

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“El racismo socava la paz, la seguridad, la justicia y el progreso social. Es una vulneración de los derechos humanos que desgarr a las personas y destruye el tejido social.”

Mensaje del Secretario General de las Naciones Unidas Ban Ki-moon con ocasión del Día Internacional de la Eliminación de la Discriminación Racial.

ÍNDICE

- Africanos esclavizados llegados al Plata durante el lapso tardocolonial. ARGENTINA 5 - 10
- Afroporteños: Autorepresentaciones y disputas en el Buenos Aires de ayer y hoy. ARGENTINA 11 - 15
- Afrodescendientes y Afroindígenas en el Noroeste Argentino. Un repaso histórico sobre las identidades, las clasificaciones y la diferencia 16 - 22
- Hacia una definición de la cultura afroargentina. ARGENTINA 23 - 32
- Lucía Molina y la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe “Mario López” ARGENTINA 33 - 39
- Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpolíticas de la violencia sexual racializada. ARGENTINA 40 - 50
- Africanía y educación: La política de color en Brasil. BRASIL 51 - 58
- Los garifunas, identidades y reivindicaciones de un pueblo afrodescendiente de América Central. AMÉRICA CENTRAL/COLOMBIA 59 - 66
- Discriminación racial en Cartagena de Indias. COLOMBIA 67 - 71
- “De los años 1600”... Bicentenario, educación y afrodescendencia en Cartagena de Indias. COLOMBIA 72 - 79
- Una curaduría alternativa para la salvaguardia de la historia y las prácticas culturales de origen africanos en Colombia. COLOMBIA 80 - 85
- Narrativas afro-hispanoamericanas: Los riesgos del campo literario. Reflexiones en torno al tratamiento de “lo afro” desde la creación literaria y el trabajo académico. COLOMBIA 86 - 90
- La identidad y la música afrocolombiana. COLOMBIA 91 - 98
- Acción colectiva y partidos políticos en el siglo XIX: La participación y presencia de los afrocolombianos desde una perspectiva histórica. COLOMBIA 99 - 104
- Los Black Seminoles. Una perspectiva etnohistórica. MÉXICO/ESTADOS UNIDOS 105 - 112
- La integración de los afrodescendientes a la sociedad guanajuatense en el siglo XVII. MÉXICO 113 - 116
- Pasión, mujer, caballo. Movilidad social novohispana entre los afroestizos de los siglos XVII-XVIII. MÉXICO 117 - 124
- Sobre los africanos y afrodescendientes en la península de Yucatán: estudios realizados y materia pendiente. MÉXICO 125 - 129
- Castas Negras y Esclavitud en Yucatán, 1789-1829. MÉXICO 130 - 142
- El mestizaje y la “invisibilidad” de los Afrodescendientes en Veracruz: Reflexiones desde la historia regional. MÉXICO 143 - 149
- La enseñanza sobre los africanos y afrodescendientes en la educación primaria y secundaria en México. MÉXICO 150 - 157
- Esclavitud, trabajo y mestizaje en el obrero novohispano. MÉXICO 158 - 165
- La “identidad negra” de habitantes de Coyolillo, Veracruz: Aproximación inicial. MÉXICO 166 - 175
- “Paloma de Fuego al mástil:” Opresión y liberación de la mujer en Ekomo (1985) una novela hispano africana de Guinea Ecuatorial MÉXICO 176 - 183
- Memorias de enero: Tragedia, triunfo y momentos de enseñanza TRINIDAD Y TOBAGO 184 - 186

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

PRÓLOGO

Afrodescendencia: Aproximaciones contemporáneas desde América Latina y el Caribe es una primera colección de artículos en la que más de una veintena de investigadores e investigadoras provenientes de varios países de la región se han sumado a los esfuerzos emprendidos por las Naciones Unidas para promover la inclusión, el diálogo y el respeto de los derechos humanos durante 2011, elegido como Año Internacional de los Afrodescendientes por la Asamblea General.

Uno de los ejes temáticos de esta colección es la identidad. En los textos, las y los investigadores comparten su avidez por encontrar partes fundamentales que han construido su presente. Ahora, los y las lectores tendrán la oportunidad de formar parte de esa búsqueda íntima e interna de identidad que se refleja en las acciones cotidianas propias, pero también en el reconocimiento y respeto hacia el otro. A través de recorridos del pasado y análisis del presente es posible comenzar a construir un sincretismo cultural contemporáneo a favor de los procesos de paz.

Esta colección ha sido diseñada de manera electrónica con el fin de adaptarse a las necesidades de esta nueva era en la que resulta imperante incorporarse a plataformas multimedia. Uno de los propósitos de presentarla en dicho formato es interesar en el tema a las nuevas generaciones y lograr una sinergia donde todos y todas los actores involucrados puedan recorrer juntos los asuntos importantes que afectan al mundo, como son la discriminación, la intolerancia y la trata de esclavos trasatlántica, entre otros, evitando relegar al pasado las lecciones aprendidas para no repetirlas.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

PRÓLOGO

Con **Afrodescendencia: Aproximaciones contemporáneas desde América Latina y el Caribe**, el Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y República Dominicana, con la colaboración de la Red de Centros de Información de América Latina y el Caribe, se suman a las actividades realizadas alrededor del mundo durante el Año de la Afrodescendencia para promover la consolidación de la paz fomentando la erradicación del racismo y los prejuicios.

Debido a la importancia del tema y a la gran acogida que ha tenido este proyecto en la región, la convocatoria seguirá abierta durante 2012, esperando contar con más participaciones y convirtiéndose así, en un proyecto dinámico con posibilidades incrementar la lista de países involucrados.

Queremos agradecer a los y las investigadores que han creído en **Afrodescendencia: aproximaciones contemporáneas desde América Latina y el Caribe**. Con todos y cada uno de sus artículos nos ayudan para que podamos enriquecer la oferta de herramientas necesarias para que un mayor número de personas puedan incrementar su sensibilidad a estos temas. En conjunto podremos promover la dignidad, la igualdad, la tolerancia. Trabajemos juntos para llegar a la paz. Gracias por su invaluable dedicación y empeño a todas y todos los involucrados en este proyecto.

Jadranka Mihalic
Directora
Centro de Información de las Naciones Unidas para
México, Cuba y República Dominicana

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Africanos esclavizados llegados al Plata durante el lapso tardocolonial”

Miguel Á. Rosal
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas . Ravnigani

Algunas cifras sorprendentes

Los estudios realizados por Elena F. S. de Studer, volcados en un libro en muchos aspectos señero a fines de los 50¹, indicaban que unos 26.000 esclavos habían sido introducidos en la región rioplatense durante el período 1742-1806.

Recientes investigaciones efectuadas por el historiador uruguayo Alex Borucki ² consignan que en sólo 35 años (entre 1777, un año después de la creación del virreinato del Río de la Plata, y 1812, abolición de la trata negrera), 70.225 esclavos provenientes de Brasil y África en 712 viajes, fueron desembarcados en las orillas del Plata, especialmente en Montevideo, único puerto autorizado para efectuar la trata al liberalizarse la introducción de esclavatura en 1791.

Durante el lapso mencionado, la población de Buenos Aires creció el 34%, en tanto que la población esclava aumentó el 101%. Para Montevideo, hacia fines del siglo XVIII y principios del siguiente, las cifras son más espectaculares: 119% y 486%, respectivamente. Al final del periodo colonial los esclavos constituían el 33% de la población de Buenos Aires (alrededor de 43.000 habitantes) y de Montevideo (poco más de 11.000).

Las cifras consignadas (cifras que obviamente no incluyen la esclavatura introducida mediante el contrabando), son de una significación extraordinaria³, por la implicancia demográfica, económico-social y cultural que tienen, más aún si las comparamos con las de entrada durante los dos primeros tercios del siglo, unos 40.000 esclavos en total⁴.

El tráfico de esclavos hacia el Río de la Plata se desarrolló principalmente a través de dos rutas marítimas: la proveniente del Brasil (de donde arribó el 60% de la esclavatura) y la que unía directamente al África con el Plata (del continente negro llegó el 40% de los esclavos). De todos modos, la mayor parte de los esclavos que venían desde Brasil eran reembarcados una vez que llegaban a Río de Janeiro (54%), Salvador de Bahía (27%), y otros puertos menos significativos. (Ver tabla 1). Existía, además, un tráfico terrestre de esclavos entre Río Grande do Sul y la Banda Oriental; Alex Borucki estima que entre 100 y 200 esclavos fueron introducidos anualmente desde 1777 hasta 1812, (es decir, entre 3.500 y 7.000).

El incremento de la trata

Las razones del incremento de la trata hacia el Río de la Plata, en el marco de las reformas borbónicas, son varias. El estudio de diversos documentos de fines del siglo XVIII nos

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

muestra la preocupación del estado español por implementar un pujante desarrollo agrícola, el cual sería posible aumentando la mano de obra destinada al agro mediante dos mecanismos: incremento en la introducción de esclavos -además de “máquinas y herramientas de labranza”- y transferencia de la mano de obra, ocupada en los oficios mecánicos urbanos, hacia el campo. El más importante de los documentos a los cuales aludimos es probablemente la real cédula del 31 de mayo de 1789 o Código Negro, cuyo antecedente más inmediato es el Código Negro Carolino, de 1784, que aunque no llegó a entrar en vigencia, encierra disposiciones de interés para conocer algunos criterios del momento⁵. Tanto uno como otro ponían énfasis en que la actividad básica de los esclavos debía ser la agricultura. El capítulo 3 de la real cédula de 1789 señalaba: *“La primera y principal ocupación de los esclavos debe ser la agricultura y demás labores del campo, y no los oficios de vida sedentaria.”*⁶

Reglamentaciones complementarias tendieron a ese efecto: la real orden del 4 de noviembre de 1784 que redujo los derechos de entrada de esclavos en América; la real cédula del 28 de febrero de 1789 (y sus prórrogas) que permitió a los extranjeros introducir cargamentos; la real orden del 7 de junio de 1791 que concede a don Nicolás de Ache permiso para que introduzca libremente 2.000 negros en Buenos Aires con destino a los trabajos agropecuarios. En 1791 también se concedieron permisos similares a don Manuel Cayetano Pacheco y al súbdito portugués don Manuel Pereyra.⁷

La política oficial también estaba interesada en la introducción de maquinaria agrícola:

*“Como la gracia de este comercio se dirige al fomento de la agricultura, permito a mis vasallos que, además del renglón de negros, puedan también retornar herramientas para la labranza, máquinas y utensilios para los ingenios.”*⁸

Como resultado de tales medidas -tal cual hemos observado- hubo un incremento significativo de la esclavatura llegada al Río de la Plata, pero no toda esta mano de obra se canalizó hacia la agricultura. Si bien hubo una porción que fue destinada a la campaña⁹, parte de la cual fue efectivamente consagrada a las tareas agrícolas¹⁰, otra quedó en la ciudad, ocupada principalmente en los oficios mecánicos y el servicio doméstico -además de la que fue derivada hacia las regiones interiores del espacio rioplatense, Chile, Lima o el Alto Perú-, no colmando totalmente, de esta forma, las expectativas de los Borbones cuando encararon su política agraria.¹¹

En ese marco, son ilustrativas las medidas compulsivas que se tomaban, en especial en época de cosechas, para tratar de contar con brazos suficientes para realizar las tareas agrícolas:

“Que cesen todas las obras que hay en esta ciudad, y los obrajes de hacer ladrillos y tejas,

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

hasta acabada la siega y que todos los peones que se ocupan de esto y los indios, mulatos y negros libres salgan a las chacras a conchabarse.”¹²

Medidas que, de todos modos, no parecen haber tenido el efecto deseado, pues cíclicamente volvían a dictarse. También sabemos que en 1805, dada la posibilidad de invasión y coincidiendo con el tiempo de cosecha, se hizo bajar a toda la gente de la campaña a la ciudad para defensa de la misma. El cabildo porteño, ante la delicada situación, propuso al regente gobernador mandar esclavos de la ciudad para la siega, debiendo los labradores pagar los jornales a los amos de dichos siervos. En esta oportunidad, las tandas de esclavos deberían ser custodiadas por “un militar de satisfacción”.¹³

La escasez de mano de obra urbana, y especialmente agrícola, en una región casi ayuna de población indígena, no fue la única razón del incremento de la trata; también se debe tener en cuenta la fuga de los esclavos, el crecimiento vegetativo negativo del grupo, la manumisión y la internación de la esclavatura.

La procedencia africana

La procedencia de los esclavos, en ocasiones, estaba indicada en los contratos de compraventa, según una costumbre que se remontaba a la antigua Roma. Era necesario, para los compradores, saber el lugar de origen de los negros, pues se tenían clasificadas -obviamente, desde una óptica europea- las distintas virtudes, y también los defectos, de cada uno de los pueblos africanos involucrados: su disposición al trabajo manual o agrícola, y su haraganería; su docilidad y su rebeldía; su afición al alcohol o al robo; los que eran amables y los que sentían inclinación por el arte; los que padecían raptos de melancolía, etcétera.¹⁴ Sin embargo, precisar la etnia de los esclavos desembarcados en América es un problema de difícil solución, pues éstos, una vez depositados en los puertos-factorías, tomaban el nombre de los mismos, aunque provinieran de regiones diferentes.¹⁵ En ocasiones, los capitanes debían atracar en distintos puertos para poder completar su cargamento humano; los esclavos eran entonces étnicamente identificados según el último de los mismos que el buque tocó, antes de su partida hacia el nuevo continente.

En síntesis, se deben tener en cuenta las considerables dificultades que se presentan a la hora de intentar precisar la procedencia de los esclavos. Al respecto, Ema Isola, en su estudio sobre la esclavitud en el Uruguay, indica “la enorme complejidad de estos estudios antropológicos. Nunca la fuente bibliográfica de carácter histórico, por sí sola, podrá resolverlos”.¹⁶

Una vez hechas estas salvedades, podemos decir que para el caso del Río de la Plata hacia fines del período colonial es posible aproximarnos al problema a través del trabajo

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

de Alex Borucki. En efecto, este investigador estima que alrededor de 19.200 esclavos llegados al Río de la Plata desde Río de Janeiro provenían de África Centro-Occidental (principalmente de los puertos Luanda y Benguela), y otros 7.100 reembarcados en Bahía eran oriundos del Golfo de Benín. En cuanto a la conexión directa con África, el 78% de los esclavos eran originarios de África Sur-Oriental (Mozambique), África Centro-Occidental (Loango y Angola) y el Golfo de Biafra (Bonny y Calabar). Desde otras tres regiones (Guinea Occidental, Costa de Oro y Golfo de Benín) sólo fue embarcado el 15% de los africanos.

Tabla 1: Esclavos arribados al Río de la Plata desde Brasil según puerto de embarque, 1777-1812

	Río de Janeiro	Salvador	Otros puertos	Sin especificar	Total
Total	22.617 54%	11.375 27%	3.565 8%	4.695 11%	42.252 100%

Fuente: BORUCKI (2011), p. 92.

Tabla 2: Esclavos arribados al Río de la Plata desde África según área de embarque, 1777-1812

	África Centro-Occidental	África Sur-Oriental	Golfo de Benin	Golfo de Biafra	Costa de Oro	Guinea Occidental	Sin Datos	Total
Total	5.638 20%	12.509 45%	385 1%	3.610 13%	1.869 7%	1.859 7%	2.103 7%	27.973 100%

Fuente: BORUCKI (2011), p. 95.

En síntesis, casi dos tercios de la esclavatura trasladada desde África, provenían de Mozambique y Congo-Angola; es probable que la mayor parte de los buques negreros cuyo puerto de salida desconocemos también partiese de estas dos áreas, que asimismo fueron las principales abastecedoras de Brasil. Es decir, estaríamos hablando de una mayoría de esclavos de origen bantú, habitantes de regiones alejadas de aquéllas donde la influencia del Islam fue determinante.¹⁷

En ese sentido, conocido es el celo de la Corona española por impedir, por motivos religiosos, la introducción de esclavos provenientes de regiones islamizadas. Es por eso que llamó la atención un par de documentos hallados en el Archivo General de Indias, Sevilla, España, por Alex Borucki, que gentilmente me los acercó.

Ambos escritos datan de 1789 y se refieren al tráfico de esclavos implementado por medio de la Compañía de Filipinas hacia Buenos Aires. En uno de ellos, Nicolás de Acha

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

(Ache), conocido negrero ya citado, solicita permiso para introducir 2.000 esclavos y señala:

“la mala casta de los negros mahometanos introducidos por la Compañía de Filipinas”, esclavos que -según expresa el traficante- son “personas de genios indómitos, furiosos, y precipitados [por lo que] han experimentado los compradores el perjuicio de desembolsar sus crecidos valores, recogiendo el horroroso fruto de verlos entregados al último extremo de la desesperación, quitándose las vidas por sus manos, aprovechando para tan desgraciado sacrificio los instantes de soledad, y horas de la noche, cuyos lastimosos acontecimientos han retraído a dichos compradores de pensar jamás en tales adquisiciones inútiles y gravosas, quedando enseñados a sus expensas de la mala ralea de los mencionados Negros Mahometanos hasta presente ignorada y desconocida porque en todos tiempos se han servido de los de las inmediatas colonias de Portugal a quienes generalmente acompañan las cualidades de humildad, espíritu y robustez corporal, que además de acarrear el puntual desempeño de sus ministerios, facilitan su reducción a nuestra Santa Fe.”

El otro documento se refiere a los esclavos conducidos por dos fragatas, Príncipe y Princesa, desde la Bahía de Biafra en el Golfo de Guinea, cargamento que sufrió una gran mortandad durante la travesía. Al respecto, un funcionario real porteño expresa sobre los negros esclavizados:

“la Casta de Negros conducidos es tan desconocida que ninguno de los muchos que hay allí sabe su idioma, tan soberbios, indómitos y crueles que lo son hasta para si mismos, y tan bárbaros que prefieren comer ratas y carne cruda a cualquier condimento. Han llegado muy enfermos, han muerto en el viaje 64 de la primera remesa y 71 de la segunda.”

A través de la documentación citada podemos observar, pues, la percepción que de los pueblos africanos involucrados en el tráfico negrero tenían los europeos. Por un lado, destacan la supuesta docilidad, fortaleza física y permeabilidad que mostraban hacia la cultura blanca (en especial en las cuestiones religiosas) los bantúes, oriundos de África Sur-Oriental (Mozambique) y África Centro-Occidental (Congo y Angola), zonas colonizadas por los portugueses. Por otro, el espíritu indómito y “la mala ralea” de aquéllos provenientes de las regiones africanas más o menos próximas al Sahara, fuertemente influenciadas por el Islam. Precisamente, sobre la idiosincrasia de los esclavos africanos islamizados y su espíritu rebelde dan cuenta numerosos estudios sobre la región de San Salvador de Bahía de Todos los Santos, Brasil, entre ellos el de João José Reis acerca de la revuelta Haoussa de 1807, y el de Paul E. Lovejoy sobre la insurrección Malé de 1835.¹⁸

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Notas al Pie de Página

1 STUDER (1958).

2 BORUCKI (2011).

3 De todos modos, debemos tener en cuenta que una parte significativa de estos esclavos fue derivada hacia las regiones internas del espacio rioplatense, Chile, Lima y el Alto Perú.

4 También se debe tener en cuenta el tráfico de esclavos al Río de la Plata luego de 1812. En ese sentido, Liliana Crespi, analiza la introducción de negros apresados en operaciones de corso durante la guerra con el Brasil (1825-1828), y Alex Borucki, el tráfico ilegal de esclavos en Uruguay para el lapso 1822-1842. Ver a CRESPI (1993), y BORUCKI (2007).

5 Primera Parte, Capítulo Sexto, Leyes 1 y 2, MALAGÓN BARCELÓ (1974), p. 183. Según el autor, estas dos leyes tienen como antecedentes las ordenanzas 12 de 1528 y 41 de 1768; además la ordenanza 40 de 1768 "prohíbe a los esclavos todos los oficios". Ver también Primera Parte, Capítulo Cuarto, Leyes 4 y 5, p. 176; por estas dos leyes se llegaba a conceder prerrogativas tales como limpieza de sangre y posesión de esclavos sin limitación a los afrodominicanos que se dedicaran al cultivo del algodón, añil, café o tabaco por espacio de veinte años.

6 La real cédula del 31 de mayo de 1789 puede consultarse en el "Cedulario referente al régimen colonial de la esclavitud de los negros", en Revista de la Biblioteca Nacional, t. 16, n° 42, Buenos Aires, segundo trimestre 1947, p. 351 y siguientes.

7 "Cedulario..." cit., pp. 349, 369 y 371-373.

8 Real Cédula del 24 de noviembre de 1791, "Cedulario..." cit., p. 374; en los documentos transcritos de ha modernizado la ortografía.

9 Sobre el tema, ver el artículo de GOLDBERG y MALLO (1993); una versión actualizada de este trabajo en (2005).

10 Al estudiar la utilización de la mano de obra esclava en una estancia situada en la Banda Oriental hacia fines del período hispánico, Jorge Gelman señala: "para los años en los cuales conocemos las ocupaciones exactas de todos los esclavos, encontramos que en general sólo la mitad o aún una menor proporción de los mismos desarrollan actividades directas del campo". GELMAN (1990), p. 251.

11 Y probablemente no podría ser de otra manera, dada la marcada estacionalidad de la demanda de mano de obra para la agricultura del trigo, que haría que buena parte del año los esclavos permanecieran ociosos, y teniendo en cuenta, además, "las fluctuaciones cíclicas en las necesidades de trabajo", y los riesgos a los que se exponían los posibles compradores de esclavatura -más allá del hecho de que fuera más barata, a la larga, que la contratación de mano de obra libre-, tales como la muerte prematura o la enfermedad real o fingida de los siervos, la huida de los mismos, etc.; habría que considerar, por último, la disponibilidad real de medios de pagos y el deseo de invertir en una actividad que a simple vista podría no ser demasiado atrayente. Sobre el tema, ver a GELMAN (1990), pp. 270-272.

12 Bando del virrey Vértiz del 21 de enero de 1779, citado por ZORRAQUÍN BECÚ (1968), pp. 194-195. Alex Borucki apunta que este tipo de medidas abundaron durante las décadas de 1740-1770, pero que desaparecieron durante las siguientes, y agrega: "this fact perhaps reflects the increasing number of slaves working in the subsistence agriculture during the turn of the century". BORUCKI (2008). Sin embargo, por real orden del 2 de marzo de 1797, se autoriza la importación de esclavos para "facilitar [...] la introducción de brazos en este virreinato como que sin ellos no es posible que la agricultura salga del estado de languidez". Documentos para la Historia Argentina, t. VII, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1913-1919, p. 123; el subrayado es nuestro.

13 Archivo General de la Nación, Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, serie 4, t. 2, Buenos Aires, 1926, Acuerdo del 30 de diciembre de 1805, p. 197.

14 Ver una minuciosa lista de tales virtudes y defectos compuesta por AGUIRRE BELTRÁN (1972), p. 186 y siguientes. También se puede consultar a MANNIX y COWLEY (1970), pp. 26-32.

15 BASTIDE (1969), p. 14; SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1977), p. 93.

16 ISOLA (1975), p. 101.

17 Ema Isola también se inclina por una supremacía numérica de los bantúes, es decir, los oriundos de Congo, Angola y Mozambique. ISOLA (1975), p. 101; ver también a MARTÍNEZ MONTIEL (1992), pp. 38-48. Sobre las familias lingüísticas africanas y, en especial, el "tronco lingüístico Níger-Congo [de donde] se desprenden las lenguas Bantúes", consultar a SILVA (2005), p. 23 y siguientes.

18 REIS (2006); LOVEJOY (2000).

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1972), La población negra de México, México, Fondo de Cultura Económica.

BASTIDE, Roger (1969), Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo, Madrid, Alianza Editorial.

BORUCKI, Alex (2007), "Los 'colonos africanos' de Montevideo. El tráfico ilegal de esclavos en las relaciones entre Gran Bretaña, Brasil y Uruguay (1822-1842)", en FREGA, Ana y VEGH, Beatriz (comps.), En torno a las "invasiones inglesas." Relaciones políticas y culturales de Gran Bretaña a lo largo de dos siglos. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, pp. 111-118.

--- (2008), "The Slave Trade in the Making of the Late Colonial Rio de la Plata, 1786-1806", (inédito).

--- (2011), "The Slave Trade to the Rio de la Plata, 1777-1812: Trans-imperial Networks and Atlantic Warfare", en Colonial Latin American Review, v. 20, n° 1, abril, pp. 81-107.

CRESPI, Liliana (1993), "Negros apresados en operaciones de corso durante la guerra con el Brasil (1825-1828)", en Temas de África y Asia, n° 2, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 109-124.

GELMAN, Jorge (1990), "Sobre esclavos, peones, gauchos y campesinos: el trabajo y los trabajadores en una estancia colonial rioplatense", en SANTAMARÍA, Daniel et aliter, Estructuras sociales y mentalidades en América Latina, siglos XVII y XVIII, Buenos Aires, Fundación Simón Rodríguez, Editorial Biblos, pp. 241-279.

GOLDBERG, Marta Beatriz y MALLO, Silvia C. (1993), "La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y de subsistencia (1750-1850)", en Temas de África y Asia, n° 2, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 15-69.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Afroporteños: autorepresentaciones y disputas en el Buenos Aires de ayer y hoy”

Lea Geler ¹

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas / Universidad de Buenos Aires
Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas.

La Argentina es un país que suele despertar grandes interrogantes. Y sin lugar a dudas, uno de ellos es la famosa supuesta “desaparición” de los “negros argentinos”. Esta “desaparición” suele explicarse mediante diversas hipótesis que están aceptadas por el sentido común general. Algunas de ellas son la muerte a gran escala por epidemias en la segunda mitad del siglo XIX, la utilización de los batallones de pardos y morenos como carne de cañón en las sucesivas batallas decimonónicas, la declinación poblacional por el fin de la trata esclavista o el mestizaje.

Curiosamente, fue un historiador norteamericano, George Reid Andrews, quien llamó la atención acerca de la poca sustentabilidad de tales explicaciones en la década de 1970-80. Este investigador, en conjunción con un renovado interés local por la temática en aquella época -especialmente por parte de historiadores como Marta Goldberg, Silvia Mallo o Ricardo Rodríguez Molas- ampliaron un campo de estudios que parecía estar de antemano abocado al fracaso, y que hoy día se ha vuelto foco de atención tanto de historiadores como de antropólogos, sociólogos o arquitectos, entre otros. Uno de los cambios más interesantes de estas últimas décadas es el acuerdo en que la “desaparición” constituyó un proceso de construcción social de aplastamiento de la diversidad en pos del proyecto de país considerado “moderno y civilizado”, que quería decir “blanco-europeo”, llevado a cabo por las elites locales desde la segunda mitad del siglo XIX. ²

Particularmente, fueron las últimas tres décadas del siglo XIX -cuando se consolidó el Estado nacional argentino- que los discursos oficiales y las cifras censales comenzaron a dar por cierto el proceso de declinación y desaparición de la población descendiente de esclavizados. Si este grupo había rondado el 25% de peso poblacional en la ciudad durante toda la primera mitad del siglo XIX³, en el año 1887 el censo de la ciudad de Buenos Aires arrojaba un exiguo 2% de población “de color” habitando en la urbe⁴, un dato que ha sido tomado como prueba irrefutable de su supuesta nulidad numérica sin poner en cuestión la aptitud de las mediciones censales de crear o interpretar, más que de medir o reflejar, la realidad social. ⁵

Sin embargo, en esa misma época encontramos en la ciudad de Buenos Aires una comunidad afroporteña vívida y numerosa, cuyos miembros habitaban un contexto de grandes cambios, en tanto ya comenzaban a llegar grandes contingentes de inmigrantes europeos, la ciudad mutaba y crecía inconteniblemente y comenzaban a sentirse las crisis cíclicas que acompañaban al sistema económico agro-exportador que había sido abrazado por la dirigencia local. ⁶ De hecho, la comunidad afrodescendiente de Buenos Aires sostenía y hacía circular una gran cantidad de periódicos cuya lectura nos permite

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

comenzar a entrever el protagonismo de los afroporteños y de las afroporteñas en el entramado político-cultural de la época.



Figura 1: Periódicos afroporteños de las décadas de 1870-1880
Fotografías originales: Lea Geler. Montaje de imagen: Mara Capaccioni

Estos periódicos, de los que se conservan en la Biblioteca Nacional Argentina 306 ejemplares de 7 publicaciones,⁷ configuraban un medio de comunicación y de reconocimiento identitario, y eran fundamentales para propagar las ideas que sus periodistas y redactores querían instalar en la comunidad. Es que, en aquella época, el periodismo era el medio considerado óptimo para iniciar los cambios sociales, y los intelectuales afroporteños buscaban -como sucedía con todos los intelectuales del país- el “progreso” y la “modernidad”. A través de los editoriales, los redactores volcaban sus aspiraciones y sueños, pero también instaban a la organización y lucha ante los no pocos hechos de discriminación que los afroporteños sufrían, en movimientos que nos permiten ver la gran variabilidad de estrategias que tomaban para alcanzar sus objetivos, así como su enorme capacidad de acción (agencia). Uno de estos hechos de discriminación tenía lugar, por ejemplo, en los carnavales de 1880. Allí, cuando ciertos empresarios de salones de baile prohibían la entrada a los “negros y mulatos” a sus instalaciones, los intelectuales afroporteños, en conjunto con su comunidad y con periodistas pertenecientes a las elites locales entre los que habían recabado apoyos, organizaron una protesta pública de gran repercusión que conllevó a la desafectación de esa medida por ser ilegal, así como a que el Jefe de Policía Garmendia reprendiera públicamente a los dueños de los salones. Hay que recordar que desde mediados del siglo XIX, y a diferencia de otros países, en Argentina la Constitución garantiza la igualdad entre ciudadanos, por lo que la segregación era perseguida por el Estado. De todas maneras, en un contexto de creciente racismo, los afroporteños se veían continuamente en situaciones de salir a defenderse ante sucesos discriminatorios.

No casualmente la “igualdad” entre todos los ciudadanos hombres era uno de los reclamos más mencionados en las publicaciones periódicas afroporteñas. Es que los afroporteños, que eran ciudadanos argentinos en toda regla y cumplían con las

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

obligaciones que se les imponía -como estar sujetos a las levadas militares-, buscaban también que se cumplieran sus derechos, que conocían y que sabían ellos mismos habían ayudado a conseguir para su país en cada una de las batallas libradas. Entre estos derechos estaba el de ejercer el voto, y los afroporteños eran uno de los grupos más buscados a la hora del reclutamiento electoral por parte de las facciones políticas en pugna. Este compromiso político unía a los afroporteños con el destino de un país por el que luchaban y morían, y nos permite entender que se constituían como una población ni marginal ni olvidada, sino protagonista de la historia, generando cambios y forzando alianzas, y asumiéndose como pueblo soberano.

Del mismo modo, los afroporteños se mostraban axiales en lo que más tarde se conformaría como la imagen del mundo urbano popular: payadores, músicos de candombe, tango y milonga, profesores de baile, compadritos, policías, etc. De hecho, celebraciones públicas de importancia simbólica altísima en la época, como el carnaval o el incipiente teatro popular, tenían por protagonistas al personaje del "negro"⁸. Mientras esto sucedía, algunos afroporteños comenzaban a ganar movilidad social, tanto a partir de sus proyectos económicos/comerciales personales como gracias a ascensos en la carrera militar, que repercutían en general en gran prestigio.

