano, lo que permite, quizás, acercarnos a la respuesta de por qué han desaparecido del imaginario histórico-social.

Estas mujeres sufrieron el mayor genocidio que la historia conoce, durante más de tres siglos fueron arrancadas de sus hogares, esclavizadas, deculturadas: perdieron su idioma, sus hábitos, su religión. Transportadas en posición fetal en barcos pestilentes, con muchas posibilidades de morir por las pestes que asolaban a estos “cargamentos”, marcadas a fuego a su llegada, revendidas, abusadas sexualmente, se rebelaron con el desgano vital para procrear, abortando, abandonando a sus hijos. Ellos, en una altísima proporción, morían al nacer o en los primeros días de vida, y si sobrevivían se los “arrancaban” para venderlos a terceros. Pese a que no pudieron traer nada material

consigo, pudieron recrear y adaptar su cultura en una sociedad que las consideraba prácticamente animales.

Es notoria, en los casos analizados, la profundidad de los sentimientos de maternidad. Éstos se manifiestan en forma permanente en relación con la tenencia y la educación de sus hijos, y los sacrificios a que se someten para juntar el dinero necesario para comprarles la libertad.

Esta imagen contrasta con aquellas negras exaltadas y animalizadas del relato de Ramos Mejía, que repiten el estereotipo europeo del continente africano. Esta caracterización exclusivamente sexual de negros y mulatos marginó a este grupo y lo presentó como el culpable de los males sociales. El caso de las mujeres difiere notablemente del de los varones, porque además de un objeto de dominio fueron un objeto de goce para el blanco. A la vez, su marginalidad les permitió una libertad de la que no gozaron las blancas de su época.

El estudio de los grupos subalternos, especialmente en este caso, donde coincide la condición de negras, mujeres y esclavas, permite tener una imagen más real del conjunto de esta sociedad, que por algo se denominaba a sí misma de castas, y contribuye a dar voz a las que en su época no la tuvieron.

CUANDO EL RÍO SUENA... EN LA SANTERÍA

LÁZARA MENÉNDEZ

...lo popular no habla únicamente desde las culturas indígenas o las campesinas sino también desde la trama espesa de los mestizajes y las deformaciones de lo urbano, desde lo masivo. Esto es, desde prácticas y modos de percepción no reconocidos por el discurso de la cultura, ni por el de la información "seria", ni por el discurso político de las derechas o las izquierdas. Y sin embargo, no podemos pensar lo popular hoy actuante al margen del proceso histórico de constitución de las masas: de su acceso a una presencia social y de la masificación en que históricamente ese proceso se materializa³²².

EL PROBLEMA.

Las prácticas culturales a las que están sometidos todos los hombres en sus contextos particulares son diversas y no siempre se integran de manera similar a las que se generan desde los espacios que nítidamente pueden ser definidos como hegemónicos o subalternos, sino que éstas pueden derivarse, también, de los diversos referentes culturales asumidos por el sujeto y por los entornos donde se producen las transacciones entre los códigos hegemónicos y subalternos que se consideran válidos. Desde la perspectiva sociocultural estos cubren un diapazón tan variado como el que se desplaza desde el sujeto hasta la sociedad.

La circulación social de un hecho cultural "popularmente connotado"³²³ condiciona la pluralidad de usos de un mismo objeto. El consumo plural de un material idéntico nos hace pensar que es posible alcanzar significados variables a través de diferentes estrategias de interpretación, en virtud de la movilización de herramientas tácticas que constituyen un acto de reinterpretación y también de desciframiento; así la significación se torna movediza, reversible o incierta.

Esta posición frente al hecho cultural, y en particular ante una expresión de la cultura que es portadora de una especial dinámica interna, hace desconfiar de la concepción de un receptor pasivo y fácilmente moldeable como si fuera cera blanda. Es importante reconocer que la cultura designada como popular puede procurarse un espacio, favorecer cambios internos y preservar su coherencia en los modelos impuestos, lo cual puede ser recibido de buen o mal grado "por los poderes, los notables o las autoridades".

...cada nuevo paso del desarrollo cultural incrementa, y no agota, el valor informacional de la cultura y, por consiguiente, incrementa, y no aminora, la indefinición interna de ésta, el repertorio de posibilidades que en el curso de la realización de la misma quedan irrealizadas. En este proceso el papel del intercambio de valores culturales tiene aproximadamente el siguiente aspecto: el sistema con

³²² J. Martín Barbero. "Lo popular hoy: Existencia múltiple, conflictividad y ambigüedad". Signos. N° 36, julio-diciembre, 1988:23.

³²³ El concepto "popularmente connotado" aparece en el texto de Alberto Cirese *Cultura Egemonica e Culture Subalterne*, dice el autor "si llamamos "connotación" a la mencionada relación de solidaridad entre un hecho cultural y un grupo social, entonces podemos decir que los estudios demológicos se ocupan de las actividades y de los productos culturales "popularmente connotados". Hemos de decir sin embargo, que se ocupan de estos precisamente porque y en cuanto están popularmente connotados-, es decir, los estudian no porque sean más válidos, más auténticos, más bellos, etcétera, con respecto a los productos y a las actividades que poseen connotaciones "elitistas" o "no populares", sino simplemente porque expresan, documentan y, en fin, representan una particular y específica condición sociocultural.": 13-14.

una gran indefinición interna se introduce desde afuera un texto que, precisamente porque es un texto, y no algún "sentido" desnudo (...) posee el mismo indefinición interna, siendo no una realización materializada de algún lenguaje, sino una formación políglota susceptible de una serie de interpretaciones desde la posición de diferentes lenguajes, cargados de conflictos internos y capaz, en el nuevo contexto, de revelarse con sentidos completamente nuevos.³²⁴

En el proceso de reconocimiento de los intercambios de valores Y de las diferentes apropiaciones de un hecho cultural popularmente connotado, como es la Santería o Regla de Ocha-Ifá, poca atención, aunque pudiera decirse que ninguna, ha merecido el rumor acerca del notable incremento de santeros en la

Ciudad de La Habana; murmuración con la que convivimos desde 1990 aunque el impacto y los involucrados en él han ido variando en el transcurso del tiempo. De acuerdo con tal opinión y en dependencia del punto de vista del emisor, podemos suponer que toda la capital se ha "coronado" y casi vivimos en una "ciudad santa o divina", "maligna y pagana" o "contaminada por la religión".

"Se ven muchos santeros por la calle...", "Ahora todo el mundo quiere meterse a santo..." "Hay santeros que viven de hacerle santo a los extranjeros.", "Hay santeros que tienen dos mil ahijados... ", "Sálvese del paganismo Dios solo hay uno, asista al templo...", "No admita imágenes del maligno en su casa, Cristo es el único que nos puede ayudar..." "Es increíble que a esta altura del desarrollo social cubano se vean tantas personas por la calle vestidas de blanco..."³²⁵

Lo desmedido del rumor estimuló nuestra curiosidad y decidimos seguir la ruta de un viejo refrán que dice: "cuando el río suena es porque piedras trae", nos propusimos salir al encuentro de las piedras y observar qué factores inherentes a la práctica santera podían estimular ese estado de opinión.

El referente empírico lo aportaba el comentario acerca de las personas "vestidas de blanco". La presencia en la calle de los "iyawó"³²⁶ portando todos sus atributos y haciendo gala de ciertas modificaciones en el estilo ritual tradicional del vestuario fue un indicador significativo en el desarrollo del rumor. Era evidente que, los santeros estaban rompiendo con una de las normas del enmascaramiento que ha prevalecido a lo largo de la historia: ocultar los objetos identificadores de la pertenencia a la religión sobre todo en espacios y áreas socioculturales alejadas de los ambientes en que tradicionalmente se han desenvuelto las prácticas de la Santería.

Si bien en este caso, el desarrollo del rumor comenzó a mediados de 1990 con el inicio del "periodo especial", el anuncio de los conflictos económicos que habría de

³²⁴ Iuri Lotman, "Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)", *Criterios*, no. 32, julio-diciembre, 1994:117.

³²⁵ Estas expresiones son tomadas de comentarios en la calle, sobre todo en las filas que se hacen para tomar los ómnibus y especialmente al transporte urbano denominado MetroBus y que la población llama "camello".

³²⁶ Lydia Cabrera recoge dos significados del vocablo iyawó en su libro *Anagó*: Esposa del oricha y novia o recién casados. Este último significado es el que se encuentra también en el estudio de Dejo Faniyi "Ekún lyáwó: A traditional Yoruba Nuptial Chant."; en *Yoruba Oral Tradition*. Compilador Wande Abimbola Edit. Dpto of African Languages and Literature, University of Ife, 1975: 677. En Cuba en la práctica santera actual se le llama a la persona que inicia su vida ritual después de la ceremonia de "coronación". Durante el primer año la persona debe vestir de blanco, llevar los artefactos rituales establecidos y cumplir con un conjunto restricciones que le son impuestas durante ese periodo de tiempo

enfrentar el país, y los cambios que a nivel político e institucional se desarrollarían, por una parte, como continuación de la etapa conocida como "rectificación de errores", y por otra, como respuesta a las nuevas circunstancias que tenía que enfrentar el país y muchos de los cuales encontraron expresión política en el Cuarto Congreso del Partido Comunista de Cuba, esas no parecían ser en profundidad las razones que podían explicar el creciente rumor, que andaba de la mano con cierta dosis de preocupación. Si bien todas ellas podían ser causas que condicionaran el crecimiento, en la calle, se observaban elementos que las hacían insuficientes.

Explicar la religión a través de la existencia de crisis económicas, sociales y cognitivas puede constituir un punto de partida necesario para comprender su origen y funcionamiento, pero no resulta un principio, absolutamente, suficiente. En el caso de la Santería sabemos que la solvencia económica es indispensable para la concreción de una ceremonia como la de coronación³²⁷; que la convicción de la necesidad espiritual y cognitiva al asumir un compromiso ritual puede explicar un comportamiento generoso en el seno de la actividad ritual pero la elevación del nivel profesional y cultural general de la población no es un criterio que garantiza la disminución de los santeros ni la de ningún sistema de creencias³²⁸; y por último, la práctica santera se nutre del arsenal científico que esté a la disposición de sus miembros. Por tanto, los factores económicos, sociales, científicos resultaban insuficientes para explicar el reconocimiento de la existencia de los santeros en el deambular cotidiano y sobre todo que los propios santeros demostraran su pertenencia a la práctica cuando esto no constituye un requisito y sí en ocasiones lo contrario.

Al decir de viejos santeros no estaríamos en presencia del primer "boom" de la Santería en los últimos treinta y ocho años. Eusebio Hernández³²⁹ muchas veces me comentó que en la década del sesenta se produjo también una explosión aunque al parecer las razones fueron de otra naturaleza. En aquella ocasión estuvo asociado el triunfo de la revolución y lo que ello significó para el sector social que básicamente detentaba el poder y el control del ejercicio santero. El elemento común, entre la década del sesenta y la del noventa, parece ser el anuncio de un cambio y la expectativa de un futuro diferente.

Los santeros aseguran que en la década del sesenta "no había mucho dinero, pero sí la certeza de tener trabajo fijo. En el setenta la cosa fue diferente la gente tenía dinero y se hacía santo pero no se rasuraban la cabeza, se hacían solo "corona". Eso era para no tener que usar pañuelo o gorra así nadie sabía que habían hecho santo. Tampoco se vestían de blanco y muchas veces no guardaban muchas de las normas. Por supuesto tampoco se hablaba como hoy"³³⁰. En la década del sesenta las iglesias cristianas, prácticamente, se

³²⁷ En la actualidad esta ceremonia cuesta en el segmento litúrgico Ocha, entré 8 000.00 y 11 000.00 pesos en moneda nacional y en el segmento litúrgico Ifá, entre 18 000. 00 y 23 000. 00 pesos en moneda nacional. Este gasto no incluye los preparativos previos que debe hacer la persona ni dos ceremonias que los iniciados deben efectuar a lo largo del año que se inicia con la ceremonia de coronación o imposición del poder simbólico del santo en la cabeza de la persona.

³²⁸ En Cuba se observa un discreto pero creciente ingreso del sector profesional en el sistema de creencias santero.

³²⁹ En 1970 fecha en la que tuvimos la última entrevista tenía 86 años de edad, 76 de omó-Chango y 50 de habalao.

³³⁰ Hacer "corona" se refiere a que la persona que va a través la ceremonia de coronación no se le rasura toda la cabeza sino solo una pequeña porción en el centro de la misma que queda cubierto con el resto del cabello. Georgina Navarrete no aseguró que esto "se hacía antiguamente con los artistas porque ellos tenían que firmar contratos en los que se estipulaba como debían aparecer en escena y el artista no podía modificar su imagen. Por ello el santo le concedía una licencia. Yo eso lo se muy bien por Amadito mi hijo, a él le decían Guapachá, que era artista".

quedaron vacías mientras el entusiasmo por la Santería parece haberse incrementado. En el setenta, según los testimonios el entusiasmo no desapareció pero se escondió y en el presente hay algo verdaderamente significativo que tiende a individualizar el problema; es conocido y además evidente que se ha producido un aumento en la participación de la población en diferentes oficios religiosos, pero ¿por qué si la vinculación a los diferentes credos religiosos es indiscutible solo se comenta, como algo notoriamente escandaloso, el crecimiento de la Santería?. ¿Cómo los santeros han logrado esa impresión en la sociedad ?.

Varias son las causas que a nuestro juicio han favorecido el impacto social. Nosotros centraremos nuestra atención en uno de los cambios que se han producido en el accionar de la práctica: la dinámica entre la reafirmación del valor del hecho cultural Regla de Ocha-Ifá por parte de los religiosos como resultado de la elevación de su autoestima, la importancia que en ello tiene el reconocimiento de los valores éticos encerrados en el hecho cultural y las contradicciones que ello entraña en el seno del ejercicio ritual.

LA CONFIGURACIÓN DEL REPERTORIO DE SANTEROS Y OTROS PROBLEMAS.

Planteado el problema desde la anterior perspectiva resolvimos revisar el rubro datos generales de un conjunto de cien entrevistas realizadas a persona santeras entre 1990 y 1995 con la finalidad de vislumbrar algún tipo de información que permitiera encontrar otras pistas.

Los santeros entrevistados pertenecen a doce de las catorce provincias del país; el mayor número de ellos eran nacidos y residentes en Ciudad de La Habana, como puede observarse en el gráfico; la fecha de “coronación” muestra por una parte que, aproximadamente el 20% de los entrevistados tenía más de treinta años de consagrados a la práctica santera y por otra que, alrededor del 50% se habían iniciado en la década del 80 y en el primer quinquenio de la siguiente. Esta proporción se repitió en cincuenta entrevistas más que se realizaron entre 1995 y 1996 con la intención de la información y perfilar los procesos socioculturales que podían influir en el rumor, que aun conserva vigencia. De acuerdo con esa información el crecimiento era notable pero nos interesó entonces descubrir algunas de las posibles causas.

Tanto en la primera recogida de información como en la segunda, la búsqueda de los santeros no se realizó en "fiestas de cumpleaños", "güiros", “tambores” o cualquier otra ceremonia de carácter público³³¹, esto permitió que las personas entrevistadas pertenecieran a diferentes casas de santo o familias rituales. La localización de los mismos se realizó por vías no formalizadas socialmente, es decir, no requerimos la colaboración de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, ni de ninguna otra agrupación de similar naturaleza, sino que recurrimos a personas conocidas y amigas de las cuales teníamos información por vínculos interpersonales existentes. Ese indicador unido a la no coincidencia de los padrinos nos garantizó que las opiniones análogas no fueran, necesariamente, el resultado de un compromiso con la tradición familiar-ritual inmediata, sino el resultado de una experiencia de vida.

³³¹ Los festejos denominados por los religiosos “güiros” y “tambores” reciben estos nombres de acuerdo a los instrumentos que se utilicen para el primero los instrumentos fundamentales son los “chequere”, güiros o calabacines forrados con una malla con cuentas, para el segundo son los tambores batá los que presiden la ceremonia. Designamos como ceremonias públicas aquellas en las que no es obligatorio que los participantes hayan pasado la ceremonia de coronación.

DOS EN TRES... PARA UNA IMAGEN DE LA IDENTIDAD "OTRA".

Las personas vinculadas al ejercicio santero han sido caracterizadas genéricamente como negros, pobres e incultos aun cuando en la literatura científica investigadores, como Fernando Ortiz y Lydia Cabrera, reconocieron la presencia de personas pertenecientes a otros sectores de población. De la obra de esos investigadores se deduce, cuando no está claramente explicitado, que el saber de la llamada cultura religiosa afrocubana ha estado siempre en manos de la población negra y que la influencia de otros códigos culturales ajenos puede resultar un agente contaminador del acontecer ritual por su naturaleza transformadora.

Esta posición resulta comprensible de acuerdo a la época en que se escribieron sus obras pero en el presente se observan variantes que reclaman de nuevos indicadores de medición e interpretación de los hechos en los que se ponga de manifiesto el histórico "todo mezclado" de Nicolás Guillén. y la relativa democratización de la cultura que se lleva a cabo a través de diferentes vías. No constituye un secreto que la actual configuración sociocultural de la práctica ha variado con respecto a los estereotipos que han sido dominantes a lo largo de la historia de la cultura cubana. Una religión que atraviesa diversos sectores socio-culturales, que cuenta entre sus miembros a personas social y culturalmente diferentes que representan la diversidad y por ende la complejidad del presente y que no ocultan su pertenencia a una practica cultural históricamente marginalizada, no puede ser evaluada de la misma manera que lo fueron las creencias traídas -por los africanos esclavizados en la Colonia, ni las que desarrolló el -negro, pobre y discriminado, entre otras cosas por ser santero, en la República.

¿Circunstancias como las mencionadas pueden modificar la percepción de la historia que se construye?. Si dejamos pasar estas particularidades y no nos apropiamos de ellas quizás estemos dejando escapar partes significativas del acontecer cultural actual. ¿Es suficiente la historia para explicar y vivir la vida?. Si eso fuera así ¿qué pasaría con las prácticas culturales subalternas que han sido generadas desde las posiciones de las "gentes con historia" y conservadas por "los hombres sin historia"?. ¿Puede ser limitada la existencia a la aceptación contemplativo de la vida que transcurre a nuestro alrededor en virtud de la existencia de un relato que se ha construido con y sobre los fragmentos de prácticas culturales que tendieron a ser consideradas como expresiones populares en vías de desintegración en nombre de un desarrollo científico que anularía las interpretaciones religiosas del universo?. Si fuera así habría que aceptar el "ituto"³³² de la vida.

Interpretaciones no pueden conducir a la anulación de la individualidad de las religiones populares tradicionales de antecedente africano y con ello se inhabilita el balance acerca de su nacimiento como hecho cultural, su circulación social, y su posesionamiento en el tiempo y en el espacio. En todos las circunstancias se pone de manifiesto la relación de subalternidad hacia manifestaciones que pertenecieron a la cultura hegemónica pero en ningún caso se atiende a la respuesta que desde la subalternidad se hace de tal situación. Subordinar la Santería a la Iglesia Católica o a cualquier otra institución es expresión de una dependencia cultural que no guarda relación con lo que los santeros proclaman de su ejercicio y vivencia de fe y que es posible de constatar en la observación de la práctica santera.

³³² Ituto se denomina al complejo ceremonial de naturaleza funeral en la Santería o Regla de Ocha-lfá.

El carácter relativamente privado de los espacios colectivos santeros generados, preferentemente a partir de las "coronaciones" y los "toques" en el seno de la familia ritual, favorece, por una parte, la existencia de un núcleo de criterios relativamente homogéneos, y por otra, la diversidad de opiniones y concepciones a las que aluden los santeros. Homogeneidad/heterogeneidad constituyen un par polar cuyas matrices cuentan con génesis diferentes; mientras la primera es expresiva de la tradicionalidad, gira sobre el eje de sublimación del pasado y se apoya en los estereotipos individuales que se socializaron en tiempos remotos, la segunda, es expresiva de las sucesivas modificaciones que se producen tanto en el interior como en el exterior y es presentada por los propios religiosos y por no pocos estudiosos como un agente perturbador y empobrecedor del acontecer ritual. En el seno de la práctica ellas no tienen existencia independiente, pues se presuponen mutuamente, en tanto, la tradición es una innovación refrendada por el colectivo, asumida y ejercida con carácter normativo durante un periodo.

En Cuba, al igual de lo que ocurre actualmente en Puerto Rico, México, Venezuela, Colombia y Estados Unidos es reconocible en la práctica religiosa, en la instancia de la vivencia de la fe, una suerte de ambigua indiferenciación entre lo secreto, lo privado, y lo clandestino que condiciona la falta de obligatoriedad en la confesión de pertenencia a la práctica ritual. Ante la situación descrita es importante no anular al individuo y a su voz, no esconderlo, como se hacía en el pasado con las "abuelas negras", pues ello dificulta discernir lo, que la práctica religiosa contienen de contemporaneidad y descartar el comprenderla, penetrarla y estudiarla como un fenómeno vivo y actuante hoy y no como una supervivencia representativa de elementos portadores de una nacionalidad petrificada. Se impone la asunción dinámica de la relación homogeneidad/heterogeneidad y tradición/innovación.

La conciencia del dominado no es barro crudo y en su cultura se reconocen signos de impugnación, de rebeldía, indisciplina, desobediencia, desacato y burla, conciliación y negociación. Las herramientas deculturativas, los prejuicios, las manipulaciones del poder y desde él no logran siempre hacer tabla rasa con los valores culturales de las poblaciones, de ahí que se mezclen unos y otros conviviendo en guerra o en santa paz de acuerdo a las correlaciones de fuerza. El fiel de la balanza unas veces se ha inclinado hacia el rechazo y otras hacia la aceptación de ciertos elementos culturales. Asegura Amalia Signorelli:

... una permanente y total autopercepción en términos negativos que no encontrase ningún ámbito de compensación, sería intolerable. En efecto, la misma valoración de los intereses dominantes es el proceso a través del cual queda sancionada y por lo mismo, legitimada su inaccesibilidad para los dominados: la sacralidad justifica por sí misma la exclusión de la mayoría de la gente de la práctica de lo sagrado; para que la riqueza tenga valor se requiere que hayan pobres; y la competencia postula la existencia de los incompetentes. Por el hecho mismo de hallarse sancionada y legitimada la exclusión a su vez, llega a ser hipostasiada y sancionada, asumiendo, a su vez forma de valores-: y tendremos entonces los valores de Insumisión³³³

Dos de la primera del trío. El santero acepta como parte de su identidad dos edades: la cronológica y la ritual. Con ello se marca la distinción entre dos tiempos que se asumen como diferentes pues responden a dos nacimientos distintos: el real y el simbólico. La edad ritual toma como referencia la ceremonia de imposición del aché o de "coronación", que es el símbolo de la asunción del poder del santo patrono o "ángel de la guarda" en la cabeza del sujeto. A esta acción se le denomina en el medio religioso "hacerse santo", "iniciarse" o "coronarse".

³³³ Amalia Signorelli, "Antropología, culturología, marxismo". *La teoría y el análisis de la cultura*. Comp. Gilberto Giménez Montiel, Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, México, 1980:212.

La tradición advierte que no todas las personas que gozan de la protección de los orichas y que aceptan cualquiera de los niveles de compromiso ritual, previos a la "coronación", están obligados a "tocar la puerta del cuarto", acción que marca, teóricamente, el definitivo compromiso con los orichas. Ello condiciona, entre los creyentes, la generalizada posición de no reconocerse como santeros, aunque sean usuarios sistemáticos de la práctica, cuando no han alcanzado por razones sociales, personales, económicas o teológicas lo que puede considerarse la culminación de un proceso, por la solución de un conflicto o por el cumplimiento de una deuda, es decir, la coronación.