El caso del Coronel José María Morales -a quien se dedicaron funerales de Estado en el año 1894- es uno de los más elocuentes en este sentido: Al morir Morales el periódico La Nación dedicó toda la portada a describir la procesión y cortejo fúnebre -a la habían concurrido varios miembros de la plana mayor del gobierno y del ejército-, y a transcribir los discursos pronunciados ante el féretro. Sin embargo, en aquellas palabras no se mencionaba ni una sola vez que Morales había sido afrodescendiente.⁹ Esta omisión de lo afro o de lo negro -muy común en la época- conforma lo que se suele denominar el "genocidio discursivo"¹⁰ de lo afroargentino, y debe ser pensado en relación con el profundo racismo circundante que ubicaba a lo negro en un peldaño de menor "civilización" y mejoría "racial" que lo blanco, y también con el impulso integrador y homogeneizador que sostenía el Estado argentino, que expulsaba cualquier posibilidad de diversidad en su interior.

De este modo, si muchos periodistas e intelectuales afroporteños trabajan en los grandes periódicos nacionales, veían sus méritos reconocidos en la carrera militar y artística o llegaban a ocupar cargos de representación política, sólo podían hacerlo si no reivindicaban su pasado afro o su pertenencia a la "sociedad de color". Por ello, no sorprende encontrar en la lectura de los periódicos afroporteños a los intelectuales reflexionando profundamente acerca de cómo visibilizarse como ciudadanos argentinos "de color" (tal era la expresión de la época), algo de muy difícil, sino imposible, concreción. Los periódicos, en este sentido, encarnaron un gran esfuerzo por generar una autorepresentación pública que, sin embargo, no lograba captar la atención de lectores extracomunitarios. La razón de la falta de apoyo podemos encontrarla en que

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

las autorepresentaciones tienen el potencial de desestabilizar las “verdades” impuestas¹¹ y, por lo tanto, suelen ser denigradas u omitidas, consolidando ideas como la de la “desaparición”. Y este proceso de invisibilización tuvo éxito.

Hoy en día, la Argentina sigue considerándose a sí misma “blanca y europea”, aunque lentamente esta auto-imagen comienza a cambiar. En buena medida, nuevos esfuerzos de autorepresentación vuelven a configurar opciones válidas de “ser argentino/a”. Es así que descendientes de esclavizados y esclavizadas de origen africano, en conjunción con otros colectivos de africanos y afrodescendientes llegados al país desde las primeras décadas del siglo anterior hasta la actualidad (cuyos descendientes son hoy argentinos que sufren a su vez la negación de su origen), comenzaron a ganar espacio público a partir de reclamos y acciones colectivas.

Entre los múltiples grupos y organizaciones dedicados a la lucha netamente política, existen algunos intentos de generar cambios desde otros ámbitos, como las artes, apuntando a las subjetividades y emociones que una experiencia artística logra modificar o crear. El grupo teatral TES - Teatro en Sepia, por ejemplo, dirigido por la actriz y directora afrocubana Alejandra Egido, se conformó en 2010 en Buenos Aires con el objetivo de poner en discusión pública la temática de la afrodescendencia mediante el teatro. Porque, como era esperable, acompañando la idea de la desaparición afroargentina, el teatro ciudadano estaba marcado por la notable ausencia del tema como por la dificultad de los/las intérpretes socialmente negros/as¹² de obtener papeles por fuera de aquellos que los/las ubicaban como el/la esclavo/a o el/la servidor/a doméstico/a. La excepción de esta ausencia está dada por los espectáculos musicales y de baile, algo que es esperable según el estereotipo del/la negro/a como alguien que lleva “en la sangre” la música y la danza (y que al parecer sería lo único que podría hacer excelentemente) que se reproduce tanto en nuestro país como en el resto del mundo.

Así, en 2010 TES estrenó una performance dedicada a la mujer afrodescendiente en el pasado pero también en el presente: *Afrolatinoamericanas*, realizada en el Museo de la Mujer de Buenos Aires. Y durante 2011, TES puso en escena la pieza teatral *Calunga Andumba*, escrita por las hermanas afroargentinas Carmen y Susana Platero en la década de 1970, que se llevó no sólo excelentes críticas sino los aplausos de un público continuamente presente durante más de dos meses de representaciones en la ciudad.



AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Figura 2: Escena de Calunga Andumba por la compañía teatral TES - Teatro en Sepia en 2011
Fotografía: Lea Geler.

Esta obra, que recorre la llegada de las personas esclavizadas al territorio posteriormente argentino y los avatares de los afrodescendientes hasta el presente -incluyendo bochornosos sucesos de discriminación de la actualidad-, promueve el diálogo con sus propios antepasados y con su propia cultura de un público que se considera, en general, ajeno a la temática afro. Enfrentando al discurso histórico oficial con algunas de sus omisiones y con las memorias de los afrodescendientes que han quedado relegadas y ocultadas, Calunga Andumba realizada por TES es un fortísimo proyecto de autorepresentación que busca fisurar la blanquitud argentina, logrando inquietar y subvertir algunos sentidos comunes arraigados en la población desde hace más de cien años, y contra los que ya luchaban los periodistas e intelectuales afrodescendientes en un siglo XIX que, aunque parezca tan lejano, desplegaba algunos de los mismos problemas que vivimos hoy.

1 Dra. en Historia (Universidad de Barcelona) y Licenciada en Antropología Social (Universidad de Buenos Aires).

2 Sobre este tema, ver GELER, Lea. 2007. "«¡Pobres negros!» Algunos apuntes sobre la desaparición de los negros argentinos", en: Estado, región y poder local en América Latina, siglos XIX-XX. Pilar García Jordán (ed.). Barcelona: PUB.

3 Ver GOLDBERG, Marta. 1976. "La población negra y mulata de Buenos Aires, 1810-1840", en: Desarrollo Económico, vol. 16, 61: 75-99 y ANDREWS, George Reid. 1989. Los afroargentinos de Buenos Aires. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

4 Censo General de Población, Edificación, Comercio e Industrias de la Ciudad de Buenos Aires, Capital de la República Argentina, levantado en los días 17 de agosto y 15 y 30 de septiembre de 1887. 1889. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco.

5 Ver OTERO, Hernán. 1997-1998. "Estadística censal y construcción de la nación. El caso argentino, 1869-1914", en Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", 16-17, pp. 123-149.

6 A partir de aquí, sigo los lineamientos desarrollados en mi libro: GELER, Lea. 2010. Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX. Rosario: Prohistoria.

7 La Broma, La Igualdad, La Juventud, La Perla, El Unionista, El Aspirante y La Luz. Además de estos periódicos había varias publicaciones más, pero no se conoce si han sido conservados por alguna biblioteca o archivo del país.

8 Particularmente para este tema, ver GELER, Lea. 2011. "¿Quién no ha sido negro en su vida? Performances de negritud en el carnaval porteño de fin de siglo (XIX-XX)", en: García Jordán, P. (ed.), El Estado en América Latina. Recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI. Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, pp.: 183-211 y GELER, Lea. e/p. "Un personaje para la (blanca) nación argentina. El negro Benito, teatro y mundo urbano popular porteño a fines del siglo XIX", en: Boletín Americanista.

9 Ver GELER, 2007, "«¡Pobres negros!»..." (ya citado).

10 SOLOMIANSKI, Alejandro. 2003. Identidades secretas: la negritud argentina. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.

11 DORLIN, Elsa. 2009. Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista. Buenos Aires: Nueva Visión.

12 Retomo la categorización de las personas como "socialmente negros/as" de Ferreira para hacer hincapié en los modos socialmente construidos, históricos y cambiantes en que se perciben los colores de la piel. Ver: FERREIRA, Luis. 2008. "Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina", en Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Gladys Lechini (comp.), Córdoba, CEA-CLACSO, pp. 225-250.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Afrodescendientes y afroindígenas en el noroeste argentino. Un repaso histórico sobre las identidades, las clasificaciones y la diferencia.”

Florencia Guzmán¹

Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Sección de Asia y África, Universidad de Buenos Aires

José de Carvalho (2004) hace referencia a las complejidades identitarias en la zona del pacífico. Sobre todo, porque el afroandino, rompe el modelo dual blanco-negro, en una especie de visión oblicua y contraria a la relación dominador- dominado; es éste un subalterno que produce un discurso sobre otro subalterno: el negro. El espejo de identificación del negro no es necesariamente el blanco, también puede ser el indígena. De este modo, la matriz blanco-negro-indígena que se da en todo ese espacio regional, y también en otras sociedades coloniales, cuestiona la dualidad y problematiza la diferencia. Además, de que la presencia o ausencia indígena, en el conjunto de las sociedades coloniales y postcoloniales, posibilita la conformación de bloques regionales de identidades negras en las Américas.

Si trasladamos el planteo de Carvalho al territorio argentino, se puede pensar en espacios socio/raciales/culturales particularizados en función de las poblaciones nativas y africanas, con connotaciones, asimismo, en las identidades contemporáneas. Aquí tenemos, por un lado, a la ciudad puerto de Buenos Aires, con su salida al atlántico, con características comerciales específicas y con una población blanca mayoritaria. Los esclavizados y libres son también significativos, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, en tanto los indígenas son excepcionales en este conjunto social colonial y postcolonial. Diferente es el caso de las ciudades del noroeste argentino, que tempranamente pertenecieron a la provincia del Tucumán (con jurisdicción en el Virreinato del Perú hasta el año 1778 cuando se crea el Virreinato del Río de la Plata) que se caracterizarán por la gran presencia y diversidad de las poblaciones nativas.

A esta extensa región llegarán, grandes cantidades de esclavizados que convivirán en desiguales proporciones y situaciones con la población blanca e indígena. Esta situación se debía a la vecindad y complementariedad económica con Potosí, el centro de yacimientos argentíferos altoperuano más importante de la América Hispánica. El distrito minero se transformará en el elemento dominante de la vida económica del Perú y Argentina (actual), en tanto su riqueza impulsará la proliferación y expansión de una gran cantidad de actividades que marcarán con su propio signo a las diferentes economías regionales. Debido a este gran desarrollo y expansión comercial, el Tucumán llegará a ser el receptor y lugar de tránsito de la inmensa mayoría de los esclavizados internados por Buenos Aires a partir del siglo XVI. Desde entonces y hasta mediados del XVIII, el comercio de y para el Alto Perú constituirá el eje del tráfico general. Los esclavizados atravesaban la ruta que de Córdoba se dirigía a Alto Perú, donde se vendían también mercaderías introducidas generalmente por contrabando, como textiles, hierro y azúcar. Otra corriente se desviaba por Mendoza a través de la ruta Valparaíso-Lima, lo

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

que le dará a la jurisdicción cordobesa una real preeminencia al encontrarse situada en la confluencia de los caminos que llevaban a los centros productores y consumidores, tanto del Tucumán, como de Buenos Aires, el Alto Perú y Chile (Assadourian, 1983).

Durante el siglo XVI, la provincia del Tucumán no era una gobernación más de las posesiones españolas en la América meridional. Tenía la extensión de un enorme país. Creada en 1563 por el Rey Felipe II, esta Gobernación fue separada de la jurisdicción chilena y sujeta a la autoridad del virrey del Perú. Los límites que se fijaron entonces eran la cordillera de Chile por el Poniente, el Río de la Plata por el Levante, el Río Pilcomayo al norte y el Salado al sur. Cuando se trazaron esos límites a comienzos del siglo XVIII la desmesura, caracterizaba su extensión: 700.000 kilómetros cuadrados, distribuidos en ocho pueblos que ostentaban el rango de ciudades. Uno de los elementos más importantes de este paisaje humano es el número de hombres por kilómetro cuadrado.

Según algunas estimaciones la densidad en el Tucumán era la de un habitante por cada mil kilómetros cuadrados. En la segunda mitad del siglo la provincia se subdividirá en dos Intendencias: de Salta del Tucumán al norte y la de Córdoba del Tucumán al sur; los 700 mil Km. de la gobernación se reducirán a 470 mil para el espacio que abarca a la mayoría de las ciudades que conforman el noroeste argentino (a esta última pertenecía la jurisdicción de Catamarca como más adelante lo veremos). La población apenas superará los 130 habitantes y la densidad será de un hombre por cada cinco Km. cuadrados (Caro Figueroa, 1995). Este espacio, enorme y vacío, estaba poco conectado. Con escasos núcleos poblacionales entre sí, el Tucumán se constituyó en un espacio intermedio, enredado entre el control político y económico de Lima y de Buenos Aires, (sobre cuyas rivalidades se ha escrito bastante).

Durante la mayor parte del siglo XVII casi todo el espacio que lo comprendía permanecerá en estado de guerra en torno a los valles calchaquíes, situados al este de la región, donde se localizaba para atracción de los españoles, la mayor proporción de indígenas para ser entregados en encomienda. A esta situación de guerra en el sector Oeste, se agregará otro frente en la frontera oriental por la presencia de indígenas cazadores-recolectores que tornarán impenetrable la región del pie del monte chaqueño, el que llegará a ser accesible (en parte), recién a finales del siglo XVIII. Al término de las guerras calchaquíes se producirá la desnaturalización de los indios vencidos, al igual que las piezas cautivas en el Chaco. Esta situación conducirá a sucesivos traslados de los indígenas de sus tierras, que serán reducidos a vivir con otros grupos o desmembrados de pueblos enteros y repartidos en distintas encomiendas, situación que fomentará considerablemente los intercambios biológicos y culturales configurando un espacio de intercambios, mestizajes e hibridaciones extendidos, tanto entre los indígenas como con los esclavizados (Lorandi, 1992 y Farberman y Gil Montero, 2002).

De modo que en toda la zona del Tucumán se dará desde los tiempos tempranos un

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

proceso extendido de transculturación, que impedirá de alguna manera la separación étnico/racial programada por la corona española para sus súbditos americanos. La sociedad abierta de los primeros tiempos (como sucederá en todo Latinoamérica) se fue también haciendo cerrada y estratificada con el correr de las décadas, emergiendo lenta y gradualmente un complejo sistema de castas que jerarquizará a los individuos mezclados según su procedencia adscrita: “españoles” en posiciones sociales superiores y el resto no españoles- en posiciones sociales inferiores. Las castas designaban a personas de color variado, color con ancestro africano (“mulatos”, “zambos”, “pardos”, “cholos”) y sobre quienes pesará el estigma de la ilegitimidad y el estigma social. La clasificación social se explicaba por la calidad que se asociaba con identidades raciales y categorías sociales. Ésta abarcaba varios atributos vinculados con el origen, color, ocupación, religión, lenguaje, vestimenta, filiación, lugar de residencia. Ninguno de estos criterios de manera individual determinaba la calidad. Ni siquiera el color que era claramente un marcador de status en Latinoamérica. Como afirma Burns (2008) la calidad necesitaba de más marcadores que simplemente el color.

Un extenso y profundo mestizaje con el correr del tiempo fue modificando el status social y la calidad de la población esclavizada y libre en todo el Tucumán colonial. Una consecuencia de ello será la disparidad entre el status social y el status legal de los esclavizados y afrodescendientes respecto a las poblaciones indígenas; porque no obstante tener “sangre impura”, de acuerdo al código moral-religioso colonial de la pureza de sangre, reconocer sus ancestros en el África, y ser considerados ilegítimos de acuerdo a la legislación colonial, los esclavizados y afrodescendientes se ubicaron en un escalón más arriba en la jerarquía social (Guzmán, 2010).

Afrodescendientes y afroindígenas en la Catamarca colonial

La ciudad de Catamarca presenta sus propias particularidades tanto en la región del Tucumán como en el resto del actual territorio argentino. Esta ciudad se organizará administrativamente y jurídicamente de manera tardía (cerca de cien años después de las ciudades vecinas) y se caracterizará por ser una zona de frontera en el espacio regional, debido a su aislamiento de las rutas comerciales que se dirigían y complementaban la economía y comercio con Potosí. Se encontraba alejada de las autoridades políticas y religiosas (situadas en las ciudades de Salta y Córdoba respectivamente) lo cual le dará al desenvolvimiento social una particular y relativa autonomía. La presencia gravitante de población esclavizada y libre en el ámbito de la ciudad y en las poblaciones cercanas del Valle central, junto a una población indígena e hispanocriolla (blanca) la distinguirán del resto de las parroquias catamarqueñas, y también de las ciudades vecinas (Guzmán, 2007, 2010). La población afrodescendiente, afroindígena e indígena libre de Catamarca son sin duda de difícil tratamiento puesto que en ellos se cruzan las categorías étnicas/raciales y socio estamentales. Se puede entrever que son sectores en expansión, móviles y heterogéneos. Entre ellos ubicamos a los indígenas desnaturalizados del

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

valle Calchaquí, que fueron instalados en las chacras de las ciudades de Catamarca y en La Rioja en 1666. A partir de 1670 y hasta bien entrado el siglo XVIII ingresaron en las mismas condiciones las “piezas” obtenidas en las campañas al Chaco. El volumen de esta población es significativo y si bien en un principio fueron indios de encomienda, luego se transformaron en domésticos. Los padrones de indios de 1756 revelan una fuerte tendencia al mestizaje entre calchaquíes, tobas, mocovíes, pardos y mulatos, cuyo resultado es una población mixta y “libre” (ni esclava ni tributaria). Durante la primera mitad del siglo XIX (censo militar de 1812) encontramos también un número significativo de familias afroindígenas (generalmente de padre mulato/pardo y de madre indígena) cuyos hijos son categorizados con taxonomías variables: “indios”, “pardos”, “mestizos” (no se usa la categoría zambo que de acuerdo a las categorizaciones oficiales correspondería a los descendientes de estos mestizajes). Incluso, algunos de ellos no tienen clasificación, lo que demuestra que el sistema de castas, al menos en el orden oficial, comenzaba ya a declinar.

La sociedad urbana tardocolonial catamarqueña es una sociedad ya para entonces sedimentada y sobre todo heterogénea, resultado del crecimiento urbano, del mestizaje y de la hibridación. La emergencia de contextos mestizos - no sólo la ciudad sino también en las zonas rurales- rompe con la dualidad y la alteridad que admitimos como punto de partida. Tanto el Estado como la Iglesia acumularon una gran cantidad de información respecto a los esclavizados y a sus descendientes que transitaban a través de la burocracia colonial y de sus instrumentos de control y vigilancia (como fueron los encargados de levantar censos, impartir justicia, jueces y alcaldes ordinarios). La cantidad de datos acerca de las poblaciones negras que hoy contamos es sumamente significativa. Los sectores afrodescendientes aparecen mucho más en los registros de delitos, control social y economía colonial que las poblaciones indígenas, quienes no obstante residir también en la ciudad, continuaron viviendo sobre todo en los pueblos de indios. Pareciera que están más aisladas de las estructuras del poder y de los mecanismos generales de control colonial. En contraste, a las poblaciones negras las percibimos más vinculadas a la vida cotidiana social.

Las fuentes mencionan una y otra vez los mestizajes sucesivos entre indígenas y negros, pero la manera de mostrar esos procesos varía entre los funcionarios de la burocracia colonial. Los papeles provenientes de los estratos altos de la burocracia (oficiales de la Real Hacienda, autoridades del Estado) revelan una tendencia a disminuir u omitir las diferencias entre las castas. Hay una mayor confusión entre estas categorías o directamente la omisión u homogeneización de las mismas. En tanto, entre los estratos más bajos de la burocracia colonial encontramos una mayor preocupación por especificar las categorías socio/raciales. Los religiosos, regidores, subdelegados demostraron tener un ojo más afinado para evaluar estos asuntos y sus escritos presentan una terminología más matizada sobre las taxonomías. Cada una de ellas requeriría de un conocimiento detallado del fenotipo, del linaje y hasta cierto punto de “la reputación de la raza de la

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

población local”.²

Las especificaciones socio raciales dependerán, también, del tipo de documento que se consulte. Desde los primeros registros parroquiales de bautismos, matrimonios y defunciones (que comienzan en 1724) hasta los últimos de la colonia, encontramos una diversificación de las taxonomías clasificatorias a partir de la segunda mitad del siglo (pardo, mulato, moreno, zambo, cholo) como la omisión de estas categorías en las décadas finales. En los primeros tiempos todas las partidas estuvieron asentadas en un mismo libro, pero a partir de 1764, seguramente a tono con la política estatal de establecer genealogías y de marcar las jerarquías, se asentaron los “españoles y mestizos” por un lado y las “castas y naturales”, por el otro. Con expreso mandato, además, de que fueran anotadas todas las informaciones relacionadas a la filiación y a la legitimidad de los padres. Estos registros (sobre todo los registros de matrimonios) son las fuentes más completas para examinar las modalidades de intercambios y parentescos entre las poblaciones afrodescendientes e indígenas. Asimismo, para verificar las especificidades de cada uno de estos grupos y las complejidades socio/étnicas/raciales en la segunda mitad del siglo XVIII, momento en el que las diversidades étnicas alcanzarán la mayor visibilidad.

1. En la partida de matrimonio que presentaremos a continuación (hay bastantes de este tipo) se podrá observar los parentescos cruzados y reiterados entre los mulatos esclavizados e indígenas y las complejidades identitarias a la que hacíamos referencia. El 26 de setiembre de 1773, también en la Iglesia Matriz de Catamarca, contraen enlace Antonio Avellaneda, pardo libre, hijo legítimo de Simona Ávila y de Ignacio, mulato esclavo de don Ignacio de Avellaneda con María Rosa, hija legítima de Dominga, india libre y de Marcos, mulato esclavo del dicho Avellaneda. Son testigos de la unión, Antonio mulato esclavo del Rey y su mujer Andrea Ávila, india libre.³

2. A continuación, dos ejemplos que hacen referencia a las jerarquías de color. En este caso, se trata de una visita pastoral del Obispo de Tucumán Don Juan de Sarricolea en el año 1729.

Mulatos y mestizos y demás gente blanca campestre que abundan mucho en número pero no en provecho (en Larrouy: 1927: 52).

La gente española y blanca, aunque por la mayor parte pobre, es trabajadora y de buena índole, especialmente la noble que se señala mucho en su modo de proceder honrado, cortesano y honesto y todo se aplica con grande valor y lealtad y constancia al Real servicio de Vuestra Magestad en la defensa y conservación de esta Provincia contra la continua guerra que le hace al Indio Bárbaro, quien en estos cuatro años se ha ido desenfrenado cada día con mayor insolencia (en Larrouy, 1927: 56).

3. Los ejemplos que siguen demuestran las ambigüedades acerca del color/calidad. Son continuas las referencias en la documentación acerca de “esclavas de color blanco”, “esclavas apardadas”, “esclavos chinos”, “mulatos de color blanco”, “mulatos de ojos apardados”, “pardos azambados”.

El 26 de setiembre de 1773, también en la Iglesia Matriz de Catamarca, contraen enlace Antonio Avellaneda,

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

pardo libre, hijo legítimo de Simona Ávila y de Ignacio, mulato esclavo de don Ignacio de Avellaneda con María Rosa, hija legítima de Dominga, india libre y de Marcos, mulato esclavo del dicho Avellaneda. Son testigos de la unión, Antonio mulato esclavo del Rey y su mujer Andrea Ávila, india libre.⁴

Doña Lorenza Argañaraz, española, viuda, le otorga la libertad a sus esclavos Teresa, Margarita, María Francisca, María de la Anunciación, Alejandra y María del Rosario, que son de color blanco a excepción de la denominada Teresa que lo tiene apardado.⁵

Don Juan Bautista Robín, vecino de esta ciudad de Catamarca y residente en el paraje de Guaycama, declara que da en venta real y perpetua una negra zamba esclava llamada Florentina de 23 años a Don Fernando Segura quien reside en el paraje de Piedra Blanca.⁶

4. Aquí, nuevamente la voz del Obispo haciendo referencia a las jerarquías sociales en el ámbito de su jurisdicción. Viviendas, vestimentas, oficios, obligaciones y representaciones religiosas, establecían las diferencias. La legislación delimitaba, pero también un conjunto de prácticas informales establecían alteridad.

Tenían como cosa de menos valer y agena a su hidalguía, el llevar sus hijos a donde son llevados los de los pobres, indios y mulatos, y como a los hijos de estos siempre bautizaba el cura, o su teniente, se desdeñaban los señores españoles de que por mano de estos fuesen bautizados sus hijos.⁷

Aquí no hay justicia sino cuando peca un indio o un mulato. Pero ¿a un español? Este goza de inmunidad. Se burla de mí el Alcalde de la hermandad con unos modos indignos (en Larrouy, 1927: 292).⁸

5. En el ejemplo que sigue se podrá comprobar que el concepto de raza significaba, igual que en la península, linaje. E igualmente que allí, tener "raza" también implicaba tener un defecto, una tacha en el linaje. En las colonias esta "mácula" se traducía en la memoria, en el color de la piel y en la calidad de las personas (Hering Torres, 2010). La blancura estaba condicionada por no tener "raza", es decir no tener indios ni negros entre sus antepasados.

A la pregunta si el dicho don Juan Isidro Almonacid tiene alguna mácula de parte materna o paterna o si sabe que tenga sangre de baja esfera dijo que por parte de su padre no sabe tenga mácula ninguna y que solo de parte de la madre el dicho Almonacid que es Doña Juna Pinto, a oído decir vulgarmente que tiene raza de mulatos.⁹

De modo que las taxonomías del siglo XVIII y, también del siglo XIX, prefiguraron los esquemas de la alteridad y le dieron legitimidad a través de la ciencia taxonómica. La importancia de esta situación deriva en la gravitación que hoy todavía tienen las asignaciones de color efectuadas entonces, que parecieran ser realidades persistentes.

A pesar de que las categorías y clasificaciones eran proclives a la manipulación de las genealogías, el sistema de castas resultará eficaz para excluir a estos sectores de las diversas instituciones hispanoamericanas. Esta situación se verifica claramente en el sistema de limpieza de sangre que excluía de la educación, cargos eclesiásticos y públicos a toda persona de color o de linaje maculado y, también, en el sistema de tributación colonial. Es decir que se reproducirá y sustentará un sistema de segregación a partir de la apariencia y de la genealogía. Los ejemplos presentados dan también cuenta de que el

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

color/raza era básicamente una categoría social entrelazada con dos principios rectores de la sociedad colonial: la “calidad” y la “limpieza”. (Hering Torres, 2010: 135); asimismo, de que las categorías indio, blanco y negro se definían según el entramado sociocultural.

Una situación de subalternidad parece haber unido a las poblaciones negras e indígenas en el ámbito del sistema social colonial. Entre ellos hay confluencias, reasignaciones, intercambios extendidos, pero también diferencias que resultan convenientes desandar. El desafío que tenemos para dilucidar estas cuestiones es aumentar el contenido etnográfico, antropológico y etnohistórico de nuestras agendas de investigación.

Notas Pie de Página

1 Historiadora, Doctora en Historia, Universidad Nacional de La Plata. Coordinadora académica del GEALA (Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos). Instituto Ravignani/UBA.

2 Ben Vinson III y Bobby Vaughn hacen referencia a la “raza por reputación” que se podía utilizar como categoría legal en la corte. Señalan los autores respecto a México que: “Este tipo de conocimiento, sin embargo, no estuvo al alcance de la administración central colonial pero sí de los oficiales de provincia, que no le hubieran prestado tanta atención de no tratarse de información excepcional útil para determinar quien debía pagar tributo o servir en las milicias” (Afrómexico, herramientas para la historia, México, DF, Fondo de Cultura Económica, 2004: 32).

3 Archivo de la Curia de Catamarca (en adelante ACC). Acta de Bautismo, Libro de Castas Naturales, 1773.

4 ACC. Acta de Bautismo, Libro de Castas y Naturales, 1773.

5 Archivo Histórico de Catamarca (en adelante AHC). Protocolos de Escribanos. Caja 11. Años 1786-1789 (13 de mayo de 1786). El resaltado es nuestro.

6 AHC. Protocolos de Escribanos, Caja 12, Años 1787-1790 (3 de julio de 1788).

7 “Carta del Obispo de Tucumán a su Magestad”. Firmada en Córdoba, el 23 de agosto de 1768 (en Larrouy, 1927: 257).

8 Ibidem, p. 292.

9 AHC. Archivo Judicial. Departamento Capital, Año 1781, expediente 503. El resaltado es nuestro.

Bibliografía

ANDREWS, Reid (1989 [1979]). Los afroporteños de Buenos Aires, Buenos Aires, Ediciones de La Flor.

ASSADIOURIAN, Carlos S. (1983). El sistema de la economía colonial. El mercado interior, regiones y espacio económico. México, Nueva Imagen.

BURNS, Kathryn. “Desestabilizando la raza” (2008), en: Marisol De la Cadena M. (edit.). Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina. Popayán: Envió, pp. 7-34.

CARO FIGUEROA, Gregorio (1995). “El afianzamiento tucumánés”. Historia Integral Argentina, Tomo 3, Buenos Aires, Editorial Planeta, pp. 11-38.

CARVALHO, José Jorge de (2004). “Los afroandinos en el siglo XXI: de la diferencia regional a la política de identidades”, en: AAVV. Los afroandinos de los siglos XVI al XX, Perú, UNESCO, pp. 78-91.

DE LA CADENA, Marisol (2008). “Introducción”, en: Marisol De la Cadena (edit.). Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina. Popayán: Envió, pp. 7-34.

DELGADO, Fanny (2004). “Análisis sobre los estudios de la población africana y afro-andina en el noroeste argentino. El caso de la jurisdicción de Jujuy. Un estado de la cuestión y líneas temáticas que se perfilan”, en: Los afro-andinos de los siglos XVI al XX. Perú, UNESCO, 160-175.

FARBERMAN, Judith y Raquel GIL MONTERO (2002). Los pueblos de indios del Tucumán colonial. Pervivencia y desestructuración. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

GROSSO, José Luis (2008). Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, Identidad y Añoranza. Universidad Nacional de Catamarca, Encuentro Grupo Editor.

GUZMÁN, Florencia (2010). Los claroscuros del mestizaje. Negros, indios y castas en la Catamarca Colonial, Universidad Nacional de Catamarca, Encuentro Grupo Editor.

GUZMÁN, Florencia (2006). “Africanos en la Argentina. Una reflexión desprevénida”, en: Revista Andes, 17, Universidad Nacional de Salta, pp. 197-238.

HERING TORRES, Max S (2011) “Colores de la piel. Una revisión histórica de larga duración”, en: Claudia Mosquera Rosero-Labbé y otros (editores y coautores). Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negra, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Medellín, 113-160.

LORANDI, Ana María (1992). “El mestizaje interétnico en el noroeste argentino”. En 500 años de Mestizaje en los Andes. Senri Ethnological Studies 33, Osaka, Japan, 133-166.

VINSON III, Ben y Bobby Vaughn (2004). Afrómexico, herramientas para la historia. México, Fondo de Cultura Económica.

ZACCA, Isabel (1997). “Matrimonio y mestizaje entre los indios, negros, mestizos y fromestizos en la ciudad de Salta (1766-1800)”, en: Revista Andes, 8, Universidad de Salta, pp. 243-275.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Hacia una definición de la cultura afroargentina”

Norberto Pablo Cirio
Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”
pcirio@fibertel.com.ar

En este artículo deseo delimitar el campo conceptual de la cultura afroargentina. Su búsqueda epistemológica nace de la necesidad de precisar las implicancias, los límites y los contenidos de esta relativamente nueva área de estudio, usualmente desatendida hasta hace pocos años. Asimismo, en base a los trabajos de campo y de archivo que desarrollo en diversas partes del país, consideraré cómo instrumentar su visibilidad en los museos. Por último, problematizaré la circulación de saberes, la generación de conocimiento y los criterios para su representación entre los actuales afroargentinos del tronco colonial, los investigadores y los museos a efectos de llevar a cabo el emprendimiento de una manera satisfactoria para todos.

En la edición en español del libro de Lewis El discurso afroargentino (Universidad Nacional de Córdoba, 2010), escribió un breve texto original de apertura, “Génesis de un libro”. Allí sitúa su pensamiento sobre la cuestión a la luz de los cambios acaecidos en el ambiente académico y entre los afrodescendientes, habida cuenta de que su edición original fue en 1996. Cierra su primer párrafo con una oración aleccionadora de cómo incorporó una de las más recientes reconfiguraciones denominativas locales, afroargentino del tronco colonial (o afroargentino colonial), surgida en 2008 en el seno de la Asociación Misibamba. Comunidad Afroargentina de Buenos Aires (Cirio, 2010): “El enfoque de mi estudio es la expresión de los ‘Coloniales’ que son, en su mayoría, descendientes de esclavos africanos. O sea, los que sufrieron la sentencia de la Historia como Negros en la Argentina y no los inmigrantes más recientes de Cabo Verde y otros lugares en África”.

Por su parte, el INADI realizó en 2010 un video sobre los afrodescendientes (ver <http://www.youtube.com/webinadi#p/u/1/Wm85vbkxqLM>). Sólo hay una voz en off y comienza: “Nosotros somos afrodescendientes coloniales. Nuestros ancestros llegaron a todos los continentes a través de la esclavitud”. Resulta sintomático que, aunque no pertenecen a Misibamba, incorporaron dicha categoría, evidentemente porque la sienten inclusiva. Ambos ejemplos -entre otros- nos enseñan que si bien el acto nominativo para con los esclavizados y sus descendientes siempre se produjo en una relación asimétrica de poder blanco-negro, desde la creación del término afrodescendiente en la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (Durban 2001) -en la cual participaron afroargentinos-, la voz autorizada es siempre la de los protagonistas.

Parafraseando a Lewis, los afroargentinos del tronco colonial ahora son protagonistas de su historia. Mi atención recaerá sólo en este grupo, el cual lo integran los argentinos hermanados por una historia en común que comienza con sus ancestros transportados

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

a lo que es hoy es el territorio nacional argentino por los traficantes europeos primero y los criollos después, en condición de esclavos. Sin desconocer a los demás grupos de ascendencia negroafricana en la Argentina (caboverdianos, afrouruguayos, senegaleses, etc.), dejó a expertos en ellos los criterios para su representación museística, como por ejemplo en el Museo del Inmigrante.

El museo como representación

En el sistema mundo capitalista-moderno occidental el museo fue una institución promovida y utilizada por los estados-nación básicamente para representarse y legitimarse a través de una narrativa histórica construida en conveniencia a determinadas memorias, siendo otras relegadas a la contramemoria o silencio social, mal llamado olvido (Jelin, 2002). Esta construcción del nacionalismo vía un seleccionado pasado sirvió por igual a las viejas potencias europeas y a las emergentes naciones liberadas de aquéllas, de las que tomaron la idea de museo en forma y sustancia. Según Anderson (1993), el museo fue deliberadamente utilizado por el Estado junto a otras dos instituciones, el censo y el mapa:

“El censo, el mapa y el museo’ analiza, por tanto, el modo en que, en forma del todo inconsciente, el Estado colonial del siglo XIX (y las políticas que su mentalidad favoreció) engendraron dialécticamente la gramática de los nacionalismos que, a la postre, surgió para combatirlos. De hecho, podríamos llegar hasta decir que el Estado imaginó a sus adversarios locales [...] mucho antes de que cobraran auténtica existencia histórica. A la formación de estas imágenes, la abstracta cuantificación/serialización de personas, hecha por el censo, la logoización del espacio político debida a los mapas, y la ‘ecuménica’ y profana genealogización del museo hicieron contribuciones entrelazadas” (Anderson, 2000: 14-15).

Aunque centró su estudio en el sudeste asiático, si tomamos como válido para la Argentina el decenio de 1820 que da para el generalizado “atávico fantasear de la mayor parte del pensamiento nacionalista” (op. cit.: 15), advertimos que nuestra incipiente libertad coincidió con la necesidad de urdir una narrativa histórica digna de ser exhibida en nuestros también incipientes museos (Perazzi, 2005), construyendo sus necesarias otredades indignas del recuerdo, la inclusión e, incluso, pervivencia física. Conjugando la triple articulación censo, mapa y museo de Anderson, el Estado conjuró al afroargentino a una visible ausencia: no hay qué contar, no hay dónde ubicarlos, no hay cómo (ni por qué) representarlos. Ello propició que, virtualmente, no existan lugares de la memoria referenciales a ellos en nuestra construcción identitaria (Nora, 1984). Deseo demostrar que sí hay qué contar, sí hay dónde ubicarlos y sí hay cómo (y por qué) (re)presentarlos en los museos, siquiera para imaginar estas afirmaciones. Utilicé deliberadamente el verbo imaginar pues sobre él Anderson cimentó su análisis. Para él, cualquier comunidad mayor a una aldea de directo contacto entre sus habitantes requiere de la imaginación

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

para construir el vital sentimiento de pasado, unidad y destino. Citando a Gellner (1964), mordazmente sostiene que el “nacionalismo no es el despertar de las naciones a la autoconciencia: inventa naciones donde no existen” (op. cit.: 23-24), afirmación que retomarán más tarde Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) al proponer que las tradiciones no sólo se heredan sino que se inventan. Esta cuestión se relaciona con el auge del nacionalismo y la etnicidad, especialmente desde el siglo XIX, cuando para consolidar a los modernos estados-nación las elites de poder debieron construir e instituir tradiciones legitimantes, generalmente basadas en un pasado modificado, imaginado o directamente fabricado, mas siempre con tinte de inmemorial.

La cultura afroargentina. Desde el presente hacia el pasado

Desde 1991 me centro en estudiar la música afroargentina. Puedo sintetizar mi trabajo en la demostración de su práctica en diversas localidades de las provincias de Corrientes, Chaco, Santa Fe, Entre Ríos, Buenos Aires y la ciudad de Buenos Aires, en el ámbito religioso y secular, urbano y rural, entre los afrodescendientes y la sociedad en general. En perspectiva temporal, se trata de un conjunto de prácticas, algunas mantenidas desde hace siglos, otras de creación más reciente, de factura contemporánea y resultantes de procesos de reinvencción autogestionados. En perspectiva histórica analicé cómo, pese a notables asimetrías de poder y libertad, los afroporteños idearon estrategias para practicar sus músicas, las interacciones socioculturales que confluyeron en el surgimiento del tango en tanto producto de un pensamiento mestizo y el desempeño de los afroporteños en la música académica. Más allá del campo de la musicología, recientemente abordé la literatura afroargentina oral y escrita, los bantuísmos en la Argentina y la prensa afroporteña de la segunda mitad del siglo XIX (ver Bibliografía).

Quizá por la centralidad que ocupa lo contemporáneo en mi disciplina formativa, la antropología, desde el inicio opté por no ahondar en el pasado más que lo necesario. Ello me permitió comprender mejor la dinámica de las tradiciones estudiadas que si hubiera suscripto a la dirección descriptiva y analítica usual en los estudios afroargentinos, comenzar por el pasado colonial para llegar al presente. Esta dirección generalmente llevaba a concluir que esas tradiciones -e incluso los propios afroargentinos- se habían debilitado, mezclado, transculturado y contaminado -entre otras descalificaciones-, hasta virtualmente perderse en la marea blanca actual (Vega, 1936; Ortiz Oderigo, 1969, 2008, Binayán Carmona, 1980; Ruiz, Goyena, Illari et al., 2000, entre otros). La metáfora de “una gota de café en la taza de leche” fue usual para explicar que se trataba de una cuestión menor -por lo tanto, intrascendente- y un proceso entendido irremediablemente agónico cuyo crepúsculo solía situarse en 1852 tras el derrocamiento el gobierno de Rosas.

Desde entonces, según esta lógica, el candombe porteño -por ejemplo- sólo podía desencializarse, contaminándose con otros géneros foráneos acorde cambiaba la moda citadina, perdiendo su pureza original. Los pocos investigadores que a mediados del siglo

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

XX lo presenciaron desecharon todo intento de estudio menospreciándolo como “unos ruidos de tambor” (Ortiz Oderigo, en Frigerio, 2008: 124).

El avance teórico-metodológico en el estudio de la esclavitud negroafricana en América y sus consecuencias en las últimas décadas es notable, así como la diversificación temática y la aparición cada vez más frecuente de trabajos inter y transdisciplinarios. En la Argentina ello se dio en los '90 propulsado por el libro de Andrews *Los afroargentinos de Buenos Aires* (1989), pues marca un antes y un después al constituir una puesta al día de un tema intencionalmente olvidado, por la sistematización integral que hace de muchos aspectos del grupo y por la especial mirada de un extranjero sobre temas como el racismo y la composición multiétnica de un país que se imagina(ba) blanco.

¿Qué implica dar cuenta de la cultura afroargentina actual? Para ello problematizaré el concepto de vigencia y dos conceptos satélites, supervivencia y rescate, en la doble articulación societal afroargentina vida privada / vida pública. Puesto que “los integrantes de un grupo hegemónico conocen menos, y comprenden menos, de la cultura del grupo subordinado de lo que estos saben de la dominante. Es frecuente que los rasgos distintivos de la cultura subordinada sean considerados estigmatizantes y por lo tanto ocultados a los ojos de los grupos dominantes” (Frigerio, 1993: 53), mi enfoque partirá, básicamente, de la perspectiva de los afroargentinos.

Considero que los conceptos vigencia, supervivencia y rescate conforman una tríada lógica que sólo tiene valor y aplicabilidad desde una epistemología eurocentrada. Herederos directos del estudio del folclore iniciado por Thoms en 1846 en Inglaterra, aún son deudores del lastre romántico que permitió el surgimiento de modelos de comprensión formados por pares antitéticos: tradición versus modernidad, rural versus urbano, puro versus impuro o contaminado, antiguo versus moderno, auténtico versus copia o imitación, y otros por el estilo. En todos, el primer término de cada par constituyó por mucho tiempo el preciado foco del interés del folclore. En la Argentina esta disciplina avanzó lentamente por lo arraigado de estas ideas -aunque con matices- entre sus teóricos. Aunque mucha agua corrió bajo el puente de los estudios folclóricos, hablar hoy de vigencia, supervivencia y rescate implica retrotraerse décadas en el modo de pensar la cultura popular. Si a ello sumamos el hecho de que aquí el folclore (como todas las disciplinas humanísticas) se cultivó de espaldas a las prácticas culturales de raíz negra, advertiremos que la inoperancia de los conceptos vigencia, supervivencia y rescate es total.

Veamos dos ejemplos. La primera tradición musical afroargentina que estudié fue la del culto a san Baltazar en el Litoral. Tras mi primer trabajo de campo, en enero de 1992 a la localidad de Empedrado (provincia de Corrientes), donde estudié la danza religiosa de la charanda o zemba, mi amateur dictamen fue que estaba ante la última manifestación de ese tipo. Una suerte de “isla del pasado” que, quizá por su relativa ruralidad, se

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

mantenía frágilmente y debía rescatarla para su estudio lo antes posible en la certeza de su inminente desaparición ante el aluvión de la modernidad. Esta investigación culto la concluí en enero de 2007 y, al presente, las tradiciones estudiadas no sólo continúan vigentes sino que los devotos revitalizaron algunas olvidadas y, es más, inventaron otras de acuerdo a sus necesidades. Pasados los años, habiendo completado mi formación antropológica y procurando entender la lógica del culto desde la geopolítica del conocimiento, concluí que esta música no corría peligro de desaparición ya que lo que la mantiene vigente es la fe de los devotos y, cual círculo virtuoso, su misma práctica refuerza su fe (Cirio, 2002a).

Por supuesto que también registré cantos que estaban en desuso gracias a la memoria de algún anciano y, de no haberlo hecho, se hubieran perdido con su muerte. Sin embargo, estas particularidades hoy son comprendidas como intrínsecas del fenómeno folclórico y no síntomas de su irremediable desaparición. Desde perspectivas ya perimidas el error conceptual consistió en que la capacidad preservativa del pueblo fue usualmente sobredimensionada por sobre su capacidad creativa y, lo que es más, que los cultores de este tipo de tradiciones no tienen capacidad de adaptación ni estrategias contestatarias en el marco de la modernidad.

El caso del candombe porteño es análogo, aunque su práctica actual obedece a principios seculares y, por ende, su externación es virtualmente cotidiana. En las ocasiones en que los afroporteños lo practican, ya sea en escenarios, brindando charlas públicas de difusión o cuando son entrevistados, suelen ser interpelados respecto a la necesidad de rescatar esta música y, si los músicos y/o bailarines son personas mayores, los conceptos supervivencia y pureza afloran de manera inevitable. Sus respuestas constituyen una lección del valor que otorgan a su cultura. Sintetizando a muchas de éstas, aseguran que “no hay nada que rescatar ni preservar ya que su música siempre estuvo vigente”. Si, hasta ahora, el histórico esfuerzo de los sectores hegemónicos -e incluso del estado-nación- por condenarlos al olvido pareció haberse consumado, el que sigan bailando y cantado desde que fueron traídos esclavizados, demuestra que no comparten el criterio de fragilidad con que se los juzga. Respecto al etiquetamiento outsider de algunas prácticas como supervivencias, si bien algunas datan a épocas remotas, la confianza en la ininterrumpida cadena de traspaso generacional vía la oralidad los desanima a rotularlas de ese modo.

Como expresé, a diferencia de la música del culto a san Baltazar -estrictamente pública-, la afroporteña fue hasta hace pocos años estrictamente privada, por lo que no todo lo que muestran, por ejemplo, en escenarios, es lo que existe (Cirio, 2009c). Esta doble articulación de vida privada / pública, estimo, es una de las deudas en la agenda de los investigadores sociales pues hasta ahora se privilegió el estudio de la esfera pública básicamente a través de la representación unidireccional del negro por el blanco, sin

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

duda un tema importante pero de superficie. Al menos en el caso de los afroargentinos, la vieja y para muchos demodé práctica antropológica del trabajo de campo -el “estar allí” de Geertz-, cobra vitalidad si se quisiera tocar hueso para hablar con fundamento local.

Sugiero reemplazar la tríada vigencia, supervivencia y rescate por el concepto de resiliencia pues considero que puede dar mejor cuenta de la dinámica de la cultura afroargentina. El actual conocimiento sobre la esclavitud de africanos -categorizados socialmente como negros- en nuestro territorio indica que fue parte intrínseca de dicho proceso una batería de medidas tendientes a quebrarlos social y culturalmente pero que ellos, lejos de someterse pasivamente al orden impuesto en un marco de total violencia física y simbólica, aprovecharon cuanto intersticio se les presentara para mejorar su condición de vida, por ejemplo recreando sus pautas y valores ancestrales (Cirio, 2000, 2002a). Originado en la física para explicar la capacidad de “memoria” de un material para recuperarse de una deformación producto de una presión externa, el concepto de resiliencia fue tomado hacia los '70 por la psicología social por iniciativa del psicólogo conductista Michael Rutter, y luego por la ecología y la antropología para analizar el comportamiento de seres vivos en situaciones de extrema presión y adversidad, y que consiste en absorber las perturbaciones sin alterar significativamente sus características estructurales y funcionales.

La resiliencia permite dar cuenta de la capacidad para sobreponerse a períodos de intensas emociones e, incluso, resultar fortalecido por ellas. Dichas situaciones contemplan un abanico de desgracias de fuerte y prolongado estrés: la pérdida de un ser querido, el maltrato, el abuso psíquico-físico, el fracaso, las catástrofes naturales, los genocidios, la migración forzada y la pobreza material extrema.

Sostengo que la música afroargentina es un campo propicio para aplicar el concepto de resiliencia. Como sucede con los afroamericanos en general (Ferreira Makl, 2008: 226), en los afroargentinos constituye un elemento central para la construcción de su identidad cultural. Parafraseando a Harris, ella es buena para pensar pues su práctica cotidiana es una invitación a repensarse como grupo manteniendo una ligazón afectiva con sus antepasados.

En otro trabajo (Cirio, 2007) secuencié el repertorio musical afroporteño actual y, entre otras cuestiones, procuré comprenderlo se acuerdo a la relación de sus cultores con los sujetos socialmente blancos articulando música e identidad según Frith (2003). Así, concluí que resulta sintomático que los cantos que datan del período esclavista no “reflejan” su, sin duda, estresante vida pues tratan cuestiones sugestivamente triviales, sin sentido testimonial ni impugnador. Siguiendo la propuesta de Frith del yo en construcción, imaginado, la identidad es entendible como un devenir y no un ser, por lo que considero que la identidad construida en ese período no era la que tenían sino la que anhelaban: en una vida desbordante en humillación, conflicto, miseria, desigualdad y

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

racismo, vehiculizaban desde el cantar su deseo por una sociedad más justa y armoniosa en la que fueran partícipes y artífices. A la luz de la teoría de la resiliencia me propongo ampliar esa conclusión considerando que los afroporteños supieron vehiculizar su supervivencia a través de una música propia con propuesta de futuro (que hoy es contemporaneidad). Fue su necesidad de cantar a las penas lo que, básicamente, les permitió sobreponerse a los estragos del caos del proceso esclavista, antes de que éste los pudiera alienar como individuos y desintegrar, así como a las consecuencias de dicho proceso en el racismo y la exclusión social después de la abolición.

La cultura afroargentina. Un ensayo de definición

Dado que el estudio de esta cultura no sobrepasó la etapa inicial, mis consideraciones serán provisorias. Seguramente nuevos trabajos sobre el tema y, fundamentalmente, la participación cada vez más frecuente de afroargentinos en la arena pública constituirán sustanciales aportes para su aquilatamiento. Además de la cuestión de la implicancia este ensayo de definición requiere precisar límites y contenidos.

Entiendo por cultura afroargentina el conjunto de saberes y prácticas reconocidas como propias por los afroargentinos del tronco colonial, que contengan elementos concretos y/o estructurales que permitan asociarlos -con relativo grado de certeza- a los propios de los sistemas originados, en principio, en el denominado Atlántico Negro (Gilroy, 1993), pero también generados luego de la esclavitud en un contexto cada vez más interconectado de la diáspora africana en América, hasta el presente. A este universo de bienes intangibles deben agregarse aquellos tangibles sucedáneos de tales prácticas. En perspectiva histórica, responde a esa caracterización todo objeto de los siglos precedentes (escritos, inmuebles, objetos arqueológicos, etc.), producido o no por los negros africanos esclavizados y sus descendientes socialmente categorizados como negros en nuestro territorio, pero del que fueron actores protagónicos o sus principales destinatarios.

En vista a la inclusión de la cultura afroargentina en los museos, esta definición servirá para instrumentar una política positiva tendiente a su aprecio y visibilización pública. Dada la historia y dinámica de cada localidad, provincia o región del país, y dado el desigual estado del arte del tema en cada lugar, su inclusión deberá atender algunas cuestiones. A fin de fortalecer y emparejar federalmente este campo de estudio, ofrezco el punteo de algunas.

1) Trabajar en una construcción teórica de la cuestión basada en la geopolítica del conocimiento. Ella nos situará en un ángulo más favorable para su comprensión en perspectiva local, que conformándonos como periferia del saber aplicando acríticamente modelos gestados en otros lugares y cuya ecumenicidad ya se puso en duda (Mignolo,

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

2001).

2) Bregar por una inscripción de la memoria de la pluralidad a través de estudios que tomen como pivote generador de conocimiento la participación efectiva y afectiva de los afroargentinos. Ello alivianará sus resquemores respecto a cómo los académicos construimos conocimiento, resituándolos como protagonistas de su cultura no sólo brindando saberes sui géneris sino monitoreando, con autoridad ancestral, sus formas de representación.

3) Realizar un exhaustivo examen de los bienes documentales de museos y centros de investigación. Rotulados en otras épocas con criterios que excluyeron la problemática negra, hay repositorios con frondosa y descocida documentación pasible de utilizarse como fuente de estudio y para ser exhibida.

4) Dado que la cultura afroargentina no se generó, precisamente, en un lecho de flores, incumbe también a la política de su representación la historia del comercio de esclavizados y cómo éstos fueron invisibilizados en carne y recuerdo en el marco de la narrativa dominante con la que las elites construyeron al país. Si "históricamente hablando, las minorías no nacen, sino que se hacen" (Appadurai, 2007: 64), la problematización de nuestra historia esclavócrata será la piedra angular para satisfacer la explicación de buena parte de nuestra riqueza material y cultural, así como fons et origo de la discriminación y racismo que padecen los afroargentinos e inmigrantes africanos y afrodescendientes.

5) Realizar eventos académicos interdisciplinarios sobre el tema que atiendan las especificidades sociohistóricas de cada área del país. Ello permitirá no sólo incrementar la producción científica y el intercambio de conocimiento, sino que traerá a nuestro radio de interés a muchos investigadores no centrados en la temática pero que la abordan ocasional y/o tangencialmente.

6) Respecto a la visibilidad de esta cultura en los museos, debe considerarse que, mayormente, consiste en bienes intangibles. De este modo, el criterio de exhibición de los objetos elegidos deberá apelar a una estética esencialmente diferente a la tradición museística clásica para dar cuenta de los mismos atendiendo a las performances y sistemas de pensamiento que les dan sentido.

Conclusiones

El reemplazo de la tríada conceptual vigencia, rescate y supervivencia por el de resiliencia resulta del ejercicio de vigilancia epistemológica que los investigadores efectuamos cada vez que la conjugación de la teoría aprendida -generalmente foránea- con el trabajo de

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

campo -por virtud, siempre local- resulta insatisfactoria. Así abogo por una oportuna descolonización intelectual a favor de una geopolítica del conocimiento que nos resitúe como protagonistas. Para quienes sospechen que este reemplazo es una mera variación entre cuatro conceptos igualmente generados en el Primer Mundo, aclaro que la lógica subyacente de los tres descartados es el nada inocente concepto de evolución, del cual se ha hecho uso y abuso pues fue tomado tanto como para describir ciertos desarrollos como para prescribir otros (Wallerstein 2001: 106). Por el contrario, la lógica subyacente del cuarto elegido implica un compromiso contrahegemónico, un sentido impugnador, contestatario, propio de la dinámica esclavizado-amo que les permitió a aquéllos sobrellevar física, espiritual y culturalmente el arrasamiento de los tres siglos y medio del sistema esclavista y del siglo y medio que viven libres en un territorio al que fueron traídos como convidados de piedra. Si la academia argentina está en la periferia de los centros productores de conocimiento, ¿qué decir de los afroargentinos, que recién ahora están entrando en la periferia del recuerdo pues son los que “sufrieron la sentencia de la Historia como Negros”? (Lewis, 2010: 7).

Por último, estimo que la circulación de saberes, la generación de conocimiento y los criterios con que se representará a la cultura afroargentina en los museos debe instrumentarse no sólo con acabado conocimiento científico sino, lo que es más vital, con suma responsabilidad ética. Ya se ha ninguneado, frivolidado y despreciado suficientemente el tema y a los afroargentinos del tronco colonial. Ello redundará a favor de calidad de los contenidos y resituará en la memoria colectiva nacional la marca de pluralidad sociocultural que la conformó desde los tiempos de la conquista pero que, según nos fuimos construyendo y consolidando como estado-nación, otra fue su instrumentación para su relegamiento al silencio social.

Bibliografía

- Anderson, B. (2000): Comunidades imaginadas : Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Andrews, G. R. (1989) [1980]: Los afroargentinos de Buenos Aires. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Appadurai, A. (2007): El rechazo de las minorías : Ensayo sobre la geografía de la furia. Barcelona, Tusquets.
- Binayán Carmona, N. (1980): Pasado y permanencia de la negritud. *Todo es Historia* 162: 66-72. Buenos Aires.
- Cirio, N. P. (2000): Antecedentes históricos del culto a San Baltazar en la Argentina: La Cofradía de San Baltazar y Animas (1772-1856). *Latin American Music Review* Vol. 21 Nº 2: 190-214. Austin, University of Texas.
- (2002a): ¿Rezan o bailan? Disputas en torno a la devoción a san Baltazar por los negros en el Buenos Aires colonial. *Actas de la IV Reunión Científica : “Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana”*. V. Rondón (Ed.). Santa Cruz de la Sierra, Asociación Pro Arte y Cultura, p. 88-100.
- (2002b): Prácticas musicales de procedencia afro en el culto a San Baltazar. La “charanda” de Empedrado (provincia de Corrientes, Argentina). *Revista Musical Chilena* Nº 197: 9-38. Santiago, Universidad de Chile.
- (2003): La desaparición del candombe argentino: Los muertos que vos matáis gozan de buena salud. *Música e Investigación* Nº 12-13: 181-202. Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”.
- (2007a): En la lucha curtida del camino... Antología de literatura oral y escrita afroargentina. Buenos Aires, Instituto Nacional Contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo.
- (2007b): ¿Cómo suena la música afroporteña hoy? Hacia una genealogía del patrimonio musical negro de Buenos Aires. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”* Nº 21: 84-120. Buenos Aires, Facultad de Artes y Ciencias Musicales, Universidad Católica Argentina.
- (2008): Ausente con aviso. ¿Qué es la música afroargentina?, en F. Sammartino y H. Rubio (Eds.). *Músicas populares : Aproximaciones teóricas, metodológicas y analíticas en la musicología argentina*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, p. 81-134 y 249-277.
- (2009a): Bantuismos en la Argentina: estado de la cuestión y sus potenciales histórico y etnográfico, en J. Angenot, L. Beltrán y M. Teixeira (Orgs.). *Os Iberoamericanismos de origem bantue as línguas bantu : Atas do Workshop Internacional sobre a Procedência Poliétnica dos Afroiberoamericanos de Origem Bantu: Evidências Etimológicas e Históricas*. São Carlos, Pedro & João, p. 57-75.
- (2009b): Tinta negra en el gris del ayer. Los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882. Buenos Aires, Teseo.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

- (2009c): De Eurindia a Bakongo: El viraje identitario argentino tras la asunción de nuestra raíz afro. Silabario N° 12: 65-78. Córdoba.
- (2010): Afroargentino del tronco colonial, una categoría autogestada. Novamerica N° 127: 28-32. Río de Janeiro, Novamerica.
- Ferreira Makl, L. (2008): Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina, en G. Lechini (Comp.), Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina : Herencia, presencia y visiones del otro. Buenos Aires, Clacso, p. 225-250.
- Frigerio, A. (1993): El candombe argentino: crónica de una muerte anunciada. Revista de Investigaciones Folklóricas N° 8: 50-60. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2008): De la "desaparición" de los negros a la "reaparición" de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina, en G. Lechini (Comp.), Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina : Herencia, presencia y visiones del otro. Buenos Aires, Clacso, p. 117-144.
- Frith, S. (2003): Música e identidad, en S. Hall y P. du Gay (Eds.) Cuestiones de identidad Cultural. Buenos Aires, Amorrurtu, p. 181-213.
- Gilroy, P. (1993): The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness. Cambridge, Harvard University Press.
- Hobsbawm, E. y T. Ranger (Eds.) (2002) [1983]: La invención de la tradición. Barcelona, Crítica.
- Jelin, E. (2002): Los trabajos de la memoria. Madrid y Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lewis, M. (2010): El discurso afroargentino : Otra dimensión de la diáspora negra. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Mignolo, W. (Comp.) (2001): Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Nora, P. (1984): Lieux de Mémoire I: La République. Paris, Gallimard.
- Ortiz Oderigo, N. (1969): Calunga : Croquis del candombe. Buenos Aires, Eudeba.
- (2008): Esquema de la Música afroargentina (N. P. Cirio, Ed.). Buenos Aires, Universidad de Tres de Febrero.
- Perazzi, P. (2005): La nación deshuesada. Condiciones espaciales y sociales en el origen de las disciplinas antropológicas en Buenos Aires, en G. Wilde y P. Schamber (Comps.). Historia, poder y discursos. Buenos Aires, SB, p. 27-47.
- Ruiz, I., H. Goyena, B. Illari et al. (2000): Argentina, en Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana. T 2: 636-663. Madrid, Sociedad General de Autores y Editores.
- Vega, C. (1936): Eliminación del factor africano en la formación del cancionero criollo. Cursos y Conferencias N° 7. Buenos Aires.
- Wallerstein, I. (2001): El eurocentrismo y sus avatares: Los dilemas de la ciencia social, en W. Mignolo (Comp.). Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires, Ediciones del Signo, p. 95-115.

* Ponencia leída en el encuentro Las representaciones de la cultura afro-argentina en los museos. Museo Histórico Nacional. Buenos Aires, noviembre de 2010.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Lucía Molina y la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe “Mario López””

Marta M. Maffia y Bernarda Zubrzycki
Universidad de la Plata

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Introducción

Hoffmann, (2010) considera que la notoria invisibilización de lo afro en algunos imaginarios nacionales, comienza a ser revertida entre las décadas de 1980 y 1990, producto de la confluencia de factores de orden nacional e internacional, visibilizándose en distintos grados y a través de diversas formas organizacionales, conformándose de manera bastante dispersa en sus inicios alrededor de luchas contra la discriminación y el racismo, las reivindicaciones culturales, las demandas de tierras o el acceso a la salud y educación.

Lao Montes (2009), por su parte, señala que a principios de los 90 hubo tres referentes importantes para los movimientos negros e indígenas del continente americano: la reforma constitucional de Colombia en 1991; el contrafestejo por los 500 años de mal llamado “descubrimiento de América”; y el proceso hacia la Conferencia Mundial Contra el Racismo del 2001 en Durban.

En la Argentina, como parte del proceso de democratización iniciado en el año 1983 se observan transformaciones sociopolíticas que generan posibilidades para un mayor activismo, por ejemplo la aparición de organizaciones como el Comité Argentino y Latinoamericano Contra el Apartheid (1986) fundado por Enrique Nadal -intelectual y activista afroargentino fallecido en 2008- al que podríamos reconocer como un identificador¹ y el Comité Democrático Haitiano (1987), espacios donde comienzan a militar políticamente algunos afrodescendientes.

Enrique Nadal y su lucha contra el racismo será el nexo entre dos de los identificadores; ellos son Miriam Gomes, presidenta de la Unión de Caboverdeanos de Dock Sud (Pcia de Buenos Aires) y Lucía Molina, presidenta de la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe.