Sin embargo, es conveniente indicar que las acciones iniciación y coronación, aun cuando son vocablos usados indistintamente por muchos santeros, no siempre se producen en el mismo momento ni están acompañadas de sucesos coincidentes. Georgina Navarrete nos aseguró que en casa de Ma. Antoñica Wilson, en Sagua la grande, las personas "tocaban la puerta del cuarto" en estado de virginidad cognoscitivo-ritual. Si en épocas pasadas la iniciación en las acciones y saberes de la práctica ritual comenzaba con el acto de coronación, en el presente, eso tiene variantes y por consiguiente, iniciación y coronación no son términos que designan realidades idénticas.

Las razones que se dan como causales de la iniciación son los argumentos que justifican o explican la coronación pero no siempre las causas de la primera coinciden con las de la segunda, esta está condicionado, entre otras razones, por la inexistencia de un tiempo específico para dar cumplimiento a la solicitud del santo. Para ingresar en la Regla de Ocha se necesita más de un problema que de una familia o tradición religiosa; así la decisión de arrimarse al árbol de la religión es una determinación, fundamentalmente, de la persona y sólo para los menores de edad de la familia.

La adopción de esta decisión supone, aun cuando la persona no esté muy imbuida del arsenal conceptual del que puede ser portador, asumir un credo que centra su cosmovisión, al menos por ahora, en la ausencia de Mesías y verdad revelada, en la inexistencia de la concepción de pecado y la carencia de dogmas emanados, básicamente, de un texto sagrado de la Biblia, El Corán, El Talmud. La cosmovisión santera gira en torno al hombre, a sus experiencias, y a su voluntad creadora, estamos en presencia de una adoración de naturaleza antropocéntrica, fluida y cambiante y susceptible de ser impactada por cambios sociales o culturales que afecten tanto material como espiritualmente la vida cotidiana de sus portadores.

El nacimiento ritual supone la adopción de ciertas herramientas simbólicas que deben favorecer una inserción más adecuada en la realidad; con el se adquiere una nueva vida "porque se puede nacer dos veces, lo que no se puede es nacer dos veces el mismo día ni con los mismos padres"³³⁴.

La segunda de las tres. La descalificación social de las lenguas africanas fue parte del proceso de desafricanización pero los mecanismos o herramientas deculturativas empleados tanto por las autoridades coloniales como por los sacarócratas criollos no pudieron impedir que la conservación y empleo de los remanentes lingüísticos africanos sirvieran como mecanismos de protección simbólica representativa de una identidad "otra" que debía quedar lejos del alcance de la sociedad.

Si el proceso de condena histórica de naturaleza sociocultural a la que han estado sometidas las concepciones culturales y en especial las creencias religiosas de antecedente africano no hubiera sido tan poderoso, quizás, en la actualidad hubiéramos podido

³³⁴ Zenaida Montesinos. Omó Yemayá. La Habana, 1995.

reconocer a los santeros que son miembros de familias de larga tradición en la Regla de Ocha-lfá y hasta su árbol genealógico africano a través de sus “nombres de pila”, pero esta no es la realidad contemporánea. Al africano, en Cuba al igual que en otras partes de América, no se le reconoció socialmente el nombre con el que lo identificaron al nacer, se le otorgó otro que respondió a los códigos de la cultura dominante en el espacio de “aquende los mares”.

Un estudio, en Cuba, de los nombres otorgados a las personas santeras, en el momento de su nacimiento, además de ser, prácticamente, la carta de presentación de los padres, pone de manifiesto, entre otros factores, cuales fueron las orientaciones culturales dominantes en un momento dado de la historia de la cultura de un país, pues ellos devienen en representativos de diversas tradiciones, intereses y gustos identificadores de ciertas realidades culturales pero no son representativos de la movilidad conceptual interna de la cosmovisión santera.

Los nombres usados, actualmente, en Cuba recorren universos bastante diversificados que circunvalan a todo el globo terráqueo y por ello suelen tener referentes muy variados, sirvan de ejemplo los siguientes-. Miladys, Usnavi, Ernesallen, Andy, Vladimir, Kruskaya o Alexei; no dudamos que puedan circular en el territorio nacional nombres que evidencien el remoto antecedente africano pero aún no aparecen en las relaciones de entrevistados que integran numerosas publicaciones, no nos asaltan por la calle ni nos sorprenden en las matrículas escolares apelativos tales como Lokoré, Omatoso, Akinwumi; si bien muchas niñas y niños en el país se llaman María del Carmen o de los Ángeles, Lázaro o Jesús, aunque sus padres sean ateos y marxistas, no hay bebés a los que se les inscriba con nombres como Bákiña, Irawonlá, Obayoko, Obí, Ogún Bi, Omi sainde, entre tantos, aunque signifiquen “el lucero de la mañana”, “coco”, “rogar”, “rezar” o “la corriente del río”, aun cuando puedan pertenecer a familias santeras de larga tradición.

Los nombres de Bangoché u Omí Tomí, presentes en las obras de Lydia Cabrera, forman parte de una historia pasada, tanto que a veces, en las prácticas mediunímicas, reconocidas popularmente en Cuba como espiritismo, ni los espíritus que se dicen africanos se identifican con ellos. Los nombres más frecuentes de esas almas “que vienen a laborar” no son precisamente los que debieron usar en sus tierras natales sino aquellos que adquirieron en los nuevos territorios: Crispín, Ta'José, Francisco José, Julián María, Ta'Cuñito, María de las Mercedes, Ta'Juliana ..., quizás sea porque los espíritus africanos regresaron a sus tierras de origen dejando aquí solo a los descendientes.

Asociado al reconocimiento de esa identidad “otra” no aparece en la actualidad el lugar de nacimiento ritual y los rasgos que podían identificarlo y diferenciarlo de otros. El sentimiento de discreción y privacidad que predomina entre los santeros con respecto a las personas ajenas a la práctica también privilegia el silencio acerca del lugar de origen ritual más no del natural. No es frecuente que el santero, espontáneamente, hable del territorio en que se produjo su ceremonia de coronación ni la casa a la que pertenece. La referencia más usual es al padrino: “mi padrino es de Matanzas” o “en mi casa la entrega de Olokun sigue la tradición de la casa de Fermina Gómez”, “... yo soy babalao y pertenezco a la línea de Miguel Febles”. Este es un dato con uso ritual mas que social pues resulta solo de interés para los iniciados

Con ello se contribuyó a enfatizar la atmósfera de secretividad y misterio en torno a la práctica religiosa. Los vocablos de evidente filiación africana, en muchas ocasiones, han salido del medio religioso como escapados de su ambiente, fugados de una especie de cárcel que los ha mantenido encerrados y como tales han recibido a través del rechazo o el desprecio, lo que constituye un castigo no merecido. Cuando en la actualidad el religioso le desea a alguien “aché”, lo saluda ritualmente o porta los objetos identificadores de su

profesión de fe manifiesta, la existencia plural de su identidad y es posible reconocer la interacción del universo regido por sus *eggun* y *orichas* con las decisiones que tiene que tomar como entidad de una sociedad dada sin conflictos para su autoestima.

Otros dos del tres. La introducción de criterios tales como que los dioses son energías y que no "viven" en el fondo del mar o en el cielo sino que ellos "representan" esa porción de la naturaleza, unido a la reflexión crítica a cerca de algunos mitos evidencia la acción dinamizadora de la educación sobre el sujeto. Pero también se observa un debilitamiento de la capacidad de soñar, de estimular la generación de ciertos propósitos de largo alcance. Interesa buscar "al Pepe que ponga el billete" y de ser posible combinar "el paladar con el altar", porque "la vida está muy difícil", y es necesario "pedirle al santo que consiga un papirriqui con guaniquiqui pa' darle fin a la guerra 'l pan'"³³⁵

La circulación de la información y la consolidación de ciertas posiciones frente a hechos determinados se ve influida por la acción de la educación escolar y de las informaciones que se brindan acerca de ciertas problemáticas científicas. Sin embargo, el conocimiento de las historias que se han escrito acerca de la Santería no constituyen información de referencia para muchos de los entrevistados. Los que conocen las denominaciones de Religión Babalá o Batalá recogidas por Ortiz a principios de siglo aseguran que fueron errores del investigador. "Ese señor, Ortiz, sabrá mucho de muchas cosas, pero en eso, el puro, estaba equivocado. Aquí, en Cuba, la religión de nosotros nunca se llamó de Obatalá. El es el dueño de las cabezas, pero eso no quiere decir que él sea el dueño de este negocio. Nosotros somos muy democráticos. Esta religión es de todos los santos no de uno solo"³³⁶.

Hoy los nombres preferidos, aunque con un margen de diferencia casi imperceptible como puede observarse en la gráfica; son los de Regla de Ocha-lfá y Santería. Religión Lucumí tan usado todavía en la década del setenta, al parecer, ha caído en el olvido y Religión Yoruba no ha alcanzado aún la suficiente popularidad. Las denominaciones no son excluyentes, de hecho se observa un equilibrio en el número de respuestas que optan por una y otra denominación aun cuando reconocen que en el uso cotidiano predomina el empleo de la voz Santería para designarla. La necesidad de consolidación y unidad se expresa tanto en la aseveración de que la "Santería es la madre de la religión", lo que representa a todas luces el orgullo que el religioso tiene por el credo que ha seleccionado como en la aseveración de que la Regla Ocha-lfá es una sola.

Nivel de Escolaridad y profesionalidad.	Hombres	Mujeres
Universitario Media y Media	11	5
Superior	27	8
Obrero	2	1
Ama de casa	3	18
Jubilado	2	6
Santero	41	13
S.R. ³³⁷	51	49
Totales		

³³⁵ Los testimonios que a partir de este momento aparecen entrecomillados sin nota al pie es que fueron tomados en la calle.

³³⁶ Luis Beltrán, 60 años, Omó Changó, Babalao, Entrevista, La Habana, 1995.

³³⁷ S.R. Sin referencia en la entrevista.

Alrededor del 50% de las personas entrevistadas declararon que aunque se usa popularmente el término Santería prefieren el de Regla Ocha porque alude a los orígenes a través del apócope de oricha - ocha -, porque presupone ciertas normativas - regla -, porque no es peyorativo y resulta menos vulgar: "Prefiero llamarla Regla de Ocha aunque significa lo mismo que Santería pero este último nombre me parece que suena despreciativo, vulgar, menos científico"³³⁸. "Prefiero Regla de Ocha porque se ajusta más al sentido de la religión y la palabra Santería proviene de santo, cosa que no fue ninguno de los orichas"³³⁹.

La argumentación de la preferencia por el vocablo Santería se apoya en que es un fenómeno cubano, en que así lo aprendieron de sus antepasados y está avalado por la tradición: "es cierto que se le dice de las dos maneras, pero realmente somos santeros, desde que se empieza, antes que te coloquen el "ángel". Santería es lo que uno oye, lo que aprende con sus mayores, o repite oyendo a los demás. Regla de Ocha es el título que le han puesto los libros que se publican"³⁴⁰. "Prefiero llamarla Santería porque es la forma popular. Para mí Regla de Ocha es la ética del libro"³⁴¹.

Las personas que mostraron su predilección por la denominación de Santería no se agrupan por edad cronológica ni ritual, tampoco aparecen vinculados por lugares específicos de iniciación y coronación, comunidad en los santos que rigen sus cabezas, ni por participar de criterios religiosos comunes como puede ser el mantener un orden determinado en la adquisición de compromisos rituales, por ejemplo que todos coincidieran en que los guerreros pueden ser entregados por los oriates³⁴² en vez de por los babalaos como lo aseguran todos los servidores de Orula, considerado el dios de la adivinación. Obviamente, el ejercicio religioso no ofrece pautas para la diferenciación de una u otra designación, este tipo de criterio que si puede influir en la conceptualización y el desempeño de la práctica parece estar condicionado por razones extrarrituales

Entre los testimonios recogidos aparecen alusiones a la participación de algunas personas religiosas en festivales, conferencias, encuentros realizados con intelectuales africanos en la década del sesenta, en ningún caso el testimonio lo obtuvimos directamente de los participantes, ya fallecidos, sino de sus familiares. Resulta evidente que este tipo de participación provocó cierto impacto en los ambientes más cercanos a la persona. "Mi padrino participó en un festival que se hizo en la calle Águila, a los poquitos años del triunfo de la Revolución; allí estuvieron muchos africanos. Él ya se murió y yo lamento mucho no haberle prestado atención a esas cosas. A mí en ese momento eso no me importaba, yo estaba para otras cosas no pá' los cuentos de la historia"³⁴³.

³³⁸ Ernesto Zamora Sánchez, Omó Changó, 3 años de coronado, profesión economista. Entrevista realizada por Luis Wong, La Habana, 1992.

³³⁹ Zarahí González Rodríguez, Omó Oyá, 1 año de coronado, profesión bibliotecaria. Entrevista realizada por Tamara Codoniú, Trinidad, 1994.

³⁴⁰ Julio César Godoy Turró, Omó Obatalá, 3 años de coronado, profesión psicopedagogo. Entrevista realizada por Alejandro Joel Iglesias Sánchez, La Habana 1995.

³⁴¹ Luis Alberto Hernández Sánchez, Omó Ochún, 6 años de coronado, profesión vestuarista. Entrevista realizada por Maricel Acosta, Ciudad de La Habana, 1993.

³⁴² Aparece en *Anago* de Lydia Cabrera con dos significados: como "estera, la estera abierta en el suelo, para echar los caracoles, u oficiar en ella el Babalocha o la lyalocha" y como el nombre que recibe "el Baba' que se sienta en la estera a echar el dilogún, y a dirigir los rezos y cantos en las ceremonias de Ocha". :273. En la actualidad el significado preferente entre muchos de los lyalochas y Babalochas es el segundo.

³⁴³ Francisca Fernández, Omó Yemayá. Comunicación personal, La Habana, 1990.

A la luz de una reconstrucción teórica de la práctica santera, anclada en el desplazamiento de objetos a prácticas y de éstas a procesos, es factible reconocer en cualquier sujeto santero un abanico de acciones en el desempeño de su vida. Este universo se nos presenta, entonces, como un proceso permanente de construcción cultural en virtud de su perseverante mutabilidad Y de su recíproca interacción. Cada una de las nominaciones que constituyen parte de la historia de la Santería han portado elementos comunes y diferentes entre sí; Ortiz, por ejemplo, reseña una estructura jerárquica distribuida en tres niveles, lo que constituye en la actualidad un anacronismo, y cada una de ellas integrado por dioses que desempeñan roles diferentes de sí:

Los orichas se dividen en tres rangos. En el primero no caben sino tres, llamados Obatalá, Shangó e Ifá. El segundo lo forman un sinnúmero de dioses de menor poder, muchos de los cuales apenas alcanzan reconocimiento antropomórfico, fuera del fetiche donde se fijan. El tercero comprende a los demás fetiches, amuletos, gris-gris, etc., innominados por lo general³⁴⁴.

En los rasgos o atributos de los orichas, los nombres y significados con que han sido identificados algunos permanecen en la actualidad y otros han caducado.

Obatalá es el primero y más grande de los seres creados. Su etimología (de oba-tí-nlá: el rey que es grande, o de oba-ti-alá: el rey de la blancura o pureza, según Bowen) parece probar la derivación evhemérica de esta divinidad. Otros nombres sirven también para designarla, como son: Orisha-nlá (el gran oricha), Alamorere (el de la buena arcilla, porque, como Jehová, creó de barro el cuerpo humano), Orisha-kpokpo (el orisha de las puertas, porque es el guardián de todas ellas), Alabásé (el que predice lo futuro), etcétera.

En la caracterización que Ortiz hace de Obatalá encontramos que sigue siendo el señor de lo blanco, pero Orisha-nlá ha pasado a ser Ochanlá y de gran oricha, consideración que recuerda la naturaleza cofundadora del universo en África, en la actualidad los religiosos cubanos la reconocen como el camino hembra de Obatalá. Ortiz descubrió rasgos en la práctica que, con el tiempo y la relativa movilidad cultural a que ha estado sometida la religión, o bien han quedado escondidos bajo el peso de los prejuicios o han sufrido modificaciones en virtud del desarrollo social. Sirvan de ejemplo el carácter andrógino atribuido por Ortiz a Obatalá, que resulta válido para otras divinidades, las formas de interpretar los signos del coco según la posición que adopten sobre la superficie y las consideraciones que hace acerca de las vías de acceso al ejercicio ritual, como observaremos más adelante. Se infiere la referencia a un objeto cambiante. De ahí que cada definición arrastre componentes que engruesan las atribuciones, enriquecen los rasgos del objeto de estudio, indican las modificaciones registradas en el terreno por los estudiosos y asumidas por los religiosos como partes consustanciales de su razón de ser.

UN TODO MISTERIOSO E INABARCABLE PERO NO PROVISIONAL.

Las circunstancias de la vida del esclavo en el medio rural favorecieron la creación de un universo particularmente individualizado. El barracón como núcleo de disímiles yuxtaposiciones culturales y de casi o ninguna comunicación interpersonal o interdotación, por intereses económicos de sus amos y diferencias lingüísticas entre los esclavos, entre otros factores, no fue ambiente adecuado para la consolidación globalizada de un sistema de creencias tan complejo,

³⁴⁴ Ortiz, Fernando, *Los Negros Brujos*, Fernando Fe, Madrid, 1906:126-127.

Se sabe por la maravillosa combinación de tradición oral y escrita que el antecedente cultural de nuestra criolla Santería se encuentra en el etnos Yoruba³⁴⁵. Como es conocido el arribo masivo a Cuba de esta población africana se produce en la segunda mitad del siglo XIX; las "piezas de ébano" fueron destinadas, principalmente, a las plantaciones cañeras y al servicio doméstico de las sacarócratas familias del occidente del país. Allí los hombres de Oyó, Egbado, Ilesha, Ifé, entre otros, procedentes de las ciudades tributarias del reino de Oyó vivieron en relaciones de yuxtaposición cultural con otros pertenecientes a orígenes y proyecciones socioculturales diferentes.

Los hombres arrastrados por el tráfico esclavista e insertados en una realidad en la que fueron desarticulados los linajes que establecían continuidades culturales, convivieron, sobrevivieron y se complementaron en angustias, temores, miedos, rencores y odios profundos y hasta recíprocos, en la "cárcel" que fueron los barracones, según el agudo decir de Manuel Moreno Fraginals, con la población ya existente y cohabitaron con los hábitos, tradiciones y costumbres instauradas en la cotidianidad, de manera yuxtapuesta, como nos lo hace pensar el testimonio de Esteban Montejo:

Muchas fajatiñas se evitaban porque los amos se cambiaban a los esclavos. Buscaban la división para que no hubiera molote de huidos. Por eso las dotaciones nunca se reunían³⁴⁶.

Al afirmar Montejo que conoció las "dos religiones africanas en los barracones: la lucumí y la conga"³⁴⁷ está poniendo en evidencia la existencia de un tipo de práctica identificada a través de dos de los etnónimos empleados para distinguir a la población africana, muy al uso hasta tiempos relativamente cercanos, pero eso no quiere decir que la estructura y funcionamiento que podían haber tenido aquellas prácticas sean las mismas de hoy.

Afirma José Luciano Franco, refiriéndose a los años en que se produce la conspiración de Aponte que: "en ese período histórico tanto la regla Ochoa -o como se le llamó después: Santería- como la abakuá, no tenían la peculiar organización que adoptaron después, así se puede observar al examinar los documentos existentes en nuestro archivo huellas muy marcadas y en que ambas tendencias se confunden con lo que la esclavocracia colonial llamaba despectivamente ñañiguismo y brujería"³⁴⁸.

También la memoria oral y escrita corrobora la importancia de los Cabildos de Nación en la configuración de la Santería. "Nosotros pertenecemos al cabildo Congo de Santa Isabel de las Lajas, allí todavía están los secretos de nuestros abuelos. En ese cabildo se hacían ceremonias muy fuertes. Mi mamá decía que iban personas de aquí de la Habana hasta allá. También se hacían fiestas y ellos, mis abuelos y tíos, venían a la Habana a relacionarse con otras personas de los cabildos congos de aquí de la Habana"³⁴⁹.

El Cabildo fue como afirmara Ortiz, "...una reunión de negros y negras bozales en casas destinadas al efecto los días festivos para tocar sus atabales y tambores"³⁵⁰, pero además "la ayuda mutua, la manumisión de sus coterráneos en estado servil, la adquisición

³⁴⁵ Rafael López Valdés, *Componentes africanos en el etnos cubano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985.

³⁴⁶ Miguel Barnet, "Biografía de un cimarrón". Revista Etnología y Folklore. La Habana, 1961.

³⁴⁷ *Ibidem.*: 76

³⁴⁸ José Luciano Franco, "La Conspiración de Aponte, 1812", *Ensayos Históricos*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1974:149

³⁴⁹ Lydia Rivalta, Comunicación personal, La Habana, 1995.

³⁵⁰ Fernando Ortiz, *Los cabildos afrocubanos*, La Habana, 1916.

de terrenos o casas para su instalación”³⁵¹, la posesión de esclavos, las normas de funcionamiento establecidas y reconocidas por su miembros y el cierto prestigio social que se obtenía ante connacionales y autoridades coloniales por el "desempeño de la máxima rectoría de la institución”³⁵² hicieron del cabildo algo más que una sociedad de recreo. Fue un especial reservorio de tradiciones y a la vez, un núcleo que favoreció interacciones y cambios culturales.

A través de los Cabildos, se transparentó también la estructura de vida urbana y con ello la reafirmación de la importancia de las ciudades en la cualificación del fenómeno. La existencia del Cabildo favoreció la vinculación de la población negra-esclava con la negra-criolla-libre que representaba un sector diferente, “en la selección de los dirigentes, además de la jerarquía tribal o religiosa, intervenían el rango militar o social del escogido, o su importancia económica dentro de la comunidad de origen africano”³⁵³ y aportó elementos culturales particulares a la vida cotidiana durante la etapa colonial, como lo demuestra al referirse a las actividades conspirativas Pedro Deschamps Chapeaux en su estudio *El negro en la economía habanera del siglo XIX*.³⁵⁴

El cabildo, además de realizar sus funciones como institución de ayuda mutua, de cohesión tribal, de conservación de las costumbres de la patria lejana; encubrió, en más de una ocasión, las actividades conspirativas de sus miembros. Entre ellos, el cabildo Shangó Teddún, presidido por el negro libre José Antonio Aponte, que en 1812, organizó la conspiración de su nombre, que alcanzó hasta el extremo oriental de la Isla y que contó con la colaboración de Salvador Tenero, capataz en 1797, del cabildo de la nación mina guagui.

En 1835, la Habana se estremecía por la sublevación de los lucumí, dirigidos por Hermenegildo Jáuregui, en la que se encontraba involucrado Juan Nepomuceno Prieto, sargento segundo retirado del batallón de Morenos Leales de la Habana, capataz del cabildo lucumí Elló u Oyó³⁵⁵.

Continúa Deschamps Chapeaux.- "De ahí que en 1843, las autoridades de la región oriental, desarrolladas en algunos cabildos, expresaran a la gobernación de la Isla, su temor, porque la dirección de los mismos recayera en "...los más despiertos, acomodados y que como se dice se ponen camisa limpia todos los días..." además aconsejaban mantener la división entre los negros bozales y los criollos, para evitar su unificación" y cita el Leg 367. Exp. 13877, Gobierno Sup. Civil. Arch. Nal. Donde se lee":

... Poco hay que temer de los negros bozales por su consumada estupidez, pero los criollos que por lo regular saben leer y escribir, y que se hallan en posesión de las artes y los oficios y entre los cuales hay muchos que son dueños de considerables capitales, pueden relacionarse con los negros de Santo Donungo y Jamaica, y una vez amalgamados con la enorme masa de bozales, que ellos dirigirán a su antojo, dar el golpe fatal y tal vez irremediable ...³⁵⁶

³⁵¹ Pedro Deschamps Chapeaux, Op. Cit. :31.

³⁵² *Ibidem* :32.

³⁵³ *Ibidem*:32

³⁵⁴ Pedro Deschamps Chapeaux, *El negro en la economía habanera del siglo XIX*, Premio Ensayo UNEAC, 1970.

³⁵⁵ *Ibidem*:43-44.

³⁵⁶ Pedro Deschamps Chapeaux, Op. cit.:43-44.

El miedo al negro y el del negro no impidieron que el hombre santero, “blanquinegro”, preserve la imagen del monte y de la ciudad como espacios de opresión y libertad. En el los dioses enfrentan sus mayores dificultades y sus grandes placeres y el hombre religioso, de hoy, ve, por una parte, la plantación, como la historia que quisiera olvidar, “para que hablar de eso, mi abuelito no fue esclavo pero sus padres sí. Desde el corte de caña el monte le debe haber parecido al esclavo su liberación”³⁵⁷, y por otra, el palenque, “ese era el pedacito de libertad que mantenía viva la presencia de la esclavitud”³⁵⁸.

Para el religioso, el monte es, también, sede de misterios y poderes pero la urbanización lo aleja cada vez más de la cotidianidad; aquel se sublima a través de tiestos con algunas plantas en balcones y ventanas, de patios domésticos en los que se crean pequeños espacios para los egun, o se apropia de los parques, a través colocación de diversas y numerosas ofrendas, preferentemente de aquellos en los que hay sembrados palmas y ceibas. El monte, la plantación y el palenque, forman parte de la historia de los orichas, espíritus de africanos y de negros criollos que están integrados a los cordones espirituales de todos los santeros; las ceremonias espiritistas que preceden a otras de naturaleza santera y en que las “los espíritus se presentan” han sido focos emisores de conocimiento acerca de los orichas. No pocas informaciones se transmiten en dichas ceremonias mediante las anécdotas que los “espíritus” de los “negros criollos” hacen de los africanos con los que dicen haber convivido.

Eleguá dios dueño de los
caminos y las encrucijadas

Los médiums “oyentes” y “videntes” describen situaciones, ambientes, personajes ubicados en la etapa colonial y los espíritus cuando “hacen sus presentaciones”, en ciertas ocasiones, cuentan algunas anécdotas de cuando ellos “animaban carne”. Los espíritus de africanos y de criollos no gustan de hablar de los horrores de la esclavitud, prefieren hacerlo de la parte de sus vidas en que podían disfrutar de fiestas, amores y batallas vencidas con recursos familiares. La vida festiva del cabildo y la libertad que brindaba la ciudad son temas preferidos por los espíritus criollos que son los más comunicativos a diferencia de los orichas que se resisten a hablar de su pasado, al parecer, su privacidad constituye un territorio inviolable, ¿es este también un signo de la vida de la ciudad?. Eleguá, Ogún, Ochosi y Osun comparten espacios en lo que se denomina la tetralogía “guerrera”. Yemayá y Ochún viven hermanadas en la confluencia de los ríos y el mar. Si bien ellos están en el origen también configuran el presente y animan a la vida futura. Abrir los caminos es signo de futuro, el fluir del río de avance, el salir de la manigua como logró Ochún con Ogún es señal de socialización individual.

La vida en la ciudad y la presencia del culto a los ancestros unidos a la irrupción en Cuba del espiritismo y su expansión a lo largo y ancho de la Isla influyó considerablemente en la consolidación de la Regla de Ocha y debió reforzar el culto a los “egun”. Todo esto lejos de contribuir a una consolidación jerárquica monocéntrica y unipersonal a nivel nacional, fortaleció el policentrismo, el pluricentrismo y el unipersonalismo a nivel familiar con las relatividades que ello entraña.

³⁵⁷ Armando González, Entrevista, La Habana, 1995.

³⁵⁸ Armando González, Entrevista, La Habana, 1995.

Durante la etapa republicana las condiciones de vida de la población negra, mulata y blanca en el perímetro urbano, en barrios de asentamiento de obreros, trabajadores por cuenta propia, desempleados, prostitutas, proxenetas, lumpen, favorecieron la pervivencia de la descentralización del universo santero, y la inexistencia de estructuras de poder acentuadamente verticalistas. Debido al inestable nivel económico de la población radicada en barrios como Atarés, Belén, Carraguan, Jesús María, San Isidro, Pogolotti, Los Sitios, entre otros, y a los hábitos y costumbres que cualificaban la vida cotidiana de estas zonas, así como a las características de los inmuebles y la alta concentración de solares, fueron calificados como sectores marginales.

Bangoché, Panchita Cárdenas, Pepa y Susana Cantero, Consuelo Chantecler. Aída la Dulce, Obadimelli, Miguel Febles, Tata Gaytán, Félix "Palucha", Trinidad y Jesús Torregosa, Nicolás Angarica, Pedro Arango, Ochúngumi, Okantomí, Olochunde, Isidra Virola y tantos otros aun desconocidos o imposibilitados de ser reconocidos, porque de ninguna manera se insertaron en los mecanismos de legitimación reconocidos por la cultura hegemónica han sido, si se quiere, cofundadores permanentes de lo que reconocemos como Santería.

Se dice de Yemayá que es la maternidad universal y de Ochún que a su paso esparce amores, la partera por excelencia.

Todos ellos aparecen en las moyubas que los santeros dedican a sus santos, lo que no supone que se hayan conocido entre sí, que pertenecieran a las mismas casas de santo, que vivieran en armonía o respondieran a los mismos intereses. Son fabulosas las historias que se cuentan de ellos y en donde se contienen prístinas y turbias acciones. Luchas por el poder, pugnas por reconocimientos rituales, descalificaciones mutuas, actos de reconocida desobediencia acompaña también las historias de vida de los nombrados en las moyubas.

Esas historias se cuentan en entornos de mucha privacidad, en conversaciones entre familiares y amigos porque en todas ellas hay un componente que toca directa o tangencialmente con la "trascendencia", con lo sagrado. Todo ello imposibilita que se tiendan redes articuladoras de un poder verticalista que consolide una posición personalmente centrista.

Todos ellos, y sobre todo los que aún no se han podido identificar, y por tanto, son los que representan a una colectividad que no responde al nombre de uno u otro sino de todos, han contribuido de diferentes modos a que la Santería sea hoy lo que es. Este Fuenteovejuna ha matado también a un comendador. La difusión ramificada de la información permite que aun cuando no se conozcan entre sí puedan las personas identificarse-reconocerse como santeros a partir de la existencia de arquetipos comunes.

Yo siempre he pensado que esta religión no la hicieron gentes descalzas... Hay mucha inteligencia contenida en ella para suponer que fue resultado de delincuentes y vagos como se ha querido hacer ver durante años. Las ideas, las ceremonias, los secretos han ido y venido de Matanzas para acá y de acá para allá. Son muchos los que han aportado al desarrollo de nuestra religión. A mi me enseñó mi madrina y lo demás lo aprendí oyendo a los viejos y a los que sabían cuando me permitían estar presente... De ellos, unos pocos eran iletrados pero los demás sabían leer y escribir. Mi familia de santo no era la única en el País, y en esto como en todo, cada maestro tiene su librito³⁵⁹.

La ausencia de verticalismos no supone la inexistencia de estructuración sino la presencia de una forma otra de organizar el saber y el ejercicio del poder. El precepto de la coparticipación no jerarquizado entre eguns y orichas queda reforzado por las relaciones existentes entre ellos. Por ejemplo, Obatalá es considerado como el oricha responsable de

³⁵⁹ Fernando García, Omó Changó, Oriaté, 60 años de edad, conversación personal, La Habana, 1990.

la creación del hombre, genéricamente todos le pertenecen, sin embargo, cada individuo tiene un guía espiritual, un "ángel de la guarda" específico que, en última instancia, orienta y regula sus acciones y es el máximo responsable de su existencia. En algunas de las ceremonias públicas que se realizan, tambores, güiros, es imprescindible al principio y al final de las mismas, la invocación a Eleguá, dueño o representante de los caminos, pues de su favorable disposición, depende el óptimo desenvolvimiento de la ceremonia y la vida del sujeto, mas no ocurre así en otras ceremonias.

Existe, por una parte, el criterio de la existencia de relaciones verticalistas entre los orichas a nivel de discurso, y por otra, la imposibilidad de corroborarlo en la práctica. Muchos religiosos aseguran que Olofi es una especie de poder supremo, al que solamente se le invoca en determinadas ceremonias, es el hacedor del universo y principio creador, y esto les permite a los religiosos sostener que "...como consecuencia de este vapor, producido por las llamas, se acumularon muchos gases formando nubes que no se mantenían en el espacio y todo por voluntad de Olofi...". En versiones más recientes, ampliadas y ajustadas a nuevas necesidades conceptuales aparece Olodumare cumpliendo esas funciones y Olofin como su representante particular:

Antes de empezar todo, en su misino comienzo, antes que la nada se transformara en algo: no existían ni el hombre, ni las bestias, ni el cielo, ni Tierra, solamente dios que se llamaba Olordumare Nzame y los tres espíritus de que se componía: Olordumare Nzame, Olofin Mbere y Baba Nkwa. (...). ¡Ah! Se me olvidaba. Después que Olordumare hizo todo lo descrito aquí, se internó muy hondo en el espacio y creó otros Mundos. Mas todo lo que a este Planeta se refiere, es de la competencia de Olofin, su delegado especial.

Olofi aparece, insistentemente, desarrollando las acciones más disímiles en los relatos que configuran el corpus teológico de Ifá y el construido por santeros y oriaté. En estas "historias" se comporta igual que el resto de los orichas del panteón. Sobre este punto se observan diversas posiciones, y por supuesto, cada quien considera la suya como la única verdadera.

No parece factible desestructurar la simbiótica vertebración establecida por los religiosos entre un discurso en el que se declara la existencia de una articulación vertical del poder y la organización y reproducción predominantemente horizontal en el ejercicio de la práctica que devalúa el principio piramidal del dominio. "Un santo no manda sobre otro. En las ceremonias públicas a Eleguá se le toca para abrir y cerrar, pero en las privadas eso no es así. A él se le da de comer primero pero no come dos veces. Orula es el sabio, pero no va a la cabeza de nadie, por eso por encima de la decisión del Ángel de la Guarda de la persona no hay nada. Y no crea otra cosa porque entre los santos no hay ese tipo de contradicciones, son cosas de nosotros los hombres"³⁶⁰.

A nivel de la concepción de los orichas es posible, descubrir la coparticipación no jerarquizada en virtud de la polaridad intrínseca de la que son representativos. Ochún representante de las aguas dulces y Yemayá de las saladas se hermanan en la confluencia del río y el mar; Changó, dios del trueno, de los tambores y de la guerra, es el eterno contrincante de Ogún, dios dueño de los metales, la forja y las guerras pero es también el líder de la equidad y la justicia, es, de acuerdo con el parecer de Sandra Barnes, el arquetipo del destructor/creador³⁶¹.

Los múltiples rostros de todos los orichas favorecen las conciliaciones más transgresoras; el más evidente resulta ser Eleguá, con una de sus caras mira hacia el pasado

³⁶⁰ René Robaina. Entrevista, Cotorro, 1992.

³⁶¹ Sandra Barnes, "The Many Faces of Ogun", *Africa's Ogun*. Indiana University Press, 1989:2.

y con la otra hacia el porvenir, una especie de Jano tropical, con sus dos colores anuncia la vida y la muerte y con sus sentimientos encontrados presagia toda suerte de emociones. Esta concepción se reproduce en el ámbito litúrgico, así en la Santería o Regla de Ocha-lfá, la ceremonia de iniciación o coronación supone la fijación de un centro que privilegia la cabeza, pero el sujeto queda parcialmente liberado al acceder a cierto conocimiento que le permite interactuar con los ancestros, los dioses, la naturaleza y la sociedad en la que vive.

No constituye un secreto que la Santería carece de una estructura jerárquica vertical; esa falta, es entendida, a veces, por los santeros, como déficit organizativo generador de múltiples conflictos y desavenencias, se produce una simbiosis conceptual entre la aspiración de una enhiesta vertebración del poder y la organización funcional de la práctica ritual; las relaciones rituales de los hombres entre sí, y las de ellos con las deidades que adoran reviste características particulares y diferentes al trato que reciben los dioses en otras religiones, igual ocurre con las concepciones acerca de la vida y la muerte, lo cual tiende a desarticular las relaciones asimétricas y la concepción verticalista de estructuración del dominio.

Los santeros cubanos se reconocen entre sí independientemente del lugar donde se encuentren y de las posiciones socioculturales de las que sean portadores: expresiones tales como "estas con todos los hierros", "estas "iré" u "osogbo", "Yo soy hijo de..." "Maferéfün Changó", "To ban Echo" y gestos como los de cruzar los brazos sobre el torso, saludarse haciendo coincidir sus hombros, pasarse la mano por la cabeza cuando avanza un cortejo fúnebre, o levantarse ligeramente del asiento si se oye la expresión "Maferéfün Changó" remiten a un referente común conservado en su unidad y diversidad a través de los tiempos y de los espacios: la Santería o Regla de Ocha-lfa.

TODOS PARA UNO... HASTA AHORA.

Con este proceso confirmamos que entre un cubano santero y el que no lo es existen un sinnúmero de puntos en común que les permiten, más allá de múltiples y variados diferencias, reconocerse como cubanos en cualquier latitud en que se encuentren, si los procesos autoaculturativos o de mimesis cultural no han dañado mucho la autoestima individual. La Santería se ha construido, como otras expresiones de la cultura popular, sobre los cimientos de múltiples elementos comunes que tiñen la cotidianidad independientemente de la posición social de los sujetos que en ella han participado históricamente. En el presente es una práctica que representa la diversidad actual de la sociedad cubana, porque como dice un buen amigo "el santo une en la individualidad...".

El respeto a los santos, a Dios, a los espíritus, por encima del valor que pueda tener el oficiante, nos ha invadido, históricamente. Nuestro profundo anticlericalismo también puede ser entendido, como una particular manera de rendir tributo a una visceral necesidad de libertad, que a veces se traduce "en hacer lo que me da la gana", "a mi nadie me gobierna" o "en mi casa mando yo" y que, en cierta medida, rige nuestra vida doméstica; somos partícipe de cierto gusto por el "choteo", el "toqueteo" y el "coqueteo" y que bien mirado el asunto pudiera ser considerada la santísima trinidad criolla, por el aquello que las tres terminan en "teo" y de cierta manera, están indisolublemente interrelacionadas.

Los cubanos tenemos una peculiar forma de ser creyentes, por lo general, se antepone a la declaración de fe la familiar expresión "a mi manera", que es una forma de decir que preferimos, a una existencia tendenciosamente unívoca una determinada por nuestras apetencias así, la vivencia del sincretismo nos libera para un ejercicio cultural plural del que encontramos referencias en diversas prácticas de cotidianidad, incluyendo, por supuesto, el ejercicio culinario tanto el cotidiano como el ritual. En la cocina histórica del

hombre medio cubano, en la primera etapa republicana, coexistieron la "fabada a la asturiana", la "chilindrón de chivo o carnero", el "fricasé de pollo" el "picadillo a la criolla" y el "fufú de plátanos" con el "hot dog", "el sunday", la "coca cola" y el "cake". Hoy se entremezclan "el picadillo extendido" con el tradicional "congrí", el "arroz frito" con la harina en dulce y el "frikandel", una suerte de embutido que la población prefiere denominar perro sin tripa", con la tradicional yuca con mojo.

Ogun constructor-destructor y eterno acompañante del hombre porque "no descansa nunca".
--

La comida destinada a los santos no desconoció la costumbre de mezclar alimentos procedentes de diversas latitudes que se hubieran reconocido por la cotidianidad como habituales y a los "eggun", en Cuba, se les pone café, Obatalá disfruta del "merengue", esa golosina casera hecha con las claras de huevo, del "cake" y las "rositas de maíz" constituyen una atractiva ofrenda para Babá³⁶²; la miel y el melado son dos de las bebidas preferidas de dos diosas hermanadas por el fluir de las corrientes fluviales y marinas: Yemayá y Ochún y en los tronos o altares destinados a los santos conviven hoy los cakes con la "malarabia" y el "arroz con leche". La jutía y el pescado ahumados, el maíz tostado y el coco seco constituyen elementos de trascendental importancia en todos los ritos, en especial en los alimentarlos y ellos no son desconocidos en las prácticas nutricias habituales aunque gozan de formas y preferencias variables.

La necesidad de preservar, en el presente, acciones connotativas de deseos, aspiraciones, dolores, frustraciones, alegrías.... en fin, de la vida vivida por los sectores subalternos con sus polaridades, indefiniciones, ambigüedades y caos, como lo representa Eleguá, es social y culturalmente expresiva de posiciones y valores diferentes a las reconocibles en épocas anteriores, pero ello no supone que halla variado su desenfado, falta de maquillaje y atrevimiento en la expresión de sus motivaciones. El reconocimiento de que nos parecemos y a la vez somos diferentes, genera certidumbres e incertidumbres y estimula la curiosidad por saber si los santeros han aumentado su número porque también ha crecido su poder.

UNA CONSIDERACIÓN CASI PARA TERMINAR.

Para muchas personas el auge de la Santería es una consecuencia del apoyo que desde las instituciones oficiales se ha brindado a esta práctica religiosa y se afirma que las ceremonias santeras se exhiben por televisión a diferencia, por ejemplo, de las misas en las iglesias católicas y protestantes. La inexactitud de esta afirmación se torna lapidaria porque la ignorancia implicada en ella es supina. Durante años los santeros no permitieron que se fotografiasen ni filmaran sus ceremonias. La reproducción o "proyección escénica" de ciertos bailes y cantos no es mas que una suerte de detalle sacado de un original de naturaleza efímera que es imposible de reproducir porque los factores que condicionan y favorecen su desarrollo siempre son variables aun cuando ciertos elementos puedan permanecer inalterables.

Se conmemoran determinadas festividades como los cumpleaños y se realizan ceremonias que pueden estar altamente canonizadas como son los "tambores", los

³⁶² Babá es traducido por los religiosos como Padre, Se emplea como una expresión de respeto hacia Obatalá el "oricha" dueño de las cabezas, la armonía, la humildad y la paciencia.

"guiros", los "cajones", el "ebo" de los tres meses y el del año, por solo mencionar algunas de ellas, pero no se celebran dos de cada una de ellas que resulten idénticas. Siempre hay un componente de individualidad que introduce y marca diferencias; aparentemente un toque de tambor batá³⁶³ destinado a Obatalá es similar a otro dedicado a Yemayá o a Changó pero sólo en lo externo

Cuando un grupo de aficionados o de profesionales elabora una coreografía, hace un diseño de vestuario y de luces para un espectáculo, o un museo prepara una exposición con sus fondos etnográficos están recogiendo un testimonio de un acontecer pero no el acontecer mismo; si un teatrista le concede espacio a determinada ritualidad en el espectáculo teatral vindica desde el uso de un recurso hasta esencias de su ser cultural, pero eso no le hace perder de vista que el es creador de una realidad otra y en ese acto creador no puede desconocer ciertas reglas del acontecer escénico si no pretende incomunicarse con su auditorio entre otros posibles males. La reproducción a través de películas, documentales o videos no sustituye la naturaleza, esencialmente, participativa de esas acciones, por tanto, solo son soportes que captan partes de una operación. La divulgación de ciertas danzas, cantos o imágenes como partes de la cultura artística del país no puede ser confundida con la realización y exhibición de una ceremonia religiosa, en este caso la parte no representa al todo.

Es lógico que la política de recuperación y reconocimiento de ciertas expresiones que se asumen por las instituciones culturales como tradicionales haya contribuido a consolidar la estimación de un tipo especial de ritualidad, porque esa ritualidad participa de una cosmovisión que esta vigente e interactúa en la cotidianidad del sujeto. No se trata de expresiones culturales descubiertas por la arqueología, que forman parte de un ciclo cerrado y los especialistas las han preparado para su instalación en un museo como testimonio del tiempo que fue y que la misma vida lo inhabilita para reproducirse. Pero resulta todo lo contrario, los especialistas han ido a buscar en el presente, en la actualidad de esas manifestaciones para de allí remontarse hacia el pasado y reconstruirlo de acuerdo con las informaciones obtenidas. En este contexto tampoco es ilógico que los religiosos se sientan inquietos ante la difusión que le dan a ciertos elementos de lo que consideran como de su propiedad exclusiva y reclamen un tratamiento ponderado, y hasta casi censurado, de sus prácticas rituales.

Este es un proceso recurrente de retroalimentación. Si la población se nutre con las acciones culturales que se despliegan y ellas contribuyen al reforzamiento de la práctica de su ritualidad, a tal punto que se siente estimulada a hurgar en su pasado para reforzar su presente con vistas a la obtención de un futuro mejor, es evidente que su ritualidad vive y que depende de la emoción con que el sujeto la asume y ello pone de manifiesto el valor que la población involucrada le concede al hecho cultural en cuestión y a la vigencia que el hecho tiene en la vida cotidiana, independientemente de la que le otorguen las instituciones oficiales. No son pocos los casos en la historia de la humanidad en que las imposiciones culturales desde el ejercicio de poder no han logrado desestructurar ni hacer desaparecer ciertas prácticas.

La persona santera como parte del público en cualquier espectáculo, interactúa, dialoga con el hecho artístico pero no confunde la realidad del arte con la de su práctica religiosa, en la primera, por lo general, no deja de ser espectador, en la segunda, por la naturaleza del acontecer ritual es prácticamente imposible no ser actor, aun cuando el rol a

³⁶³ Batá es el nombre que recibe un conjunto organológico integrado por tres tambores bimembranófonos denominados lya, ltótele y Okónkolo.

desempeñar sea el de figurante o extra. En las dos está en condiciones de ejercer la crítica pero el ajuste con una y otra es diferente, por tanto, el ejercicio crítico se ve matizado por la relación de compromiso. Se vindican recursos, se sacan de la oscuridad esencias del ser que pueden enriquecer, modificar, transformar, modos de hacer y concebir el mundo, pero la realidad del arte no la confunde con la de la vida ni con las herramientas simbólicas que emplea para favorecer su estancia "en este plano tierra" como aseguran los espíritus.

La recepción del acto ritual de naturaleza santera es diversa y la importancia concedida a la recuperación de las tradiciones y como parte de ellas a las de antecedente africano, no ha logrado, en todos los casos, vencer las barreras que imponen los prejuicios. En muchos enjuiciamientos acerca de la cuestión subyace el mito de la irracionalidad y lo absurdo; el temor a "la invasión negra" y con ella el pavor a la irradiación de lo que consideran el gusto por la indigencia cultural es decir la popularización de lo marginal, como si esto fuera una categoría sostenida por conceptos esencialistas que viven en la eternidad y de ella.

CONCLUSIONES.

Quizás porque no es fácil coligar la imparcialidad, supuesta o real, del saber con el drama cotidiano es que en no pocas ocasiones se desconocen las prioridades y conceptualizaciones realizadas por los santeros lo que ha conducido a que los religiosos no se sientan identificados con los textos que sobre su religión se han escrito. Las necesidades cognoscitivas de los especialistas no siempre han coincidido con las expectativas de los santeros, ni tienen obligación de ello aunque aquí las estrellas debían inclinarse para tratar de alcanzar una relación más recíproca. Ante esta diaria realidad la asunción globalizada de la práctica religiosa favorece la introducción de las categorizaciones elaboradas por los religiosos en el sistema valuativo empleado por el investigador al reconocer posibles prioridades a partir de las formulaciones de los religiosos³⁶⁴ y permite entender la existencia de identidades generadas a partir de prácticas diversas.