“Soy de Santa Fe, del interior y me defino como una militante afrodescendiente”

Lucía Molina es una afroargentina, nacida en la ciudad de Santa Fe (Provincia de Santa Fe), si bien desconoce quiénes fueron específicamente sus ancestros, se reconoce como descendiente de aquellos esclavizados que fueron traídos al país varias generaciones atrás. Tiene estudios secundarios y terciarios. Junto a su marido Mario López, hijo de españoles, de sangre mora según el relato de Lucía, y después de inspiradores viajes a Brasil y a Cuba, fundan en la ciudad de Santa Fe, la Casa de la Cultura Indoafroamericana, el 21 de marzo (Día Internacional contra la Discriminación Racial) de 1988, obteniendo su personería jurídica en el año 2006.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Yo inventé esa palabra -nos dice Lucía- si los indígenas estaban primero, después nosotros a lo largo de América, por eso le pusimos Indoafroamericana”.

La Casa tuvo varios emplazamientos hasta llegar a su sede actual (la casa materna de Lucía), punto de intersección de varios barrios: Santa Rosa de Lima, Villa Oculta y Villa del Parque. Son –según Alvarez, 2007- “barrios de clase baja o villas” (...) “en ellos, es donde se considera que se encuentran la mayoría de los afrodescendientes de la ciudad. Muchos de los integrantes de la Casa son de estos barrios, la mayoría de los jóvenes no terminó la escuela media, y si trabajan, es en situaciones informales”.

En el año 2003 producto de las inundaciones la Casa perdió una parte sustancial de los materiales (libros, boletines, diarios, fotografías, videos) acumulados a lo largo del tiempo y hasta el propio techo de la biblioteca de la Casa posteriormente se desplomó. Meses después de grandes esfuerzos pudieron reinaugararla.

La Casa tiene entre sus principales objetivos el rescate, la defensa, el desarrollo, la difusión y la valorización de las prácticas culturales provenientes de los pueblos originarios y de los africanos trasplantados a América por la esclavitud y la lucha contra el racismo y todo tipo de discriminación; trabajar a nivel local, nacional, regional e internacional con organizaciones afines y establecer un nivel de coordinación y difusión de la temática; promover el desarrollo de las comunidades y de las persona indo y afroamericanas y fomentar , defender y difundir la temática de los Derechos Humanos y de las minorías.²

En una entrevista realizada a Lucia, junto a la antropóloga Liliana Tamagno durante el año 2011, en su casa de Santa Fe, conjuntamente con Clara Chilcano y Pedro Coria, ambos referentes del pueblo mocoví de esa provincia, Lucía destaca el hecho de que no conoce otra organización, en Argentina, que combine lo afro y lo indígena. Los tres referentes nos relataron los modos en que se fueron conectando y reflexionando conjuntamente sobre las vivencias y las trayectorias, lo sufrido por ambas poblaciones, la discriminación y el racismo; encontrando convergencias entre lo indígena y lo afro fundamentalmente a partir del reconocimiento de la negación de sus derechos e incluso de sus propias existencias. Como bien expresa Melucci (1999), podríamos decir que se organizaron en base a experiencias compartidas de exclusión, por no poder identificarse con ninguna de las identidades presentes en el imaginario nacional, han tratado de construir nuevas identificaciones, pero sin poder hasta el momento elaborar un proyecto común.

Si bien en los primeros años de la Casa realizaron numerosas tareas vinculadas a la problemática indígena, sobre todo Mario visitando las diversas comunidades de la región (mocovíes, tobas, guaraníes) , dando cursos de formación así como diversas actividades de transferencia de conocimientos en los tres niveles de formación educativa (primario, secundario y universitario) además de instituciones vecinales, culturales, religiosas y sin abandonar el acompañamiento a las iniciativas de las comunidades indígenas de la

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

región, "hacia los 90 la Casa da un vuelco hacia la problemática de los afroargentinos, entre otros motivos, por considerar que para ese entonces se había consolidado el movimiento aborigen, teniendo sus propios representantes, por lo que ellos decidieron apoyar las actividades que surjan de los mismos, y centrarse en esta otra problemática, hasta entonces no trabajada en Santa Fe" (Alvarez, 2007:9) .

Lucía nos relata que las primeras actividades de la Casa -en relación a la cuestión "afro"- , estuvieron vinculadas con el Comité Argentino contra el Apartheid, los que organizaban acciones de repudio contra el régimen sudafricano y la difusión por distintos medios argentinos y latinoamericanos de la situación vivida en esa parte del mundo. Es así como comienzan a contactarse con otras organizaciones o grupos o individuos activistas que luchaban por la misma causa, entre ellos Mundo Afro, organización de afrodescendientes de Uruguay. Es en 1989 que se produce el contacto con la mencionada organización (creada ese mismo año), con la que establecen una fluida y permanente relación a pesar de las diferencias en niveles de organización, capitales sociales, educativos, económicos de los miembros. Lucía Alvarez, quien tuvo una convivencia de varios años con miembros de la Casa señala: "(...) desde el comienzo se percibieron las diferencias de poder entre las organizaciones y sus integrantes" (Álvarez, 2007:12). "Podemos pensar que las militancias locales se potencian cuando ingresan en los circuitos de los actores globales y crean divisiones entre los militantes que no acceden a esos espacios" (Lopez, 2009: 152) .³

En vinculación con Mundo Afro en 1990 participan (Lucía y Mario) de un Encuentro de Entidades Negras del Cono Sur en Montevideo (Uruguay), época en que conocen a Miriam Gomes. Ambas, junto a Enrique Nadal, comienzan a "planificar acciones conjuntas para la lucha contra el racismo".

En 1991 organizan el primer encuentro local en la provincia de Santa Fe, las Primeras Jornadas de Cultura Negra, donde concurren, entre otros, Miriam y Enrique. En 1992 Lucía es invitada a integrar la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Caribeñas (REDLAC), red que surge en el marco del Primer Encuentro de Mujeres Negras en la República Dominicana. Este encuentro contó con la participación de 400 mujeres de 32 países de la región, de variadas organizaciones y otras a título independiente. Es un espacio de articulación de propuestas para visibilizar la situación de la mujer negra en términos de identidad, discriminación, salud, educación y trabajo.

En 1993 se realizan en Santa Fe las Segundas Jornadas de Cultura Negra con la participación de la Universidad Nacional del Litoral y la Secretaría de Cultura de la Provincia. En esa ocasión manifiesta Lucía: "lo hicimos sin teléfono, sin fax; un afro nos fió la comida hasta que nos dieron la plata". Con muy pocos fondos aportados por el Estado provincial y activando las redes parentales y de solidaridad entre los miembros del grupo, pudieron llevarlas a cabo.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

En 1994 la Casa de la Cultura Indoafroamericana se integra a la Red Continental de Organizaciones Afroamericanas surgida en Uruguay por iniciativa y coordinación del movimiento Mundo Afro quien pasa a liderar las negociaciones con actores globales como el Banco Mundial (BM) y el BID, que comenzaron a orientar sus políticas para la "inclusión social de las poblaciones afrodescendientes e indígenas" (Lopez, 2009:151). Las redes se potencian, se intensifican con la popularización que alcanza a fines de los noventa el uso de internet, posibilitando no sólo el acceso a la información y a la construcción de redes transnacionales y contactos entre militantes y organizaciones, sino también facilitó la conexión con fuentes de financiamiento, las universidades y los académicos interesados en el tema.

Y es así que se establecen los contactos necesarios para la realización de múltiples actividades, de las cuales participa Lucía, entre las que podemos nombrar , la conformación de la Mesa Coordinadora Afroargentina en apoyo a la Conferencia de Durban; la reunión pre-Durban en Santiago de Chile, donde se propone la categoría afrodescendiente; la reunión en Paraguay también en el marco preparatorio de la Conferencia Mundial, a fin de reafirmar la Alianza Afrolatinoamericana y Caribeña creada en San José de Costa Rica en septiembre del año 2000.

En septiembre de 2001 finalmente se realizó la Conferencia en Sudáfrica donde asiste Lucía, por la Red de Organizaciones Afro, apoyada económicamente por las Naciones Unidas. Por los afros de Argentina entre otros, también viajan Miriam y un sobrino de María "Pocha" Lamadrid (en representación de África Vive), a través de Mundo Afro, financiados por la Fundación Ideas de Chile.

En el año 2002 Lucía estuvo en Ginebra, fue a realizar un Seminario de entrenamiento sobre derechos de las minorías organizado por Minority Right Group y a participar de la 8va Sesión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas "presenté un escrito, un minuto, donde pedía que fuéramos considerados como una minoría. Si vos tenés una comunidad, como una minoría tenés derecho a tu lengua, tu casa, a tu trabajo, un respeto único por tu etnicidad", además del caso del asesinato de José Delfín Acosta ocurrido el 5 de abril de 1996. (Entrevista a Lucía, 2011).

Como parte de las acciones del seguimiento post Durban, es decir, del compromiso que asumió la delegación oficial de Argentina con las ONG que asistieron al encuentro, se encaró la posibilidad de incorporar preguntas ad hoc para el relevamiento de la población afro en el Censo Nacional de Población de la República Argentina que se realizaría en el 2010. En este contexto y como parte de las mencionadas acciones, en los años 2003 y 2004 el Banco Mundial, implementando una política similar en otros países de Latinoamérica, convoca a las organizaciones afro y africanas a reuniones

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

conjuntamente con el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). En ellas participaron activamente en primer término Mario y posteriormente Lucía junto a otras organizaciones afro. Pero estas negociaciones entre agencias internacionales, funcionarios del Estado y activistas afro por el tema de la inclusión de una pregunta en el censo no estuvieron libres de disputas y tensiones, disputas que produjeron fracturas, rupturas, reacomodamientos. Una situación similar pero de mucha mayor intensidad se produjo en la etapa previa a la implementación del Censo Nacional de Población en octubre de 2010.

Mientras tanto la Casa continúa a nivel local pero en vinculación con otras organizaciones e instituciones en los distintos niveles, con la realización de numerosas actividades, entre las que podemos destacar: el dictado en 2004 del curso Instrumentación de las Resoluciones de Durban, siendo la Casa la organizadora regional, convocado por la Alianza Estratégica Latinoamericana y Caribeña y bajo la coordinación de Mundo Afro y GELEDES.⁴ Ese mismo año, del 29 al 31 de agosto también fueron sede de la Primera Reunión de Afrodescendientes Argentinos, dentro del marco de la Alianza Estratégica de Organizaciones Afroamericanas y con el auspicio de la Fundación Ford. En la reunión se presentó la obra de teatro "Los negros de Santa Fe" de Mario López por el elenco de la institución y el show musical Afro con la actuación del grupo de Candombe de la Institución, el grupo de Hip Hop "Latin King" y "La Familia. Rumba Nuestra" de Buenos Aires.

El 15 de marzo de 2005 la Casa recibe a Laura Cazzolli del INDEC, quien visita la zona de Santa Rosa de Lima donde se llevaría a cabo la sensibilización y prueba piloto correspondiente a Santa F con el apoyo del Instituto provincial de estadísticas y censo (IPEC). A partir de la segunda quincena de marzo de 2005 se efectuó la campaña de sensibilización y desde los días 6 al 13 de abril la prueba piloto, en el mencionado barrio de Santa Fe (y en el barrio Montserrat de Buenos Aires). Contaron con el financiamiento del BM, el apoyo técnico del INDEC y de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (provincia de Buenos Aires) actividad en la que tuvieron una participación relevante Lucía y Miriam, designadas por sus antecedentes como consultoras "nativas" del proceso. La prueba arrojó como resultado un total de 3,8% de población que se reconoce afrodescendiente; particularmente en el Barrio Santa Rosa de Lima el resultado fue de un 3,5 % .⁵ El 11 de mayo se llevó a cabo una reunión de evaluación de los resultados preliminares en la sede Buenos Aires del Banco Mundial.

Entre el 4 y el 6 de agosto de 2005 en la ciudad de Buenos Aires Lucía y Mario participaron del Congreso Internacional El status de las Comunidades Afro-latinas en las Américas, fue organizado por la iniciativa Global Afro-latina del Caribe (Programa del Departamento de Estudios Latinoamericanos y del Caribe de Hunter College, de la Universidad de New York); en colaboración con el Franklin H. Williams African Diaspora Institute an Caribbean Cultural Center y el Comité Argentino de Organizaciones Afro.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

En la Ceremonia de apertura habla Michael Turner codirector del GALCI, Lucía y Miriam ofician de anfitrionas del evento, encargadas posteriormente, junto a Miguel Ríos, de realizar un Homenaje a Enrique Nadal.

En el 2006, en el ámbito del Instituto Nacional Contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI)⁶, aparecen dos instancias institucionales que incorporan a los afrodescendientes, y como apuntan Lamborghini y Frigerio (2010) los militantes negros consiguen, por primera vez, un (pequeño) lugar dentro de un organismo gubernamental nacional. Estos espacios son el Consejo Asesor de la Sociedad Civil y el Foro de Afrodescendientes de la Sociedad Civil (Ottenheimer, 2009). Aunque participó del Foro en noviembre de 2007, Lucía no tiene actuación permanente en el INADI de Buenos Aires, sí lo hace en la delegación Santa Fe del INADI, donde ella es designada a partir de marzo de 2007, según sus propias palabras, como “asesora de la parte étnica”. Durante el año 2009 Lucía pasa por momentos muy difíciles a raíz de la enfermedad de Mario, el que fallece el 3 de junio de 2010. A pesar del intenso dolor Lucía y sus hijos, juntos continúan luchando en y por el mantenimiento de la Casa de la Cultura Indoafroamericana.

Para los primeros días de octubre y como parte de la campaña de sensibilización para el Censo llevada a cabo por el INDEC en algunas provincias del interior, Lucía es visitada por Federico Pita de la Diáspora Africana en la Argentina (DIAFAR), quien da su apoyo local a la campaña.⁷ El 27 de octubre de 2010 después de fuertes tensiones entre los distintos grupos y con algunos organismos del estado entre ellos el INDEC y el INADI, se realiza el Censo Nacional que incluye la pregunta sobre afrodescendencia.⁸

Según nos testimonia Lucía en la última entrevista realizada a inicios de 2011, dados los conflictos surgidos en el espacio metropolitano, prefiere concentrar sus actividades en Santa Fe.

Uno de los últimos logros fue, que el denominado por la Municipalidad de la Ciudad de Santa Fe (ordenanza 11649 del 3/12/2009): “Paseo de las Dos Culturas”, fuese modificado (17/4/2011) por “Paseo de las Tres Culturas”, en honor a la memoria de los pueblos originarios, africanos y europeos de esta ciudad.

Lucía prosigue la lucha con sus hijos dando continuidad intergeneracional al proceso de construcción y afirmación de una identidad colectiva afroargentina.

Conclusiones

En la ciudad de Santa Fe, Lucía Molina y Mario López junto a un grupo de hombres y mujeres fundan el 21 de marzo de 1988 la Casa de la Cultura Indo afroamericana.

Sus acciones colectivas se fueron estructurando a lo largo de más de veinte años, fundamentalmente en torno a una serie de propósitos plurales: la lucha contra el racismo

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

y la discriminación, a favor de la visibilización y el derecho a la diferencia. Los fines que se propusieron, los están llevando adelante a través de diferentes medios, organizando y participando, en conferencias, charlas, congresos, reuniones, conmemoraciones, festivales artísticos, obras de teatro, exposiciones, escritos en diarios revistas y libros, edición de boletines y de su programa "Indoafroamérica...Un programa por el derecho de las minorías" en radio Nacional de Santa Fe. Las estrategias desplegadas están ancladas algunas en el campo de las relaciones locales y otras en el más amplio de las relaciones transnacionales principalmente regionales (Estados Unidos, Puerto Rico, Chile, Uruguay, Brasil, entre otros países). Algunas de las acciones puestas en marcha generaron situaciones que dieron lugar a tensiones y conflictos propios de la dinámica de un grupo en interacción con otros.

Por lo tanto, el historizar la trayectoria de la Casa y la personal de Lucía, como la principal referente de la misma en las cuestiones afro, aporta a develar las acciones de algunos de los actores muy poco visibilizados tanto por académicos o como por los propios afrodescendientes radicados en la Capital Federal y en la provincia de Buenos Aires. Y en una mirada de conjunto nos permite observar las tensiones propias de un momento particular por el que atraviesa el campo marcado por notorios procesos de visibilización que dan cuenta de las presencias activas del heterogéneo, si podemos llamarlo así, "colectivo afro" de la Argentina.

Notas al pie de página

1 En este trabajo haremos uso de la noción de Revilla Blanco (1996) quien considera que en la red de relaciones sociales nos podemos encontrar con individuos con alta densidad de relaciones, alrededor de los cuales hay una concentración de interconexiones, actuando como núcleos organizativos, a los que denomina identificadores

2 Extraído del Documento proporcionado por Lucía denominado Información sobre la Institución. Por el rescate, la valoración y defensa de nuestras raíces culturales. Casa de la cultura Indo-Afro-Americana, fundada el 21 de marzo de 1988, Santa Fe.

3 Las diferencias con Mundo Afro necesitan ser analizadas en profundidad, pero esta problemática no forma parte del presente trabajo.

4 Instituto de la Mujer Negra de Brasil, creado el 30 de abril de 1988. Es una OSC que se posiciona en defensa de las mujeres y negros.

5 Para más detalles ver Stubbs y Reyes (2006).

6 El INADI fue creado en 1995, bajo la Presidencia de Carlos Menen. Se trata de un organismo de alcance nacional, y de acuerdo a lo estipulado en la ley que lo enmarca, tiene como principal objetivo "... elaborar políticas nacionales y medidas concretas para combatir la discriminación, la xenofobia y el racismo, impulsando y llevando a cabo acciones a tal fin" (Ley N° 24.515, 1995, Artículo 2). Se crea como una entidad estatal descentralizada, bajo la órbita del Ministerio del Interior (Ottenheimer, 2009).

7 Para más detalles ver: <http://africaysudiaspora.wordpress.com/about>; <http://diafar.blogspot.com/>
Respecto a la participación de Lucía y la Casa en las actividades de sensibilización aún debemos profundizar.

8 El Censo está aún en etapa de procesamiento de sus resultados.

Bibliografía citada

Alvarez, Lucía. (2007) "La Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana, un espacio de construcción y puesta en juego de identidades". XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Guadalajara, México, 13 al 18 de agosto.

Espitia Caicedo, Nessdy. (2006) "Transformaciones históricas del Movimiento Social Sin Tierra de Brasil y su relacionamiento con movimientos sociales de Latinoamérica." Papel Político 11: 443-474.

Frigerio Alejandro y Lamborghini Eva. (2009) "Creando un movimiento negro en un país "blanco": activismo político y cultural afro en Argentina". Revista Afro-Asia. 39: 15-27.

Hoffmann, Odile. (2010) "Introducción" pp. 15-30 en Odile Hoffmann (coord.) Política e Identidad. Afrodescendientes en México y América Central. México: INAH-UNAM-CEMCA-IRD.

Lamborghini, Eva y Alejandro Frigerio. (2010) "Quebrando la invisibilidad: una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina." El Otro Derecho 41: 139-166.

Lao Montes, Agustín. (2009) "Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina." Universitas Humanística 68: 207-245.

Lopez, Laura. (2009) "Que América Latina se sincere": Una análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em fase às ações afirmativas e às reparações no Cone Sul". Tesis Doctoral, Programa de Pos-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

Melucci, Alberto. (1999) Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. El Colegio de México, México.

Ottenheimer, Ana Cristina. (2009) "Los Afro descendientes como objeto de política pública". XII Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia, San Carlos de Bariloche, 28 al 31 de Octubre.

Revilla Blanco, Marisa. (1996) "El concepto de movimiento social: acción, identidad y sentido." Última Década 5: 1-18.

Stubbs, Josefina y Reyes Hiska. (2006) "Más allá de los promedios: afrodescendientes en América Latina. Resultados de la Prueba Piloto de Captación en la Argentina". Universidad Nacional de Tres de Febrero - INDEC - CINEA.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpólicas de la violencia sexual racializada”

Karina Bidaseca ¹

Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica
Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES)

I. Introducción

“Nosotras las hijas destetadas del África, dando a luz en nuestra madrastra América.”
María Suárez Rivero y Chabela Ramírez Abella

¿Por qué la mujer de color subalterna se está convirtiendo en un signo visible de los problemas contemporáneos de nacionalidad, raza y religión? ¿Cómo explicar las violencias en el Tercer Mundo o Sur sobre las mujeres de color? ¿Cómo llegar a escribir una narrativa feminista racialmente libre que sea eficaz simbólicamente de interpelar al mundo?

Interrogantes, que exceden estas páginas, dieron forma teórica a mi trabajo en diálogo con las mujeres que buscan un lugar de enunciación y luchan por la defensa de sus derechos, como minorías entre minorías.

Sin dudas, en el orden social sexismo y racismo están fundidos. No hay modo de separarlos. Y es la “mujer del tercer mundo” (desguionada) el punto de intersección entre colonialismo, imperialismo, nacionalismos y fundamentalismos culturales. El punto de sutura del capitalismo globalizado racista y sexista.

En el Sur, en las cadenas de montaje de las maquilas donde ellas, las “nuevas subalternas” (Spivak) son la mano de obra más barata, descartable. En el Norte, la presencia de las subalternas inmigrantes, “sin papeles”, trabajadoras sexuales... provenientes de América Latina, África, dispuestas a realizar los trabajos (sexual, empleo doméstico, cuidado) que las mujeres blancas no realizarían, ha transformado la cartografía de las metrópolis de los países centrales. A cambio son sexualizadas y racializadas. Parafraseando a Achille Mbembé (2006) el mapa legal de los movimientos femeninos marca el mapa racial del mundo.

Los discursos globales sobre las mujeres han hegemonizado la discusión sobre el uso del velo o la ablación como prácticas de subordinación y opresión. Sin embargo, el tratamiento de la violencia contra cuerpos femeninos queda eclipsado por otros debates que, por alguna razón, tienen mayor eficacia simbólica y política. Es necesario discutir el poscolonialismo para interpretar a “la mujer” como punto de esa intersección. Poscolonialismo no en su acepción temporal que supone el fin del colonialismo, sino como “relaciones glolocales de dominación que re-producen colonialidades en el aquí y el ahora, no sólo en los antiguos países colonizados, sino en diálogo con aquellos (países)

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

colonizadores receptores de diásporas migrantes procedentes de las antiguas colonias” (Eskalera Karakola, 2004: 13/14).

En los últimos años, la reflexión de la crítica feminista se dirige a lo que Ku- Kum Bhavnani y Margaret Coulson (2004) llaman “capitalismo patriarcal racialmente estructurado” para denunciar la violencia racista estatal. Desde este lugar propongo pensar las condiciones de vida de las “nuevas subalternas” de América latina y entre ellas, particularmente, las de las luchas de las mujeres negras frente a la cosificación sexual perpetuada por la violencia de la mirada del varón blanco. Como un ser erótico, cuya función primaria es satisfacer el deseo sexual y la reproducción. Los cuerpos femeninos negros son materializados a través de una hipersexualización, restando potencialidad agencial. Desde este lugar, las mujeres migrantes afro latinoamericanas hacia la Argentina que, sin garantías, recurren a la práctica de la prostitución, se encuentran viviendo vidas difíciles, condicionadas por la profundización de subalternidades: como mujeres, afro, migrantes y pobres. Representadas o habladas por otras mujeres. Como confirma la feminista afroamericana bell hooks (2004) “se ha escrito poco sobre los intentos de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras.” (p.45)

Mi tesis trabajada en mi libro *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América latina* (2010) versa sobre la inquietante cercanía entre, por un lado, los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental, que se expresan en términos salvacionistas por el camino del modelo occidental o bien, silenciaron las luchas de las mujeres de color. Cuando el subalterno es mujer, como explica Gayatri Spivak, su destino se encuentra todavía más a oscuras. La tesis de la “retórica salvacionista” o el “feminismo como pequeños imperialismos locales” (Bidaseca, 2010; 2011) trata de pensar las experiencias de explotación y opresión de las mujeres de color en el Sur. Es en esa intersección entre colonialismo, imperialismo y capitalismo global donde, a mi entender, se juega la vida de las mujeres del tercer mundo.

II. Cuerpos femeninos y esclavitud. Memorias de la violencia esclavista

“No era una historia para transmitir. La olvidaron como una pesadilla”, expresa la escritora Toni Morrison al lector/a hacia el final de su novela “Beloved”².

“¿Qué es aquello que debe olvidarse prontamente antes de ser transmitido; qué debe permanecer oculto, silenciado para no interrumpir y molestar angustiosamente el fluir de nuestro presente?” (Bidaseca, 2010: 13)

A través del “Atlántico negro”, como titula su libro Paul Gilroy, millones de hombres libres en África, vueltos esclavos en América, fueron violentamente reclutados y embarcados “No queda ya la menor duda que once millones de africanos fueron hacinados en los

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

barcos negreros (europeos, norteamericanos y brasileros) que surcaban las costas de África Occidental. Alrededor de diez millones sobrevivieron a la travesía" (Walvin, 2003).

Las muertes diarias, la fuga y la manumisión representaban un problema para las sociedades esclavistas que permanentemente debía introducir nuevos sujetos al status de esclavos de manera forzada (Grüner, 2010). Debía ejercer una violencia permanente "estructural", al estar creando continuamente nuevos esclavos para re-crear el sistema en su conjunto, afirma el autor.

En el siglo XIX, en el sur esclavista de los EE.UU, la pluma de Toni Morrison se despliega en *Beloved*, novela que ubica en 1873 en la casa del 124 Bluestone Road, donde "los pensamientos de las mujeres del 124, pensamientos indecibles, no dichos", desencadenan el texto y el trauma. *Beloved*, la niña asesinada por su propia madre esclava; Sethe, víctima de la muerte social, rodean el unheimlich de Freud, el extrañamiento, donde halla el límite los fundamentos de nuestro juicio ético sobre la esclavitud. Sin embargo, cuando advertimos que en el período de 1882 a 1895, entre un tercio y la mitad de la tasa media de mortalidad negra correspondía a niños menores de cinco años (Bhabha, 2002: 28) nos enfrentamos al dilema de enjuiciar ficticiamente a Sethe. Insistentemente Toni Morrison repite hacia el final "Esta no es una historia para transmitir". Lo hace, explica Homi Bhabha (2002), para que quede grabado en nuestro inconsciente.

La colonización, por cierto, no fue un proceso homogéneo en las Américas. Fanon explica que nada hay a priori para suponer la existencia de un "pueblo negro":

"Las concesiones que hemos hecho son ficticias. Filosófica y políticamente no hay un pueblo africano sino un mundo africano. Lo mismo que un mundo antillano" (p. 27)

En "Las Antillas, ¿nacimiento de una nación?" (1958), Fanon se dedica a describir un proceso de nacimiento de una "conciencia nacional antillana", que remite a un acontecimiento fechado el 3 de enero de 1958 con la desaparición de las "Antillas Británicas" y el nacimiento de la "Federación de las Indias Occidentales" (Jamaica, Trinidad, Barbados y pequeñas islas, reconocidas por Inglaterra como una nación antillana), para interrogarse qué significado puede tener la autonomía interna de una colonia, con promesa de independencia, en el archipiélago del "Caribe" (cuyo nombre remite a los primeros habitantes indios caribes desaparecidos, "primeras víctimas, dice, de la explotación blanca en la región" (p. 99).

La historia de un puñado de islas de distinto tamaño, ubicadas entre las Américas del Norte y del Sur, cuyo clima y suelo las convirtió en sumamente aptas para la producción de caña de azúcar³. Colonizadas por españoles, ingleses, franceses, holandeses, que organizaron la extracción del trabajo. Desaparecidos los indios caribes por las

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

condiciones de esclavitud, la “trata de negros” de África reemplazó la mano de obra para el desarrollo del capitalismo.

Las políticas de asimilación de los colonizadores fueron disímiles: mientras los jamaquinos hablan inglés, los puertorriqueños, en su mayoría de origen blanco, hablan español; los antillanos de Martinica y Guadalupe, el francés. Haití, resultante de la separación de la vieja colonia francesa de Santo Domingo, fue dividida en dos partes: República Dominicana del este (cuya población ha sido blanqueada) y Haití, en el oeste, compuesta por gente de color. Explica Fanon: “Si Aimé Césaire ha podido hablar “de una especie de gueto insular” entre las diferentes islas, ha querido decir que la solidaridad antillana, inscrita en los hechos y experimentada por los antillanos más conscientes, está todavía lejos de traducirse en la vida cotidiana y aún en la lucha de emancipación: cada uno debe, ante todo, adaptar su esfuerzo contra el enemigo particular que debe vencer” (p. 101/102)

El créole (lenguaje creado a partir de la mezcla del francés, inglés, español y de dialectos africanos), que forma parte del renacimiento cultural en el proyecto de un movimiento de liberación económica y política del siglo XIX, constituye para Fanon “el lazo y medio de expresión de la conciencia antillana” (p. 102).

En el camino de la independencia, el mapa antillano de la posguerra muestra estados independientes y colonias o posesiones, y un movimiento intelectual y político que debe pensar la descolonización de las Antillas en el marco de la departamentalización colonialista impuesta; la segmentación de la población que respecto del desdén por los negros y sus descendientes implicaba expandir la imaginación. Por ejemplo, “en la República Dominicana, la ley declara que los dominicanos son una población compuesta por blancos e indígenas americanos, todo ello a pesar del genocidio perpetrado por los conquistadores españoles contra los indígenas desde los tiempos de Colón. En efecto, el argumento es que no hay mulatos en República Dominicana (Gordon, 2009: 232).

La confusión respecto de ¿quiénes somos? acude al proceso violentogenético (Segato, 2003), en las contradicciones que cada uno tratará de resolver. Comenzando con lo que Lewis Gordon (2009) señala respecto de “la palabra “mulato”:

“...Algunas comunidades tratan de resolver la contradicción mediante la pura identificación con los blancos. En Puerto Rico, por ejemplo, existen muchos poemas con el estribillo: “Dices que eres blanco, ¿pero dónde está tu abuela?”, lo que alude a una historia de la inyección de blanquitud en la población negra, que al mismo tiempo contradice la reivindicación de pureza (blanca) y nos presenta una memoria nada poética de dicho pasado” (p. 232)

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Las experiencias femeninas están presentes en los problemas que observa Fanon en el tratamiento del amor en dos obras: "La mujer de color y el blanco" y "El hombre de color y la blanca" (tratadas en su libro "Piel negras, máscaras blancas"). Tomando dos novelas, la premiada de Mahyotte Capécia "Je suis martiniquaise" (1948) y "Nini, la mulâtresse du Sénégal" (1951) de Abdoulaye Sadj, "Está, dice, la negra y está la mulata. La primera no tiene sino una posibilidad y una inquietud: blanquear. La segunda no solamente quiere blanquear sino evitar la regresión" (2009: 73).