En el presente, es obvio el empeño por dar a conocer no sólo las interioridades de la religión que profesan sino la tradición en la que se funda. Es evidente la necesidad de borrar del pasado sus zonas oscuras y encontrar formas que legitimen el quehacer religioso por ello no ha pasado inadvertido para muchos santeros el reconocimiento que desde la cultura legitimada y legitimadora se hiciera de los valores artísticos contenidos en sus música, danzas, cantos a partir de 1959. Basta recordar el impacto que produjo el estreno de "Suite Yoruba" (1960) de Ramiro Guerra y once años más tarde el Alafin de Oyó (1971), coreografía de Roberto Espinosa y guión de Lázaro Ros. "Lo importante fue que salimos de los solares, de las casas pobres, de los lugares escondidos para un teatro grande..."³⁶⁵. Muchos religiosos se han sentido estimulados, evidentemente por el ambiente de cambio y transformación que al estilo de Oyá se producía en el país y sus dioses no fueron ajenos a tal proceso.

Muchos religiosos sienten la necesidad de obtener y profundizar los conocimientos adquiridos con la intención de hacerse más eficientes, más competentes en el ejercicio de la práctica religiosa, ello potencia el reconocimiento de una identidad y la necesidad de hurgar en los "baúles" familiares, sociales y culturales de un hecho que se presenta con nuevos

³⁶⁴ La guía de entrevista se preparó a partir de las temáticas que tenían cierta importancia para los religiosos y también para los especialistas.

³⁶⁵ Eusebio Hernández, 86 años, 76 de iniciado como Chango, 50 de babalao en 1970.

aires. No se trata sólo de una recuperación de ciertos valores de conferida autoridad artístico-estético sino de asumir plenamente una cultura que permita interpretar la vida desde posiciones más comprensivas, tolerantes, no exclusivistas ni excluyentes.

Pero aquí se manifiesta el conflicto entre las normas: lo que son, lo que quisieran ser, lo que piensan que se debe ser y lo que realmente pueden ser y por supuesto aparece la lucha por los espacios y por el ejercicio del poder. En este sentido el rumor acerca del crecimiento desmedido de la Santería fue representativo de un balance diferente porque en el intervenían tanto los santeros como los no santeros. La preocupación fue y es compartida por todos porque para todos significaba y significa la pérdida de sus parciales hegemonías y la necesidad de la instauración de un nuevo orden que regule con mayor eficiencia las problemáticas actuales.

EL FANTASMA YORUBA Y UNA LIBRETA DE SANTERÍA

RAYMUNDO RAMOS

A la doctora Luz María Martínez Montiel, recipiendaria de la medalla Gonzálo Aguirre Beltrán, pero sobre todo y antes que nada, patrona máxima (o Mama Legba) de la investigación afromestiza.

Un fantasma recorre la transculturación afroamericana. No es el único, pero sí el más vigoroso. El mismo que hemos procurado aislar en esta disección del espíritu mixturado de dos mundos: el fantasma yoruba.

El fantasma yoruba es como el “fantasma sin hogar” de Amos Tutuola, el espectro de un ser viajero y la posibilidad de encarnar en manifestaciones sorprendentes. “Era el único que parecía persona terrenal entre todos los fantasmas que vivían allí”. Es un fantasma migratorio y simpático porque habita lugares diversos y se revela en acciones espirituales: en la religión, en el arte, en el lenguaje —que es signo que se traduce a sí mismo— y es música de tambores con inflexiones articuladas del signo, que también es lenguaje, portador de códigos donde está la sabiduría de los antepasados, la poesía de los dioses y de los hombres, la oracular de los babalao, la de los cazadores del monte, de la sanidad, del maleficio y la cura; los cantos funerarios, la poesía de los niños y la poesía de los enmascarados yorubá. “Los yorubá poseen tambores capaces de repetir todos los tonos de su lengua, y no a la manera de un método Morse, sino repitiendo las ligaduras y niveles tonales exactos del habla”³⁶⁶.

El fantasma yoruba “sin hogar” es un transformista del hecho virtual que cunde en la carne y en el alma. En la etopeya del miedo de la novela de Amos Tutuola, *Mi vida en la maleza de los fantasmas*, le responde así al niño que trataba de comprender el sentido de lo bueno y lo malo: “Soy y no soy un fantasma”. Su dialéctica es la historia de una historia; la diégesis de una transmigración, porque estos seres que habitan en la contradicción de los demás “viven como personas terrenales y también como fantasmas”. El yoruba que dejó de comerciar con caracoles marinos en las arenas del golfo de Benín o en las caletas de Biafra y recibió mosquetes y pólvora para sus guerras de manos del portugués aventurero, vendió el primer fantasma esclavo en el año de 1472.

Fantasma negro, de luz contradictoria, que fue embarcado a la fuerza rumbo a lo desconocido y que hoy se nos aparece en la música del merengue y del *reggae* caribeños, en los ritmos profanos o rituales del candombe y el candomblé del Brasil, en los carnavales afroamericanos, que son la despedida —velorio y desenfreno de los sentidos— frente a la tumba abierta de Nuestro Señor Jesucristo, en un sincretismo de jolgorio; en la música de los *espirituales* anabaptistas durante la “pizca” del algodón (las *Camp Meeting Songs* o *Slave Songs*), en la música del jazz norteamericano infiltrado de negritud (con sus arranques

³⁶⁶ *Yoruba Poetry*. Traditional yoruba poems collected and Translated by Bakare Gbadamosi and Ulli Beier. Special publication of *Black Orpheus*. Nigeria, 1959, p. 9. Citado por Rogelio Martínez Furé en Poesía anónima, La Habana, Cuba, Editorial Arte y Literatura, 1977, t., dos, p. 137.

repentistas) o en las languideces del *City Blues* aclimatado en la Luisiana. De los cantantes *gospel* de iglesia al *Bebop*. Fantasmas de una novela epicolírica que aún no se acaba de escribir en el territorio de sus apariciones.

Fantasma ahora visible, ahora invisible, que enseñó a los niños a hablar la lengua de los fantasmas. El *yorubá*, una de las principales lenguas de África, es semioficial en el occidente de Nigeria. Se emplea en la radio, en la televisión, en la prensa, en la administración y en el sistema escolar público. “En la actualidad lo hablan más de 14 millones de personas” (según estadística de Michel Crowder de hace 30 años).

“En Cuba y en Brasil se guardan celosamente muchos elementos de esta lengua, traída a tierras americanas por los cautivos en el período colonial (mitos, fábulas, cuentos, poemas, proverbios y miles de vocablos). Y no son pocos los que se enorgullecen —testimonia William R. Bascom— de poder sostener una conversación en *lucumí*, como decimos los cubanos, o en *nagó* como denominan los brasileños a la lengua de esos antepasados nuestros”³⁶⁷.

En las llamadas *Libretas de santería* —manuscritos sagrados—, se conservan y transmiten muchos de los valores fundamentales de esa alta cultura africanada. El arte ilustra la sensibilidad de los pueblos, sus conceptos del poder revelan su filosofía política. Para los yorubas la sabiduría y la prudencia son fórmulas éticas aliadas a la idea de poder. Dos proverbios ejemplifican su calificación en materia tan delicada. El que dice: *Algabara ma mo ero babo ole* (“un hombre poderoso sin proyecto es el más inútil de los hombres”), y otro: *Ogbon ju agabara* (“la sabiduría es superior a la fuerza”). Numerosos cuentos populares dan razón no sólo de jerarquías y pragmáticas sino de astucias, que luego sobreviven en los fantasmas transterrados. Astucias de pueblos animistas e hilozoistas, poblados de dioses (*orishas*) que se identifican con la naturaleza y le otorga a ésta expresión humana en la gran prosopopeya de su literatura zoomórfica. Tal los cuentos del elefante y la tortuga, donde el quelonio invariablemente triunfa sobre el memorioso paquidermo de las orejas arrugadas.

Tal vez ningún libro como *El monte*, de Lydia Cabrera, transmita una impresión más viva sobre este panteón mágico del negrerio transplantado de África a las islas; con el método barroco —”¡si de método, aun vagamente, pudiera hablarse en el caso de este libro!”³⁶⁸ de no omitir nada que pueda resultar significativo para la reconstrucción de una sensibilidad revuelta, rica y sávida, como la cubana, enfrentada a lo que, andando el tiempo, será un marxismo de santería. No el de Lydia Cabrera, que se exilió en el 59, pero sí de los lectores posteriores, que leían a dos manos *El capital* y *El monte*, sin salir de su asombro de confusiones.

Lydia, sin embargo, se empeña en poner cierto orden: “He cuidado siempre de deslindar —dice—, en el mapa místico de las influencias continentales heredadas, las dos áreas más importantes y persistentes: la *lucumí* y la *conga* —yoruba y bantú—, confundidas largo tiempo por los profanos, y que se suelen catalogar bajo un título erróneo e impreciso: ñañigismo.

“Llamaremos *lucumíes* o *congos*, ya por sus prácticas o por su ascendencia, a los que pertenecen a uno de estos dos grupos, como actualmente suelen llamarse a sí mismos, al referirse sobre todo a su filiación religiosa”³⁶⁹.

³⁶⁷ William R. Bascom. “The yoruba in Cuba”, *Nigeria*, Lagos, n.º. 37, 1951.

³⁶⁸ Lydia Cabrera. *El monte*. La Habana, Cuba, Editorial Letras Cubanas, 1993, p. 11.

³⁶⁹ Lydia Cabrera. Ob. Cit., p. 12.

Los nombres de las naciones negras han variado, a veces de manera dramática, por diversas razones. En nada ayuda para fijarlos la movilidad de su geografía política en constante recomposición; tampoco los rotacismos de una fonología diacrónica que tuvo escritura tardía y de manera específica los bautismos recíprocos de las tribus, las nominaciones europeas —con su propio genio idiomático— frente a las locales, las confusiones genéricas ante la especificidad de las variantes tribales, los toponímicos extendidos a gentilicios y viceversa y, en general, la contaminación fonética por corrupción y asimilación.

Veamos algunos ejemplos relevantes: los *yorubas* se llamaban a sí mismos *lucumís*. Según Fernando Ortiz el término *lucumí* alude al antiguo reino de *Ulkulmi*, situado al norte de Benin, dicho término evolucionó a *Ulcami*, *Ulcuma* o *Ulcumí*, y de él se hizo el gentilicio *lukkami* o *lucumí*³⁷⁰ al fundirse el apóstrofe que sustituye la vocal del artículo *le* en francés, unida al nombre *ucumí* (según hipótesis de Rómulo Lachatañéré).³⁷¹ Lo cierto es que algunos de los vecinos territoriales de los yorubas los llamaban *olokumi*, cuyo significado es —según William R. Bascom— “mi amigo”; en lengua de los *haussa* y los *fulani* —sus vecinos— yoruba significa “astuto”; los dahomeyanos los denominaban *anagós*, y los *fons*, *nagós*, nombre que pasó al Brasil; en Sierra Leona les decían *akú* y *okú*, y en las Antillas de lengua francesa se les conoce como *ayots*.

El legendario reino de *Ulkami* no es otro para Lachatañéré que el histórico reino de Oyó fundado al norte de la selva entre los siglos XI y XIII —“diez reyes, diez épocas” dice el refranero yoruba— ciudad en ruinas desde el primer tercio del siglo XIX y reconstruido 185 kilómetros aproximadamente al sur del emplazamiento original. En un manuscrito encontrado por el mayor Denham y el capitán Clapperton (Londres, 1826) se cita al geógrafo Bello de Hoossa (?), en el que hay un párrafo sobre el más antiguo reino de *Yarba*, de donde el gentilicio *yoruba*. Sin embargo, Bello de Hoossa no identifica Yarba con Oyó sino con Nupé. “En su conjunto, la descripción del pueblo de Yarba corresponde, en general, a la de los habitantes de Noofe Nupe”³⁷². Y Nupé, como se sabe, estaba situado al nordeste de la orilla izquierda del Níger, enfrente de los yorubas, instalados en la orilla derecha del bajo Níger. Sea de ello lo que se quiera, lo cierto es que el Yarba de los yorubas estaba situado en el triángulo Ifé, Nupé, Oyó.

Unos años después (1885), el abate Pierre Bouche escribe, “en Lagos nos encontramos en un país que los viajeros y los geógrafos ingleses, siguiendo a los árabes, llamaban Yarriba o Yorouba... bajo este nombre se designa la parte más septentrional de los países Nagos”.³⁷³

³⁷⁰ Fernando Ortiz. *Los negros esclavos*. La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 1987, p. 51. (La información está también en Olfert Dapper. *Description de l'Afrique*, Amsterdam, 1686, y en William Snelgrave. *A new account of some parts of Guinea, and the slave-trade*, Londres, 1734.

³⁷¹ Romulo Lachatañéré. “El sistema religioso de los lucumí y otras influencias africanas en Cuba” en *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, p. 163 (Colección Echú Bi).

³⁷² Mayor Denham and Captain Clapperton. *Narrative of Travels and Discoveries in Northen and Central Africa*. London, 1826. (Appendice N° 12), en Rómulo Lachatañéré. Ob. Cit., pp. 16-162. (Yoruba en el texto es nombre propio, “hijo de Kahtan”).

³⁷³ Pierre Bouche. *Sept ans en Arrique Occidentale, la Côte des Esclaves et le Dabomey*, París, 1885. Sabure Biobaku, nigeriano, en *Sources of Yoruba History*, Oxford, Clarendon Press, 1973, confirma la versión y señala a J. Raban en *The Eyo Vocabulary* (1832) como generalizador del etnónimo en la lingüística.

Si hacemos caso de la lista conservada por la memoria histórica, el soberano más importante de Oyó fue Oluacho, cuyo reinado duró 320 años —el dato está en Pierre Bertaux— y tuvo 1,460 hijos. En tres ocasiones, nueve de sus esposas le trajeron al mundo, el mismo día nueve pares de gemelos.³⁷⁴

Las obras clásicas distinguían dos grupos fundamentales en las lenguas negro-africanas: el sudanés y el bantú, con grandes afinidades. Las lenguas sudanesas constituyen un conjunto complejo. El especialista norteamericano J. N. Greenberg, partiendo de una investigación exclusivamente lingüística, ha propuesto una nueva clasificación de la familia nigero-congolesa, que abarca tanto el territorio bantú como el oeste-africano (en el cual estarían incluidos los yorubas)³⁷⁵. A estas lenguas de la costa sur Colin McEvedy en su *Atlas* las considera como formando parte de la familia Kwa, con los dialectos Kru y Akan y también a la Yoruba y la Igbe.³⁷⁶ Otras ocuparían dominios más restringidos.

No iremos más allá en materia lingüística a riesgo de complicar la selva de las clasificaciones. Tampoco detallaremos, por similares motivos, el hervidero taxonómico de las razas. Sólo precisaremos que los dahomeyanos (entre ellos los *achanti*) fueron, durante muchos años, súbditos del alafin de Oyó, monarca yoruba, hasta su liberación en 1835. Procedían del grupo etno-lingüístico ewe-fon, y fueron vendidos como ararás por mercaderes negros de Ardrá a los tratantes. El antiguo Dahomey, fundado en el siglo XVII, con capital en Abomey, es, desde 1980, la República de Benín.

Actualmente, el término *yoruba* designa más que una comunidad étnica un grupo lingüísticocultural que se extiende por varios estados del África occidental: Nigeria, Benin y Togo, principalmente. En Nigeria los yorubas predominan en Lagos, Ogún, Onde, Oyó y en ciertas regiones de Bendel y Kwara. Sus lazos culturales e históricos son muy numerosos con los *ga*, los *krobo*, los *ewe* y los *fon*. Su organización social de base era el *ebi* o “familia”; los *agbo-ile* (grandes comunidades) que constituían la aldea o ciudad, que integraban una especie de república oligárquica —de jerarquía bien definida—, regida por una asamblea, cuyo jefe pertenecía a la familia gobernante de Ifé.

Los estados confederados yorubas estuvieron unidos por el común reconocimiento y veneración al *oba* (o rey) de Ifé, la ciudad santa, y al *alafin* (autoridad civil) con sede en Oyó; ambos tenían preeminencia sobre los demás: de carácter religioso el de Ifé, y de carácter temporal el de Oyó. El alafin era escogido por el Consejo de los Siete del linaje fundador, que representaba a las grandes familias. En un tiempo, antes de la coronación practicaban la antropofagia simbólica y cordial —devoraban el corazón de su predecesor muerto— para asegurarse poder y continuidad. Pero el poder del jefe era limitado y revocable. El presidente del Consejo consultaba a las potencias del cielo para saber si el alafin conservaba el favor del pueblo. En caso de respuesta negativa le enviaba al jefe una cesta de huevos de guacamaya, señal de que debía suicidarse de inmediato, a lo que se le ayudaba si era necesario. Políticamente, el sistema presentaba grandes ventajas, puestas de relieve por el historiador negroafricano Samuel Johnson (*The History of the Yoruba*, Lagos, 1922): se pensaba entonces que los soberanos no deberían morir de muerte natural. El poder absoluto jamás debería acompañar a un hombre y a sus herederos durante toda su

³⁷⁴ Pierre Bertaux. *África desde la prehistoria hasta los Estados actuales*. Madrid, España, Siglo XXI editores, 1970, p. 59.

³⁷⁵ J. N. Greenberg. *Studies in African Linguistic Classification* (1956) Vid. J. Suret-Canale. *África negra. Geografía-civilización-historia*. Cuba, Cooperativa del Libro Federación Estudiantil Universitaria, 1961, pp. 44-48.

³⁷⁶ Colin McEvedy. *The Penguin Atlas of African History*. Hong Kong, Penguin Books, 1995, p. 32.

existencia. La desaparición oportuna era un mecanismo de “equilibrio político”, y de “absolutismo compensado”.³⁷⁷

No había ejércitos permanentes, en casos de guerra sólo los voluntarios ejercían la defensa conforme a la decisión del gobierno central, que aseguraba las relaciones exteriores y presidía las operaciones contando con el consejo de la aristocracia hereditaria de la sociedad *ogboni*.³⁷⁸

La organización social entre los yorubas estaba, pues, perfectamente jerarquizada y la jerarquía se correspondía con la calidad moral de la estructura en materia de autoridad, por más que no se trataba de una estructura abierta y democrática sino oligárquica y hereditaria, de base religiosa y representativa. En la cúspide civil se situaba el *oba* o rey, inmediatamente seguido por los jefes de familias prominentes; venían después los hombres de edad del *ebi* (los *baale*), de quienes se suponía autoridad y prudencia y, por último, los miembros ciudadanos de la confederación.³⁷⁹

Los bellos rostros *achurados* de los bronceístas de Benín, el más refinado arte del feudalismo negro, en el que confluyen los gremios artesanales y artísticos de la sagrada Ifé del siglo XIV y de las organizaciones civiles de la Oyó de los alafines son expresión creadora del alma yoruba y de otras culturas

subsharianas, que forman parte de la estructura del pensamiento colectivo en sus relatos plásticos, igual que las caballerías medievales que inmortalizó León Frobenius en *El Decamerón negro*.

Algo más —como dice Karl Popper— que la simple suma del todo con sus partes. “Cada forma de expresión tiene en el arte tradicional —y todas en su conjunto— un papel preciso dentro del grupo humano en que se expresa, siempre en estrecha unidad con su cosmogónica visión del mundo. En estas sociedades, el artista-artesano desempeña el papel del maestro, pues sus obras educan al grupo y son trasmisoras de los valores y conocimientos ancestrales...”³⁸⁰

Espíritus portadores —fantasmas— del conocimiento y la sensibilidad, que comunican la endocultura en códigos secretos, a través de grupos especializados en la plástica lo mismo que en la música, o en el cacharro destinado a honrar la casa de los orishas. El refrán malinqués dice: “Aprende a escuchar el silencio y descubrirás qué es la música”. La semiótica de las manos “hablando” sobre el parche de cuero de animales y maderas duras, aconcavadas a fuego, se asimila a la morfosintaxis aglutinante de la lengua yoruba: “silábica, entonable y paremiológica” del grupo Kwa del Middle Belt y el Sur de las costas de Guinea. Cultura audioplástica, tonal y tectofónica, que no carece de *orikís*, verdaderos poemas épico-míticos, ancestrales y animiformes: rezos, conjuros y plegarias de sentido propiciatorio, que no son, sin embargo, de exclusividad yoruba.

³⁷⁷ Pierre Bertaux. Ob. Cit., pp. 59-60.

³⁷⁸ Vid. Jesús Contreras Granguillhome. *Introducción al estudio de África*. México, UNAM., Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1974, pp. 56-66. (*Cuaderno 4 del Centro de Relaciones Internacionales*).

³⁷⁹ Vid I. A. Akinjogbin. “El concepto del poder en África tradicional: el área cultural yoruba” en *El concepto del poder en África*. Barcelona, España, Ediciones del Serbal, UNESCO, 1983, pp. 10-12

³⁸⁰ Pedro Pablo Aguilera Patton. *Religión y arte yorubas*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1994, p. 41.

Sus mediadores—los oficiantes religiosos— son los *alobá-alosha* o *iyalusha*, los *balao* ú *oba-ta-lá*, poseedores de la criptografía hermeneútica (la interpretación oculta), por más que no sean ellos mismos —en Cuba— los portadores del santo: a ellos “no se le monta el orisha”, privilegio del iniciado. Pero no hay mediación ritmo-hipnótica sin tambores. “La vida del negro africano es vida cantada” —dice Fernando Ortíz³⁸¹— y la del negro transterrado y el afromestizo es vida cantada y bailada con el santo a caballo.

Instrumentos “ideofónicos” se denomina a las textualidades rítmicas y rituales para llamar al santo: tambores como los *batá* (que llevan al orisha Añá en sus sagradas entrañas) son “bimembranófonos, ambipercusivos, de caja clepsídrica, de madera, cerrados y de tensión permanente por un cordaje de tiras de piel”.³⁸² Se expresan con voz propia en el conjunto: *Iyá*, el mayor y más grave: *Itótele*, el mediano, y *Okónkolo* el más pequeño y de voz más fina. También los tamboreros tienen su nombre ritual: *olubatá akpuataki*, es el jefe del grupo, que toca el iyá. Los *batá* requieren una elaboradísima afinación y su repique o toque, una alta maestría por parte de los ejecutantes.

Otros instrumentos —*asherés* o *agógos*— (como la maraca y la campana, son también voces convocantes, que se tonalizan de acuerdo con el orisha reclamado, a veces en el oído del participante. Melville J. Herskovits anota que en los tres tambores cubanos de parche de chivo (con seis membranas de distintos tamaños para su toque horizontal) se pueden producir cuatro sonidos o toques disímiles según la parte percutida del cuero: con la punta de los dedos, a nudillo o a palma abierta.³⁸³

Las células rítmicas viajaron desde el siglo XVI en las sentinas de los barcos negreros (como transmigración de almas a lomos de olas) hasta las caletas del islerio y las dársenas de tierra firme: entre el Caribe antillano, las Guayanas, Colombia, Venezuela y Brasil, el sur de los Estados Unidos (Florida y Louisiana), Veracruz y Yucatán en el Golfo de México —vía Portugal, España, Francia, Inglaterra y Holanda— a lo que se ha dado en llamar, la Ruta del Esclavo, y al arco caribeño —según J. James Figarola— “síntesis de la humanidad”. Un examen documentado de las culturas afroamericanas se puede consultar en *Negros en América* (1992) de Luz Ma. Martínez Montiel, suma de toda erudición.

El panteón yoruba de los *orishas* no sólo no ha dejado de interesar a los estudiosos sino que sigue vivo e influyente en el Caribe afromestizo —de Cuba al Brasil— y se organiza en Reglas de compleja comprensión para los no iniciados. En África, cada orisha estaba originalmente vinculado a una aldea o región: los cultos locales reflejaban la autonomía de los pueblos de economías más o menos cerradas. En el territorio yoruba se adoraba a Changó en Oyó, a Yemayá en Egba, a Oggún en Ekití y Oridó, a Ochún en Ijosa o Ijebu, a Babá-Olú-Ayé entre los ewé-fon de Dahomey. Había, sin embargo, cultos que abarcaban a todas las organizaciones tribales, como el de Obatalá y el de Oddúa, rey histórico vinculado a la fundación de Ifé y de quien todos los gobernantes yorubas se consideraban descendientes. Los arará adoraban a Foddun (o a los *fodduces*), deidades muy similares a las del panteón yoruba.

Los antepasados muertos, expertos herboleros y poseedores del poder (*achê*) se transformaban en orishas: la materia quemada en pasión es el poder de la energía pura. Pero esta energía requiere de fundamento, letra o signo (*oddun*) para hacerse objeto de la

³⁸¹ Fernando Ortíz. *La africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana, Editorial Universitaria, 1965, p. 246.

³⁸² Fernando Ortíz. Ob. Cit., p. 370.

³⁸³ Melville J. Herskovits. *El hombre y sus obras*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 476.

fuerza en el sacrificio de animales: la sangre y el soporte como encuentro del fantasma con su deseo, prenda-cacharro, prenda-objeto, sacralizada como emanación del dios, tal el rayo de Changó, el guijarro en el fondo del río de Ochún, los hierros en el caldero de Oggún, el arco y las flechas de Ochosi. En tanto el orisha se manifiesta “tomando posesión” del iniciado cuando se le “monta el santo”.

Ya en plena compactación sincrética, las *reglas* son trasvase y creación de variables en las prácticas religiosas del pueblo (Cuba, Haití, Brasil) de los ritos idiomáticos importados de África, que se dividen en dos grandes grupos: Regla de Ocha —de raíz yoruba— y Regla Mayombe o Palo Monte. “Sencillamente —dice Lydia Cabrera—, regla lucumí y regla conga, que corresponden, en líneas generales, a los dos grupos étnicos que predominan en Cuba, y que aun representan vivamente, con sus idiomas, música y cultos, las culturas yoruba y bantú”. A éstas reglas habría que aumentar —dice la autora— la Regla Arará, de raíz dahomeyiana, “menos común en la provincia de La Habana que en Matanzas, (donde) goza de un gran prestigio. Se le considera muy estricta, y refractaria a comunicar sus secretos a los blancos. La lengua que hablan sus *bokonos*, el arará —ewe—, es difícil de aprender y de pronunciar, así como sus cantos litúrgicos”.³⁸⁴

La Regla de Ocha se refiere a los “hijos del santo”. Parentezco espiritual en el afromestizaje, que entre los africanos lo era de sangre. Los elegidos (o *elgún*) son también designados como *iyawo* o “la mujer del orisha”, aunque se refiera indistintamente a masculino o femenino. Tras el rito ceremonial, el orisha “monta” a su *iyawo* y baila frente a sus hijos: “recibe sus saludos, escucha sus quejas, los aconseja, resuelve sus dificultades y les concede gracias”.³⁸⁵

Las relaciones rituales entre el hombre y la divinidad se pueden agrupar en cuatro tiempos, con sus respectivas ofrendas:

ebo ape: acción de gracia
ebo àlafia: petición de paz
ebo ètùtù: expiación
ebo ase: obtención de ayuda³⁸⁶

La Santería, a su vez, presupone distintos niveles de iniciación y, por tanto, de categorías sacerdotales:

1. Los *babalaos* o *awoses*, sacerdotes de Ifá, de categoría hierática superior. (Palabra yoruba, que se utiliza igual que en África y significa *babá* o “padre” y *awo* “secreto”). El culto a Ifá (orisha de la adivinación) se encuentra asociado al de Orula, Orúmila o Ifá, y se extiende en África a los Fons, de Benin, y a los Ewe, de Togo. Los sacerdotes son todos del sexo masculino y de intachable conducta moral.
2. Los *babaloshas* e *iyaloshas*, santeros y santeras comunes.
3. Los *Ilú (olú) batá* o tamboreros encargados de ejecutar la música ritual.
4. El *akpuón*, encargado de levantar y dirigir los cantos del rito.
5. El *oriaté*, o iniciado, que actúa como maestro de ceremonias.

³⁸⁴ Lydia Cabrera. *Ibidem*.

³⁸⁵ Natalia Bolívar Aróstegui. *Los orishas en Cuba*, La Habana, Edición Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1990, p. 23.

³⁸⁶ Pedro Pablo Aguilera Patton. Ob. Cit., p. 39.

6. El *awo*, llamado *olío*, que ha “recibido el cuchillo” —*guanaddó*— para sacrificar animales de cuatro patas: chivos, carneros, cerdos y hasta *jicoteas* (tortugas).

7. El *awó* (que ha recibido a Olofin) en virtud de ceremonias especiales.³⁸⁷

El sacerdocio del culto Ifá de la Regla de Ocha es generalmente mnemotécnico, los hombres de la memoria —libros vivos, como los antiguos *griots* africanos— conservan la tradición y la norma de un arduo aprendizaje, cuyo proceso laborioso puede durar —y dura— varios años. A veces oraciones, cantos e historias asociados a los signos adivinatorios, se conservan escritas en libretas o libros de santería: “libretas comunes o gruesos libros antiguos de contabilidad en los que pacientemente *babalawos* van anotando cada nueva historia que aprenden de un signo dado, enriqueciendo con ello su acervo de conocimiento ritual. Algunas de estas recopilaciones de historias han sido reproducidas por ciertos *babalawos*, bien a máquina o a mimeógrafo, para luego ser vendidas con exclusividad a los iniciados”.³⁸⁸

Este material se sigue produciendo y se trasmite con reserva. Su estilo es meramente descriptivo y documental, pero a veces reúne de manera monográfica todo lo relativo a un orisha conocido, o recoge patakkís (tradiciones) de otra deidad, o herbolarios y farmacopeas cuyos caminos se cruzan en las fuentes de la experiencia y de la práctica reiterada. ¿Cuáles son verdaderos y cuáles copias de copias en la traición de apremios económicos o en la falsificación crematística de los productos? Difícil cuestión. Lo cierto es que se trata de historias secretas, que a veces nos revelan sorprendentes analogías con episodios del romancero hispánico, o de la literatura universal.

Para mejor ocasión dejaremos las sofisticadas técnicas de adivinación de los babalaos y los santeros. Sólo anotaremos de paso que son dos las principales: las del *diloggún* o *caonvries*, (*cypraea moneta*) la antigua moneda índica de los caracoles, que está reservada al santero y el *ókpele*, *ékuele* o *Cadena de Ifá*, adivinación con cortezas de coco (16 combinaciones principales, 250 posibles) propia de los babalaos. Procedimiento tan especializado como el del *I Ching* oriental. La más solemne forma de adivinación es la del *Opón Ifá* o *Tablero de Ifá*, que requiere la presencia de tres babalaos para la ejecución de sus complicados cálculos numéricos con *ikines* o nueces de la palma aceitera. Preside Orula, deidad de la adivinación.

Cada signo (*oddún*) contiene un semillero de historias, y los babalaos suelen decir que cada consultante “debe vivir su signo”, esto es, interpretarlo no como aritmética mecánica sino con preceptos de experiencia y sabiduría: la llave de todo proceso adivinatorio.

Cada oddún del oráculo de Ifá tiene un rezo yoruba mediante el cual el babalao se comunica con el signo. A continuación el practicante lee el signo y se lo comunica al *aleyo* o adivinado; ha de entenderse el valor del “registro”, pues el adivino es la voz del orisha. Por eso, el *awó* comienza siempre su pronóstico con la fórmula: “Dice Ifá...”

No importa de qué historia se trate, por muy especializada que sea la costumbre del orisha en la narración, siempre habrá de aparecer *Olofi* u *Olofin*: una especie de principio absoluto que está por sobre los demás orishas, pero que se mueve al nivel de la realidad

³⁸⁷ Vid Rafael L. López Valdés. *Componentes africanos en el etnos cubano*. La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales 1985, pp. 84-90.

³⁸⁸ Rafael L. López Valdés. Ob. Cit., p. 87.

concreta: Olofin es esposo de Oro. Es y no es una especie de Dios de los católicos en cuanto principio creador, pero sin su omnipotencia, en cuanto a la capacidad africana de concebir un animismo individualizado pero politeísta (“monoteísmo múltiple” lo llama Aguilera Patton), de perfil panteísta por su identificación con fenómenos naturales, pero de servicio a domicilio en la polisemia del signo (odú) que penetra a los objetos del rito y anima con su espíritu fantasmal al sujeto iniciático.

En *Olofin*, *Olordumare* y *Olorum* se ha querido descubrir —dice Natalia Bolívar— “una analogía con la Trinidad de la teología católica”;³⁸⁹ Olordumare son las leyes mismas de la naturaleza, y Olorum, la energía viva del Universo, su identificación vital.

Olofin nació de nadie, pero un diálogo con su hijo Ayáguna ilustra bien su actitud displicente:

—¡Por favor, hijo mío, ya no pelees!

Ayáguna responde:

—Si no hay discordia no hay progreso, porque haciendo lo que quieren dos se hace lo que quieren cuatro, y triunfa el que sea más capaz, y el mundo avanza.

Olofin contesta resignado:

—¡Bien!, si es así, durará el mundo hasta que le des la espalda a la guerra y te tumbes a descansar.

Ese día no ha llegado todavía y Olofin comprendió que su creación dejaba mucho que desear. Desde entonces ya no interviene en las cosas del mundo. Sin embargo, Olofin es de mucha importancia para la santería y sin él no se puede efectuar ninguna iniciación. Olofin hizo a los orishas y les repartió el poder, que es Legión.

El nombre de Olordumare no se debe pronunciar sin antes tocar la tierra con la yema de los dedos y besar en ella las huellas del polvo. Para los yorubas el mundo es un güiro donde la mitad inferior es la tierra y la superior el cielo. Olordumare —¡Olofin sea bondadoso!— son las leyes del Universo: está en todas partes y en ninguna.

Los babalaos saludan a Olorum parándose frente al sol con los brazos abiertos en cruz y con las palmas vueltas hacia arriba: Olorum es el sol, el principio vital, la gracia, el calor y la energía; hacedor de cosechas, movedor de aguas y vientos, por él existe el día y la noche, es dueño de la luz, del trabajo y el esfuerzo. En él se manifiestan Olordumare y Olofin.

La mente —mecanismo universal— opera por extraños caminos para encontrar las mismas cosas. No sólo las mismas cosas sino las mismas ideas, como diría el refranero en el oráculo de Ifá-Ocha: *agutan ko pa aso echinda*: “la borrega está vistiéndose todavía la lana del año pasado” un *nihil novo sub sole* pero más al estilo ganadero de los yorubas de allá. El imperativo es claro, “renovarse o morir”, con la limitante del eterno retorno de unas cuantas ideas madres, que amamantan los sueños de la humanidad. López Valdés lo expresa bien en su estudio *Componentes africanos en el etnos cubano*: “En muchas historias de los signos, advertimos similitudes, a veces notables, con otras conocidas del patrimonio literario universal. Puede tratarse de préstamos temáticos o de paralelismos; en cualquier caso, siempre habrá en ellas algo nuevo que es, en definitiva, fruto de la creación popular”.³⁹⁰

³⁸⁹ Natalia Bolívar Aróstegui. Ob. Cit., p. 66.

³⁹⁰ Rafael L. López Valdés. Ob. Cit., p. 93.

Algo eterno y algo novedoso, destino y patrón de las culturas que se renuevan, avanzan y se mestizan; posibilidad de resiembra de ideas, de creencias y de formas de sensibilidad, que evitan —como las tierras—, con la rotación, su posibilidad de agotamiento, en la tecticidad de los bienes materiales o en el fantasma inasible de la transculturación, que es luz: luz negra o de cualquier color (longitudes de ondas refractadas): da lo mismo.

¿No hay en los patakkí o historias ancestrales un eterno retorno a las mitologías de origen? Están en los yorubas relatos de aproximación —con sus variables— del rey Herodes y la matanza de los niños, cuentos isopéticos del abra griega y el núcleo narrativo de comedias aristofanescas, como la guerra de piernas cerradas de las mujeres. Veamos un ejemplo en la microestructura de un relato:

Cierto perro fue una vez al matadero y se robó una *gandiga* (“hígado o bofe” parecido a la *chanfaina*, dice Esteban Pichardo en su *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas*)³⁹¹. Cuando la llevaba, al cruzar el río, como es natural, se reflejó en el agua, viéndola mucho mayor que la que llevaba en la boca. El perro, al verla tan grande, soltó la presa de su boca para coger la que el vio más voluminosa, cayendo la que llevaba en la boca dentro del agua. Por avaricioso se quedó sin una y sin la otra.

¿Quién es este reinventor yoruba de la fábula del “Perro y la carne” de Esopo, el esclavo griego?

Una moderna puesta en escena de los códigos semióticos (o sistemas de signos) en el oráculo de Ifá es la de Jesús Fuentes y Grisél Gómez en su estudio etnolingüístico, *Cultos africanos*, y en él se establece el sistema comunicológico de los actantes del rito a través de las historias que hacen posibles las funciones oraculares. Ello son:

- a) la intervención de un orisha,
- b) la intervención de un ikú (muerto o espíritu),
- c) el *ebbó* u ofrenda,
- d) *ebbochiré* o rogación,
- e) la violación u observación de un *eevo* (tabú de alimento, de bebida o relacionado con cierta vestimenta, con determinadas actuaciones).

La mecánica es simple: la “letra” le puede marcar al aleyo que recibe al santo o al muerto, que haga ofrenda de ciertas plantas o animales, que no coma tal alimento o ingiera alguna bebida; prohibición de usar un color o vestimenta; evitación del agua de mar, o cosas por el estilo. En caso de que incumpla el mandato se le negará la salud, el amor o el empleo solicitado, “pues la transmisión de las funciones oraculares (Ifá+oddún+aleyo= remitente +objeto+destinatario) quedará rota en su último eslabón”.³⁹²

La interpretación de los signos en estas historias reconstruidas de la tradición oral, de la experiencia, de las libretas de santería y, presumiblemente, de la invención de situaciones concretas al echar los caracoles en combinaciones azarosas, es problema poco estudiado a la luz de preceptos heurísticos y forma parte de propuestas de lectura en que se pone en juego un *ars combinatoria* de elementos actanciales no plenamente formalizados. Nada distinto, pues, del análisis estructural de textos literarios.

³⁹¹ Esteban Pichardo. *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas*. La Habana, Cuba, Editorial Ciencias Sociales, 1985, pp. 274-275.

³⁹² Jesús Fuentes y Grisél Gómez. *Cultos afrocubanos. Un estudio etnolingüístico*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1996, pp. 50-51.

Una historia paradigmática del poder de la lengua en su polisemia significativa es la de “Orula y los hijos de Obatalá”.

Orula invitó a comer a los hijos de Obatalá (escultor del ser humano, dueño de la cabeza y de los sueños) y fue al mercado a comprar lenguas. Luego las mandó asar y todos los invitados disfrutaron del exquisito plato.

—¿Por qué tu dices que es la mejor comida? —preguntó Babá.

—Porque en la lengua se da todo lo bueno y todo el *aché* (poder) —responde Orúmila.

Obatalá le pidió ahora otra comida que fuera la más mala. Orula le vuelve a servir lenguas.

—¿No me habías dicho que la lengua es la mejor comida del mundo?, ¿por qué me la sirves ahora como la más mala?

Es la mejor —contestó Orúmila, protectora de la locura— porque con la lengua se puede salvar a una persona; pero es también la más mala, porque con la lengua se puede perder a un hombre o a un pueblo.

El concepto espiritual de la cultura está aquí contenido en el objeto material del significado, que se ingiere a sí mismo, y habla luego por la voz de la especie en plena asimilación del signo.

Toda actividad del hombre —escribe Janheinz Jahn, en *Muntu: las culturas neoafricanas*—, todo movimiento en la naturaleza descansa, pues, en la palabra, que es agua y fuego y semilla y *nommo*, es decir, fuerza vital. La palabra libera las fuerzas “coaguladas” de los minerales, ofrece actividad a plantas y animales, o sea que guía los Bintu, las “cosas” hacia una acción de sentido. La palabra Muntu, que comprende a los hombres vivos, a los muertos y a las deidades, es la fuerza operadora que causa y mantiene todo movimiento de las “cosas”. Cualquier otra acción no es más que un añadido. Amma, “el gran procreador” engendró al mundo mediante el semen de la palabra.³⁹³

Tal vez por ello, en la santería se rinde culto a los muertos, aunque no existen sociedades secretas como las *egungún* en Nigeria, encargadas de mantener los nexos entre los vivos y los muertos. Cuando un individuo muere aparecen en las aldeas enmascarados que representan una farsa trágica imitando la voz y el movimiento de los difuntos. Otras veces son únicamente acrobacias que satirizan al extranjero. Cuando el canto brota, todos saben que no son dioses, ni héroes ni antepasados muertos, pero que hay un fantasma que los mantiene unidos con su historia.

“La muerte —dicen los yorubas— es siempre algo nuevo”. Pero “cuando la muerte no está lista para recibir a un hombre, envía a un médico experto en un momento preciso”.

Hemos dejado fuera de este perímetro la palera Regla Mayombe, de origen congolés-bantú, y la dahomeyana Regla Arará; también a los ñañigos, las sociedades secretas *abakúas*, fundadas en Cuba hacia 1830, por esclavos negros procedente del Calabar, que se asentaron en La Habana, Regla, Guanabacoa, Matanzas y Cárdenas, envueltas —como dice Fernando Ortiz— “en una tenebrosa atmósfera de criminalidad, más legendaria que

³⁹³ Janheinz Jahn. *Muntu: las culturas neoafricanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 174.

verdadera”.³⁹⁴ Tampoco incursionaremos por el culto *vodú* y el fenómeno *zombi* de los haitianos ni por el *Shango cult* de la isla de Trinidad: mundos de riqueza compleja y paralela.

De Santiago de Cuba, provincia oriental en cuyo panteón santero Babalú Ayé — identificado con San Lázaro— tiene el culto más importante, me llegó un día, por los “caminos” de Elegguá Afrá poseedor de las llaves del destino, una mocha y muenga *Libreta de Santería*, cuyo título es *Babá-Olú-Ayé: pobre Lázaro*. Se trataba de el extraño pago de una santiaguera por servicios nunca prestados (pero que ella así estimaba) y heredada, según nota al calce, de un su “abuelo negro”, babalocha para más señas.

De ella, nada me pertenece. Si acaso, el aseo de los signos ortográficos y alguna corrección sintáctica para mayor entendimiento del fraseo sin alteración semántica. Fragmentos de fragmentos y notas en paréntesis explicativos culminan este boceto del fantasma yoruba, que vaga todavía por la *loma* y se aparece en tierras y aires afromestizos.

1. Día 8 de septiembre (Virgen de la Caridad del Cobre) habla Ochún.
2. Día 24 de septiembre (Nuestra Señora de las Mercedes) habla Obatalá.
3. Día 4 y 6 de diciembre (Santa Bárbara Bendita) habla Changó.
4. Día 17 de diciembre (San Lázaro) habla Babalú Ayé.

Se inicia *bembé* temprano en la tarde. Hay que tener aguardiente por si llegan Elegba (“el dueño de los caminos”) y San Lázaro, el “hombre de las mulas”, “el viejito libertino”. Pide SL que sus hijos sean más humildes y el acólito del *güemilere* (festejo) debe llevar ropa hecha con sacos de azúcar del batey. Babalú es “padre”, hijo de Naná-burukú o Nanú, que “tiembla y babea”. Su color es el negro, pero él siempre va de blanco. Sopona es también su nombre en la viruela. Se junta con las mujeres y vive de ellas. Olofi —el Padre— así se lo concedió. Sus toques de batá son dos.

Orúmbila (Orula, adivinadora, dueña del tablero) le dijo a Babalú:

—Hoy es Jueves Santo, Olofi quiere que por hoy guardes tus ganas. Babalú dijo:

—Si Olofi me dio el *aché* (poder) es para que lo use .

—Haz lo que quieras —dijo Orúmbila y se fue. Babalú se acostó con su amante (*panchaga*: puta) y al otro día amaneció cubierto de llagas. Lo seguían los perros para lamerle la pus. A los días ... (ilegible en el original) se murió de sífilis. Babalú Ayé fuma buenos tabacos y hace posturas como Sopona. Olofi le dio el castigo, pero las mujeres (las panchagas) no estaban de acuerdo.

—¿Quién ha regado mi casa con esa miel tan agradable? A Olofi le gustaba la miel por algo. A cambio de la miel le devolvió la vida a Babalú. Dijo: “trato hecho” y se la devolvió.

En unas leyendas Babalú es el esposo de Yemayá. En otras su amante, porque ésta es esposa de Ogún. Los atributos de Ogún son de guerra. Cuando Ogún sale a labrar la tierra

³⁹⁴ Vid Fernando Ortiz. *La tragedia de los ñañigos* (dedicada a Alfonso Reyes), sobretiro de *Cuadernos Americanos*. México, 1950, pp. 79-101. Enrique Sosa Rodríguez ha publicado dos libros sustanciales sobre el tema: *Los ñañigos* (1982) y *Carabalí* (1984); Guillermo Andreu Alonso se ha ocupado de *Los ararás en Cuba* (1992).

Yemayá se entrega al libertino Babalú Ayé. Ayé es la tierra donde viven los hombres. Yemayá dice a Babalú: *Obini*, vamos a hacer *Ondokó* (“Mi amigo, vamos a fornicar”). El perro de Ogún la sigue y le dice a su amo mordiendo sus piernas: “Ven para que veas lo que está haciendo tu mujer”. El perro desgarra los vestidos de Yemayá, que huye al monte. Los perros son animales dañeros para Yemayá.

Cuando Babalú resucitó, regresó muy mansito. Babalú es por su nombre “padre del mundo”. También así se llama a Chopono o Chakpata, el primer santo de la viruela. (El que lee su nombre no lo diga porque es secreto). No puede decirse. Al que dice su nombre le cae *ikú* (la muerte). A este santo le gusta trabajar con la muerte. En Matanzas los de arará le tocan el tambor *asojin*. En Matanzas ese día (12 de diciembre) se invita a los caballeros de San Lázaro. En La Habana se hace Yemayá con Orún en San Lázaro (?). Su otro nombre es Agróniga- Omobítasa, viejo achacoso, el más viejo de los San Lázaros, y el más joven — San Lazarito— Asajuano-Asyoricha. Babalú Ayé está lleno de nombres. Se aparece en el Monte y en el Bosque de los Fantasma, según rezos. Pero el más antiguo es Chakuata-Agróniga. Asoyi le dicen en la forma del Obispo. En *fon* los carabalíes lo llaman Sakpata y Shakpan, y en congo Tata Panusa, Caballende, Chakuaneco, Luleno, Asuano, Biricuto y Pulilá. Por sus mañerías Patillaga, Santientena y Pacolemba. Para santo tan dañero y tan de sanación todos los nombres van.

Los lázaros-Babalúes andan envueltos en vendas, harapos y con muletas, bailan de cojito y se espantan las moscas. Cuando se *asienta* el santo le pintan un perro en la tabla de milagros o le cuelgan dos perros de fierro, muleta y matraca. El ñangado lleva jaba limosnara de colores. Su número es el 13 en los caracoles, sus toques 2 en el tambor batá y en su saco suenan 13 cauris por los que “habla” el santo con la lengua cosida: maldición por no cumplir las leyes. Su luz son 17 velas. Da lástima, pero hay que tenerle miedo. Babalú Ayé *bilonga* con ajonjolí.