Martinica con una pequeña población blanca procedente de Europa, una población de mestizos y mayoritaria población negra. La situación racial era situacional: en Martinica era "raro encontrar posiciones raciales tenaces" (p. 27) El africano era el "verdadero negro". La posición del antillano no era la de un negro, estaba legitimada por Europa, vale decir, Francia. Y el antillano menospreciaba al negro: "El antillano era de piel negra, pero los negros estaban en África" (p. 30). Por ende, las reivindicaciones de la negritud sencillamente no existían antes de la derrota francesa. 1945 significa para el antillano descubrirse negro: "Entonces, vuelto hacia el África, el antillano va a invocarla. Se descubre hijo de esclavos trasplantado (...) Parece pues, que el antillano, después del gran error blanco, esté en camino de vivir hoy en el gran espejismo negro" (p. 37)

Siendo posible para algunos esclavos convertirse en libertos en América, sin embargo, los afroamericanos ingresaban a la última casta de la sociedad. Como explica C.R.L. James (2003) "Las ventajas de ser blanco eran tan evidentes que el prejuicio racial contra los negros permeaba la mentalidad de unos mulatos que tan amargamente se resentían del mismo prejuicio por parte de los blancos. Los esclavos negros y los mulatos se odiaban entre sí (...) el hombre de color que era casi blanco despreciaba al hombre de color que sólo era la mitad blanco, que a su vez despreciaba al hombre de color que era sólo un cuarterón blanco y así escala por escala de color. Los negros libres, en términos comparativos, eran escasos, y tan despreciada era la piel negra que hasta un esclavo mulato se sentía superior al negro libre. Antes que ser esclavo de un negro, el mulato hubiese optado por el suicidio". (p. 55)

Para las mujeres esclavas, las formas de coerción se dirimían en la sexualidad colonizada por el amo blanco. "Cualquier blanco podía apropiarse de toda tu persona si se le ocurriera. (...) Ensuciarte tanto como para que olvidaras quién eras y nunca pudieras recordarlo", escribe Toni Morrison en "Beloved". Abusos sexuales, mutilaciones, y la violación eran la expresión de las políticas de control como trabajadoras en una economía esclavista, sostuvo la activista afro Angela Davis (1981: 7)

En la sociedad colonial, el esquema epidérmico fanoniano, funcionaba como signo de esclavitud o libertad. Las "máscaras blancas..." y, en el extremo, la autoaversión racial, marcaron a las poblaciones afro en América.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Acabábamos de ingresar en la escuela elemental. Ella dijo que quería unos ojos azules. Yo desvié la mirada para imaginarla con aquellos ojos y me repelió violentamente lo que imaginé que sería su aspecto si el deseo se cumplía (...) Implícita en su deseo estaba la autoaversión racial. Y veinte años después yo me preguntaba todavía cómo se aprende semejante cosa. ¿Quién se la había inculcado? ¿Quién le había hecho creer que era mejor ser una monstruosidad que lo que era? ¿Quién la había mirado y la había encontrado tan deficiente, tan insignificante en la escala de la belleza?” (p. 256).

De este modo Toni Morrison escribe en el Epílogo de otra de sus novelas, Ojos azules, sobre la vida de Pécola, el miembro más vulnerable, una niña, en quien había echado raíces la demonización de una raza.

III. “Ain’t I a woman?” Raza/colonialidad/sexo/género

Con el gesto simbólico de revelar su pecho para dar pruebas de su sexo, en uno de los primeros congresos sobre los derechos de la mujer a mediados del siglo XIX, Sojourner Truth va a proclamar: “Ain’t I a woman?” (“¿No soy una mujer?”) y de ese modo reclamar a las feministas blancas la omisión de la luchas de las mujeres negras. Temprana ha sido esta crítica, renovada desde hace un tiempo, en que las mujeres vivimos el fin de un sueño de opresión en común.

Las marcas de la colonialidad se presintifican en los lugares que continúan ocupando las mujeres color café en los espacios laborales que, como herencia colonial, ofrece la “división racial del trabajo” (Quijano, 2000): el servicio doméstico, el comportamiento colonial de la sexualidad y el placer.

“Son nuestras hijas las que hacen fila en la Calle 42 (una zona de prostitución en Nueva York)”, confirmaba la feminista afroamericana Audre Lorde, invitada a fines de los años de 1970 a un panel sobre “Lo personal y lo político” en Nueva York. Interpelando a las feministas que estaban allí, profundizó la crítica al racismo del feminismo blanco: “Si la teoría blanca americana no tiene que tratar con la diferencia entre nosotras, ni con las diferencias que resultan en los aspectos de nuestras opresiones, entonces ¿qué hacen ustedes con el hecho de que las mujeres que limpian sus casas y cuidan sus hijos mientras que ustedes asisten a conferencias sobre la teoría feminista son, en su mayoría, pobres, y mujeres tercermundistas? ¿Cuál es la teoría tras el feminismo racista?” (1988: 91)

El feminismo, como movimiento de emancipación femenina que lucha por la igualdad de los géneros, representó para las mujeres una revolución íntima de consecuencias infinitas. Sus orígenes puedan ubicarse junto a la tradición ilustrada liberal en las ideas de libertad e igualdad, en la crítica de mujeres notables como Olympe de Gouges, quien en su conocida “Declaración de los Derechos de la Mujer”, viene a cuestionar el estatus

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

de la igualdad proclamada por la Revolución Francesa. O Sejourner Truth (1797?-1883) y Harriet Tubman (1820?-1913), mujeres abolicionistas nacidas en los EE.UU, que sientan las bases del llamado "feminismo de color" de fines de los años 70. Las luchas de mujeres tercermundistas de 1960 van a actuar sobre el imaginario simbólico de esas mujeres otras del feminismo blanco, quienes cuestionarán el feminismo hegemónico que ignoraba las diversas divisiones raciales, de clase, nacionales, etc. al interior de la categoría homogénea "mujer".

"Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos" (1988) editado por las feministas chicanas Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa y Norma Alarcón, posee un espíritu poético radical. Basado en "El poema de la puente" de la poeta afroamericana Kate Rushin, del cual cito su comienzo:

"Estoy harta, Enferma de ver y tocar
Ambos lados de las cosas
Enferma de ser la condenada puente de todos.

Nadie
Se puede hablar
Sin mí
¿No es cierto? ..."

El término "mujeres de color" que identifica a las mujeres de ascendencia asiática, latinoamericana, indígena norteamericana y africana, los grupos más numerosos de gente de color en EE.UU, reunía a muchas de las integrantes del movimiento por los derechos civiles y habían participado en las luchas nacionalistas contra el colonialismo del "Tercer Mundo". La génesis del feminismo Negro contemporáneo, localiza sus orígenes en la realidad histórica de las mujeres afroamericanas ubicadas en dos castas oprimidas –la racial y la sexual- (Colectiva del Río Combahee), y su cuestionamiento al sistema de representación política.

El Movimiento de mujeres feministas negras (entre cuyas representantes destacadas se encuentran Audre Lorde, Angela Davis, bell hooks, Pat Parker, Barbara Christian), denuncia el racismo y elitismo del feminismo blanco de la segunda ola y la ausencia de tratamiento del clasismo, sexismo y racismo como experiencias superpuestas.

Muchas de ellas, feministas y no feministas negras, han vivido la opresión sexual en sus relaciones cotidianas: "Como niñas nos fijamos que éramos distintas de los muchachos y que nos trataban distinto. Por ejemplo, al mismo tiempo que nos hacían callar para que nos viéramos como "damas" y para hacernos más admisibles en los ojos de la gente blanca. Mientras que crecíamos nos dimos cuenta de la amenaza de abuso físico

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

y sexual de parte de los hombres. A pesar de todo, no teníamos ninguna manera de conceptualizar lo que era tan obvio para nosotras, que sabíamos lo que en realidad sucedía” (p. 174)

Debían luchar contra los clichés que ubicaban a las Negras en distintas situaciones (la niñera, la puta, la jota...) (Declaración Río Combahee), en los que se intersectaban simultáneamente la política de raza, sexual y clasista. La política antirracista y antisexista que las unió al comienzo luego se conjugó con el heterosexismo y la explotación económica del capitalismo cuando estaban más maduras la concientización de su subalternidad. En base, claro, a una política de identidad.

Si de algo eran conscientes que desde su posición como mujeres negras - quienes “ostentan” el estatus social más bajo que cualquier otro grupo social por su triple opresión sexista, racista y clasista “sin “otro” institucionalizado al que puedan discriminar, explotar, u oprimir-” (hooks, 2004: 49), la posición del varón negro, quedaría igualada a la de las mujeres blancas, en tanto ambos pueden, como explica la autora, actuar como oprimidos y opresores:

“El sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas por erradicar el racismo del mismo modo que el racismo de las mujeres blancas ha socavado las luchas feministas” (hooks, 2004: 49).

Históricamente para las organizaciones lideradas por hombres Negros, el feminismo significaba restar fuerzas al movimiento de liberación Negro. ¿Han olvidado que Harriet Tubman (1820?-1913), una mujer esclava fugitiva, abolicionista, salvó a más de 300 hombres de la esclavitud? Mientras las satisfacciones de las demandas de género para las mujeres negras, debían esperar a que la revolución sucediese... la Declaración feminista negra de la Colectiva Río Combahee” (1977), nombrada así misma en honor a Tubman, fundó las bases del *black feminism* o feminismo negro.

Según narran, en 1974 comienza su trabajo político aunque aún no en forma colectiva, en el campo de la salud reproductiva (abuso de la esterilización, aborto, refugio para mujeres negras golpeadas, violación..). Luego debieron afrontar la división entre lesbianas y heterosexuales, que eran también a su entender diferencias políticas y clasistas. En 1976, explican, deciden conformarse como un grupo de estudios proyectando en la escritura feminista negra una publicación que llegara a otras mujeres Negras.

IV. Violencia sexual. Un legado colonial

“Los afrodescendientes conforman uno de los grupos más numerosos de los que componen la enorme diversidad etnocultural de la región. Se estima que alcanzan un 23% de la población latinoamericana total, es decir, unos 120 millones de personas

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

(Antón y Del Popolo, 2009), repartidas en varias regiones y países de América Latina. En el Brasil representan el 45% total de la población nacional, con cerca de 76 millones de personas según el censo de 2000, mientras que en Guatemala, Costa Rica y Honduras no sobrepasan el 5% (Rangel, 2006). En Colombia constituyen el 10,6% de la población, con unas 4.311.757 personas (Antón y Del Popolo, 2009). La estructura residencial de estas poblaciones es variable: en el Brasil, por ejemplo, el 81,2% vive en ciudades, mientras que en Guatemala y Honduras la proporción urbana alcanza al 46,1% y al 46%, respectivamente. En cuanto al Caribe se estima que éste es mayoritariamente afrodescendiente en números que oscilan entre el 50% y 90%, dependiendo del país. De la población de afrodescendientes de la región, más de 75 millones son mujeres y más de 100 millones son personas menores de 20 años. (Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, caribeñas y de la Diáspora, 2010)

En Argentina, la población afrodescendiente ha sido invisible para la sociedad argentina, explicada por causas como las guerras, o la epidemia de fiebre amarilla, que se comulga con la exclusión de la narrativa de la nación. El racismo es el que permite responder la autoaversión de su "raza". "Máscaras blancas" o acceso a la civilización. La modelización de estructuración del racismo entre la población afro, una forclusión de la memoria de sus antepasados, transmitida oralmente de modo que hayan silenciado el pasado de africanos esclavos posiblemente para anular las marcas de la marginación, o bien como estrategia de inserción en una sociedad blanca que invisibilizando a "los negros", en Argentina, o poniéndoles en guetos en EE. UU, demuestra su fuerte composición de violencia racial.

La negritud femenina en América Latina connota otros rasgos que se fundan en el mito de origen. Así como Carole Pateman (1995) discute la tesis lacaniana de la ley del padre en la fundación del orden social y apela a la violación de la mujer, según la activista afrobrasileña Suelí Carneiro: "En Brasil y en América Latina la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latino-americana que en el Brasil llegó hasta sus últimas consecuencias. Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades configurando aquello que Angela Gilliam define como "la gran teoría del esperma en la formación nacional" a través de la cual, y siguiendo a Gilliam : 1. "el papel de la mujer negra es rechazado en la formación de la cultura nacional; 2. la desigualdad entre hombre y mujer es erotizada ; y 3. La violencia sexual contra las mujeres negras ha sido convertida en un romance." (p. 4)

Katsí Velázquez (2011), oriunda de Puerto Rico, muestra a través de su relato, cómo en sus vidas, clasismo, sexismo y racismo se tornan "experiencias simultáneas". "Todo buen análisis de estas interdependencias en las experiencias de opresión de las mujeres negras debe encontrar su génesis en la institución de la esclavitud africana y en el colonialismo

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

como maniobra estratégica ligada al expansionismo capitalista europeo desarrollado a principios del siglo XV para asegurar su poder económico a costa de la explotación de los países conquistados. No reconocer esta realidad, sobre todo, desde nuestros países latinoamericanos atravesados por este proceso sería disipar las implicaciones que el mismo ocasiona en la apropiación y cosificación de los cuerpos de las mujeres negras." (p. 70) Escribe su relato a partir de su propia experiencia de violencia en las calles de la metrópoli de Buenos Aires y su resistencia a la cosificación: "Y es que, esa frustración narrada por Fanon, en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, ante la mirada de la niña que al verle, asustada le expresa a su madre: "Mira, un negro, tengo miedo", no es otra cosa que la mirada que insta la distancia ubicándola en el cuerpo. Sin embargo, en los cuerpos de las mujeres negras esa frustración se revela desde otro sentido, porque a diferencia de la distancia que dispone el "Tengo miedo", con el que carga su cuerpo; el cuerpo de una mujer negra carga con la accesibilidad y la explotación sexual atribuida y fijada a su cuerpo. No pretendo que se entienda al sexismo como privativo de las mujeres negras pero sí es preciso reconocer el que las particularidades que se inscriben en el sexismo experimentado por nosotras hacen evidente su inseparabilidad del racismo (...)" (p. 73)

V. Oberturas

Las diásporas formadas en las políticas de la memoria de historias de colonialismos, imperialismos y esclavitud fundarían la conciencia de las luchas de las feministas negras. "Lo negro" del feminismo negro" (Brah, 2004: 110) expandiría así la riqueza de experiencias de todas las mujeres de color. El reto del feminismo como movimiento emancipador consiste para Sueli Carneiro (2001), en "ennegrecerse", aunque sin perder la dimensión emancipadora de las otras subalternas de color y blancas.

Desde la posición histórica de ser mujer y negra, un feminismo negro en las sociedades latinoamericanas deben enfrentar la racialización del sexo y la sexualización de la raza; la universalidad y el particularismo. "El poeta negro Aimé Césaire dice que las dos maneras de perderse son: por segregación siendo encuadrado en la particularidad, o por dilución en el universal. La utopía que hoy perseguimos consiste en buscar un atajo entre una negritud reductora de la dimensión humana y la universalidad occidental hegemónica que anula a la diversidad. Ser negro sin ser solamente negro, ser mujer sin ser solamente mujer, ser mujer negra sin ser solamente mujer negra." (Carneiro, 2001: 5)

Como explica Achille Mbembe (2001), no existe una identidad africana que pueda ser resumida en un único término o expresión, sino que ella está conformada de distintas formas a partir de múltiples prácticas del sí mismo. Las identidades no pueden ser reducidas a un orden biológico o basado en la sangre, en la raza o en la geografía. La "identidad negra" no existe como sustancia sino que se trata de una serie de prácticas móviles, reversibles e inestables.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Barbara Christian (2007) muestra la tensión que se vivió en el “Sexto Congreso Pan Africano de 1974 cuando se discutió si los cubanos debían participar, ya que no era claro si la gente del Caribe era Negra” (mi traducción). Considerar una única y “auténtica” identidad de la “negritud”, desatendiendo las diversas especificidades históricas, culturales, políticas y geográficas, puede producir las políticas racistas que configuran la des-agencialidad de los cuerpos femeninos.

“Hay una zona de “no-ser”, una región extraordinariamente estéril y árida, una degradación totalmente deprimida en la cual una auténtica revolución puede nacer”, escribía Fanon.

Tiempo al tiempo. Como escribe la feminista Pat Parker (1988), al fin de cuentas, “la revolución no es limpia, ni bonita ni veloz...”

Bibliografía

- Bhabha, Homi (2002) El lugar de la cultura, Buenos Aires, Ed. Manantial. Bidaseca, Karina (2010) Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina, Buenos Aires, Ed. SB. Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comps.) (2011) Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina, Buenos Aires, Ed. Godot. Brah, Avtar (2004) “Diferencia, diversidad y diferenciación”. En: Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Traficantes de sueños, Madrid. Carneiro, Sueli (2001) “Ennegrecer el feminismo”. Conferencia presentada en Durban. En http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php3?id_article=24 Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, 1995. Christian, Barbara (2007) New Black Feminism criticism, 1985-2000, Ed. G. Bowles, M. G. Gabi y A. Keizer: University of Illinois Press. C.R.L. James (2003) Los jacobinos negros, Madrid, Fondo de Cultura Económica. “Colectiva del Río Combahee. Una declaración feminista negra”. En Cherríe Moraga, Ch. y Castillo Ana (eds.) Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos, Ism press, San Francisco. Davis, Angela (1983) Women, Race & Class, USA, Vintage Books Edition. Eskalera Karakola (2004) “Prólogo”. En: Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Traficantes de sueños, Madrid. Fanon, Frantz, (1958) “Las Antillas, ¿nacimiento de una nación?”. Publicado en El Moudjahid, No 16, 15 de enero. Fanon, Frantz (1970) ¡Escucha, blanco!, Barcelona, Ed. Nova Terra. Fanon, Frantz (1983) Los condenados de la tierra, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Gordon, Lewis R. (2009) “A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”. En Fanon, F. Piel negra, máscaras blancas, Madrid, Akal. Grüner, Eduardo (2010) La oscuridad y las Luces. Capitalismo, cultura y revolución, Buenos Aires, EDHASA. hooks, bell (2004) “Selling Hot Pussy: representations of black female sexuality in the cultural marketplace”, en Black Looks: Race and Representation. South End Press. hooks, bell (2004) “Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista”. En: Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Traficantes de sueños, Madrid. Ku-Kum Bhavnani y Margaret Coulson (2004) “Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo”. En: Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Traficantes de sueños, Madrid. Lorde, Audre (1979) “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”. En Cherríe Moraga, Ch. y Castillo Ana (eds.) Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos, Ism press, San Francisco.
- Mbembé Achille (2001) “As formas africanas de auto-Inscriçao”, en Estudos Afro-Asiáticos Vol. 2 No 1, Rio de Janeiro, Jan/June. Mbembé Achille (2006) “Necropolítica”, en Enwezor, O. (ed.) Lo desacogedor. Escenas fantasmas en la sociedad global. Catálogo de la II Bienal Internacional de Arte Contemporáneo de Sevilla, España.
- Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora Mujeres afrodescendientes: la mirada trabada en las intersecciones de organización por raza y género”. Ana Irma Rivera Lassén, Coordinadora General de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, Dorotea Wilson, dirigiéndose a las miembros de la asamblea general. Documento Conceptual Retos y Oportunidades del Empoderamiento Económico de las Mujeres Afrodescendientes. CEPAL, Brasilia del 13 al 16 de julio 2010
- Parker, Pat (1988) “La revolución: No es limpia, ni bonita, ni veloz”. En Cherríe Moraga, Ch. y Castillo Ana (eds.) Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos, Ism press, San Francisco. Pateman, Carol (1995) El Contrato Sexual, Madrid, Anthropos.
- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO. Rodríguez Velázquez, Katsi Yari (2011) “Entre la negación y la explotación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras”. En Bidaseca, K., V. Laba, V. (comps.) Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina, Buenos Aires, Ed. Godot.
- Segato, Rita (2003) Las estructuras elementales de la violencia, Buenos Aires, Ed. Universidad de Quilmes. Spivak, Gayatri Chakravorty 1999 (2010) Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente, Madrid, Akal.
- Walvin, James (2003) “Introducción”. En C.R.L. James Los jacobinos negros, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Notas al pie de página

1 Este trabajo fue realizado con la Beca del Fondo Nacional de las Artes, Argentina, 2010. Mi agradecimiento a Andrea Ortuño, activista por los derechos de la mujer afro en la organización argentina África y su diáspora. Por los diálogos intensos que mantuvimos en estos tiempos.

2 Toni Morrison nació en Lorain, Ohio, en 1931. Sus novelas tematizan la cuestión negra en los Estados Unidos, especialmente desde las mujeres. Publicó “Beloved” en 1987, con la cual obtuvo el Premio Pulitzer en 1988 y en 1993, el Premio Nóbel de Literatura. La edición que cito, es la que corresponde a la traducción de Iris Menéndez, 2004.

3 “Cuando los europeos descubrieron América, el azúcar de remolacha no era conocida aún: la posesión de estas tierras con azúcar se convertía en una fuente de riqueza y cada potencia quería tener “su” Antilla” (p. 99)

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Africanía y educación: La política de color en Brasil”

Rubén Manuel Román¹

Universidad Católica de Santa Fe

rubenmroman@hotmail.com

“...Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos.

La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis...”

Simón Bolívar.²

Me centraré en esta oportunidad en el país que tiene en su población la mayor cantidad de afrodescendientes en Nuestra América, Latinoamérica, Iberoamérica, Abia Yala: Brasil, para recuperar algunas de las pautas culturales arraigadas en el devenir de las relaciones interétnicas de la región de América que tiene la mayor diversidad y tal vez el menor grado de discriminación étnica y racial del continente.

Para ello recurriré a dos importantes pensadores de principios del siglo veinte, que nos proponen la sistematización teórico – académica de este patrón, y que lo hacen desde lo estético, literario, sociológico, político, antropológico; que son razón y producto de este fenómeno que intentaré describir brevemente.

A principio del siglo XX la sociedad brasileña ya estaba conformada básicamente con la característica de multiplicidad étnica, mestizaje, hibridación, multiculturalidad, cosmopolitismo, que hoy le conocemos y sobre el mundo planeaban las sombras originadas en Europa, donde comenzaban a afirmarse las más terribles concepciones etnocéntricas, negadoras del derecho a la diferencia, y, paradójicamente, al mismo tiempo racistas, negadoras del derecho a la igualdad.

En San Pablo y Río, florecía por entonces el movimiento modernista, que junto a sus virtudes intrínsecas, emanaba un fuerte apego a la cultura europea.

Esta situación dio lugar a muchas respuestas de entre las cuales seleccionaré a las producidas por dos pensadores que dan lugar a dos corrientes en parte asimilables y en parte contradictorias, la antropofagia de Oswald de Andrade³ y el regionalismo de Gilberto Freyre⁴, a quienes no tomaré como adalides de lo que es hoy la concepción de la secuencia: tolerancia, comprensión, amor por el otro, ya que nos separan noventa años de sus producciones y además, porque, como todos, son seres humanos llenos de contradicciones.

Por otro lado, son, sino los iniciadores, los primeros sistematizadores en Brasil de un paradigma centrado en la Africanía⁵, en la indianidad, de lo que nos hace tan iguales entre nosotros, tan impregnados de “nostridad”, de la “nosotredad”, o de lo “nosótrico”⁶: expresada en, por ejemplo: “nosotros los brasileños”, “nosotros los americanos”, “nosotros los latinos”, “nuestramérica”...

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Durante el pleno Abya Yala, cuando los europeos aún no habían venido a instalarse en forma definitiva, tras la llegada de Colón, había un inmenso territorio tupí-guaraní-abá-caribe (caníbal), ocupando el este desde la Florida hasta el Río de la Plata.

La tradición de algunos grupos de este pueblo era apoderarse de las virtudes del enemigo, incorporarlas ceremonialmente a través de la antropofagia ritual. A partir de esta idea, Andrade lanza su manifiesto en 1923, en el que, de entre otras, recupera algunos principios significativos de lo que era en ese momento la sociedad de Brasil: "... los que vinieron. Fueron fugitivos de una civilización que estamos devorando, porque somos fuertes..." y por si no quedara claro el concepto, lo especifica. "...Antropofagia. Absorción del enemigo sacro. Para transformarlo en tótem. La humana aventura. La terrenal finalidad..." y también caracteriza lo que el resto de nosotros, identificamos como la más hermosa característica del pueblo brasileño, la alegría, que él expresaba así "...Antes de que los portugueses descubrieran al Brasil, Brasil había descubierto la felicidad..."

También están presentes algunos de estos aspectos, en la amplitud cultural del pueblo brasileño, y para completar esta idea recurriré al segundo de los pensadores nombrados Gilberto Freyre.

En Casa Grande... hace un culto a el término que ha contribuido a identificar el orgullo de la mayoría de la población de ser el producto biológico – y a todas luces también cultural de lo que Gilberto dio en llamar miscigenación, y que logra romper en parte con las ideologías racistas, que puede visualizarse como el elemento central de la conquista del trópico, más allá del origen espúreo del régimen autoritario que ponía a las mujeres indias y negras al servicio sexual de los portugueses y sus descendientes, y que en su consecuencia el autor lo ve como un aspecto democratizador de las relaciones interétnicas.

Es interesante leer cómo Freyre, en esta novela/tratado de sociología/estudio antropológico, presenta la dupla equilibrio / antagonismo "... um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena..." La miscigenación sigue siendo central, como insiste el autor "...Entre tantos antagonismos contundentes, amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os, (temos) condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação..." "...Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um aproveitamento de valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado..."

En "Una cultura amenazada..." sigue insistiendo con esta idea, y también expone lo que entiende que es la mirada del otro: "... en su mayoría mestizos, caboclos, mulatos, cuarterones y ochavones, futuro mundo de habla y sentimiento portugueses; para el

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

futuro mundo luso-afro-brasileño de religión católica o de comportamiento cristiano que hoy formamos, lo que los “arios” llaman con desdén bandas de “mestizos corrompidos...”, Es claro que esta idea de miscigenación no es única en Gilberto, tenemos por ejemplo una hermosa forma de expresarlo siguiendo las palabras del poeta afroperuano Nicomedes Santa Cruz.

“...Las mismas caras latinoamericanas
de cualquier punto de América Latina:
Indoblanquinegros
Blanquinegrindios
Y negrindoblanco
Rubias bombonas
Indios barbudos
Y negros lacios..”⁷

Si recorro a los pensadores actuales podría encontrar esas ideas en García Canclini, y sus “culturas híbridas” en Walter Dignolo y su “pensamiento descolonial”, habiendo pasado un siglo.

Desde otra perspectiva, superadora de la concepción étnica atada al fenotipo, propia de los hombres del tiempo de los dos pensadores brasileños nombrados, avanzamos hoy sobre la concepción del genotipo, identificador de la “raza humana” como única, discusión ya superada en los últimos estudios cromosómicos. Como lo expone desde el campo de la ciencia natural López Ontín⁸ cuando intenta dar respuesta a la pregunta ¿qué nos hace humanos? desde el punto de vista del análisis comparativo de los genomas, como indicativo de que junto a la evolución cultural de los últimos docientos mil años ha continuado dándose – y continúa- una evolución biológica en nuestro ADN.

Aquí caben algunas preguntas ¿todos evolucionan?, ¿también los que pasan hambre? ¿los niños desnutridos? ¿los hijos de madres que no se alimentan adecuadamente durante el período de gestación? ¿los que quedan excluidos de las posibilidades de la ejercitación de sus capacidades intelectuales? ¿los que quedan fuera de la frontera o barrera social por el color que continúa existiendo más o menos solapadamente en América? ¿los indios, negros y mestizos pobres que son la mayoría de la población de nuestro continente?

He hecho algunas búsquedas previas acerca de problemáticas similares hace una década atrás, volví a revisarlos en esta ocasión, y pude ver que en general la realidad aún no ha cambiado ¿o recién está empezando a cambiar? ⁹

Haré ahora una primera entrada a la problemática educativa. Parto de la constatación científica de que la diferencia de rendimiento escolar no está en los genes, pero si analizamos, por ejemplo, las estadísticas de egresados a nivel de doctorado¹⁰ en Brasil, veremos que las posibilidades de ascenso social a partir de la educación para los

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

afrodescendientes son aún mínimas.

Presento entonces una consideración personal referida al sistema educativo: Brasil tiene escuelas públicas, que en general son de baja calidad, a la que asiste el segmento de población más pobre: indios, negros, mestizos pobres y el sector de población europeo - descendiente también más pobre.

Tiene un sistema universitario público caro, de difícil acceso, ya veremos si esto comienza a cambiar, al que la población egresada de estas escuelas públicas en general no accede. Esta situación genera una paradoja, la Universidad Pública, expulsa, o impide el ingreso a los egresados de las escuelas del Estado.

El Estado, ha comenzado a buscar cómo reparar esta situación a través de la implementación de lo que se da en llamar políticas de discriminación positiva, políticas de reparación histórica, políticas específicas en el campo del cumplimiento efectivo de los derechos humanos, acciones afirmativas, y que para este caso que nos ocupa en particular, se llaman “políticas da cor” a través de una serie de medidas:

En Brasil, como en los países latinoamericanos en general, el regreso a la democracia formal operado a partir del fin, ¿aparente, provisorio? del poder hegemónico de las políticas neo-liberal / conservadoras en los Estados Unidos, fue dando lugar también a una democratización de la situación étnica. En Argentina, por ejemplo a partir de 1983, florecen las organizaciones de los diferentes pueblos originarios sea a través del reconocimiento de la autoidentidad indígena primero, y de la búsqueda del reconocimiento social luego, que fueron permitiendo la creación explícita y pública de «comunidades» de distintas etnias aborígenes.

En Brasil, el primer presidente del nuevo período democrático, creó un comité de trabajo interministerial para tratar la cuestión racial, “Grupo de Trabajo Interministerial para la Valoración de la Población Negra” (GTI), el que estuvo integrado por representantes del gobierno y de organizaciones negras. También la reforma constitucional, fue ampliando la participación de todos, independientemente del grupo étnico de pertenencia.

La demanda inicial más fuerte de las organizaciones negras, fue la de, sumar prietos y pardos (mestizos) en la categoría “negros”, lo que permitiría totalizar el 50% de la población brasileña.

El programa fue considerado de avanzada para ese momento, pero igualmente estuvo lejos de una aplicación generalizada.

Paulatinamente se fueron dando pasos en la legislación, originando medidas de ampliación étnico – social, la primera de la cuales, en el ámbito educativo, tiene que ver con la inclusión de la participación del negro en la historia de Brasil en la currícula

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

de los programas de estudio de las escuelas¹¹, y la última, la más trascendente y que ha levantado más polémica, más resistencia, que ha dejado expuesto el miedo al cambio, la de las cuotas raciales en la educación superior.

Al respecto hay dos proyectos legislativos aprobados el primero en 2008 y el segundo en 2009, que nos hablan de medidas para disminuir las diferencias raciales, a partir de la implementación de cuotas raciales luego eliminadas por la política que tiene que ver más con las escuela pública, lo que incluiría la cuestión racial sin exponerla de manera enojosa. Al respecto resulta esclarecedor e interesante el artículo de Igreja, que reflexiona acerca de las ventajas y desventajas de ambos sistemas para los grupos involucrados y para la integración social en Brasil en general.¹²

Claro que ésta no es una preocupación exclusivamente de Brasil, ya que para la misma época, la Declaración de Educación Superior,¹³ nos decía que la educación superior debe ser vista como un derecho de todos a contribuir a la construcción de un mundo más próspero, justo, reconociendo la diversidad, orientada al progreso social, la creación de riqueza y el fortalecimiento de las identidades culturales. Debiendo otorgar oportunidades al mayor número de personas competentes. La declaración se centra en la diversidad cultural, la flexibilidad de proporcionar equidad y calidad en todos los sectores sociales, con el apoyo de la normativa que lo posibilite. Evidentemente, la preocupación por la inclusión y la posibilidad de no desaprovechar lo que los excluidos pudieran aportar, es la misma.

Otro tanto podríamos decir a partir del pensamiento de la pensadora peruana ya mencionada, Mónica Carrillo Zegarra, que nos dice: "... Las cuotas educativas conforman hoy en día una de las políticas estructurales de corto, mediano y largo plazo. Se hace necesaria entonces que esta presencia de población afrodescendiente esté fortalecida con espacios para la discusión e investigación. De lo contrario, este desarrollo individual no estaría relacionado con el desarrollo colectivo..."

Con una reflexión que es coincidente con algunos aspectos de la polémica presentada a partir de las legislaciones dadas en Brasil.

Quiero destacar que independientemente de cómo cada uno se posicione frente a las discusiones surgidas a partir de los intentos de aplicación de la legislación, hay una ventaja inicial que es el desenmascaramiento de los pensamientos racistas y sus consecuencias, en el ámbito social, específicamente en el educativo.

Estas discusiones han dado lugar a multiplicidad de respuestas. Fijaré mi posición al tiempo que voy señalando las opciones epistemológico /teórico / político/ pedagógicas más presentes en Brasil, esto desde mi posición de no brasileño, con el respeto de emitir opiniones y tratar de fundamentarlas, y no de establecer juicios.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

En primer lugar diré que si nos atenemos a la intencionalidad, toda política activa de defensa de los derechos humanos tiene por definición un carácter positivo, y en esto quiero fijar un paralelismo con el concepto más amplio de educación, entendida como la acción pedagógica destinada al mejoramiento y completamiento del ser humano como tal.

Entonces, la política afirmativa no se limita al reconocimiento de los derechos de alguien por el hecho de tener la piel más oscura que otro, ni la acción pedagógica subsiguiente es sólo abrir “enseñaderos” axiológicamente neutros para ningún grupo.

Una pregunta de posibilidades de aplicación ¿quién tendrá el “negrómetro” que permita decidir frente a cada solicitud de inclusión en la cuota educativa? ¿habrá comités integrados por las propias comunidades, organizaciones de la sociedad civil de la negritud, de los DDHH, del Estado...?

La recuperación del concepto de raza como forma de categoría y definición del público “favorecido” por la medida ¿es la mejor opción? ¿es realmente constitucional esta discriminación con efectos buscados de carácter positivo?

Otro tema a tener en cuenta es la desigualdad social ¿es paralela a la desigualdad racial? ¿no hay acaso, aunque sea en porcentajes mínimos, blanco pobres y prietos ricos? La legislación, ¿debe abarcar sólo a la población negra –mulata, o la realidad es que hay en Brasil una conformación étnica mucho más compleja y evidente?

Ya hay algunos antecedentes que tienden a ir modificando estos criterios, al respecto desde 2003 en las Universidades Públicas de Río se estableció el criterio de reservar cotas para los estudiantes pobres, incluyendo a los egresados de escuelas públicas, negros y personas con capacidades diferentes.¹⁴

Por otro lado, si prestamos atención a las desventajas académicas que tendrán los cuotistas, por proceder en general de escuelas con bajo nivel de calidad educativa ¿cómo se compensarán? ¿es suficiente que algunas ONGs hayan establecidos programas educativos de acompañamiento? ¿qué hacen al respecto las propias universidades? ¿si es necesario dedicar más tiempo para alcanzar los niveles requeridos, el Estado proveerá becas para posibilitar los estudios de tiempo completo?

El posible fracaso estudiantil y/o de integración de muchos de esos cuotistas por razones no adjudicables personalmente a los mismos ¿pueden contribuir a incrementar el grado de discriminación hacia la población de piel oscura, por una errónea identificación de bajo rendimiento/ baja inteligencia?

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Quizás una propuesta que en algunos Estados y Universidades se ha comenzado a discutir, es la de que lo más interesante no es el ingreso en sí a la universidad, sino la permanencia y el éxito del tránsito por la misma, así como la culminación de los estudios y obtención del título. y para ello las políticas no deben reducirse a "lo negro" y debe ofrecer una batería completa de políticas compensatorias.

También podríamos pensar, como comienza a hacerse, que la discriminación no es intelectual sino étnico/socio/económica, y es en este sentido que deberían apuntar las políticas reparadoras de un largo tiempo de defensa, más o menos velada, de los privilegios.

Tal vez la polémica desatada por las medidas impulsadas desde el Estado Federal, sean un disparador para atender también al sistema de salud, de mortalidad infantil, de pobreza e indigencia, de trabajo, salarios, necesidades básicas insatisfechas...

Creo que la educación de calidad no debe quedar librada a la situación socio - económica ni étnica de los educandos, que las medidas reparadoras de afirmación, de discriminación positiva, no deben incitar ni permitir el incremento de formas de discriminación y ser implementadas de forma tal que realmente reparen la injusticia y no agranden la brecha. Los estudios de educación comparada pueden dar algunos ejemplos a seguir, incluso en los sistemas universitarios de la misma América Latina.

También que la compensación debería alcanzar otros ámbitos, además del educativo, el reconocimiento inicial de la situación de desigualdad habilitaría para propuestas múltiples y simultáneas en diferentes áreas.

Por último, hay muchos estudios que apuntan al reconocimiento de los aportes culturales de cada uno de los grupos integrantes de una sociedad, en nuestro caso: indios, negros, inmigrantes...

El componente cultural africano en Brasil es muy importante, imaginemos todo lo nuevo que el grupo étnico de los afrodescendientes podría agregar como aporte a la sociedad en su conjunto si estuviera integrado y alcanzase niveles educativos de calidad, en forma proporcional a su número.

Quisiera cerrar el artículo recurriendo a quien me ayudó a abrirlo, con un párrafo más implicado aún con la problemática tratada.

"...La esclavitud es la hija de las tinieblas; un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción; la ambición, la intriga, abusan de la credulidad y de la inexperiencia de hombres ajenos de todo conocimiento político, económico o civil; adoptan como realidades las que son puras ilusiones; toman la licencia por la libertad, la traición por el patriotismo, la venganza por la justicia..."

Simón Bolívar.¹⁵

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

1 Profesor en historia –UNL Santa Fe Argentina. Master en Sociología del Este de Europa –Academia de ciencias de la República Checa/UNLZ- Doctor en Educación UCSF. Santa Fe, Argentina. Titular de los Seminarios de Cultura y Universidad en Entornos Globales y Pensamiento Latinoamericano en el Doctorado en Educación de la UCSF y del Seminario de Internacionalización Educativa de la Maestría en Docencia Universitaria de la UAI –Rosario, Argentina.

Por sus publicaciones y participación en eventos internacionales, ha sido incluido en los repertorio de Africanía de la John Hopkins University – Revista Callaloo – 1993. En la Universidad de Alcalá de Henares, en el Repertorio de especialista en la Africanía de 1997 y nuevamente en 2001 y en el listado en línea de africanistas de la Asociación Afrodescendientes, de México en 2010

2 BOLIVAR, Simón "Congreso de Angostura" Discurso pronunciado el 15 de Febrero de 1819 consultado el 24 11 11 en <http://www.retoricas.com/2009/06/discurso-simon-bolivar-angostura-1819.html>

3 ANDRADE de, Oswald. "Manifiesto antropófago." HISTAL Junio 2003. consultado el 22/11/11 en www.histal.umontreal.ca/pdfs/Manifiesto%20Antropofago.pdf y en www.fafich.ufmg.br/manifiesto

Nota: Este artículo fue publicado originalmente en la revista Piratinga, Año 374 da Deglutição do Bispo Sardinha. Revista de Antropofagia, Año 1, No. 1, mayo de 1928.

4 FREYRE, Gilberto. "Manifiesto regionalista" consultado el 18/3/08 en <http://bvvgf.fgf.org.br/portugues/obra/opusculos/manifesto.htm> (Fonte: FREYRE, Gilberto. Manifiesto Regionalista de 1926. Recife: Região, 1952. 78p) Ver también "Una cultura amenazada: La luso-brasileña" http://bvvgf.fgf.org.br/portugues/obra/opusculos/una_cultura_amenazada.htm y especialmente "Casa-Grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal". Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933. 517p. reiterado últimamente en 51ª ed. São Paulo, Editora Global, 2003. 728p., il.

5 CARRILLO ZEGARRA, Mónica "Geopolíticas del conocimiento: construyendo una afroepistemología desde América del Sur" consultado el 17/03/2008 en <http://www.politicasdacor.net/boletim/24/artigo.htm>

6 ORTIZ CASTRO, Ignacio (2008) "Cultura y empresa. Categorías ético-filosóficas para una propuesta empresarial en la mixteca y Latinoamérica" En Temas de Ciencia y Tecnología. Vol. 12, N° 34, enero - abril-Pág. 12 a 34.y que recupera a LENKERSDORF Carlos (2002) Filosofar en clave tojolobal. Miguel Ángel Porrúa, Colección "Filosofía de nuestra América", México. 275 pp.

7 SANTA CRUZ, Nicomedes "Latinoamérica" consultado el 21 11 11 en <http://www.poemasde.net/america-latina-nicomedes-santa-cruz/>

8 LOPEZ ONTIN, Carlos Conferencia ¿Qué Nos Hace Humanos? Algunas Respuestas Desde La Comparación De Genomas (00:36:34) Ciclo: Maratones científicos 2005-2006. Del código genético a la secuenciación del genoma, un homenaje a Severo Ochoa. Museo Nacional de Ciencia y Tecnología. Madrid. Consultado el 14 11 11 en URL <http://www.madrimasd.org/cienciaysociedad/mediateca/default.asp?mostrar=video>

Embed <embed src="http://mediateca.madrimasd.org/videoma/includes/flvplayer/flvplayer_mi+d.swf" width="450" height="360" allowfullscreen="true" allowscriptaccess="always" flashvars="&file=172_17_99_130_videos_1169&image=http://mediateca.madrimasd.org/videoma/web_publico/preview_player.php?videoid=1169"/>

9 ROMÁN, Rubén Manuel (1999) "Africanía, Trabajo Y Educación. Perspectivas Para El Año 2000" Ponencia Presentada En "África And The Diáspora '99: Holistic Realities" Second Internacional Culture Conference: October 7-9-Economic And Cultural Survival Strategies For The New Millenium. Global Languages And Culture: Latin America, Caribbean, Africa, United States, Europe. En University Of The District Of Columbia College Of Arts And Sciences The Center For The Interdisciplinary Study Of Languages And Cultures In Africa And The African Diaspora (CISLACAD). Ver también en ROMAN, Rubén (2000) "Africanía, trabajo y educación. Perspectivas para el año 2000". En Revista Educação Unisinos. Vol. 4, n° 7 Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Educação.Centro de estudios leopoldenses. Sao Leopoldo, RGS, Brasil Pág. 95

ROMÁN, Rubén Manuel (2000) "De Discriminación En La Educación A Educación En La Diversidad En Las Fronteras Del Milenio" Ponencia Presenta En "Eleven Annual Afro Hispanic Literature And Culture Conference" "Songs Of American Selves: Forgotten Bodies, Rescued Text (S), Subaltern Voices And Identities Of The Millenium" Aa-Hlcc/Universidad De Costa Rica. San José – Costa Rica – 4 Al 10 De Julio. Ver también en. Elba Birmingham-Pokorny, Southern Arkansas University (Editor) (2001) Revista "Diáspora". N° 11.Pág. 166/176.

ROMÁN, Rubén (2001) "Trabajo - Desempleo Y Educación" En Compartir - Publicación de la Fundación Cooperación Y Cultura - Profesor Luis Ravera (Santa Fe) en los Temas Especiales del Portal Bioceánico de la Región Centro de la Argentina Consultado en 2001 en <http://www.portalbioceanico.com/temasespeciales.htm>.

10 Doutores 2010: estudos da demografia da base técnico-científica. brasileira - Brasília, DF: Centro de Gestão e Estudos Estratégicos, 2010. 508 p.; Il.; 24 cm ISBN - 978-85-60755-29-5. En <http://www.cgee.org.br>

11 LEI No 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003: § 1o O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2o Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

12 IGREJA, Rebecca, « El proyecto de cuotas raciales y la afirmación del negro en Brasil », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates, 2009, [En línea], Puesto en línea el 19 diciembre 2009. URL: <http://nuevomundo.revues.org/57985>. Consultado el 14 enero 2011.

13 Declaración de La Conferencia Regional de La Educación Superior en América latina y el Caribe - CRES 2008, 04-06 de junio de 2008 en Cartagena de Indias, Colombia en <http://www.cres2008.org/es/index.php>.

14 Ley estatal N° 4.151, del 4 de septiembre del 2003

15 BOLIVAR, Simón "Congreso de Angostura" Discurso pronunciado el 15 de Febrero de 1819 consultado el 24 11 11 en <http://www.retoricas.com/2009/06/discurso-simon-bolivar-angostura-1819.html>

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Los garifunas, identidades y reivindicaciones de un pueblo afrodescendiente de América Central”

Carlos Agudelo

Investigador asociado de la Unidad de Investigación Migraciones y Sociedad
carlos.agudelo@univ-paris3.fr

Los garifuna, conocidos inicialmente hasta bien entrado el siglo XX como caribes negros, son la expresión de un proceso de mestizaje entre africanos procedentes de la trata esclavista e indígenas caribes - arawaks que se produce durante el periodo colonial en las Antillas menores, principalmente en la Isla de San Vicente. Deportados masivamente por los ingleses hacia América central, los garifuna comienzan en 1797 el poblamiento de las costas Caribes de 4 países (Honduras, Belice, Guatemala, y Nicaragua). Actualmente, a través de un proceso migratorio constante iniciado a mediados del siglo XX buena parte de su población habita los Estados Unidos.

Las estadísticas demográficas sobre el número de población garifuna en América Central y los Estados Unidos presentan oscilaciones importantes. Según el Informe de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas para América Central, en 2003 en Honduras habría 200.000 garifunas, en Belice 15000, en Guatemala 5000 y en Nicaragua 2000 para un total aproximado en los 4 países de unas 222000 personas. No existen estadísticas precisas sobre las cifras de la población garifuna residente en los Estados Unidos pero diferentes fuentes ¹ hablan de una cantidad igual o superior al de los garifuna que habitan Centroamérica. Esto nos daría una población total de unos 400000 individuos.²

El trasegar garifuna ha estado acompañado siempre de una rica y compleja circulación de símbolos etno-raciales. Estos están presentes desde la llegada forzada de sus ancestros africanos a las islas del Caribe, su proceso de mestizaje afro indígena y el poblamiento en las Antillas menores. La dinámica construcción identitaria continúa manifestándose en su tránsito hacia Centroamérica como caribes negros, en la transnacionalidad de su territorialización y en su presencia más reciente en Estados Unidos. La multiplicidad de representaciones y autorepresentaciones sobre qué es ser garifuna sigue expresándose hasta su afirmación actual como parte de la diáspora afrodescendiente de las Américas.

En los cuatro países de América central mencionados, los garifuna adquieren una notoriedad significativa en el contexto actual de reconocimiento de la diversidad cultural y del multiculturalismo institucionalizado. Este grupo de población ha jugado un papel importante en las dinámicas políticas de visibilización de los pueblos de origen africano por la vía del reforzamiento de las categorizaciones etno-raciales (siguiendo en general las pautas del modelo aplicado a los pueblos indígenas). Este protagonismo ha implicado, con particularidades en cada país, su caracterización oficial como “grupo étnico”, la incorporación de sus expresiones culturales como parte de la identidad nacional y el reconocimiento de su cultura como patrimonio universal cultural intangible de la humanidad.³

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Los garifuna han sido identificados, y ellos mismos han reivindicado en ciertos momentos de su historia, su condición de pueblo indígena apoyados en un discurso sobre sus raíces caribes-arawaks y la permanencia de algunas de sus expresiones culturales. Actualmente los procesos de movilización política de los garifuna articulan un discurso de inclusión en las sociedades nacionales a la vez que proclaman su identidad transnacional en tanto que garifunas e integrantes de la diáspora afrodescendiente de la Américas. Esta particularidad los diferencia de otros procesos de reivindicación identitaria de bases etno-raciales en las Américas como es el caso de los pueblos indígenas y los demás afrodescendientes. La flexibilidad de movilizar varios registros identitarios de forma sucesiva y a veces simultánea les posibilita un margen de maniobra mayor articulando sus reivindicaciones en los contextos tanto nacionales como transnacionales.

Estas dinámicas de inclusión de los garifuna coexisten e interactúan con factores que, basados también en un ordenamiento racial estructural que hunde sus raíces en el periodo colonial, mantienen hacia estas poblaciones formas de exclusión social y discriminación inscritos históricamente y fuertemente interiorizados por las sociedades nacionales aunque no desprovistos de transformaciones.

Avatares de la categorización racial. De africanos a caribes negros.

En general, las descripciones, relatos y documentos del periodo colonial se refieren a los africanos en las Américas ya sea como negros o esclavos, o como salvajes y cimarrones en el caso de los que resistían y lograban huir de la esclavitud. El adoptar una forma de nombrar y de caracterizar bajo la denominación de caribes negros por parte de los actores coloniales es la constatación de la transformación significativa y del surgimiento de un nuevo grupo humano que no impedía sin embargo volver recurrentemente a la categoría clásica de esclavo en fuga, negro, salvaje, etc. Según González (2008, p. xv) garifuna es una transformación de kalinago, nombre con el que los españoles denominaron a los pueblos que encontraron en las Antillas menores a su llegada a la región desde 1492 a partir de la forma como estos pueblos se autonombaban. Pero el término "caribe" fue usado desde principios del siglo XVI para definir los "indios salvajes" de las Antillas. La relación lingüística entre kalinago y caribe da luego el paso a caníbal (que significa antropófago) y que fue usado casi como sinónimo en ciertos periodos durante la Colonia y posteriormente en estudios sobre los pueblos con la denominación genérica de caribes (Taylor 1958).

En las Antillas, pobladas inicialmente por indígenas, la presencia temprana (desde mediados del siglo XVI) de europeos y africanos va a forjar una dinámica de mestizaje que deriva en varias formas en las diferentes islas. Para el caso de la isla de San Vicente, los relatos de la historia garifuna registran la llegada de los primeros africanos para 1635 luego del naufragio cerca de la isla, de dos barcos españoles que transportaban esclavos

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

con la subsiguiente huida de los africanos hacia allí (Rey 2005, p.60). Sobre la presencia indígena en las islas la versión más aceptada se apoya en descripciones de viajeros, religiosos y registros coloniales ingleses y franceses que se refieren a las migraciones anteriores a la presencia colonial europea hacia las Antillas de pueblos arawak y caribes procedentes de de la amazonía en el sur del continente americano. Según estas mismas fuentes, hacia inicios del siglo XVIII en San Vicente el fenotipo negro se convirtió en el predominante sin que desaparecieran un grupo que devino minoritario de indígenas caribes también llamados caribes rojos o amarillos .⁴

Las descripciones sobre aspectos de la vida de los caribes negros en San Vicente denotan una intensa dinámica de circulación entre las Antillas menores, actividades de comercio técnicas agrícolas y de navegación y capacidades de negociación y de alianzas combinadas con aptitudes militares reconocidas por las autoridades coloniales y por los colonos. Uno de los aspectos que despierta interés en algunos de los narradores de la época son también las prácticas rituales relacionadas con los muertos y la enfermedad, hoy llamadas genéricamente "culto a los ancestros". Con todas las transformaciones que han tenido estas prácticas, ellas siguen siendo actualmente uno de los elementos cohesionadores de su identificación como grupo.

El predominio fenotípico que alcanzan los elementos africanos en dicho proceso de mestizaje se puede explicar por el factor demográfico. La presencia de africanos de diversas procedencias del Caribe fue aumentando gradualmente hasta sobrepasar ampliamente en número a los indígenas.⁵

Mientras que la supremacía de factores culturales amerindios como la lengua y algunas prácticas productivas, tendría que ver con una mayor adaptación y dominio del medio geográfico de estos pueblos caribes y arawaks en las Antillas desde tiempos bien anteriores a los del inicio de la llegada de africanos. Las Antillas menores fueron territorio en disputa básicamente entre franceses e ingleses. San Vicente fue durante buena parte del periodo colonial un territorio de predominancia caribe debido a la tenaz resistencia ejercida por éstos tanto en su periodo de indios caribes como posteriormente en tanto que caribes negros y rojos. Esto en medio de tratados, acuerdos y una presencia colonial menor con procesos embrionarios de plantaciones e intercambios comerciales y laborales con los nativos, acompañada de tensiones y periodos de abierta hostilidad. En el contexto de la competencia anglo-francesa la isla queda bajo dominio inglés en 1763.

En 1795 las hostilidades se generalizaron y se inicia lo que se conoce como Guerra Caribe. A mediados de 1796 las fuerzas caribes se rinden ante los ingleses. Los caribes negros eran deportados hacia las islas de Roatán, en la actual Honduras.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Los Caribes Negros en América central. Nuevas identificaciones?

Los caribes negros llegan a la isla de Roatán ⁶ el 11 de abril de 1797. Según fuentes históricas citadas por González (2008, p.50) desembarcan 2026 garifunas. Al poco tiempo pasan al puerto continental de Trujillo y los hombres van a ser adscritos a las milicias bajo el mando de los españoles para la defensa del fuerte de los ataques ingleses.

Cuando los caribes llegan a Trujillo ya se encontraban desde el año anterior, 1796, aproximadamente unos 300 “negros franceses” provenientes de Santo Domingo en el contexto del conflicto que da origen a la independencia de Haití.⁷ Las hipótesis de los estudios sobre la presencia garifuna en América central, su expansión demográfica y su poblamiento a lo largo de la costa centroamericana presentan la idea de un proceso gradual de fusión de los negros franceses con los caribes negros.

Las relaciones entre españoles y caribes negros van a estar acompañadas de muchas oscilaciones. Inicialmente fueron bien recibidos como guerreros competentes y con un odio “natural” a los ingleses, dotados de capacidades en agricultura, comercio y navegación. En pocos años pasan a ser considerados como una amenaza por sus ideas libertarias que ejercían una mala influencia sobre los negros aun esclavizados. El proceso inicial de dispersión y asentamiento de los garifuna se da en medio de las disputas por el control de las costas caribes de la región entre ingleses y los españoles. Estos habían asentado su poder en el interior continental pero no lograban consolidarse en las partes costeras en medio del asedio inglés, de la resistencia de indígenas y de una presencia significativa de negros de distintas procedencias: los creoles (de las Antillas mayores que habían comenzado a estar presentes al mismo tiempo que se inicia la presencia colonial inglesa desde los años 1640; y posteriormente llegarán los negros franceses y los caribes negros a fines del siglo XVIII.

Sobre el proceso de poblamiento garifuna en América Central los estudios etnográficos e históricos referenciados coinciden en sus rasgos fundamentales. En general se trata de procesos migratorios graduales e irregulares, con idas y venidas hacia los primeros territorios de asentamiento y cambios de lugar generados por diversas razones hasta que se va consolidando el poblamiento de los nuevos espacios ocupados.

A partir de los años 1820 la Independencia de América central de los españoles y la posterior delimitación de fronteras nacionales no afectó de forma sustancial esta movilidad. La dinámica de movilidad transnacional se apoyaba en el débil control de los nacientes estados de sus fronteras marítimas y la continuidad de búsqueda de mejores oportunidades productivas, laborales y de vida. Los lazos familiares de los garifuna ya estaban tejidos en la trama transnacional y aún hoy continúan vigentes básicamente para las celebraciones rituales y las fiestas en las que se activan los vínculos filiales pues las ceremonias rituales convocan los grupos de familias extendidas con presencia en los

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

diferentes países.

Desde la llegada garifuna a Centroamérica hasta la consolidación de su dispersión transnacional se van a presentar variantes en la forma de representación y las apelaciones etno-raciales utilizadas. La utilización de los vocablos garifuna y garinagu era común como forma de auto apelación en el uso de su lengua pero en español o en inglés siempre se auto representaban como caribes y como negros tal cual eran tratados por españoles e ingleses.

González (2008, p. 107) refiere que los registros de la Iglesia católica desde el siglo XIX los calificaba como “morenos”, “caribes morenos”, morenos franceses” o “caribes pardos”. En 1825 la primera constitución nacional de Honduras se refiere a ellos como morenos libres.⁸ Los garifuna para ciertos efectos eran tratados de forma diferenciada a los demás negros (básicamente los creoles) resaltando su capacidad de trabajo y sus dotes militares. En otras situaciones simplemente hacían parte de los negros que había que controlar, expulsar, etc.

Diversas investigaciones etnohistoricas en Honduras⁹ y Guatemala muestran como durante el siglo XIX se transitó indistintamente entre las identificaciones de negros, caribes, caribes negros, y finalmente morenos. La circulación de categorías raciales ha tenido en el caso de los garifuna diversas variantes que transitan desde la Colonia a la fase de construcción nacional en Centroamérica. En este proceso interactuaron tanto las elites en el poder como las mismas poblaciones garifunas. Las variaciones de categorizaciones de un país a otro, de un periodo a otro y también en función de las coyunturas políticas y económicas van a fluctuar permanentemente.

Sin embargo el peso de la apelación negro ligada explícitamente o no a la descendencia africana ha predominado frente a la caracterización de los garifuna como amerindios.

La multiplicidad de ser Garifuna

Podemos ubicar entre los años 1960 y 1970, en términos generales, el tránsito de la identificación como negros, caribes negros o morenos hacia la generalización del término garifuna. Esto es observable tanto en los estudios sobre este grupo de población como de parte de otros actores sociales que son avocados por diferentes razones a nombrarlos.¹⁰ Los mismos garifunas adoptarán esta forma de autoidentificación ya no solo al usarla en su lengua sino también en los idiomas nacionales (inglés y español) de los países en los que están presentes.

Pero este salto hacia una categorización que podríamos llamar más “étnica” o “cultural” nunca ha hecho desaparecer el recurrente uso genérico de negro que los asimila con el resto de poblaciones de origen africano. Dicha asimilación va de la mano con sus rasgos

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

fenotípicos africanos pero también con las representaciones sobre unas características de formas de vida y comportamiento que se les asigna o que los mismos garifunas asumen a través de su afirmación identitaria. Todo esto salpicado también por la identificación más episódica de los garifuna como indígenas que va a darse en ciertos contextos y de su reivindicación como ciudadanos de cada uno de los cuatro países centroamericanos en los que se encuentran.

González (1979) reporta que el salto de caribes negros hacia garifunas se da en el marco de un proceso de politización bajo la influencia del movimiento negro en los Estados Unidos vía los emigrantes garifunas en un proceso que asocia lo garifuna primero con los movimientos contra la discriminación racial y luego da paso a reivindicación de la raíces africanas y en menor medida, amerindias. En este caso estaríamos frente a un modelo de etnicización común por el que pasaron varios movimientos negros en América latina y el Caribe. Señalando siempre la particularidad de su variante de reivindicación como amerindios que ha surgido en varios periodos de su historia.

Sin embargo, una mirada hacia las formas de acción política de los garifuna en que la afirmación identitaria era utilizada, muestra que éstas han estado determinadas por las situaciones concretas que se fueron gestando en cada país centroamericano y que condicionaban sus dinámicas de participación política y social, los niveles que alcanzaban las formas de inclusión pero también las expresiones de reconocimiento o inclusión. Es decir, las formas de acción política no se pueden explicar únicamente por el contexto exterior de la influencias del movimiento negro en USA. Para el caso garífuna, existe un nivel intermedio, entre lo transnacional y lo nacional, Esto tiene relación directa con su combinación entre reivindicaciones en tanto que ciudadanos de cada país en el que se han asentado, articulado con su transnacionalidad como pueblo garifuna, la importancia de su presencia en los Estados Unidos y las dinámicas políticas que se desprenden de esta multilocalización (Agudelo, 2011).

Al respecto, recordemos que en su gran mayoría, las sociedades centroamericanas han sido consideradas como espacios en los que se entronizó el modelo casi monopólico para toda América latina y el Caribe de naciones y repúblicas producto del mestizaje indoeuropeo que dejaba por fuera de la gestación de la nación centroamericana a los negros. Se pretendía borrar el hecho histórico de la presencia significativa y por momentos mayoritaria de esclavos, negros libres, mulatos en el mestizaje de la región (Gundmunson 2009, Cáceres ,2008). A esta realidad colonial se suma la llegada de los garifuna y antillanos en medio de la pugna por el control de las costas caribes entre ingleses, españoles y luego con los nacientes gobiernos nacionales.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Identidades “rentables” pero con límites

Para los garífuna, el asumir a lo largo de su historia sus múltiples identificaciones parece haber dado los resultados esperados por ellos. En efecto, los esfuerzos por la conservación, revitalización y visibilización de sus expresiones culturales han sido un mecanismo de legitimación de sus demandas y reivindicaciones sociales y políticas. Actualmente es un hecho el reconocimiento oficial de los garífuna como parte de una diversidad cultural hasta hace algunos años negada por el discurso nacionalista mestizo indoeuropeo que prevalecía en la región (con la particularidad del caso beliceño).

La dinamización de los elementos culturales ligados a procesos políticos han sido respuesta de algunos líderes y miembros de sus comunidades frente a procesos estructurales de debilitamiento reflejados para ellos en marginalidad histórica frente las sociedades nacionales, pobreza creciente y pérdida de territorios. Pero, a pesar de los logros en materia de reconocimiento, la superación de dichos factores estructurales no ha llegado aun con las políticas multiculturales en materia de inclusión social.

NOTAS A PIE DE PAGINA

1 Mohr de Collado (2007, p. 71) y entrevistas a dirigentes garifunas residentes en Estados Unidos. Se trata siempre de estimaciones aproximativas. Actualmente varias organizaciones garifunas realizan una campaña entre los residentes en Estados Unidos para que respondan la pregunta censal de esta año (2010) identificándose como garifunas y no como negros o hispanos. (www.garifunaheritagefoundation.org).

2 Según cifras del SICA (Sistema de Integración Centroamericano), las poblaciones totales de los países con presencia garífuna serían para 2010: Belice: 310.000; Guatemala: 14'000.000; Honduras: 7'600.000; Nicaragua: 5'800.000. Establecido por la UNESCO en 2001.

3 Los indígenas arawak habían desaparecido en el proceso de confrontación y mestizaje con los Caribes, quedando elementos varios de su cultura, en particular en la lengua (Cohelo, 1995, p.25), (González, 2008, p.58).

4 Para 1683 se estimaba la presencia en la isla de 4000 negros y 2000 indígenas) Rey (2005, p. 65).

5 Roatán es una de las Islas de la Bahía frente a las costas de lo que es hoy Honduras pero que en el momento del desembarque hacia parte del la capitania general de Guatemala bajo domino colonial español.

6 Los trabajos históricos y las crónicas sobre los antecedentes de la llegada y su presencia en América Central y el Caribe dominado por los españoles de los “negros franceses” y su transformación en milicias al servicio de los españoles está documentada en varios trabajos estudios. Ver Rey (2005) Victoria (2006).

7 Vincensini (2006, p. 18).

8 Entre ellas (Amaya, 2007), (Euraque, 2004).

9 En los estudios académicos citados en la bibliografía de este texto también se evidencian estos cambios en la terminología usada y se transita de Caribes negros Garífuna – Garinagu.