Todos los santos son yerberos. Pero la memoria se pierde y es bueno poner ejemplos. Dije que Babalú Ayé bilonga con ajonjolí, hace daños. ¿Por qué? Porque es cosa prohibida en la casa del orisha. Si un hijo de San Lázaro come ajonjolí se enferma, hasta puede morir. Tampoco puede comer lentejas ni frijoles. Sobre todo lentejas, “que son los mismos granos del leproso”.

Si el ajonjolí se desparrama provoca epidemia. Ligado a la corteza del corajo aleja lo malo, y en aguardiente con pimienta de Guinea y cinabrio aplaca el resollido del asma. Fortalece el corazón y las semillas en polvo revueltas con café aumentan la potencia del hombre. Las toman también las mujeres para tener lecha cuando crían a sus hijos.

[La herbolaria de sanación y de bilonga de la que es dueño Babalú Ayé es extensa]: El poder de la palabra es más que el poder de la sustancia. La medicina, el talismán, el extracto de hierbas en el tarro hueco (cuerno de toro) no hace efecto sin el nombre: *Aceitero*: (hojas machacadas en aguardiente y friccionadas curan el reumatismo; *Apasote* (epazote en México), purifica la casa y “amarra” la lengua suelta (con lengua de lagartija, media botella de aguardiente y el nombre escrito de la persona); *Arará*, en picadura para cigarrillos evita mareo y náusea; *Árbol del sebo*, la raíz macerada para los tullidos; *Artemisa* o *Altamisa*, el cocimiento desinflama el apéndice; *Atejeamarillo*, en cataplasma para reventar tumores;

Atejemacho, la savia limpia las manchas de la piel, pero no debe lavarse la cara con él. Si el ateje macho se aplica al hombre no sirve, y si el ateje hembra, a una mujer, tampoco. (Arránquese antes de salir el sol). En toda operación mágica y remedio de plantas los sexos deben estar siempre encontrados. Hembra para macho; macho para hembra. Hembra y hembra no vale; macho y macho no vale. [Siguen nombres de plantas en el orden del abecedario].

Bilonga de muerte con la estampa de San Lázaro: a la piedra de Babalú Ayé se le hace rueda de ajonjolí. La iyalocha o el babalocha enciende candela de luz brillante con San Lázaro y el nombre y apellido de la víctima escritos en papel y encima (bocabajo) la estampa del santo. Dí: “Fulano —o mengana— ya está muerto, y es a los muertos a quienes se enciende en este lugar (un excusado) y no dentro de la casa; y a ti, para que vayas a arder en el infierno”. A los tres días con sus noches se levanta candela con la estampa. Se abre un hoyo; se coge un gallo jabado, botella de aguardiente, un real de maíz tostado, manteca de corajo, dos cocos secos, pescado y jutía ahumados, ekó o pan. Con el akukó se limpia el cuerpo de la iyalocha (o con adié el del babalocha) lo mata e echa sangre, aguardiente y maíz en el hoyo. Asa el ave y se la presenta a la piedra de San Lázaro. Rompe los cocos. Unta el gallo con manteca de corajo y lo mete a la tierra. De rodillas pide tres veces la gracia de Afímaya. Tapa el agujero y derrama tres jarros de agua. Recoge ajonjolí con tierra y toca siete veces la campanilla del santo. Se invoca a la persona “trabajada” y se arroja la tierra a la puerta de la casa. [San Lázaro-Babalú se encargará de perderla. Cuando el sol cae se vuelve a meter a la casa la estampa del santo].

Ya termino ¿Ustedes conocen el cuento del “la Fantasma que tenía televisión en la mano”? ¿No? Pues es un cuento de Amos Tutuola, un escritor yoruba que nació en 1920 en Abeokuta, Nigeria, y que actualmente vive en Ibadán: “cuando me dijo que le mirara la palma de la mano y la abrió casi tocando mi cara, fue exactamente como en una televisión, vi mi pueblo, mi madre, mi hermano y todos mis compañeros de juego”. Es un cuento de Babalú-Lazarina, porque la fantasma nació hace más de doscientos años con llagas en la cabeza y en todo el cuerpo. Fue —fiel a sus antepasados— en busca de ciudades que eran y no eran las suyas: en Brasil, en Bahía, en Pernambuco y en Alagôas, en Trinidad Tobago, en Porto Alegre, y en Nueva Orleans, en Cuba, en Veracruz. Es Obatalá, fantasma de dos caminos: masculino y femenino. Debajo de la sábana no hay nadie: sólo el resplandor radiante de un rayo de tinieblas. Sólo nosotros, mirándonos en la palma de la mano como en una televisión con el eclipse del milenio.

Como se dice en yorubà: *Mordu pué*: muchas gracias.

QUINIENTOS AÑOS DE MARGINALIDAD Y EXCLUSIÓN DE LAS COMUNIDADES NEGRAS EN EL PACÍFICO COLOMBIANO

PEDRO HERNANDO GONZÁLEZ SEVILLANO

CONTENIDO

RIQUEZA V.S MARGINALIDAD: EL PACÍFICO AYER Y HOY

- **EL PACÍFICO COLOMBIANO. FUENTE INAGOTABLE DE RIQUEZAS**
- **EL PACÍFICO COLOMBIANO. FUENTE INAGOTABLE DE ADVERSIDADES**

RELACIÓN PASADO-PRESENTE: CAUSAS Y CONSECUENCIAS

- **CAUSAS DE LA MARGINALIDAD**
- **CONSECUENCIAS DE LA MARGINALIDAD Y LA EXCLUSIÓN**
- **PERSPECTIVAS FUTURAS**

BIBLIOGRAFÍA

RIQUEZA VS. MARGINALIDAD: EL PACÍFICO AYER Y HOY

EL PACÍFICO COLOMBIANO, FUENTE INAGOTABLE DE RIQUEZAS

El 25 de septiembre de 1513 Vasco Núñez de Balboa, desde la cumbre del monte Quareguá, ubicado en territorio panameño, en compañía de un negro ladino llamado Ñuflo de Olano, descubrió el Mar del Sur, denominado posteriormente Océano Pacífico.

La causa fundamental de este hecho trascendental para la historia mundial fue la información brindada por el indio Panquiaco, hijo del Cacique Comagre, oriundo de la zona del Darién, región que hoy comparten Colombia, Panamá, de que más al sur habitaban tribus y soberanos con “montañas de oro”. No era falso. Se refería el indígena a la riqueza y poderío de los Incas del Perú.

No es aventurado pues, afirmar que fue la riqueza del Pacífico la causa de su descubrimiento, de su rápida exploración y su inmediata explotación. Entre 1513 y 1520 el territorio, inhóspito, de difícil acceso por muchas y variadas razones, fue prácticamente recorrido, reconocido, debido a su altísima potencialidad de riquezas.

Las crónicas de la conquista, desde muy temprano dan evidencia de la riqueza aurífera del nuevo territorio descubierto, especialmente Gonzalo Fernández de Oviedo en su obra *Historia General y Natural de las Indias*. Cuenta Fernández de Oviedo que en 1514, Pedro Arias Dávila, desde Santa María la Antigua del Darién, envió una expedición al interior del río Atrato con 150 hombres. Regresaron seis meses después **“Con 6.000 pesos de oro, perlas, muchos indios e indias de buena y mala gracia”**.

Este primer intento favoreció las intenciones de otros conquistadores como Balboa, Almagro y Pizarro. En su relato, Oviedo hace referencia a

... Como volvió a Panamá el Capitán Almagro e trajo oro e plata e buenas nuevas de aquella tierra e dejaba al capitán Pizarro continuando el descubrimiento en la costa del río Sanct Joan.

Parece que las informaciones sobre riquezas de grandes señores indígenas eran comunes. Almagro fue informado también de **“que de la otra parte de la tierra, es la tierra llana e que es un río muy grande, que hay un señor que se dice el Cacique Cocuo, que tiene mucho oro”**. Se refería indudablemente al Valle del Cauca y al río del mismo nombre.

Dos factores importantes determinaron la exploración y conquista de la Costa Pacífica. Primero el amplio y preciso conocimiento de la región que para mediados del siglo XVI los españoles habían logrado y segundo, la certeza de su riqueza aurífera. En el “Discurso sobre los negros que se pretenden llevar a la gobernación de Popayán”, fechado en Madrid en 1592, el Licenciado Francisco de Auncibay le informa al rey.

Es la gobernación muy rica, toda de oro, no le faltaría plata si hubiese brazos que la meneasen. El oro se halla en criaderos, peladeros, en vetas suele haber tropezones riquísimos. Es grande la suma de oro que se ha sacado de aquella provincia, por qué toda ella está milagrosamente lastrada de oro, no hay río ni quebrada que no lleve buen oro. (Ponce Leiva, Pilar. Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito. Editorial Abya-Yala. 1992. P.520).

En el capítulo correspondiente a la Descripción de la Tierra, el Licenciado Auncibay detalla las características de la región, (Provincia de Popayán) y las costumbres de sus pobladores indígenas. Le llama la atención su contextura física, sus ritos mortuorios y especialmente se asombra de sus riquezas:

Tuvieron mucho oro de que usan para chagualas y joyas a las orejas y narices y pecho, frente y manillas y algunas vasijas, pocas, pero no para comprar ni vender, porque nunca conocieron precio y ni contrato de empleos, ni vendían quedándose en puros términos de permuta. (Ponce Leiva, Pilar. Op. Cit. P.519).

Se puede afirmar entonces que la historia del Pacífico está íntimamente ligada a su riqueza aurífera. El “reconocimiento de placeres” fue el eje conductor que impulsó y estructuró su proceso evolutivo posterior y las “cuadrillas de esclavos” fueron los pilares en que se cimentó el desarrollo económico y social de la región y fue el trabajo en las minas, al fin de cuentas, el que dinamizó las relaciones entre el hombre y el ecosistema del Pacífico permitiéndole al negro la posibilidad de adaptarse al medio en forma definitiva.

El estudio del proceso de poblamiento del Pacífico permite identificar dos etapas bien diferenciadas. La primera corresponde al siglo XVI y comienza con la avalancha militar española a partir de 1513 y termina con el descubrimiento y conquista del Perú hacia mediados del mismo siglo. En esta etapa la presencia de esclavos africanos es prácticamente insignificante, la explotación del oro se hace con mano de obra indígena.

La segunda etapa corresponde a lo que Germán Colmenares llama “la explotación tardía de los aluviones de la costa del Pacífico”. Se inicia con las primeras explotaciones mineras en Barbacoas hacia 1630 y que luego se fueron ampliando en varias direcciones y en distintos asentamientos. Nóvita al norte, con los ríos San Juan y Atrato en el Chocó; Buenaventura al centro y su influencia en los ríos Naya, Yurumanguí, Cajambre, Raposo y Micay y al centro-sur, los ríos Saija, Timbiquí, Guapi, Iscuandé y Telembí, influenciados directamente por Barbacoas. La característica principal era la riqueza de placeres auríferos en todos estos ríos, reconocida por el conquistador Francisco de Prado y Zúñiga. (Colmenares. Op. Cit. P.325).

Una prueba más de la riqueza del Pacífico lo constituye el hecho de que a pesar de la violenta y prolongada resistencia indígena desde un comienzo, se haya insistido tanto en su exploración y explotación. Son abundantes los testimonios de ataques y destrucciones de poblados fundados por españoles que desaparecieron ante la ofensiva de los indios Sindagua, Cuna, Noanamá y Emberá.

Jacques Aprile-Gnisset, ha estudiado las características del poblamiento del Pacífico, especialmente la parte centro-norte. En su libro *Poblamiento, Hábitats y Pueblos del Pacífico*, presenta la siguiente información:

Un documento de 1553 sobre el fracaso de una entrada al Chocó desde Anserma señala que los aborígenes “estaban en las ladroneras de barbacoas escondidos”... “las ladroneras de dichos indios... muchos de los que están en las montañas y barbacoas...indómitos e belicosos...bárbaros e idólatras...”

Y en un informe de 1580, un visitador recuerda **“que han desbaratado las entradas de seis capitanes”**. (Asprile-Gnisset, Jacques. *Poblamiento, Habitats y Pueblos del Pacífico*. U. Del Valle. 1993. P. 20)

Más adelante, el mismo autor afirma que en 1605, desde Santafé de Bogotá, el capitán Vasco Mendoza, en un informe oficial hace el recuento de estos descalabros:

“...A la fama de gran riqueza de las dichas provincias entró en ellas el Adelantado don Diego de Almagro con doscientos soldados y en ellas tuvo poblado un pueblo de españoles en las riveras de la mar del Sur, en el sitio que llaman hoy los naturales Puerto Quemado, porque los indios dieron sobre el dicho pueblo y con muerte de cuarenta españoles le asolaron y quemaron y de un flechazo quebraron un ojo del dicho capitán Almagro y le forzaron a embarcarse con los demás heridos”.

“Habiendo tenido noticia de que en paraje de Puerto de Piñas había un valle de muchos indios adornados con joyas de oro, entró a los pacificar por esta parte Baeza con ciento cincuenta españoles y fue tanto el número de indios que sobre Él vinieron que mataron al capitán y a la mayor parte de dichos soldados y con su muerte dejó nombre al valle, que después acá le llaman Baeza”.(Aprile-Gnisset, Op. Cit. P.20)

No hay dudas pues al afirmar que la riqueza potencial y las posibilidades de extracción del mineral, fueron incentivos innegables en la dinámica que se le imprimió al poblamiento de la llanura aluvial del Pacífico. Termina diciendo Aprile-Gnisset:

Examinando en las crónicas los pormenores de estas expediciones caso por caso, se llega a la conclusión que la conquista fallida del Chocó quizá es aquella que a lo largo del siglo XVI más vidas costó a los españoles y sin resultado alguno.

No obstante, mediante estas infructuosas entradas, por lo menos los españoles adquirieron un cierto conocimiento geográfico. Se percataron de que las vetas auríferas estaban en la parte alta de la cordillera occidental y sabían que el metal saliendo pulverizado de los filones, bajaba por los ríos que se dirigían al oeste.

Solo hay “oro corrido” en los afluentes que circulan en dirección este-oeste, tanto en la cuenca alta de los ríos San Juan y Atrato, como a lo largo de los ríos del sur: Raposo, Naya, Yurumanguí, Micay, Patía o Telembí, etc.

No es de extrañar que en 1542 los soldados de Sebastián de Belalcázar, realizaran expediciones de sometimiento a los indios de los ríos Micay y Saija. La cantidad de oro para el saqueo debía ser muy llamativa para emprender semejante hazaña bajo condiciones tan inseguras dadas las dificultades naturales de la región

A partir de 1682, la Provincia de Popayán se pone a la cabeza de la producción minera en la Nueva Granada. La razón es evidente, el auge en la explotación de oro generado por la vinculación de las ricas minas del Pacífico a la producción general.

Las siguientes tablas, presentadas por Colmenares, muestran la evolución de la producción de oro en la Nueva Granada y en la Provincia de Popayán, según datos controlados por la Casa de la Moneda de Santafé de Bogotá y canalizados a través de las Cajas Reales regionales:

TABLA No. 1

PRODUCCION DE ORO EN LA NUEVA GRANADA 1682-1696

(Oro manifestado en la Casa de Moneda)

DISTRITOS	TOTAL (pesos)	PROMEDIO ANUAL	%
Popayán	719.602	47.973	41
Anserma.....	54.905	3.660	3
Antioquia	342.302	22.820	20
Mompox (Simiti)	2.401	160	0.1
Mariquita.....	103.855	6.923	6
Santafé.....	482.200	32.146	28
Pamplona.....	8.100	540	0.5
Choco.....	28.150	1.876	1.4

TABLA No. 2

PRODUCCION DE ORO EN LA PROVINCIA DE POPAYAN

(Según los quintos)

AÑOS	PESOS ORO DE 22.5 QUILATES	AÑOS	PESOS ORO DE 22.5 QUILATES
1660-1664	9.631	1705-1709	301.760
1665-1669	20.705	1710-1714	392.985
1670-1674	23.947	1715-1719	381.885
1675-1679	51.590	1720-1724	480.770
1680-1684	286.300	1725-1729	533.710
1685-1689	280.240	1730-1734	466.995
1690-1694	239.155	1735-1739	511.390
1695-1699	149.995	1740-1744	409.465
1700-1704	126.142(faltan 2 años)	1745-1749	291.385

Desde 1640 se venía insistiendo en la apertura de caminos que unieran los pueblos auríferos de la frontera del Pacífico con Pasto, Popayán y Cali ya que la mayoría de los dueños de minas venían de estas ciudades y los abastecimientos solo eran posibles desde Panamá y Guayaquil. Dice Colmenares al respecto:

Se sabe, sin embargo, que los aluviones más importantes, no eran explotados a causa de la falta de abastecimientos y de mano de obra. Según Francisco de Prado y Zúñiga, el camino de Popayán serviría precisamente para asegurar el aprovisionamiento regular de las cuadrillas de esclavos que se introdujeran. Por el momento, los cultivos de los indígenas eran insuficientes.(Colmenares. Op. Cit, P. 326)

El oro declarado en las Cajas Reales, es apenas un referente de aproximación al volumen de producción y no una cuantificación real del total de lo extraído, dadas las posibilidades tan amplias para el fraude. Continúa diciendo Colmenares:

Por otra parte, hay indicios abundantes del desorden que reinaba en la percepción de los quintos del oro extraído de los yacimientos del Pacífico. Hacia 1680, cuando ocurrió la pacificación del Chocó, no se tenía una idea exacta de la magnitud de las riquezas aluviales de la provincia, aunque ya se había comenzado su explotación.

A comienzos del siglo XVIII se encuentran allí algunos personajes muy conocidos en Popayán. Entre ellos los hermanos Mosqueras, Francisco de Arboleda, Bernardo Alfonso de Saa, Miguel Gómez de la Asperilla y Agustín de Valencia, propietarios de esclavos negros. Estos personajes, que gozaban de influencia política en Popayán, ejercieron, cada uno a su turno, el gobierno delegado de la provincia. No es sorprendente que el fraude haya alcanzado proporciones escandalosas.

Según un informe de 1717 los gobernadores de Popayán vendían el puesto de Lugarteniente en el Chocó por seis u ocho mil pesos. Para esta fecha ya se habían introducido muchos esclavos y se calculaba que sacaban un millón de pesos anualmente en los lavaderos. (Colmenares, Op. Cit. P.327, 328).

Esta defraudación permanente al fisco, obligó a la Corona a tomar cartas en el asunto. En 1717 nombró a Antonio de la Pedroza y Guerrero como funcionario encargado de reorganizar la administración de la Nueva Granada, a la que pronto iba a erigirse en virreinato. Efectivamente, los resultados fueron inmediatos:

Pedroza se ocupó de poner orden en todos los negocios que el desgano o la corrupción de los funcionarios habían permitido alargarse después de muchos años. Para esto instruyó ciento sesenta expedientes de los cuales una buena parte se referían al comercio de contrabando que había sido estimulado por las concesiones otorgadas a los asentistas de esclavos. Así, para poner fin al contrabando de oro en polvo, Pedroza decidió separar el gobierno del Chocó de la jurisdicción de Popayán y colocarlo bajo la Audiencia de Santafé. (Colmenares, Op.Cit. P.328)

Indudablemente, el abundante oro del Pacífico sirvió a la Corona de soporte de sus necesidades urgentes de recursos para el sostenimiento de sus permanentes guerras:

Según los documentos, a principios del siglo XVII, repetidas provisiones de una Corona acosada por las dificultades financieras que suscitan sus continuas guerras contra Francia, Inglaterra u Holanda, tratan de “nuevos descubrimientos” y muy concretamente, ordenan repetidamente y en forma imperativa la conquista de los territorios auríferos del Pacífico. (Aprile-Gnisset, Op.Cit. P.22).

La decadencia del auge minero, (Colmenares la llama crisis), a partir de la segunda década del siglo XVII, no se debió al agotamiento definitivo de los ricos placeres, sino a factores diversos que coyunturalmente afectaron al sector minero. Al interior del sistema económico pueden identificarse, el aislamiento de los centros de explotación, las dificultades y los altos costos para el aprovisionamiento de los asentamientos mineros por falta de caminos seguros y transitables y especialmente, el rechazo consuetudinario al modelo de explotación a base de mano de obra esclava y encomendada por parte de negros e indios. Desde el exterior, actuaron fuerzas negativas como el contrabando, generado por el sistema de monopolio impuesto por la Corona y fundamentalmente, el agotamiento de la esclavitud como modelo económico.

No puede hablarse de un agotamiento definitivo del oro, pues la explotación minera ha seguido y hasta el día de hoy, es la principal actividad económica del Pacífico. Es muy importante destacar el hecho de que a partir de 1889, treinta y ocho años después de la abolición de la esclavitud y hasta mediados del siglo XX, las compañías extranjeras volvieron a la explotación aurífera con más fuerza y con mayores capitales de inversión. Algunas de estas compañías se identificaban así: The Frontino and Bolivia South American Gold Mining Company Ltd; The Colombian Mine Corporation Company; The Certegui Mining and Dredging; The New Timbiqui Gold Mine Limited; Compañía Minera Alemana Colombiana; Sociedad Francesa de Minas de Oro del Dagua; Pacific Metals Corporation; Quito River Mining & Dredging Company; British Platinum and Gold Corporation.

Hoy en día la riqueza del Pacífico se mira desde otra perspectiva; su Biodiversidad. Así como ayer, el Litoral es objeto de una nueva “avalancha capitalista”, dadas sus excepcionales condiciones de biodiversidad donde los territorios con ecosistemas de Bosque Tropical Húmedo y Superhúmedo, se constituyen en “zonas claves” o polos de atracción para la inversión netamente extractiva.

La Resignificación del Pacífico, (Chocó Biogeográfico), es una realidad evidente desde los años ochentas. El Presidente Belisario Betancur, cuando anunció la construcción de la Base Naval de Bahía Málaga, declaró al Océano Pacífico como el Mar del sigloXXI. En 1993, César Gaviria, en el prólogo de la obra Colombia Pacífico, afirma: **“Colombia debe su pasado al Caribe y ganará su derecho al futuro en el Pacífico”**. No hay dudas, se trata del Segundo Descubrimiento del Mar de Balboa.

En el libro Pacífico, Desarrollo o Diversidad, los antropólogos Arturo Escobar y Alvaro Pedroza¹³, presentan un panorama actualizado sobre la real situación del Litoral frente a esta avalancha del denominado por ellos “capitalismo crudo y burdo de hoy en día”:

Con respecto a la historia de la región, debe anotarse que el devenir del Litoral hasta el momento, ha sido marcado por parámetros claros: desde la conquista y la esclavitud hasta el capitalismo crudo y burdo de hoy en día, pasando por los auges del oro y el platino, las maderas preciosas, el caucho y el material genético que esconde su biodiversidad, el Litoral ha sido profundamente afectado por procesos y fuerzas propias de la modernidad capitalista. (Escobar y Pedroza. Pacífico. Desarrollo o Diversidad?. Ecofondo Cerec.1997. P.13)

Lo biológico y la supervivencia de la vida en un planeta amenazado como el nuestro, cobran hoy inusitada importancia y se constituyen en elementos determinantes de la política capitalista global. Agregan los mencionados autores:

La novedad de los sucesos del Pacífico debe situarse en un contexto mundial de importantes cambios cualitativos. La globalización de la producción económica y cultural que atrae al Pacífico más y más hacia lo moderno como una fuerza centrípeta, está produciendo, como fenómeno paralelo, una nueva conciencia del carácter global, de lo biológico. La dominación sistemática de la naturaleza, que se ha dado especialmente durante los últimos doscientos años, ha forzado al capitalismo de nuestros tiempos a plantearse la supervivencia de la vida biológica como un hecho global de vital importancia. De esta forma, ciertas partes del mundo -en especial aquellas con ecosistemas de bosque tropical húmedo y superhúmedo- surgen como áreas claves en el contexto de la política global. (Escobar y Pedroza. Op. Cit. P. 14).