BIBLIOGRAFIA

Agudelo, Carlos, “Les Garífuna. Transnationalité territoriale, construction d’identités et action politique”, in REMI, Revue Européenne des Migrations Internationales, Volume 27, No. 1 - 2011 pp. 47-70.
Amaya, Jorge, Las imágenes de los Negros Garífuna en la Literatura Hondureña y Extranjera, Edit. Cultura, Colección Premios, Tegucigalpa, 2007.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

- Cáceres, Rina (ed), Tomo 1: Del olvido a la memoria: Africanos y afroestizos en la historia colonial de Centroamérica, UNESCO, San José, 2008.
- Cohelo, Ruy, Los Caribes Negros de Honduras. Honduras: Guaymuras, Tegucigalpa, 1995 (1955).
- Euraque, Dario, Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras, Centroeditorial, Honduras, 2004.
- Gonzalez, Nancie, "From Black Carib to Garifuna: The coming of Age of an Ethnic Group" Actes du XLII Congres international Des Americanistes Vol. 6, 1979.
- González, Nancie, Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los garífunas, Editoria Guaymuras, Tegucigalpa, 2008 (1988).
- Gudmundson, Lowell, « Africanos y afrodescendientes en Centroamérica:», Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates, [En línea <http://nuevomundo.revues.org/index57996.html>]. 2010 PDF, 2009.
- Mohr De Collado, Mauren, "Los garinagu en Centroamérica y otros lugares. Identidades de una población afro-caribe entre la tradición y la modernidad", en INDIANA, 24, 2007.
- REY, Nicolas, Quand la révolution, aux Amériques, était nègre... Caraïbes noirs, negros franceses et autres « oubliés » de l'Histoire, Karthala, Paris, 2005.
- Taylor, Douglas, "Carib, Caliban, Cannibal", International Journal of American Linguistics, 24, pp. 156-157, 1958.
- Victoria, Jorge, "Los negros auxiliares de España en Centroamérica". Boletín AFEHC [<http://afehc-historia-centroamericana.org/375>] núm. 21, (2006-06-04),

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Discriminación racial en Cartagena de Indias”

Clara Inés Fonseca Mendoza *
Universidad de Cartagena
texcultura@hotmail.com

Este artículo da a conocer las formas de discriminación racial presentes en la ciudad de Cartagena de Indias (Colombia), vistas principalmente desde la óptica de las víctimas, es decir, de las personas Negras que han sentido sus rigores. Desde esta perspectiva el racismo se entiende en al menos dos dimensiones: una, como estructura inserta en el sistema social y, otra, como proceso integrado a prácticas corrientes y rutinarias; ambas dimensiones relacionan las inequidades inherentes a la estructura social con factores biológicos y culturales de quienes se perciben como de otra raza o grupo étnico (Essed, 1991).

Cartagena es una de las capitales colombianas que cuenta con un mayor número de personas que se reconocen Negras (un 19,2%, según Pérez y Salazar, 2009). En esta ciudad pueden presenciarse formas de discriminación racial tanto institucionales como en la vida corriente de las personas. Las primeras se reflejan en las cifras sociales las cuales permiten afirmar que la mayor parte de las personas Negras cartageneras se ubican en los barrios más pobres, tienen escasas oportunidades de educación¹ y no les es posible cambiar de situación (Ibíd). Las segundas, las que interesan presentar en este artículo, se manifiestan en formas flagrantes y abiertas de racismo, percibidas como racismo cotidiano en el discurso y en la comunicación que manifiestan conflictos ideológicos entre los grupos Negro y Mestizo, relacionados preferentemente con la apariencia física. La categoría de racismo cotidiano alude a nociones discriminatorias socializadas referidas a prácticas racistas que por familiares y repetitivas se integran a las rutinas comunicativas corrientes de las personas y se traducen en formas de marginalización, problematización y sometimiento (Essed, op.cit.), las cuales pueden reconocerse ostensiblemente aún cuando estén permeadas de factores de género o de clase.

Las formas de marginalización² se hacen sentir en la interposición de requerimientos adicionales para participar en la vida social, por ejemplo, esforzarse más en el colegio y cuidarse de no cometer errores en el trabajo (...el Negro tiene definitivamente, en Cartagena, que esforzarse más y hacer las cosas mejor y no tener ni un sólo error, porque si tú tienes un error, eh... te lo cobran demasiado alto); también en el desconocimiento de la cualificación (en un entorno (...) como el de Cartagena (...) si tú eres negro, si no eres una persona de apellido ni de relaciones, tienes que contar con un nivel muy alto de suerte (...) tienes que contar como con tres veces más con un nivel de preparación que el resto de los demás para poder llegar a unos niveles medianamente normales); y en la interposición de obstáculos físicos y virtuales que impiden desde el ascenso social hasta el acercarse a plazas o tiendas del centro histórico de la ciudad. No resulta sorprendente que haya sido en relación con la ciudad de Cartagena que la Corte Constitucional hubiera

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

fallado por primera vez en Colombia sobre casos de discriminación racial³; los obstáculos reales y virtuales de ingreso a discotecas, colegios, clubes e incluso playas se rumoreaban desde hace muchísimos años en la ciudad.

La forma de problematización más frecuente es la de asociar a las personas Negras con criminales; acudiendo al recurso de la falsa causalidad en Cartagena se cree que los causantes de los males sociales, desde los atracos hasta la simple bulla, son personas Negras (No es que se discrimine, sino que se les tiene en mal concepto, porque un 90% de las personas malas son negras // Cuando me monto en un bus, no me siento al lado de un negro; no sé por qué; tal vez porque la creencia que tenemos es que 'ese es atracador y tal' // Tengo una sobrina que a ella le da terror ir al centro, sobre todo a esta parte más comercial, donde están las tiendas y todo eso. (...) me dijo: "no, no, no, no, no yo hay no entro (...) porque ahí todo negrito que ven creen que va robar").

Las formas de sometimiento constituyen el principal mecanismo del ejercicio del racismo en Cartagena. Se manifiestan en la etnización de labores (estábamos viendo una película, y me dice "mami", el niño lo que tiene son cinco años, "mami ¿y él quien es?" (...) "ese es el doctor". "¿el doctor? No si los negros no son doctor"), en la intimidación en los colegios (manoteo o bullying y asignación de sobrenombres) y la marginalización por parte de profesores (en el siguiente relato una joven Negra cartagenera se refiere a las reacciones que ocasionaba su cabello: te daban muchos cocotazos...te pegaban (...) hay veces me molestaban (...): "ves a peinar tu rucho"...o "cejas de diablo".// En mi escuela cuando era niña, si sentía discriminación porque mi profesora (...) ella prefería más a los niños de color de piel blanca (...) Se notaba en los actos culturales que íbamos a hacer. Siempre escogía a esos niños). En el rechazo a "comportamiento étnicos" que conducen a la asimilación por la cual se obliga a las mujeres, especialmente, a alisarse el cabello, aclararse el tono de la piel o vestir "tonos pastel".

Las formas abiertas de conflicto racial antes señaladas hacen notar que en la ciudad de Cartagena (y al parecer en el resto del país) se afina un racismo basado en jerarquías de color y en el evitamiento de la interacción social. En efecto, la valoración de la apariencia física (el color de la piel y la forma del cabello), la presentación (por ejemplo, los colores usados) y el rechazo, manifiestan un sobre-énfasis de la diferencia: el cabello es 'rucho' o 'maló', la boca es 'bembona', la forma de ser es 'champetua'; discuten los padres acerca de la posibilidad de que uno de sus hijos haga pareja con una persona Negra; hablan los jóvenes acerca de su preferencia por las mujeres que se alisan el cabello; comentan las comadres que el hijo de fulanita nació bonito pero 'lo que se le achaca es el color'; aconsejan las amigas a otra que tiene un novio 'negrito aunque de facciones finas'; se escandalizan las abuelas porque uno de sus nietos va a 'dañar la sangre' o 'desmejorar la raza' casándose con 'esa negra maluca', se alaba a otro porque 'se las echó' con una pareja de piel clara...

El conflicto racial en Cartagena tiene dos dimensiones que se relacionan: en primer lugar,

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

el grado de conciencia o de conocimiento de los mecanismos de discriminación étnico-racial adquirido por las víctimas; en segundo lugar, las consecuencias emocionales de sentirse expuestas a ese tratamiento desigual. Los dos asuntos se relacionan porque sólo las persona Negras que problematizan el racismo pueden distinguir un evento racista de otro que no lo sea (por ejemplo, de clase o de género) (Ibíd) y, según lo hemos constatado en nuestros estudios, esa conciencia de sentirse excluido ocasiona sufrimiento.

El primer punto se corrobora con una de las conclusiones del más reciente estudio sobre discriminación étnico-racial en Cartagena (Alcaldía Mayor de Cartagena y Corpovisionarios, 2011), en donde se afirma que en la ciudad puede existir una naturalización del fenómeno que dificulta reconocerlo cuando se es víctima; esto lo dicen porque, según sus encuestas, un alto porcentaje de cartageneros reconoce que sí existe discriminación en la ciudad (53%) pero manifiesta no haberla padecido (8%); además, sólo la reconocen abiertamente aquellas personas Negras de mayor formación educativa y rango laboral.

Los conocimientos acerca de los mecanismos del racismo los adquieren las personas Negras de modo indirecto, es decir, por la exposición reiterada a experiencias personales o conocidas; son pocas las formas de adquisición de conocimiento indirecto (mediante la socialización proactiva en la familia o la pertenencia a grupos que promuevan derechos civiles, por ejemplo) que permitan establecer relaciones con el tan mentado pasado esclavista de la ciudad y proyecciones de un orden social alternativo (Essed, op.cit.).

El modo directo de conocimiento lo adquieren las personas en los círculos sociales inmediatos de la familia, la escuela y el barrio, preferentemente (no puedo negar que, que hubo momentos de acercamiento, chévere con algunas niñas del barrio algunos muchachitos pero también había momentos feos..., feos por ejemplo (...)habían unos pelaos que siempre se metían con nosotras, o estaban jugando futbol, nos tiraban el balón o decían "las palenqueras, las palenqueras lo mueven bien"; esos estigmas en términos sexuales que hay alrededor de la mujer negra; oooo "de los quince no pasa" como que expresiones así, que uno..., en ese momento de inconsciencia, de pronto de niñez, no descubría que allí había un, un matiz racista en esas exclusiones, en esas agresiones que permanentemente, te hacían).

Llama la atención el papel de la familia Negra cartagenera en la reproducción y en la reflexión sobre el fenómeno de la discriminación étnico-racial. En efecto, algunas familias (especialmente las madres y las abuelas de las personas que entrevistamos), parecerían promover el racismo, por ejemplo, cuando aconsejan buscar pareja de piel clara (Mi mamá ponía problemas con novias negras (...)'tienes que ayudarte, tú tienes que ayudarte. Ve que tu eres negro, tienes el pelo así, entonces uno tiene que ayudarse.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Esa negra: ve como tiene el pelo, ve cómo van a salir los hijos tuyos, búscala un poco más clara para que tus hijos salgan mejor”). Tal vez ello no sea más que la expresión de los temores de que los hijos y nietos sufran los rigores de la discriminación, es decir, las consecuencias de un tipo de relación estructural en la cerrada sociedad cartagenera que excluye a las personas Negras.

Otras familias (precisamente, las conformadas por las personas a quienes entrevistamos), constantemente envían mensajes que pueden considerarse de resistencia –de orgullo y de igualdad- (uno de los entrevistados recrimina la actitud de su esposa quien aconsejó a su hijo que dijera “yo soy negro pero inteligente”, cuando los otros niños de la escuela lo molestaran: yo le dije que no dijera eso, no le enseñara eso porque se le va quedando en el subconsciente de que es malo ser negro y que tiene que estar usando siempre “pero” pa’ excusarse que es negro, como diciendo, ‘bueno ya, me jodí por ser negro, pero tengo que ser inteligente’... no, es pa’ que se defienda; y no, dile otra cosa, que no preste atención o al que le diga negro que le diga blanco, amarillo, que le diga azul, pero no use el “pero” ese. Ya lo estamos ahora de chiquito acomplejando dándole a entender que es malo ser negro).

Por otra parte, en Cartagena se han conformado varias organizaciones o redes afro, que se han convertido en fuentes de conocimiento directo del racismo, además de la educación. Este tema de las fuentes de conocimiento directas o indirectas es importante por cuanto incide en las formas de explicación y de enfrentamiento del problema.

En cuanto a las consecuencias emocionales, estas puede rastrearse en las entrevistas que hemos llevado a cabo con personas Negras en Cartagena; tristeza, rabia, temor, desconcierto son algunas de las emociones manifestadas (Escogían siempre a las muchachitas más... las blanquitas, a esas y a mí nunca (...) yo sentía que, que... claro (...) que era por el color de mi piel (...) sentía que era injusto, que era... me daba rabia, me dolía; pero ellas eran las que mandaban y así tenía que ser”// un día le dije: ‘profesor qué le pasa conmigo’ y él [me] dijo: ‘cállese, negro’ (...) y cuando me dijo ‘negro’ ahí sí ví que era porque era Negro, porque yo... No tenía razón para mí... Y después mis compañeros me la montaron, me la montaron y había uno que me la montaba; y yo porque no quería volverme violento, porque además que era Negro y me ponía violento, pues me iba a ir peor). Las formas de racismo son rechazadas por las personas Negras ofreciendo, además, razones que hacen ver lo injustificado del acto discriminatorio.

Para finalizar, hay quienes sostienen que el racismo en nuestro medio es sutil y no intencionado, e incluso, que no existe, pues lo que hay son problemas de clase y pobreza; no obstante, las investigaciones sobre los orígenes históricos del fenómeno (Múnera, 2005, Flórez, 2008), algunos estudios sobre la situación actual⁴, eventos publicados en la prensa⁵, denuncias de colectivos afro y acciones judiciales, han mostrado lo contrario;

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

faltan aún estudios que planteen otros aspectos del problema como, por ejemplo, los efectos psicosociales y en la salud. Esta visión del problema no ha sido entendida por el Estado colombiano y por eso ha objetado la ley de penalización del racismo y no ha aprovechado otros canales, como la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, para hacerle frente.

Notas al pie de página

* Profesora de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Cartagena (Colombia).

1 "El coeficiente de correlación entre el porcentaje de personas de ingreso bajo y el porcentaje de personas de raza negra en los barrios de Cartagena es de 72,4% (...) De la misma manera, el coeficiente de correlación negativa entre el número de años de educación y el porcentaje de personas de raza negra en los barrios de Cartagena es de 71,7%" (Pérez y Salazar, 2009: 40).

2 Las afirmaciones que a partir de este punto del artículo se hacen, están basadas en los estudios realizados por el Grupo de investigación TEXCULTURA, sobre entrevistas hechas tanto a personas Negras cartageneras, con quienes se tematiza el racismo percibido, como a Mestizas. Entre paréntesis, escribimos algunos de los testimonios.

3 Sentencia de Tutela nº 1090/05 de Corte Constitucional, 26 de octubre de 2005. "Derecho al libre desarrollo de la personalidad, la honra y la dignidad humana de persona a quien le impidieron el ingreso a sendos establecimientos en la ciudad de Cartagena a causa de su color de piel"

4 Véase Aproximaciones teóricas y metodológicas a los estudios del racismo en <http://www.ird.fr/afrodesc/spip.php?rubrique68&lang=es>

5 Véanse, por ejemplo, los artículos ¿Fue jugando? escrito por Claudia Ayola, el 16 de marzo de 2011, en eluniversal.com y Oscuro panorama del racismo, por: Viviana Londoño y Daniel Salgar, del 8 de abril de 2011, en elespectador.com.

Referencias

Alcaldía Mayor de Cartagena de Indias y Corpovisionarios (2011). Estudios sobre discriminación étnico-racial y victimización en Cartagena 2011.

Essed, PH. (1991). *Understanding everyday racism. An interdisciplinary theory*. Newbury Park: Sage Publications.

Flórez, F. (2008). Representaciones del Caribe colombiano en el marco de los debates sobre la degeneración de las razas: geografía, raza y nación a comienzos del siglo XX. En: *Historia y espacio*. Nº 31.

Múnera, A. (2005) *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta

Pérez, G. y Salazar, I. (2009). La pobreza en Cartagena: un análisis por barrios. En: *Documentos de trabajo sobre economía regional*. Nº 24. Cartagena: Banco de la República.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“De los años 1600” Bicentenario, educación y afrodescendencia en Cartagena de Indias ”

Edgar Gutiérrez Sierra
Universidad de Cartagena
tenorlirico75@gmail.com

La controversia de las celebraciones republicanas, patrimonio simbólico e imaginarios.

Las gestas de independencia republicana apenas con sus escasos dos siglos, empiezan a perfilarse en sus logros simbólicos, en la que merece reconocimiento sus aspectos arquitectónicos no sólo el aporte ecléctico de la arquitectura republicana sino la capacidad simbolizante de su acervo fundacional. Sin embargo, este último aspecto vital e intangible, no ha logrado una debida valoración cultural, se dice: <El principal patrimonio de la ciudad es su modo de vida. Dicho en otras palabras la particularidad de la vida en cada ciudad es su principal patrimonio >.

Considero que este aspecto ha estado en parte relegado, cuando se hace referencia al patrimonio cultural e integral, su monumentalidad como memoria de sus gestas heroicas republicanas parecen ser memorias muertas, y no estructuras vivas articuladas al sentir cotidiano que conforma su cultura, en la que sus habitantes participan e integran su sentido de ciudadanía e identidad.

Así, podemos destacar como paradigmas del patrimonio cultural urbano, los fuertes nexos de la identidad, ciudadanía y comunidad, una correlación cultural que construye las huellas de sus acciones, memorias colectivas, especialmente, histórico, étnico, político, social etc. Que ha sido resaltado por una historiografía de logros y falencias dando cuenta de la prolífica controversia en el período republicano con sus héroes, mártires, intelectuales, personajes, dilemas políticos, y todo el camino tortuoso de construcción de nuestros imaginarios.

Todo este patrimonio histórico cultural del legado republicano ha sido en cierta forma esquiva, huidiza, en lo referente al conjunto de las manifestaciones o expresiones simbólicas de la celebración de la efeméride independentista. Podemos señalar un cierto desdén de cierto acérrimo centralismo gubernamental, que hoy no deja de ser un reclamo compensatorio con respecto a sus procesos culturales, constituyéndose prácticamente en una deuda con relación a nuestro patrimonio intangible de carácter fuertemente simbólico.

Desde la primera celebración espontánea de la gesta de Independencia en 1812, continuando con su oficialización en 1846, la celebración del Centenario en 1911, hasta el ya celebrado Bicentenario de la Independencia, estas expresiones simbólico-festivas, plurales y complejas, ha sido considerada controvertidamente.

Si bien, algunas prácticas han tenido su protección y promoción por parte de unas élites sociales, regionales y nacionales, otras han sido menospreciadas, mal comprendidas y

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

excluidas por su sello étnico o simplemente por su raigambre popular, como se puede constatar en los programas oficiales del siglo XIX y gran parte del siglo XX, un ejemplo de esta exclusión, fueron los fandangos, la cumbia, las comparsas de negros y otras. Las efemérides del Bicentenario de la Independencia de Cartagena ofrece una memoria de larga duración configurando una historia de nuestras gestas libertarias y mítica-simbólica-festiva.

El patrimonio simbólico festivo de Cartagena de Indias demuestra una serie de procesos culturales que requieren de una mirada no estrictamente histórica, sino complementaria en los diálogos con diversas disciplinas. Esta mirada nos permite reconstruir la riqueza cultural de la simbólica festiva, que está más allá de la simple información estadística y documental y pueda avanzar hacia los marcos de interpretación conceptual en las perspectivas contemporáneas.

La tradición popular festiva de Cartagena de Indias está marcada por los signos precolombinos de las danzas y música de los indígenas, aunque, es en “los años 1600” cuando la organización de la vida urbana y los jolgorios ocasionales empiezan a ser destacables y regulados por los Cabildos, además las restricciones sobre el uso y consumo del vino y otras bebidas fueron manifiestas especialmente para las poblaciones, indígenas y africanas que en algunos casos estaba penalizado. Los componentes étnicos demarcan toda una dimensión para consolidar los diferentes procesos muy complejos de la naciente ciudad.

Las etnias indígenas y negras son las más vulnerables en el contexto colonial y sus manifestaciones son estrictamente controladas, con una puntual precisión de los tiempos de trabajo, de rezos, de ocio, con toda una carga de castigos con carácter fuertemente punitivo. No es extraño que la canción popular del Joe Arroyo: “Rebelión” ilustre la injusticia en su sencilla letra:

En los años 1600
Cuando el tirano mandó
Las calles de Cartagena
Aquella historia vivió
Cuando aquí llegaban esos negreros
En cadenas besaban mi tierra
Esclavitud perpetua...
Un matrimonio africano
Esclavos de un español
Que le daban muy mal trato
Y a su negra le pegó
Y fue allí se rebeló el negro guapo
Tomó venganza por su amor
Y aún se escucha en la verja ...

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

No le pegue a mi negra
No le pegue a mi negra
Oye men no le pegue a mi negra.

La letra nos muestra una situación doméstica con una riqueza sociológica de la época, señalando los abusos continuos del colonizador, que hoy cala profundamente en nuestra sensibilidad por sus denuncias de violencia y maltrato contra el género. Aunque los abusos del conquistador se descargaban en mayor parte sobre la población de los esclavizados masculinos, quienes eran atados o azotados, les quitaban sus vestidos si celebraban sus Cabildos de negros sin el permiso de las autoridades.

Los cabildos de negros pese a toda las restricciones conformaron sus grupos étnicos de acuerdo a sus naciones de procedencia, con sus reyes, gobierno que se destacaban en principio en las fiestas de la Candelaria y Carnaval de Cartagena, perdurando sus huellas hasta el día de hoy en las danzas del Congo y el Torito en el Carnaval de Barranquilla y en toda una organización festiva de la ciudad de Cartagena como iniciativa popular de carácter mayormente educativo, frente a un Concurso Nacional de Belleza organizado por las élites locales y regionales.

La postcolonialidad de los imaginarios todavía continúa y exige una mirada de cambios epistemológicos y estéticos hacia un reconocimiento de lo contradictorio de ciertos eventos, como son los "Reinados", que dejan anclajes no de liberación sino de prisiones mentales de la colonización en la que el código femenino es parte de un juego de tratos objetuales, a veces discriminatorios y enajenantes...

LO AFRO: LUCHA POPULAR, CENSURAS Y PROHIBICIONES.

Las élites en su afán protagonista de lo festivo se apropiaron del patrimonio cultural de las fiestas de la independencia, desde el siglo XIX no ha podido definir con la debida coherencia, las matrices culturales de su identidad libertaria y festiva. Con el aval de los referentes históricos andinos de destacar los personajes heroicos en pro del mestizaje, dio relevancia en las gestas a un criollismo que negaba la importante participación de los mulatos, negros y de mujeres, de extracción popular que no tuvieron reconocimiento en las narrativas de la historiografía, como destacaremos más adelante.

Esta situación de negación de lo popular, -especialmente del aporte de las etnias afrodescendientes-, determina que las fiestas libertarias en casi todo el contexto colombiano, estén cargadas de una solemnidad al estilo de las rigidez militar de los desfiles del veinte de julio o 7 de agosto. En cambio, la celebración del día de la independencia de Cartagena de Indias, si bien, tiene sus aspectos de solemnidad, es más festiva y está caracterizada por el sentir y jolgorio caribeño.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

En estas celebraciones patrióticas, el pueblo inconforme, en ciertos eventos, portaba elementos carnavalescos, exteriorizando en sus disfraces, mitos agrarios de animales, danzas, comparsas y costumbres, sus imaginarios culturales, borrando la frontera del civismo acartonado, confundiendo ciudad y campo, lo patriótico-cívico/lo-carnavalesco, la mixtura racial del indígena/africano/europeo, con todo un bagaje del “afuera”, de lo “otro”, en una amalgama de valores, irreverencias e inversiones de roles, identidades, creando imaginarios simbólicos carnavalescos, que hacen rupturas con los imaginarios apolíneos republicanos del “orden”, la medida y el decoro de las llamadas “buenas costumbres”.

El discurso e imaginarios postcolonialista eurocentrista-norteamericano nos ha hecho creer, que las celebraciones de las llamadas “fiestas patrióticas”, deben ser con el consabido imaginario bélico de los desfiles militares y la ostentación del poder de las armas con toda su estructura jerárquica de sumisión y vasallaje, donde lo popular quieren reducirlo “a la condición de gentes rurales e iletradas”, despojándoles de sus saberes críticos-satíricos y condenando la riqueza perceptiva de sus medios de expresión estético-visual, todo bajo el barniz del respeto y la “formalidad” o la disciplina.

A las élites oficiales se les pudo sin embargo permitir con toda la parafernalia “Light”, la realización de “Reinados” con una retórica performativa dizque “Nacional”, incongruente del sentido republicano de simetrías o ¿Acaso no es fácil deducir que un Reinado evoca relaciones monárquicas más de condiciones de privilegios que de ciudadanía y equidad social?.

Desde los tiempos coloniales los llamados fandangos que hoy exhortamos en las fiestas populares fueron censurados y percibidos como un elemento de bullicio, ruido, atraso, de gente plebeya, contra la salud y las aspiraciones en la carrera de la ilustración, posteriormente a finales del siglo XIX es cuando la mirada hacia el fandango, es un poco más benevolente y son vistos como “procesiones cívicas” con sus carros alegóricos, al compás de la banda de música y finalmente solo a mediados del siglo XX los fandangos son incluidos como parte de la programación de los festejos populares y deshaciendo la estigma plebeya de sus orígenes.

Con este trasfondo discursivo de la solemnidad y marcialidad como argumento se hicieron explícitos controles y disposiciones legales (1916) contra el poder entrópico popular de los disfraces, como puede leerse en el siguiente párrafo:

“No se permitirán disfraces que ofendan la moral, que remeden a determinadas personas, que lleven insignias eclesiástica, militares o policivas; el uso de pinturas que manchen los vestidos a las personas... etc” (la Epoca, 10 de noviembre)

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

La música no escapó a estas disposiciones, las preferencias oficiales hacia las marchas, himnos nacionales, valeses, pasillos, contradanzas y todo el repertorio de una exclusividad ilustrada, dejaba por fuera los aires y ritmos con sus cargas fuertemente étnicas, como fue el de los aires nuestro de la “cumbia” y el “mapalé”, hoy se constituyen en uno de los más representativos del folclor regional y nacional. Sin embargo, el acuerdo 13 del concejo municipal de 1921 de Cartagena, lo prohibía como se puede leer en los apartes del decreto: “...queda prohibido en la ciudad y en los corregimientos del Pie de la Popa, Manga, Espinal, Cabrero, Pekín, Quinta y Amador, el baile conocido como cumbia o mapalé.”

Lo anterior hoy no parecería un despropósito o increíble, podemos observar como esta trayectoria de censura a la cumbia, sólo se despejó con la desbordable industria discográfica y radial, cuando la fuerza comercial de los ritmos del Caribe, especialmente de la música cubana popular, con sus danzones, sones, guarachas, merengue, rumbas, plenas etc.; traspasando fronteras y exclusiones, se solidarizaron con nuestras expresiones musicales como la cumbia, la gaita, el mapalé, el porro, el merecumbé, la música de acordeón -el vallenato-, configurando una gama musical que hace innegable su aceptación, no sólo popular sino en todos los sectores sociales, que trasciende los marcos locales hasta posicionarse nacional e internacionalmente.

Las fiestas republicanas, para nuestro caso de la Independencia de Cartagena, no puede concebirse con la limitación y prerrogativa de los desfiles o paradas oficialistas de las milicias o de los héroes y parafernalia solemne discursiva de los ilustrados. Para la comprensión de esta situación, habría que tener en cuenta las estructuras sociales, la mentalidades superpuestas de la historia de larga duración y las matrices étnico-culturales que posibilitan las puestas en escenas de las identidades, las ritualidades vitales, con sus matices urbano- rural, local y regional del Caribe continental e insular.

Un hecho nos ilustra las formas de incompreensión como lo sucedido en las celebraciones de los años cuarenta con las señaladas “comparsas de negro embetunados”, ni siquiera se les reconoce por una representación cultural, sino por la apariencia superficial de “negro embetunados”, dichas comparsas fueron consideradas por cierto personaje de la élite de la ciudad como obstáculos en el camino de una “fiesta civilizada” y por lo tanto hay que suprimirlas. Para esta condición no existe una salida más conciliadora o dialogante, sino la “eliminación”, ni siquiera la “segregación”, que si bien es injusta, es más condescendiente. No, es su desaparición física, en un gesto que no dista mucho de un racismo manifiesto estilo Ku Klux Klan o del fascismo nazi. Es la intolerancia de la aristocracia criolla, de blancas chaquetas o guayaberas que solo quieren ver y lucir orgullosos la blancura y distinción de sus clubes sociales, sus reinados, y no el multicolor juego de razas y cortejos.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

El poeta Jorge Artel, quien promovía en su época las expresiones afroamericanas, junto al otro poeta cubano Nicolás Guillén, protesta en la prensa y defiende las comparsas y danzas como parte del patrimonio de la ciudad. Es como negar al espectacular carnaval brasileiro sus escuelas de danzas o los congos al Carnaval de Barranquilla.

Bicentenario e Historia: La Negación del Aporte Afrodescendiente.

Para la celebración del Centenario de la Independencia en 1911, La Sociedad de Artesanos de Cartagena (SAC) buscaba afanosamente el reconocimiento del héroe mulato Pedro Romero, quien con los lanceros de Getsemaní jugó un papel importante para lograr la firma del Acta de independencia- con la construcción de una estatua en una de las plazas públicas, unos cincuenta artesanos entre plateros, albañiles, zapateros, carpinteros sastres etc.; Meses después, sus ideales se vieron truncados, los señores de la Junta Directiva del Centenario, persuadieron engañosamente a los artesanos, especialmente a los tipógrafos y propusieron un monumento a Gutemberg como emblema más afín al gremio y a la cultura universal. Los miembros del artesanado rechazaron la propuesta de la Junta Directiva del Centenario, finalmente se reemplazó por dos decorativos carros alegóricos que representaran las Bellas Artes y la Imprenta Libre con las figuras ornamentales de varias señoritas de la sociedad.

Así quedó silenciado el imaginario popular, que sólo se reivindicó hace algunos años con las esculturas de Pedro Romero en la Plaza de la Trinidad del Barrio de Getsemaní. Todavía hoy no hay la mínima mención de las gestas de los Caciques Indígenas o africanos, (nombre a los representante de la familia Caramairi, -Carex, Canapote, - Yurbacos o Domingo Benkos Biohó). Si retomaron la controvertida figura de la India Catalina que no es consecuente plenamente con los ideales históricos libertario, ya que se sospecha su complicidad en el coloniaje como intérprete de lo conquistadores. Así un vacío de representación, un intento fallido de la simbólica en la celebración republicana de la independencia, porque las etnias indígenas y africanas prácticamente están ausentes simbólicamente de estos festejos. Se legitima una historia del despojo y negación de la otredad étnica. Un personaje como el mulato General José Padilla, ha tenido un reconocimiento mínimo para la historia oficial y prácticamente con el Bicentenario es que se ha vislumbrado su importancia, como afirma la historiadora Aline Helg : "Pocos hombres contribuyeron tanto a la independencia de Colombia como José Padilla y después pocos fueron olvidados como él".

Educación y prácticas culturales: Los colegios y cabildos de negros.