En fin, este somero recorrido histórico demuestra con suficiente claridad la premisa inicial del capítulo: “El Pacífico Colombiano, Fuente Inagotable de Recursos”. En términos generales, fue la abundancia de estos inmensos recursos naturales, especialmente auríferos, los que generaron la “primera invasión” y hoy en día, su ecosistema de una riquísima biodiversidad, lo convierte en zona privilegiada para la extracción capitalista en una “segunda invasión”.

EL PACIFICO COLOMBIANO, FUENTE INAGOTABLE DE ADVERSIDADES.

Lo que no sabía el indio Panquiaco era que con su noticia a Balboa de las “montañas de oro”, estaba condenando al Pacífico a más de quinientos años de saqueo, esclavitud, marginalidad y exclusión.

El choque entre nativos e invasores fue violento. A la valiente resistencia indígena la vencieron la superioridad de las armas, las luchas internas patrocinadas por las argucias del europeo y las enfermedades transplantadas del Viejo Continente que diezmaron rápidamente la población indígena.

El sometimiento de la mano de obra nativa en condiciones de esclavitud velada, (encomienda), generó cambios substanciales en la estructura social de los grupos primitivos y en su particular cosmovisión; los grupos humanos, antes cohesionados en núcleos familiares estables, fueron disgregados para atender las necesidades de la explotación minera y las obligaciones de la Mita.

Aunque la legislación de la Corona, aparentemente rechazaba el modelo de sometimiento impuesto por los conquistadores, su laxitud y su carácter casuístico, no favorecieron su cumplimiento. “Se acata, pero no se cumple” fue la respuesta a estas leyes y aunque hubo casos excepcionales que intentaron su correcta aplicación, pudo más el argumento económico y las permanentes necesidades de recursos financieros de la Corona. De todos modos, la población indígena fue sometida, esclavizada y diezmada por la avaricia europea.

En estas condiciones, es fácilmente comprensible la llegada del elemento africano. Desde muy temprano se hace necesaria su presencia en América. Leslie Bethel, afirma:

Los africanos participaron como esclavos en los primeros viajes y expediciones al Nuevo Mundo. Sin embargo, hasta el último cuarto del siglo XVI, ante una numerosa, aunque ya en declive, población nativa americana a la que explotar, la demanda de trabajo esclavo africano en Hispanoamérica fue modesta, excepto, hasta cierto punto, en las Islas del Caribe y las costas tropicales del continente, de las cuales los indios desaparecieron virtualmente durante las primeras etapas de la colonización. Para el período de 1521 a 1550, el cálculo más fiable, el de Philip D. Curtin, ofrece un total de 15.000 negros desembarcados en América (un promedio anual de 500), y para los años que van de 1551 a 1595, la cifra se eleva solo a 36.000 individuos (un promedio anual de 810)... No obstante, hacia finales del siglo XVI, mientras la población india en los principales centros del imperio español, Méjico y Perú, iba declinando con rapidez, colonos y funcionarios del gobierno elevaron a la corona un número cada vez mayor de peticiones exigiendo un acopio de mano de obra adicional, y la fuente indiscutible era África. (Bethel, Leslie. *Historia de América Latina*. Tomo 4. P. 138)

Las adversidades del Pacífico comienzan con la llegada de los europeos y su idea de enriquecimiento a cualquier precio, pero las condiciones de marginalidad y exclusión que acompañarían su devenir histórico a lo largo de más de quinientos años, se empezaron a gestar con la introducción, en gran escala y de un modo sistemático, de esclavos africanos por la Ruta del Atlántico. Este hecho coincide y es favorecido por tres acontecimientos: el establecimiento de una factoría de esclavos en la Isla de Santo Tomé a comienzos del siglo XVI por parte de los portugueses, el descubrimiento y conquista de las Islas del Caribe por parte de los españoles y la unificación de las coronas de Portugal y España en 1560 hasta 1640.

En el estudio que hizo Herbert S. Klein, detalla las condiciones de vida del esclavo desde su captura hasta su llegada y asentamiento en los territorios donde, para su desgracia, le tocaba ubicarse. Refiriéndose al transporte, dice:

El solo hecho de ser un traslado masivo y por la fuerza, demuestra su condición excluyente y de sometimiento coercitivo. Entre 10 y 15 millones de africanos fueron impelidos a cruzar el Atlántico; uno o dos millones murieron en la travesía. Su traslado fue, qué duda cabe, uno de los mayores crímenes contra la humanidad en toda la historia mundial. En el tráfico negrero participaron, con la sola excepción de España, todas las potencias europeas, aunque cuatro de ellas, en su orden, lograron la hegemonía en el volumen del comercio: portugueses, ingleses, holandeses y franceses. En un segundo orden figuran: daneses, suecos, alemanes y norteamericanos. Aunque unos y otros se acusen y defiendan, no hubo quién no los maltratara. Éxitos y fracasos se repartieron parejamente. No hay ninguna nación que pueda reclamar para sí una tasa de mortalidad más baja que las demás. El espacio disponible para cada esclavo era la mitad del asignado a un soldado, un Preso o un pasajero de clase baja. Por supuesto, los servicios sanitarios y de salud, estarían en la misma proporción. La alimentación consistía básicamente en una combinación de alimentos africanos y europeos: arroz, ñame y aceite de palma. La ración debía evitar la muerte por inanición.

La mortalidad del esclavo estaba asociada a las precarias condiciones de salud en la travesía, especialmente a la mala calidad del agua y de los alimentos consumidos.

La Disentería o “flujo de sangre”, la Viruela, el Sarampión y otras enfermedades contagiosas, se constituyeron en los principales factores de muerte, sumados al hacinamiento de individuos oriundos de zonas geográficas diferentes de África con alto riesgo de contaminación epidemiológica. A estas causas habría que sumarle también el suicidio individual y colectivo. (Klein, Herbert S. Op. Cit, P. 95 y 96).

La presencia del negro en el Pacífico colombiano, tuvo como centro de dispersión a Cartagena. Según el lingüista y exgobernador del departamento de Bolívar, Nicolás Del Castillo, el proceso de poblamiento se realizaba siguiendo la ruta de del río Magdalena para llegar al Chocó y a los sectores del litoral de los departamentos del Valle, Cauca y Nariño. Otra ruta, menos utilizada, seguía el curso del río Atrato. Una tercera ruta, salía de Cartagena o de Jamaica a Panamá y desde allí, directamente a las costas y esteros del Pacífico.

Se ha dicho que la presencia del negro fue necesaria desde el comienzo de la conquista. No todos vinieron como esclavos, muchos de ellos, dominados ladinos, acompañaron a los conquistadores en los viajes y expediciones cumpliendo diferentes funciones. Lo que sí es cierto es que desde un comienzo hubo legislación para ellos. Afirma Nina S. De Friedemann:

El documento en que por primera vez en la historia americana aparece autorizada la entrada de esclavos negros a las colonias de ultramar fue La Instrucción que el 16 de septiembre de 1501, los reyes le dirigieron a don Nicolás de Ovando, Gobernador de las Indias. El documento decía que no se permitía introducir “moros nin xudios, nin erexes, nin rreconcyliados, nin personas nuevamente convertidas a Nuestra Fée, salvo si fueren esclavos negros u otros esclavos que fayan nacido en poder de crystianos”.(Friedemann, Nina S. de. Presencia Africana en Colombia La Saga del Negro.Univ. Javeriana.P.34)

Ante la legislación jurídica, el negro siempre estuvo en desventaja; nunca fue mirado como ser humano, aunque en algunas leyes locales y particulares, así se quiera aparentar. Por ejemplo, en Santo Domingo, las Ordenanzas Antiguas de 1528 y las Ordenanzas Testimoniales de 1535, reconocen algunos “derechos” a los esclavos como el derecho a vender, a ser bautizado, a casarse por voluntad propia, a ser enterrado en cementerio católico y a no ser objeto de abuso sexual las mujeres. Frente a la coerción y represión marcada de las leyes generales, estos reconocimientos no pasan de ser simples mandatos de conciencia, inocuos e inoperantes que se convirtieron en letra muerta porque al sector esclavista le interesaba que el corpus legislativo fuera difuso e ineficiente.

Lo sorprendente es el hecho de que en la mente del legislador, a pesar de la injusticia de la norma, se reflejaba la idea de que se le estaba haciendo un bien supremo al esclavo (Síndrome de Legitimidad). En el documento ya mencionado del Licenciado Auncibay de 1592, se puede leer lo siguiente:

Los negros no reciben agravio porque les será muy útil a los mismos sacarlos de Guinea, de aquel fuego y tiranía y barbarie y brutalidad donde sin ley ni Dios viven como brutos salvajes, llevados a tierra mejor, más sana para ellos, abundante, alegre, para que mejor se conserven y vivan en policía y religión de que conseguirán muchos bienes temporales y, lo que más estimo, espirituales; que porque la nación de los negros es muy capaz de ellos será sumo beneficio si se les concediere e injuria denegándoselos...de manera que ser esclavo es como hijo y como compañero y familiar y se le hace sumo beneficio al que le da la ley tutor, amo y padre y señor...(Ponce Leiva, Pilar, Op. Cit. P.521).

Efectivamente, se comprueba un contraste muy marcado entre lo FORMAL y lo REAL de la juridicidad para los afrocolombianos. La Ley de Manumisión de Partos, en su contenido, muestra una “benevolencia” inusitada en su redacción. No hay duda del carácter humanista y paternalista que anima al legislador (Síndrome de Hipocrecia). Veamos algunos apartes de los términos en los cuales está presentada la mencionada ley en el Acta 26, Sesión del día 28 de Mayo de 1821:

“Cuando los pueblos de América concibieron el generoso y magnánimo designio de sacudir la opresión peninsular, no se propusieron por objeto las ventajas y comodidad de una sola clase de hombres ó familias. Si la Europa, en tortuosas sendas de su atroz y avarienta política solo ha pensado el despoblar el Africa para llenar la América de las víctimas de su codicia, los nacientes gobiernos de ésta, ilustrados por la religión y la humanidad han dirigido todas sus miradas a la común felicidad de sus habitantes y principalmente de esta numerosa porción del género humano, que ha sido en todos

los tiempos la más desgraciada... El congreso de Colombia, íntimamente persuadido de que ningún gobierno puede ser justo y no merecer la protección del Todopoderoso si no emplea su autoridad y fuerzas en la ventaja de sus semejantes, y enseñado por la historia de los siglos que la supresión de la esclavitud debe ser un medio seguro de mejorar las costumbres públicas y una fuente inagotable de prosperidad y abundancia en los importantes ramos del comercio, agricultura y minas...

DECRETA:

ARTICULO 1.- Los hijos de las esclavas que nazcan desde el día de la sanción de la ley serán libres, y como tales se inscribirán sus nombres en los registros cívicos de las municipalidades y libros parroquiales.

ARTICULO 9.- El que acredite haber manumitido diez esclavos que no sean de aquellos que por su avanzada edad o enfermedades no puedan subsistir por sí, será honrado con un escudo de oro que tendrá esta inscripción: Ciudadano Benemérito de la República y Amigo de la Humanidad, y que se decretará por el poder ejecutivo a nombre de la República.

ARTICULO 14.- El primer día de Pascua de Resurrección, en memoria de tan santa Festividad, se hará la manumisión de los esclavos, libertando el número de ellos a que alcance el fondo recaudado. El valor se satisfará a los amos por una justa tasación, escogiéndose los más honrados y más ancianos para que puedan gustar, por algún tiempo y antes de descender al sepulcro, de las dulzuras de la libertad.

Paradójicamente, la misma ley incluye los siguientes artículos:

ARTICULO 2.- Será una obligación previa de los dueños educar y mantener a los niños hijos de éstas que nazcan desde el día de la publicación de la Ley, por éstos, en recompensa, deberían indemnizar de los gastos impedidos en la crianza, prestando a aquellos sus obras y servicios hasta la edad de 18 años cumplidos.

ARTICULO 3.- Si antes de cumplir la edad señalada quisieran los padres o parientes del esclavo o extraños sacarlo del poder del amo, pagarán a éste lo que regule justo por los alimentos que le ha suministrado, lo que se hará por un avenimiento privado o por el prudente arbitrio del juez.

ARTICULO 18.- Los esclavos que se vayan libertando se aplicarán a los destinos en que puedan ser más útiles a la sociedad, teniéndose presente que nada será más ventajoso a ésta como dedicarlos a la labor de las tierras incultas, principalmente las de los caminos reales, de las que se les dará en plena propiedad una porción que alcancen a cultivar, sin que obste para esto el registro o composición que hayan hecho de dichas tierras algunos propietarios, pues por el mismo hecho de tenerlas abandonadas han perdido el derecho a ellas.

Este contraste es característico en todo lo que tiene que ver con las comunidades negras y marcan un verdadero abismo entre “el espíritu de la ley” y la realidad del negro. En la Constitución Política de Colombia están efectivamente consagrados los derechos de todos los ciudadanos en términos de igualdad ante la ley dentro de la multietnicidad y pluriculturalidad establecidos por mandato de la Asamblea Nacional Constituyente. Pero este no es suficiente. Un simple análisis a la situación actual de los afrodescendientes a la luz de toda la legislación que los afecta desde la implementación y desarrollo del Artículo 55 Transitorio de 1991, muestra que tan mencionada Ley 70 y sus ocho Decretos Reglamentarios¹⁴, no han generado efectos reales tangibles ni cuantificables; se han convertido solo en una “luz de esperanzas”, por cierto, muy lejos de las intenciones

de quienes las promovieron. El nativo del Pacífico se pregunta, de qué sirve toda una legislación a mi favor y un título de propiedad colectiva de mi parcela, si no tengo los elementos mínimos para desarrollarla?.

Las adversidades del Pacífico colombiano no solo se pueden evidenciar a través del marginamiento y la exclusión. Otra alternativa importante para el análisis histórico lo constituye la relación entre Derechos Humanos y Comunidades Negras. El 31 de marzo de 1992, se celebró en Quibdó el Primer Encuentro de Agentes de Pastoral del Pacífico. La siguiente es la declaración emitida por los asistentes: **“... A los pueblos del Pacífico no solo se les niega 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 como etnias”**”

En el documento Comunidades negras y Derechos Humanos en Colombia, editado por Julio César Montaña del grupo de Danzas Ecos del Pacífico y Jaime Rivas de la Fundación Habla/Escribe, basados en la revista El Hilero, el Boletín Biopacífico y en el Correo de la Unesco, presentan un balance estadístico de los principales factores que afectan negativamente el desarrollo de la vida de los afrocolombianos. La síntesis de este extenso balance cubre los siguientes aspectos:

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

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 asentamiento 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.

C.- Por su importancia económica y estratégica, las áreas en las que están asentadas las comunidades negras en el país, son presionadas por planes y políticas de desarrollo, la apertura de vías de penetración, procesos de colonización, la implementación de grandes proyectos turísticos y agroindustriales, la concesión de permisos y licencias de aprovechamiento de recursos naturales que generan, a la postre, pérdidas territoriales para las comunidades negras.

D.- La explotación de recursos naturales en los territorios de las comunidades negras y los conflictos derivados por ésta, constituyen una amenaza permanente a los derechos de las comunidades y ponen en riesgo la vida de los pobladores y de los miembros de las organizaciones comunitarias.

E.- El sistema educativo y la educación que se imparte en áreas de asentamiento de comunidades negras, no se corresponde con su realidad, no fortalece su identidad ni el conocimiento de su historia.

F.- La formulación de políticas y la intervención institucional en asentamientos de comunidades negras, no han tenido en cuenta las particularidades culturales de los pobladores y han contribuido al erosionamiento de la identidad cultural de las comunidades.

G.- La igualdad está consagrada en la Constitución y en la Ley colombianas: sin embargo, respecto a las comunidades negras, existen diferencias de trato y de oportunidades que se constituyen en obstáculos poderosos para el acceso y disfrute pleno de sus derechos.

Esta situación, sucintamente presentada, refleja una realidad por todos conocida, las condiciones de vida de los afrocolombianos del Pacífico siguen presentando niveles de desarrollo social y humano por debajo del promedio nacional a pesar de sus innegables recursos naturales y a pesar de disponer de un corpus jurídico abundante pensado ingenuamente como panacea a sus dificultades.

A partir de los años ochenta, el fenómeno de la globalización de la economía mundial, ha penetrado al Pacífico con bastante fuerza y ha generado, como consecuencia inmediata, un cambio de paradigma en su concepción y en su significación. CHOCO BIOGEOGRAFICO, es su nuevo nombre.

Qué efectos reales produce este cambio en el proceso de resignificación del Pacífico colombiano?. Escobar y Pedroza, advierten sobre el peligro que corre el Pacífico frente a esta nueva avalancha capitalista cimentada en una conceptualización tradicionalista y equivocada de lo que significan los conceptos DESARROLLO Y MODERNIDAD.

... desde la perspectiva de los inversionistas de la palma africana y el camarón, o de la de los expertos del Departamento Nacional de Planeación, a cargo del llamado Plan Pacífico, al Litoral se le ve como depósito de recursos en espera de que la mano blanca de la economía y la tecnología libere su valor. ¿De dónde proviene esta percepción tan acendrada?. ¿Por qué parece casi imposible pensar la realidad social de un modo diferente?. Esta pregunta nos lleva a plantearnos una visión distinta de la modernidad y el desarrollo... Creemos firmemente que en el Pacífico hay opciones diferentes de las que se plantean desde los espacios habituales de la planificación, el desarrollo y la economía neo-liberal, en sus variantes nacionales o internacionales. (Escobar y Pedroza. Op. Cit. P. 15).

Ante la magnitud del problema hoy y frente a los acontecimientos impredecibles en el futuro de la región, solo podemos corroborar los siguientes interrogantes formulados por los mencionados antropólogos:

-¿Qué consecuencia le traerá al Pacífico colombiano el encuentro entre lo moderno y lo local?.

-¿Cómo los diversos “actores sociales externos” –capitalistas, planificadores, ecologistas, biólogos, cientistas sociales-representan al Pacífico colombiano?.

-¿Cómo los “actores sociales locales”, especialmente los activistas de los movimientos sociales, pero también los expertos disidentes y las élites locales, responden a estas representaciones, adoptándolas, resistiéndolas o transformándolas?.

Esta nueva visión de lo que es y lo que debe ser el Pacífico colombiano, concebida como una “antropología de la modernidad”, es una opción, una alternativa que brinda posibilidades de acción, que puede ser tenida en cuenta a la hora de diseñar estrategias de avance comunitario, que puede utilizarse como soporte científico de los planes y programas que se concierten y que, finalmente, pueda constituirse en remedio definitivo a la concepción pesimista de que el Litoral Pacífico colombiano es la fuente inagotable de las adversidades.

RELACION PASADO-PRESENTE

CAUSAS Y CONSECUENCIAS DE LA MARGINALIDAD Y LA EXCLUSION

Causas de la marginalidad:

La indagación histórica inicial ha demostrado una estrecha aproximación entre las variables marginalidad y exclusión. El cruce entre ellas muestra una relación causa-efecto, es decir, las condiciones de marginalidad están íntimamente ligadas a las diferentes formas de exclusión que han padecido los esclavos africanos y sus descendientes actuales.

En la mayoría de los casos la exclusión se manifiesta bajo la forma de “invisibilidad”, fenómeno social negativo que los antropólogos definen como aquella estrategia que, conscientemente, ignora o pretende ignorar la actualidad, la historia y los derechos de ciertos grupos humanos por parte de otros individuos que tienen la posibilidad de beneficiarse de algún modo de esta situación.

Esta invisibilidad se ha presentado bajo diferentes formas, igualmente nocivas para el pleno ejercicio de sus derechos y para el desarrollo de la vida de las comunidades negras que pueblan el Pacífico desde hace quinientos años. Las formas de invisibilidad han sido las siguientes:

Invisibilidad Política. Los esclavos negros y sus descendientes, jamás fueron incluidos ni considerados como integrantes de la nación. Sus indiscutibles aportes, en todos los campos, sencillamente no tuvieron cabida a la hora de hacer el balance equitativo de contribuciones. Desde la consolidación de la república en 1819, corrieron 179 años antes de que la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 lograra incluirlos, no sin serios debates para romper la resistencia atávica a este reconocimiento.

Invisibilidad Académica. En los textos tradicionales, de amplia difusión en el país, siempre se sostuvo que el descubrimiento de América fue el “encuentro entre dos mundos”, Europa y América. Será cierto eso?. Por qué la historiografía ignora tan burdamente la presencia de quienes con su trabajo le dieron el soporte económico a la nación?.

Solamente hoy, en las postrimerías del siglo XX, aparece una directriz del Ministerio de Educación Nacional que exige incluir dentro del programa de Ciencias Sociales, como otra asignatura más, la Tradición Afrocolombiana. Este avance, considerado trascendental en el reconocimiento a un grupo humano fundamental en la consolidación de la nacionalidad colombiana, sería impensable en la mente de quienes “construyeron” la historia de la Patria. Ni siquiera hijos de la ilustración como Moreno y Escandón y su conocido Plan de Estudios de 1774, pudieron vislumbrar esta posibilidad.

Invisibilidad Racial o Xenofobia. La política de Estado manifiesta en la Ley 114 de 1922, llamada también Ley de Inmigración, es clara y contundente. El “blanqueamiento genético y cultural” como elemento básico para “mejorar la raza”, se constituye en un indicador indiscutible a la hora de rastrear las causas de la marginalidad de los afrocolombianos.

Las afirmaciones de Laureano Gómez y Luis López de Mesa, sobre la conveniencia de erradicar la raza negra, solamente por mencionar dos cosas entre muchas, reflejan el sentir de la clase dirigente, frente a la presencia, (o mejor, no presencia), de los afrodescendientes.

La realidad lo demuestra. No hay negros en el gabinete ministerial, tampoco los hay en organismos importantes del gobierno; su escasa presencia burocrática no pasa de cargos secundarios, sin poder de decisión y sin manejo presupuestal. La representatividad parlamentaria es ridícula frente al volumen de población negra que constituye el 30% del total de los colombianos.

De otra parte, una detenida revisión a la legislación histórica para los esclavos y sus descendientes, muestra también una evidente relación entre marginalidad y legislación jurídica.

En la primera etapa del dominio español, correspondiente a los siglos XVI, XVII y XVIII, la normatividad jurídica emitida por la Corona española a través de Cédulas Reales y Ordenanzas, estaba dirigida solamente a reprimir cualquier intento de movilidad, a

obstaculizar la más mínima intención de autonomía de los esclavos; pretendía mantener, a toda costa, su situación de oprimido y marginado social, económico y cultural. “Vivir en orden y en policía”, es el rótulo con que se podría caracterizar el ideal de los juristas.

A este periodo también corresponden los famosos Códigos Negros (la Real Cédula de Carlos II de 1691 y la Real Cédula de Aranjuez de 1789 de Carlos IV), verdadera legislación opresora de los esclavos, fueron promulgadas, no para mejorar las condiciones del esclavo al concederle dos horas libres los días festivos, sino para apaciguar el ánimo y la resistencia al sistema esclavista sustentada por el temor a un levantamiento de consecuencias fácilmente predecibles.

El Siglo XIX, marca la segunda etapa de la evolución legislativa para los afrodescendientes. La Ley de Manumisión de Partos del 28 de mayo de 1821 y posteriormente la Ley de Abolición de la Esclavitud, emitida el 21 de mayo de 1821 para empezar a regir a partir del 1 de enero de 1852, no pasaron de ser unas buenas intenciones, sin efectos reales. Al negro se le concedió la libertad, pero no se le dio existencia política.

La tercera etapa de este recorrido corresponde al Siglo XX. En materia legislativa, solo muestra la aprobación de la Ley 70 como desarrollo del Artículo 55 Transitorio de la Constitución política de 1991 y su abundante corpus jurídico, constituido por ocho Decretos Reglamentarios y una Resolución. Se pretende, a través de ella darle acceso legal a la tenencia de las tierras ancestralmente ocupadas por las comunidades negras.

El problema real no es la propiedad de los terrenos ocupados. Los diferentes estudios realizados en la región, han comprobado que los negros han desarrollado consuetudanariamente sus propios códigos y formas de respeto a la propiedad tanto colectiva como particular de los espacios y paisajes naturales de su entorno. El verdadero problema está en las posibilidades efectivas de superación de sus condiciones de vida y ellas no están contempladas en la ley ni materializadas en la realidad.

Esta situación de desventaja frente a los niveles de vida alcanzados por otros conglomerados sociales, ha sido hábil y artificialmente manipulada. Ha generado una visión tergiversa del negro y su cultura. En la concepción general se ha creado la imagen de que todo negro es sinónimo de lo feo, de lo malo y en la confrontación dialéctica ante lo bello y lo bueno, siempre sale perdedor: alma negra, aguas negras, intenciones negras, etc. son manifestaciones peyorativas comunes en el lenguaje popular.

De manera irresponsable y abusiva se ha pretendido justificar el enorme daño social causado a los afrocolombianos, adoptando y avalando un estereotipo tan fatal como mentiroso: “El negro es perezoso y de ahí se deriva su miseria y su abandono”. Desgraciadamente esta expresión se ha generalizado y el colectivo la asume como la explicación antropológica al problema real de la marginalidad, nada más falso y equivocado. Una situación como ésta no puede ser explicada a partir de respuestas tan obvias y tan superficiales. La única explicación posible a esta concepción presenta dos alternativas: por un lado, demuestra una ceguera crasa y una falta de discernimiento sorprendente o, por el contrario, refleja mala intención. La visión que tiene el negro del mundo en general y de su entorno, en particular, es totalmente diferente a la concepción occidental de quienes los critican y menosprecian. De ahí que emitir juicios sobre las relaciones del negro con su medio, no solo es aventurado, sino un acto irresponsable.

En el Foro realizado en Guapi el 10 de octubre de 1998 con amplia participación popular, uno de los miembros del Consejo de Negritudes, ante la ratificación de un participante de la pretendida “pereza” del negro, formuló la siguiente respuesta:

“Soy pescador de profesión. Mis ancestros también fueron pescadores. Mi bisabuelo, mi abuelo y mi padre todos los días bogaban (acción de remar) varias

horas para salir al mar y para regresar a casa después de una dura faena. Este trabajo, agotador como ninguno, no puede realizarlo un perezoso y eso es lo que hacen miles y miles de hombres y mujeres del Pacífico todos los días. Entonces, cómo usted se atreve a argumentar que nuestra situación se debe a la pereza de los habitantes negros de este litoral?"

La respuesta es clara y contundente. La situación desventajosa en que han vivido y todavía viven las comunidades negras del Pacífico colombiano es la consecuencia de un proceso de dominio planificado y manipulado artificialmente que, hasta el momento, ha producido los efectos esperados por sus ejecutores pero que hacia el futuro, no tiene garantizada su efectividad.

Consecuencias de la marginalidad y la exclusion

El análisis de los efectos generados por la marginalidad y la exclusión presenta un balance de contraste. De un lado, pueden apreciarse efectos negativos que han afectado en forma directa el desarrollo social y la calidad de vida de las comunidades negras y de otro lado se puede vislumbrar situaciones que, están generando efectos positivos en la medida en que se constituyen en los parámetros que permiten medir el potencial que ofrece la región para enfrentar con éxito su futuro próximo.

Efectos negativos:

Las consecuencias de este proceso histórico atípico saltan a la vista: el desarrollo marginal del Litoral y una deuda social de grandes proporciones, (algunos pesimistas la consideran impagable). Se ha repetido la constante histórica de que en aquellos lugares sometidos a la explotación indiscriminada de sus recursos naturales por capital foráneo, luego del agotamiento de los mismos, se generan condiciones de pobreza y marginalidad, difíciles de superar. El impacto que esta situación ha dejado en el Pacífico colombiano es evidente: un escaso nivel de desarrollo socioeconómico. Las estadísticas lo corroboran. El 30% del total de la población colombiana, tiene ascendencia negra; el 80% de esta población, tiene necesidades básicas insatisfechas y el 60% vive en condiciones de extrema pobreza; el ingreso por persona oscila entre 500 y 600 dólares al año; el 79% de esta población, recibe salarios inferiores al salario mínimo legal y de éstos, el 70% es inferior a 40 dólares al mes; la esperanza de vida del afrocolombiano es de 55 años frente a 64 del promedio nacional. La mortalidad infantil es de 130 por mil, cuatro veces por encima del promedio nacional. El 70% no tiene acceso a servicios de salud; la situación sanitaria es la más deficiente del país. La cobertura de acueducto, en las cabeceras municipales, es del 48% y el alcantarillado del 10%; en las áreas rurales estas cifras son del 13% y del 2%. En educación, la cobertura es del 77% en primaria y del 36% en secundaria, frente al 86% y el 46% nacional.

Perspectivas futuras:

Como efecto contrario, las adversidades, han producido en sus gentes un sentido de total pertenencia, de arraigo a la tierra; han creado la necesidad de conservar lo propio, de valorar su cultura y la capacidad de discernir entre lo autóctono y lo foráneo. Ha surgido un pueblo valiente y trabajador, solidario, consciente de sus limitaciones y optimista con su futuro.

Salta a la vista, entonces, que el modelo capitalista de producción exclusivamente extractiva, fracasó en el Pacífico colombiano y fracasará en el futuro si se insiste en seguirlo

aplicando. No importa que venga disfrazado como neoliberalismo o como economía global, formas actuales que representan una versión equivocada del concepto de desarrollo.

Al interior de la sociedad afrodescendiente existe ya una conciencia clara de su situación: no son los actores externos los que tienen la solución a los problemas del Pacífico; ni son tampoco las leyes paternalistas las que generarán el cambio de paradigma. Son los propios Actores Locales, son los Movimientos Sociales que ya empiezan a ejercer su liderazgo en forma clara y contundente, con conciencia de clase y con el conocimiento experto necesario.

Desde la década de los ochenta en que el Mar de Balboa fue declarado el “Mar del Siglo XXI”, se ha sentido un cambio substancial en su concepción y en su tratamiento. Fácilmente son identificables dos corrientes contrarias que luchan por ganar espacios cada vez más estratégicos. Por una parte, los llamados ACTORES EXTERNOS, inversionistas nacionales y extranjeros, planificadores, expertos, ecologistas, etc. interesados en extraerle al Pacífico sus inmensos recursos a través de “modelos de desarrollo capitalista” cuyos resultados funestos son predecibles y los ACTORES INTERNOS, activistas, intelectuales y grupos sociales organizados que buscan una nueva reorganización, un nuevo descubrimiento de lo que es el Pacífico y sus posibilidades futuras alejadas del modelo que pretenden imponer los representantes del capitalismo salvaje.

Hoy, al contrario de lo que sucedió ayer, existe un conocimiento documentado de las intenciones foráneas y de sus efectos nocivos para la región y sus gentes. Estos generadores del desastre ya no encontrarán el camino expedito para sus planes, a pesar de que cuentan con el aval de los burócratas del gobierno. Hoy puede hablarse en términos reales de la “resistencia del negro” y su compromiso por la defensa de su entorno y su cultura. Hay evidencias claras de que las cosas han cambiado. Veamos algunas manifestaciones que corroboran esta apreciación:

• **LA VINCULACION DE LA MUJER AL PROCESO PARTICIPATIVO.** En los últimos años la mujer del Pacífico ha ganado espacios de participación y reconocimiento muy significativos con relación a su mal entendida pasividad ancestral; hecho negativo atribuible a una equivocada interpretación de quienes, desde una óptica diferente y desde afuera, pretendían valorar, las expresiones culturales de los negros y sus descendientes.

En el documento El Proceso de Fortalecimiento Organizativo de la Mujer en el Cauca, se presenta un balance del trabajo realizado por el proyecto Promoción de la Mujer de PLADEICOP-DNP-CVC-UNICEF y BIOPACIFICO. Sorprende positivamente el nivel de logros alcanzados por los grupos femeninos en la comprensión de su realidad y en las perspectivas futuras con las cuales se comprometen. Organizaciones femeninas como Fundación Chiyangua y Asociación de Manos Negras en Guapi; Asociación Apoyo a la Mujer en Timbiquí y el Grupo de Promoción de la Mujer María Auxiliadora en Santa Rosa de Saija; la Cooperativa Multiactiva de Mujeres “Coopmujeres”, los grupos de panaderas, artesanas, vendedoras de verduras, trituradoras de pescado, etc; sumados a un sinnúmero de asociaciones de gran impacto en el campo social y económico, demuestran que a lo largo y ancho del Litoral Pacífico, la mujer ha empezado a desempeñar otro rol, otra actividad. Ellas le cantan al mundo:

Como mujeres del Pacífico
nuestra lucha es sin parar
luchar por el territorio
y también por la unidad.
El objetivo es muy claro

Y se lo vamos a decir
 es proyectarnos unidas
 para así sobresalir.
 Somos mujeres muy guapas
 trabajando sin parar
 luchando por los valores
 costumbres e identidad.

• **LA FORMACION DEL RECURSO HUMANO EN LA UNIVERSIDAD.** Hasta la década de los ochenta el número de estudiantes procedentes del Pacífico en las universidades del país era insignificante. Muy pocos padres de familia estaban en condiciones de asumir los altos costos que este desplazamiento demandaba. El programa Estudios en Comisión, patrocinado por la Supervisión Nacional de Educación, bajo los auspicios de la Prefectura Apostólica de Guapi, logró importantes resultados, pero fundamentalmente convenció a la comunidad de que la universidad era posible y que bien valía la pena el intento y el esfuerzo.

Hoy, el número de estudiantes de pregrado en las universidades colombianas es realmente significativo. De igual forma, muchos son los docentes que han logrado su profesionalización a través de programas a distancia y semipresenciales ofrecidos por distintas instituciones de educación superior y, en este proceso de mejoramiento ascendente, ya hay en la región programas de postgrado. Este desarrollo demuestra un proceso alentador de cualificación del recurso humano.

Instituciones como la Universidad Santiago de Cali, se convierten en verdaderos centros de acopio donde se forman en diferentes disciplinas los estudiantes procedentes del Pacífico. Aquí encuentran los afrocolombianos las mejores oportunidades de promoción humana, de respeto y posibilidades de movilidad social ascendente. FEPACOL, Federación de Estudiantes y Egresados del Pacífico Colombiano, es una realidad en proceso de consolidación que al igual de otras de su misma especie empiezan a mostrar su representatividad y su alto nivel de compromiso para participar en los asuntos que tienen relación con su etnia, su cultura y su región. “La mayor riqueza de la Patria es la inteligencia de su juventud”, reza el lema del sistema educativo INEM. En iguales circunstancias y bajo el mismo paradigma, puede ser aplicado al Pacífico colombiano.

• **LAS EXPRESIONES ARTISTICAS Y CULTURALES DE ALTO NIVEL.** Indudablemente el Pacífico es reconocido mundialmente por su gran riqueza cultural: música, danza y poesía es una trilogía indisoluble de su realidad étnica.

Ese nuevo redescubrimiento de que está siendo objeto el Pacífico, esa nueva resignificación a la cual se lo ha sometido, ha generado, de igual forma, un acercamiento más detallado a su folclor, a su espíritu y por ende, a su esencia, de tal manera que ya no es extraño ver a sus músicos, bailadores y poetas viajar por los distintos países compitiendo en igualdad de condiciones con otros grupos de reconocido posicionamiento artístico.

El Festival de Música Petronio Alvarez, evento cultural de inmensa significación para la región, en sus primeras versiones, ha demostrado la existencia de un potencial verdaderamente asombroso en la creación y ejecución de ritmos e instrumentos tradicionales y modernos que, magistralmente fusionados, logran una simbiosis musical de gran altura.

En estas condiciones, bajo una mirada prospectiva y realista, no está lejos el día en que, por su calidad, los efectos de este Festival logren traspasar la frontera de lo regional y nacional y se convierta en el principal producto de exportación del Pacífico. Esa es la intención y el convencimiento de su creador y principal gestor.

• **LA FEDERACION DE MUNICIPIOS DEL PACIFICO COLOMBIANO.** Esa larga historia de frustraciones, inequidades y exclusión sin respuesta, a la que fueron sometidos los pobladores del Pacífico, parece que ha tocado fondo. Hoy es evidente un cambio radical del paradigma tradicional en el espíritu y en la cosmovisión de los afrocolombianos. Del lamento masoquista y plañidero se ha pasado a la participación activa, a la valoración de lo propio, al compromiso por la defensa de una región y de una cultura. La concepción parroquial tradicional del territorio ha dado cabida el concepto de región, más amplio y de mayor alcance político.

En esta nueva dimensión tiene su fundamento la Federación de Municipios del Pacífico Colombiano, entidad aglutinante y globalizadora en proceso de crecimiento. A partir de su creación, pierde importancia lo local y lo municipal para abrirle espacio a lo regional. Los territorios-islas de antes, han comprendido que solo tienen posibilidades de desarrollo dentro de un bloque firme y consistente que represente a la totalidad de asociados y sus intereses particulares.

Es claro que falta mucho por recorrer y por recoger. El proceso de consolidación de la Federación es un camino largo y difícil, pues las ataduras al pasado, aunque están rotas en la ley, no se han operacionalizado en la realidad. Esta dicotomía entre lo formal y lo real puede apreciarse en el discurso de posesión del presidente Andrés Pastrana:

“Históricamente la Nación buscaba su identidad en la homogeneidad excluyente, que despreciaba la diversidad o la anulaba... los excluidos de cualquier tipo, suelen reclamar con gran violencia el reconocimiento de su existencia y de su derecho a participar.

La gracia es que la identidad de la Nueva Colombia, que encare los desafíos del siglo XXI y se ofrezca a las nuevas generaciones, tiene que ser incluyente de la diversidad colombiana, y no excluyente, como ha sido hasta ahora para una parte importante de los Colombianos. Mantener la unidad de la Nación tiene que estar en el origen y finalidad de esta determinación histórica a favor de la paz”.

Contrariamente a estas palabras, los días 25, 26 y 27 de febrero de 1999, la Federación de Municipios del Pacífico, en su tercera Cumbre realizada en la población de Guapi, analizaba con gran preocupación la exclusión del Pacífico en el Plan de Desarrollo propuesto por la administración Pastrana para el próximo cuatrienio. En el intenso debate planteado al mencionado Plan de Desarrollo en el Congreso de la República el 27 de Abril, el Director de Planeación Nacional, Jaime Ruiz, asumió la responsabilidad de la “suspensión temporal” del Programa BID-PLAN PACIFICO hasta tanto él (y solo él), decida lo contrario.

Este hecho no es aislado y corrobora la inveterada costumbre de que burócratas del interior, sin ningún conocimiento de causa, revestidos con una atávica prepotencia y un paternalismo insoportable se abrogan el derecho de decidir la suerte de millones de colombianos, considerados por ellos como seres inferiores, incapaces de decidir sobre su propio destino.

Estas agresiones, por cierto muy frecuentes, antes que desmotivación, generan un efecto contrario en los habitantes del Pacífico: fortalecen el compromiso por su reivindicación; afianzan su lucha por el derecho a ser los gestores de su propia historia; ratifican igualmente el derecho a decidir el camino y el modelo de desarrollo más conveniente para su entorno y su vida.

Esta visión de inventario social, presentada rápidamente se constituye en el elemento básico, en la materia prima que permite medir el POTENCIAL que tiene el Pacífico actualmente para enfrentar con optimismo, su futuro inmediato. Ya no en estado de indefensión como en las invasiones anteriores, sino con la fuerza y la voluntad de un pueblo que ha roto definitivamente sus cadenas.

BIBLIOGRAFIA

Aspectos generales de la esclavitud

- BETHEL, Leslie. Historia de América Latina. Cambridge University. Tomo 4.
- MARTINEZ MONTIEL, Luz Marina. Negros en América. Madrid. 1992.
- COURTIN, Philip D. Atlantic Slave Trade: A Census. Madison 1969.
- BRION DAVIS, David. The Problem of Slavery in Western Culture. Ithaca. 1966.
- LESLIE ROUT, Jr. The African Experience in Spanish América. 1502 to the Present Day. Cambridge. 1976.
- GENOVESE, Eugene. From Rebellion to Revolution. Baton Rouge. 1979.
- LENGELLE, L. La Esclavitud. Barcelona. 1971.
- INIKORI, J. E. La Trata Negrera del Siglo XV al XIX. 1981.
- BASTIDE, R. Las Américas Negras, Méjico. 1969.
- MANNIX, D. P y M. Couley. Historia de la Trata de Negros. Madrid. 1968.
- VILA VILAR, E. Hispanoamérica y el Comercio de Esclavos. Sevilla. 1977.
- MELLAFE, R. Breve Historia de la Esclavitud en América Latina. Méjico. 1975.
- TANNENBAUN, Frank. El Negro en las Américas, Esclavo y Ciudadano. Buenos Aires, S.F.
- KLEIN, Herberth S. La Esclavitud Africana en América Latina y el Caribe. Madrid. 1986.
- JAHN; J: Las Culturas Neoafricanas. Méjico. 1963.
- SACO. José Antonio. Historia de la Esclavitud desde los tiempos más Remotos hasta 1938.

La esclavitud en Colombia

- TOVAR, Hermes. Fuentes y Archivos Históricos de los Esclavos negros en la Sociedad Colonial de la Nueva Granada. UNESCO. 1983.
- FRANCO, J. L. La Presencia Negra en el Nuevo Mundo.
- RESTREPO CANAL, Carlos. Documentos sobre Esclavos. Vol. 3. 1938.
- POSADA, Eduardo. La Esclavitud en Colombia. Leyes de Manumisión.
- GRANADA GUTIERREZ, Germán de los Esclavos del Chocó. Su Procedencia Africana. Siglo XVIII y su posible Incidencia en el Español del Área. Int. Caro y Cuervo.
- GRANADA GUTIERREZ, Germán de Romances y Tradición Oral Conservados entre los Negros del Occidente Colombiano. Int. Caro y Cuervo. 1976.
- GUTIERREZ AZOPARDO, Idelfonso. Historia del Negro en Colombia. Sumisión o Rebeldía. Edit. Nueva América. Bogotá. 1980.
- CASTILLO MATHIEU, Nicolás del Estudio del Negro en Colombia. Fuentes Bibliográficas. UNESCO. F.C.I.F. Bogotá. 1983.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. Cabildos Negros Refugio de Africanía en Colombia. 1994

- FRIEDEMANN, Nina S. de. El Negro su Contribución a la Cultura Colombiana. 1986.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. Del Sol a Sol. Génesis. Transformaciones y Presencia de los Negros en Colombia. 1986.
- CONGRESO DE HISTORIA DEL NEGRO EN EL ECUADOR Y SUR DE COLOMBIA. Esmeraldas, Ecuador. 1988.
- SMITH CORDOBA, Amir. Visión Sociocultural del Negro en Colombia. Bogotá. 1986.
- VASQUEZ, Miguel. Las Caras Lindas de mi Gente Negra. Legislación Histórica para las Comunidades Negras de Colombia. Santafé. PNR. 1994.
- COLMENARES, Germán. Historia Económica y Social de Colombia. 1537-1719.

La esclavitud en el Pacífico

- LEYVA, Pablo. Colombia-Pacífico. Proyecto Biopacífico. FEN Colombia. 1993.
- WEST, Robert. La minería de Aluvión en Colombia durante la Colonia.
- RENACIENTES DEL GUANDAL. Grupos Negros de los Ríos Satínga y Sanquianga. Proyecto Biopacífico. Univ. Nacional. 1994.
- CABALLERO MUÑOZ, Rodrigo. La Etnobotánica en las Comunidades Negras e Indias del Delta del Río Patía. 1994.
- PEDAGOGIA PARA LA DIVERSIDAD. Un Reto del Pacífico Colombiano. Serie Educación. Proyecto Biopacífico. 1994.
- PLAN DE DESARROLLO INTEGRAL PARA LA COSTA PACIFICA. Pladeicop. 1990.
- ECONOMIA DE LAS COMUNIDADES EN EL PACÍFICO COLOMBIANO. Proyecto Biopacífico. Ministerio del Medio Ambiente. 1994.
- ESCOBAR, Felipe y BASTIDAS, Eduardo. Trabajadores Madereros del Pacífico.
- EL PLAN DE ACCIÓN FORESTAL PARA COLOMBIA EN LA REVOLUCION PACÍFICA. 1990-1994. Dpto. Nal. De Planeación. 1990.
- BINDER SHALER, Hildegard y CERON ORDOÑEZ, Manuel. La Religiosidad del Moreno de la Costa Caucana del Pacífico. Bogotá. 1993.
- YACUP, Sofonias. Litoral Recóndito. Bogotá. 1993.
- GONZALEZ SEVILLANO, Pedro Hernando. Alternativas de Servicios Educativos para la Región Costera del Departamento del Cauca. Univalle-FES. 1993.
- REVISTA: AMÉRICA NEGRA. Universidad Javeriana. Santafé de Bogotá. 1994.
- REVISTA ESTEROS. Ministerio del Interior. Oficina Comunidades Negras. 1995.
- REVISTA EL HILERO. Proyecto Biopacífico. Ministerio del Medio Ambiente. PNUD. GEF. 1995.
- APRILE-GNISET, Jacques. Poblamiento, Hábitats y Pueblos del Pacífico. Univalle, 1993.
- ROMERO, Mario Diego. Poblamiento y Sociedad en el Pacífico Colombiano. Siglos XVI al XVIII. Univalle. 1995.
- ESCOBAR, Arturo y PEDROZA, Alvaro. Pacífico. Desarrollo o Diversidad?. CEREC. 1997.

- COLMENARES, Germán. Popayán: Una Sociedad Esclavista. 1680-1800. Univalle. Banco de la República. 1997.
- JARAMILLO URIBE, Jaime. Ensayos de Historia Social. 1989.
- PONCE LEIVA, Pilar. Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito. Siglos XVI-XIX. Ediciones Abya-Yala. 1992.
- PRICE, Richard. Sociedades Cimarronas. Editorial Siglo XXI. Méjico. 1981.
- McRARLANE, Anthony. Cimarrones y Palenques en Colombia: Siglo XVIII. Revista Historia y Espacio. Univalle. 1990.
- ARBOLEDA, Gustavo. Historia de Cali. 1928.
- ARRANZOLA, Roberto. Primer Pueblo Libre de América. Ediciones Hernández. Cartagena. 1970.
- TOVAR, Hermes. De una Chispa se forma una Hoguera. Esclavitud, Insubordinación y Liberación. Universidad pedagógica y Tecnológica de Colombia. Tunja. 1992.
- ZULUAGA, Francisco. El Patía: Un Caso de Producción de una Cultura. Colcultura-ICAN. Bogotá. 1986.
- OLARTE REYES, Oscar. Sociedad y Ecosistemas en la Llanura del Pacífico. CORPES DE OCCIDENTE. 1995.
- VASQUEZ, Miguel A. Las Caras Lindas de mi Gente Negra. PNR. Bogotá. 1994.
- ESCALANTE, Aquiles. El Negro en Colombia. Universidad Nacional. Bogotá. 1964.
- TIRADO MEJIA, Alvaro. Nuestra Historia de Colombia. Editorial Planeta. Tomo II. Bogotá. 1989.
- COLCULTURA. Contribución Africana a la Cultura de las Américas. Proyecto Biopacífico. Bogotá. 1993.
-