Las fiestas que eran llamadas novembrinas en Cartagena de Indias, hoy reconocidas como Fiestas de la Independencia, han encontrado en las instituciones educativas oficiales del distrito un escenario de revitalización estructural, al movilizarse entre

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

la comunidad educativa de la mayoría de ellas un nuevo sentido y significado de las mismas.

Desde finales de la década de los ochenta del siglo XX, las expresiones populares comparsas, disfraces mascaradas, grupos musicales, tuvieron sus momentos de “crisis” ya que prácticamente no tenían participación en los eventos oficiales institucionales, muchos de ellos monopolizados por la programación del Concurso Nacional de la Belleza. Esta situación volcó a la creación de nuevos espacios urbanos con diversos festejos y jolgorios populares en los que cabe destacar el Cabildo de negros del barrio de Getsemaní y los diversos Cabildos de la zona norte, Los Cabildos escolares, Las fiestas del Barrio de San Diego etc. Estos contextos nos invitan a reflexionar sobre la condición de nuestra ciudadanía en relación con los valores simbólicos. Permite comprender los procesos de apropiación, expropiación y ruina de nuestro patrimonio simbólico festivo, específicamente en los sectores populares.

Además estas situaciones apuntan a señalar las amnesias, exclusiones, degradaciones por la falta de identidad, reconocimiento y alteridad de una ciudadanía abierta plural que consolide el tejido social de los sectores más vulnerables de la ciudad.

En los comienzos del siglo XXI las fiestas han desarrollado una particular dinámica, especialmente con los espacios educativos, con la participación de muchas escuelas de primaria, colegios de bachillerato y universidades, públicas y privadas, que le han dado nuevos sentidos a los eventos, creándose una red de educadores muy dicientes en la celebración de las fiestas de la Independencia.

Un fragmento del texto de uno de sus representantes como lo es el profesor Alfonso Arce nos informa sobre este contexto, en las siguientes notas:

“Desde el año 2001, en el seno del Sindicato Único de Educadores de Bolívar –SUDEB- se organizó la comparsa MAESTROS EN FIESTA, como primer hecho público de compromiso gremial con la celebración de las fiestas. Estaba precedida de la presencia de Cabildos Escolares en la Escuela de la Milagrosa, y sus réplicas en la Escuela Normal y en el Colegio Soledad Acosta de Samper. En las tres localidades de la ciudad se organizaban los Bandos Escolares en las semanas que antecedían al 11 de Noviembre, sin ninguna conexión con la programación oficial de las fiestas y se caracterizaban por ser un “gran desorden estudiantil” lleno de maicena, bolsas de agua y buscapíes. Ningún referente histórico las orientaba.

A partir de los años 2003 y 2004 cuando varias entidades públicas y privadas lideradas por el Instituto de Patrimonio y Cultura, la Universidad de Cartagena, la Revista Noventaynueve, la Cámara de Comercio y el Observatorio del Caribe Colombiano y varias ONG culturales impulsaron eventos de reflexión sobre el presente y futuro de las

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

festividades novembrinas, deterioradas en su verdadero sentido histórico y sociocultural por los efectos generados por el reinado nacional de belleza, el cual, con su carga mediática y elitizada, desplazó el carácter patriótico libertario que le correspondía mantener. Estas fiestas, al finalizar los años 80 se oxigenaron alternativamente con el Cabildo de negros de Getsemaní, que convoca desde entonces el sentido histórico y el fervor popular con sus expresiones creativas y folclóricas.

En el año 2004 se creó la Red de Educadores de lo Festivo, hoy Red Cultural, con el apoyo fundamental del fallecido escritor Jorge García Usta, los aportes documentales de historiadores de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Cartagena y de otras privadas, vinculándose estructuralmente al Comité Asesor de Fiestas..."* Documento Inédito.

Actualmente esta labor de la red de educadores ha consolidado junto al IPCC y la secretaria de educación una serie de logros alrededor de la definición, ejecución y principios de Políticas Públicas de Fiestas de la Independencia de Cartagena, con una programación y eventos acordes a nuestras formas culturales e históricas, fortaleciendo la memoria colectiva alrededor de lo festivo y la gesta republicana, pero a su vez incluyendo otras expresiones como la literatura, el cine, la plástica, la música como parte integrante de la agenda cultural festiva. Podemos concluir que el siglo XXI esta construyendo, unas fiestas públicas de la independencia de Cartagena de Indias con sus Cabildos de negros, como una propuesta cultural y socialmente abierta e incluyente, para el devenir histórico de la ciudad.

BIBLIOGRAFIA.

- ARRAZOLA ROBERTO, Palenque primer pueblo libre de América. Ed. Hernández. 1970.
BLANCO Barros José Agustín. El censo de Cartagena en 1777. Revista Cuaderno de Geografía. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Bogota. Vol. 3. No. 1. año 1991.
FRIEDERMAN, La saga del negro. Instituto de genética Humana. Pontificia Universidad Javeriana. Santafé de Bogotá. 1993.
HELG, A. Conde C. Jorge. Padilla libertador del Caribe Colombiano. Cuadernos de la expedición Padilla. U.T.B. Armada Nacional. Alcaldía de Cartagena. AECID. 2011.
LEMAITRE, DANIEL. Corralito de Piedra. Ed. Bolívar. Cartagena. 1948.
MARTINEZ FAJARDO, Eustorgio. Cuentos y leyendas de Cartagena. Ed. Mundo Nuevo. Cartagena, 1948.
NAVARRETE María Cristina. Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena Siglo XVII. Ed. U. del Valle ..
SANDOVAL de Alonso de. (S.J.) De Instauranda Aethiopum salute. Biblioteca de la Presidencia de Colombia. Bogotá.1956.
REY Sinning Edgar.. Joselito Carnaval. Ed. Caballito de Mar. Bogotá. P. 66-67.
LANDERS Jane. Conspiradores esclavizados en Cartagena del siglo XVII. En: Afrodescendientes en las Américas. Mosquera, C.Pardo.M. Hoffman O. Ed. U.Nal. de Colombia. I.CANH. IRD. ILSA. Bogotá.2002.
POSADA GUTIERREZ. J. Memorias Histórico-Políticas Tomo II. Imprenta Nacional. Bogotá.1929.
ZAPATA Olivella Manuel. ¡Levántate Mulato!. REI.Letras Americanas.1990.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Una curaduría alternativa para la salvaguardia de la historia y las prácticas culturales de origen africanos en Colombia”

Claudia Isabel Navas-Courbon
Asociación Enlaces Artísticos
enlacesartisticos@gmail.com

RESUMEN :

Esta comunicación demostrará la manera en que diferentes tipos de iniciativas museológicas y culturales pueden aliar esfuerzos científicos y participativos recibiendo apoyos de expertos internacionales e institucionales en los diferentes temas explorados. Estas practicas culturales permiten generar diálogos entre los diferentes sectores de la sociedad que participan en un proyecto dado (el local con el académico, el institucional con las diferentes comunidades). Este tipo de iniciativas, alternativas para unos, ha mostrado los resultados eficaces de comunicación y por consecuencia, ha estimulado la toma de conciencia sobre la diversidad de nuestras sociedades modernas resaltando el valor cultural y contexto histórico en el que las diversas practicas estudiadas se han desarrollado desde el periodo colonial hasta nuestros días. A partir del análisis de tres iniciativas culturales se podría entender y divulgar los diferentes aportes efectuados por las comunidades colombianas de origen africano.

Quedará de ésta manera demostrado, la manera en que las nuevas tecnologías, utilizadas en acciones culturales participativas, son aptas para establecer intercambios locales y no necesariamente cibernéticos, entre diferentes tipos de públicos y cuerpos de las sociedades, a un nacional o internacional.

La primera iniciativa que se presentara, es la realización del Video de Investigación Mazamorreo : en búsqueda de memoria es un documental sobre la Diáspora Afro-Colombiana del litoral pacifico de Colombia. Este documental ha sido presentado entre las comunidades locales del Pacífico colombiano, en festivales de cine internacionales, al gobierno colombiano y al Comité Científico Internacional de la Ruta del Esclavo de la UNESCO. Se encuentra actualmente de gira en Hispano América en el Festival del Vídeo de Investigación del CNRS. Es distribuido por National Film Network. Contando con la doble asesoría del Dr. Nina de Friedemann, Directora del Proyecto « América Negra »/ Instituto de Genética Humanada de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogota de un lado y con la Dr. Catalina Laserna, de Harvard University, se escribió la propuesta del proyecto cuyos objetivos principales son:

1. Acceder a una población afro-colombiana apartada de las sitios urbanos mas importantes (Cali, Buenaventura, Tumaco) : a través de la red de ríos que irrigan el litoral Pacífico.
2. Presenciar e investigar sobre los orígenes de una manifestación cultural de origen colonial, en este caso la Fiesta de los Santos Inocentes, celebrada en Guapi bajo el nombre de « Los Matachines » (una fiesta de origen mozárabe, transportada como costumbre andaluza a Colombia, conservada hoy en día en la población de Guapi y

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

practicada por las comunidades afro-descendientes y locales).

3. Entrevistar mujeres y hombres de diferentes generaciones sobre temas comunes así como escuchar las diferentes percepciones de su cultura e intercambiar puntos de vista la respecto.

El contexto de elaboración del presente este proyecto fue bastante particular pues comenzó siendo, ante todo, un proyecto de investigación personal y artístico sobre Colombia. Poco a poco, tomó una dimensión más importante al pretender presentar testimonios de primera mano recolectados entre 1998 y 1999 en Guapi y la cuenca del río Timbiquí (Departamento del Cauca) buscando con ellos transmitir la historia de esta región colombiana a través de sus propios habitantes. Esto se llevó a cabo gracias a la invitación hecha por la señora Maria Zuleima Vélez, Embajadora Permanente de Colombia ante la UNESCO por cuyo intermedio se pudo presentarlo ante los veinte miembros del Comité Científico e Internacional de la Ruta del Esclavo de la citada UNESCO, quién tomó conocimiento de la riqueza cultural que se encuentra en esta región colombiana; hoy en día desafortunadamente bajo amenaza a desaparecer por los desplazamientos forzados de sus habitantes desde los sectores rurales hacia los centros urbanos del país.

En este caso preciso, se utilizó el video como el medio más apto para compilar los testimonios editados para formar la trama narrativa (el narrador solo habla en cinco oportunidades) dejando que el hilo conductor del documental, que es cronológico, se construya desde el periodo colonial hasta el Siglo XXI y dentro del que la explotación del oro aparece de una manera indirecta.

El documental se inicia en la población andina, Santa Maria de Timbiquí, a orillas de dicho río, y muestra el trabajo local en las galerías de oro excavadas por una multinacional franco-inglesa a principios del Siglo XX. Se presenta las diferentes técnicas de extracción del metal precioso utilizadas en la región: desde las prácticas de aluvión mancomunadas heredadas a la vez de las culturas locales del litoral pacifico de Colombia (desde Nariño hasta el Choco, pasando por las Antioquias) y de las practicas d extracción practicadas por las esclavizadas africanas traídas durante la trata de esclavos a Colombia (en su gran mayoría de origen Bantú).

Cada una de las personas escogidas representó representaba por si misma una parte de la historia de la región que se deseó presentar. Doña Rita, (profesora y oficiante de las ceremonias en la comunidad, nacida en 1911 † 2002); don Silvino Minas (músico/ marimbero empírico, nacido en 1930); doña Aura Sevillano de González (comerciante de Barbacoas, nacida en 1920) y Aura Elena González Sevillano, su hija, (mujer activa en la red de intercambio de conocimientos ancestrales e intercambios de semillas, nacida en 1965).

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Este proyecto se basó principalmente en el encuentro con y la escucha de los miembros y actores de la vida de las poblaciones de Guapi y Santa María de Timbiquí. Ello no solamente permitió a una colombiana –como la proponente– el poder conocer una parte vital de su propia identidad como dar a conocer en el exterior la riqueza y los aportes culturales presentes en las comunidades rurales del litoral Pacífico sujetas a condición precaria y una extrema vulnerabilidad en sus prácticas de transmisión oral. Con ello, la comunidad internacional tuvo la oportunidad de tomar conciencia de la existencia de poblaciones de descendencia africana no solamente en Colombia, como Ecuador y Perú.

Así mismo, pudo ver aspectos de la cultura en los que los aportes de origen africano han sido fundamentales para la construcción de la sociedad e identidad colombiana. Por ejemplo, el currulao y las prácticas de extracción del oro y trabajo de joyería. Ambos ejemplos, tienen doble herencia : pre-colombina y africana ya que existen pruebas que el xilófono de madera existía en Hispano-América antes de la llegada de los africanos esclavizados y que éstos tocaban el balafón, el cual fue reconstruido con maderas locales (madera de la palma chonta, como presentado en el documental). En lo que se refiere a la joyería las técnicas (trabajo de filigrana, cera perdida y repujado), eran prácticas comunes entre las diferentes comunidades locales del litoral Pacífico de Colombia y de la costa de Oro del África.

El Comité de la Ruta del Esclavo declaró, después de la presentación del documental y varias respuestas de los miembros del Comité, la necesidad de actuar para prevenir la amenaza de pérdida de conocimientos transmitidos de generación en generación en que se encuentran los miembros de las comunidades rurales del litoral Pacífico de Colombia; habiéndose delineado en el informe final con los objetivos para los diez años futuros incluyéndose algunas medidas dirigidas a apoyar la salvaguardia de estas comunidades y sus tradiciones. (El 28 de febrero del 2011, por iniciativa de la Delegación Permanente de Colombia ante la UNESCO, se organizó la reunión del Comité del Programa La Ruta de la Esclavo en Bogotá y Cartagena de Indias).

2. La segunda iniciativa que se describirá es la participación de Colombia en el marco del Coloquio Internacional “Exposer l’Esclavage” (Exponer la Esclavitud) en el Museo del Quai Branly (11-13 de mayo, 2011). La Asociación Enlaces Artísticos, con el apoyo de la Embajadora Permanente de Colombia ante la UNESCO, señora Sonia Sarmiento Delegación, co-organizó las presentaciones relativas a Colombia, único país de Hispano América a haber sido invitado a este importante evento organizado por el Museo, el Comité para la Memoria de la Esclavitud y los ministerios de Cultura y Comunicación y de Asuntos Ultramarinos franceses. Representaron a Colombia : el Dr. Mauricio Tovar, Responsable de Públicos del Archivo General de la Nación, quien presentó el “Fondo Negros y Esclavos” (único en Hispano América por su calidad y su cantidad: zonas geográficas diversas y tipo de documentos de gran interés para la comunidad científica

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

e internacional. El fondo hace parte del Programa Memoria del Mundo de la UNESCO). En seguida, la Dra. Diana Acosta Miranda, Secretaria de Cultura, Patrimonio y Turismo de la Ciudad de Barranquilla, presentó los proyectos de salvaguardia de prácticas de origen africano (el idioma del Palenque de San Basilio, trenzados, expresiones musicales y corporales, exposiciones de fotografías locales que mostraron las diferentes prácticas culturales de la región del Caribe). Presentó igualmente las practicas de participación democrática y cultural del Carnaval de Barranquilla (Obra Maestra del Patrimonio Mundial e Inmaterial de la UNESCO). Finalmente, la autora de esta comunicación, presentó una trayectoria multimedia y museográfica inspirada de la investigación relativa a la explotación aurífera hecha en el terreno durante la producción del documental que se acaba de describir. Dicha trayectoria se llama Terra Incógnita : La Travesía hacia una tierra desconocida.

Este nuevo proyecto, mucho más libre en su aspecto museográfico y conceptual, busca compartir con un gran número de personas y visitantes, el fenómeno de la migración forzada e institucionalizada a través de la esclavitud, un crimen organizado, regido por el Código Negro y el cual fue aceptado por la mayoría de dirigentes y comerciantes de los imperios europeos y países de los tres continentes implicados (Europa, África y las Américas). Este proyecto tiene como objetivo aportar una mirada hacia el Pacífico diferente de la visión más universalmente conocida como es la caribeña y transatlántica. La trayectoria cronológica adoptada, conduce al visitante desde los puertos de África hasta Cartagena de Indias y a partir de allí desciende por los ríos Magdalena y sus afluentes hasta Antioquia para terminar en el litoral Pacífico. El propósito de este proyecto es presentar, a través de un hecho histórico, el aporte económico realizado por las manos esclavas, pero desde un punto de vista humanista, presentar la capacidad del ser humano para reconstruirse a pesar de las condiciones extremas que haya debido confrontar. Se planea pues un nuevo intento de entender la complejidad de sociedades multiculturales que a través de encuentros históricos, a veces brutales como es este caso, han logrado construir identidades propias y nuevas con el paso de los siglos. Este proyecto cuenta igualmente con el apoyo del Comité para la Memoria de la Esclavitud francés.

3. La tercera práctica cultural que la Asociación Enlaces Artísticos ha venido desarrollando a través de diferentes apoyos y en unión a varias asociaciones locales y diferentes sectores de la sociedad, ha sido la organización anual de un evento que muestra en París la diversidad artística y creativa de los diferentes carnavales colombianos. En el 2011, se trabajó localmente con la comunidad barranquillera de Paris, con la Ciudad de Barranquilla en el 2010 cuando se invitó a la Banda Folclórica Distrital de Barranquilla, y en el 2009 gracias al apoyo de Pro Export y Quimbaya Tours, se invito al Maestro Jarol Otero en el 2009, director de la Corporación de los artistas del Carnaval de los Negros y Blancos de Pasto que presentó su creación « Pacha Mama » de 6 metros de largo por 5 y que en París contó con la ayuda de la comunidad colombiana y numerosas

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

asociaciones colombianas. El carnaval siempre ha tenido una connotación de 'retorno a las practicas tribales' de los pueblos civilizados. Se ha convertido de esta manera en un espacio apto para la expresión corporal a través de la música, las danzas, los atuendos; Desde sus orígenes, el tiempo del carnaval fue el espacio social en el que la extraversión era admitida. Tal fenómeno puede observarse en la práctica del carnaval en Europa durante la época medieval en la que la religión jugaba un papel predominante, o en las Américas de la época colonial, donde la experiencia de libertad era un sentimiento real, ya que era uno de los momentos en que los esclavos podían asumir el papel de ser persona libre y normal ! Hoy en día, la práctica de carnaval sirve a lo mejor para ritmar el tiempo de trabajo, que en muchos países europeos, se ha convertido en una dinámica de vida en que el reposo casi no tiene cabida. (cf. J. DUVIGNAUD, « Ordre et désordre : la dérision »).

El carnaval, hay que admitirlo, se ha convertido igualmente en una práctica turística. Ejemplos como el de Río de Janeiro, Nueva Orleans o Nottinghill en Londres así lo confirman. El Carnaval Tropical de Paris trata de posicionarse entre estas tres vertientes (tradición, descanso y turismo) ya que es símbolo de tolerancia y apertura hacia los demás, llevándose a cabo en una ciudad que ha tenido, desde su cristianización, épocas medievales y posteriores, una tradición carnavalesca. No obstante, el Carnaval Tropical de Paris es organizado fuera del calendario solar, es decir, no durante la cuaresma sino en un tiempo fuerte de vacaciones (el primer fin de semana de julio) y por los departamentos del ultramar francés; esto es, por parte de las antiguas colonias francesas ubicadas en el Caribe y en el Océano Indico. Paris se convierte entonces en la ciudad cosmopolita, aún desconocida bajo este ángulo, en donde una multitud de nacionalidades se encuentra con la Diáspora africana francesa. Colombia fue la invitada de honor en el 2009 y la Asociación Enlaces Artísticos es la mediadora cultural para este evento trabajando con la Federación del Carnaval Tropical de Paris, la Alcaldía de Paris, la Secretaria de Cultura, Patrimonio y Turismo de Barranquilla y con CorpoCarnaval (Pasto).

Para leer los diversos y apoyo recibidos para las actividades descritas anteriormente, se puede consultar el sitio internet :

Asociación Enlaces Artísticos : www.enlacesart.org

BIBLIOGRAFIA :

- Carrasquilla, Tomás, La Marquesa de Yolombó, Obras Completas, Tomo Segundo, Edición Primer Centenio, 1958, Medellín, Colombia
- Foissey, Colette et De Laubrie, Edouard, Cours d' Arts et Traditions Populaires, École du Louvre, Paris, 2008 (<http://www.tresorsduquotidien.culture.fr/fr/costumes.html>)
- Friedmann, Susana, Las fiestas de junio en el nuevo reino, Editorial Kelly, 1982, Bogotá
- Friedemann, Nina S. de
- Criele Criele Son. Del Pacífico Negro, Planeta Colombiana Editorial, S.A., 1989, Bogotá
- La Saga del Negro: Presencia africana en Colombia, Instituto de Genética Humana, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana, 1993, Bogotá,
- "Gold Mining and Descent" Blackness in Latin America and the Caribbean, (7: p.183-197) Indiana University Press, Bloomington, IN, 1977, Edited by Whitten, Norman E., Jr. and Torres, Arlene.
- Friedemann, Nina S. De and Arocha, Jaime, De Sol a Sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia, Ed. Planeta Colombiana Editorial, S.A., 1986, Bogotá

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

- Frontisi-Ducroux, Françoise « Le jeu des autres et du même, Rituels de travestissement dans le monde grec ancien », in P.G. d'Ayala et M. Boiteux (dir) Carnivals et Mascarades, Ed. Bordas, 1988, Paris
- González-Sevillano, Pedro H., Marginalidad y exclusión en el Pacífico colombiano: Una visión histórica, Editorial Universidad Santiago de Cali, 1999, Cali
- De Granda, Germán,
Romances de tradición oral conservado entre los negros del occidente de Colombia, Instituto Caro y Cuervo, 1976, Bogotá
- Fórmulas mágicas de conjuro en el departamento del Chocó (Colombia), Instituto Caro y Cuervo, 1977, Bogotá
- Los esclavos del Chocó ¿ Su procedencia africana (S. XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área, Instituto Caro y Cuervo, 1988, Bogotá
- Dias, Nélia, Le Musée d'ethnographie du Trocadéro (1878-1908) Anthropologie et muséologie en France, Ed.CNRS, 1991, Paris
- Dias, Nélia, La mesure des sens, les anthropologues et le corps humain au XIX ème siècle, Ed. Flammarion, 2004 p :189-220, Paris
- Konder, Peter et al, Estudios de literatura y cultura colombianas y de lingüística afro-hispánica, Sonderdruck, 1995
- Machado-Caicedo Martha Luz, La Flor del Manglé; Video de investigación; Pontificia Universidad Javeriana, 1999, Bogotá
- Mauss, Marcel, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in Sociologie et anthropologie 1902-1903, p : 18-20, Paris
- Ocampo López, Javier
Las fiestas y el folclor de Colombia, el Ancora Editores, 1984, Bogotá,
Música y folclor de Colombia, Plaza & Janes Editores, 1990, Bogotá
- Ruddle, Kenneth, The Transmission of traditional Ecological Knowledge, conferencia presentada en Second International Conference of the Association for the Study of Common Property, University of Manitoba, 1991, Winnipeg
- Storm Roberts, John
Black Music of Two Worlds, Storm Original Music, 1972, New York,
The Latin Tinge: The impact of Latin American Music on the United States, Storm Original Music, 1985, New York
- Taussig, Michael
"The Structure of Conquest in Southwest Colombia, Blackness in Latin America and the Caribbean" (17: p.445-494), Indiana University Press, Bloomington, IN, 1998, Edited by Whitten, Norman E., Jr. and Torres, Arlene.
- Wade, Peter
"The Cultural Politics of Blackness in Colombia," Blackness in Latin America and the Caribbean, (12: p.311-327), Indiana University Press, 1998, Bloomington, IN; Edited by Whitten, Norman E., Jr. and Torres, Arlene.
- Wei-Han Zollar, Fred
"The Real Next Wave: Multicultural Artists and Empowerment as sources for New American Art", in Reimaging America (p. 124-127); New Society Publishers, 1990, Philadelphia; Edited by Mark O'Brien and Craig Little.
- Whitten, Norman E. Jr., and Quiroga, Diego
"To Rescue National Dignity" Blackness in Latin America and the Caribbean, (1: p.75-96) Indiana University Press, Bloomington, IN; 1998 Edited by Whitten, Norman E., Jr. and Torres, Arlene.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Narrativas afro-hispanoamericanas: los riesgos del campo literario. Reflexiones en torno al tratamiento de “lo afro” desde la creación literaria y el trabajo académico”

Silvia Valero
Universidad de Montreal
silvalero@hotmail.com

Los movimientos sociales y políticos que comenzaron a desarrollarse desde finales de los años 80 en América Latina, -aunque respondiendo a una dinámica global, y profundizaron la apertura de las agendas en las últimas dos décadas, tuvieron su correlato a nivel literario no sólo en cuanto a la producción poética y narrativa sino en la conformación de un importante movimiento académico y crítico. A pesar de que esta podría ser una oportunidad para hacer un recuento enumerativo de dicha producción no siempre bien conocida, preferimos exponer brevemente algunas reflexiones acerca del riesgo que acarrea esta explosión creativa e intelectual en cuanto a las posibilidades de establecer generalizaciones acríticas.

Desde esta perspectiva, el ensayo parte de la consideración de que un sector de la narrativa hispanoamericana concentrada en el universo socio-cultural del afrodescendiente¹, crea, a partir de los '90, una nueva tendencia alrededor del concepto de “negritud” cuyos términos claves en el actualizado debate intelectual por la identidad serán, 1. la memoria ancestral y la conciencia racial vinculados a la “autenticidad” y la “pertenencia” etno-racial ligadas a los orígenes, y 2. la re-emergencia del racismo con nuevos parámetros de resistencia y discusión.

A partir de ello, creemos necesaria una mirada en torno a la manera en que ambas dimensiones convergen en las representaciones identitarias, las cuales, a su vez, en un movimiento circular, predisponen a la incorporación de ciertas categorías, conformándose estas, así, en performativas. Es decir, proponemos llevar a cabo una lectura acerca de las maneras en que las redes teóricas confluyen en los textos literarios y la reiteración temática, composicional y argumentativa de los mismos se condiciona a sí misma, permitiendo iniciar un significativo debate alrededor de la producción simbólica de etnicidades, a la que pensamos como selección retrospectiva del pasado que legitima la construcción de una identidad socio-cultural presente.

En el campo de la creación literaria, el número de publicaciones cuya temática se ha concentrado en la historia socio-política y cultural del negro en las Américas, ha tenido un importante incremento en los últimos años a través de escritores ya consagrados, con el añadido de una renovación autorial. El cautiverio en África, la trata, la esclavitud, la religiosidad africana y sus productos transculturados en América Latina, la participación del negro en la construcción de las naciones, conforman el recurrente marco referencial de las escrituras, cuyo objetivo último es lograr la apertura de una conciencia pública en cuanto a la presencia insoslayable del afrodescendiente en las diferentes instancias históricas del subcontinente. Las estrategias narrativas de este período, tanto

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

literarias como audiovisuales, se renuevan por el impulso de quebrar paradigmas de pensamiento coloniales, efecto logrado en los mejores escritores a través de mecanismos representacionales apoyados, en general, en la narrativa de corte histórico. Por ello, como ya señalamos en otro trabajo,

... la re-escritura de la historia funciona como cuña imprescindible para dictaminar los momentos fundacionales de la acción política del negro y de las plataformas de identidad etno-racial. Esos momentos fundacionales comparten un denominador común en los textos: el protagonismo del negro como víctima y cimarrón y como actor indispensable de la construcción política y cultural de la nación. (Valero 2011, 120)

Si bien en aquella ocasión hacíamos referencia específicamente a la obra narrativa del escritor cubano Eliseo Altunaga (1941-), el concepto se hace fácilmente extensivo a otros autores, desde el costarricense Quince Duncan (1940, -), el panameño Cubena (1941, -), los colombianos Manuel Zapata Olivella (1920-2004) y Roberto Burgos Cantor (1948, -) hasta la puertorriqueña Mayra Santos-Febres (1966), entre tantos otros. Historias re-imaginadas y sujetos creados por la modernidad colonial, marcados por la diferencia que se hace alteridad aún con la criollización producida a través del proceso de conformación de identidades en el espacio latinoamericano, son el soporte de las dinámicas de re-etnización emergente en estas narrativas.

A la par de esta incuestionable labor literaria, es necesario advertir, que, en algunas ocasiones, las representaciones simbólicas reproducen una lógica de separación entre un “nosotros” y un “ellos” que no deja de ser reflejo del pensamiento colonial, en la medida en que lleva aparejada la tendencia a concebir una hiperbólica unidad dentro de categorías sociales como etnicidad o “raza”, al mismo tiempo que inexpugnables diferencias entre personajes pertenecientes a uno y otro grupo. De allí que, a veces, algunas de estas narrativas apoyen sus esquemas de representación en la concepción de personajes negros y blancos que constituyen un único negro o un solo blanco hiperreales, con una pretendida identidad pre-existente, que obstaculiza la visión de los procesos de negociación que se han dado entre los diferentes grupos socio-culturales a lo largo de la historia.

Directamente ligado a esta situación, encontramos que el auge de esta re-etnización de parte del campo artístico y literario, lleva consigo el riesgo de una fascinación de “lo negro”, en cuyo fondo se abisma un paternalismo que, como tal, resulta soporte de un “Otro” idealizado.

Aquella línea fronteriza que algunos escritores establecen entre un “nosotros” y un “ellos”, tiene su correlato en una parte de la crítica literaria que, en algunas ocasiones ha dado lugar a conceptualizaciones identitarias propias de espacios política, histórica y socialmente diferentes a los de América Latina. Esta búsqueda de una solidaridad transatlántica, se afana en identificar a algunos escritores como poseedores de

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

identidades más “auténticas” que otras en función de su mayor acercamiento a una cierta “africanidad”. Ni los escritores de América Latina son africanos ni, por ende, su obra lo es, por lo tanto entendemos que este tipo de abordaje no lee las negociaciones necesarias e inevitables de las que da cuenta la literatura, como espacio de intersección donde refractan los discursos sociales. Cuando esto sucede, el riesgo consecuente es que se deje un espacio exiguo para aquellos textos y autores que no respondan a las experiencias adaptables a determinados parámetros o se fuerce su interpretación para llegar a ellas.²

En este mismo sentido, otra dificultad hace pie en la tendencia a incluir dentro de la categoría de literatura y/o escritores “afro”, a aquellos cuya sola condición dada parece ser la racialización, es decir, la clasificación a través de categorías raciales. En trabajos anteriores (2005) nos preguntábamos, para el caso específico de Colombia, aunque podría haberse extendido a otros países, acerca de la pertinencia de hablar de “literatura afrocolombiana” y la extensión que esta noción tendría. Las investigaciones dieron cuenta de que, al menos hasta ese momento, académicos estadounidenses habían ingresado el término en el campo colombiano, aunque ya revelando cierta problematicidad en su alcance y definición (ver Lewis 1987).

Pocos años más tarde, y luego de un refuerzo de las políticas culturales en torno a la “afrocolombianidad”, el Ministerio de Cultura, en colaboración con prestigiosos investigadores, escritores y académicos nacionales, puso en circulación la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. Discutible en algún punto por la escasa cantidad de libros publicados, aunque resarcido luego, en parte, por su presentación en línea, no se le puede negar a este proyecto la importancia de poner en circulación la obra de autores desconocidos, olvidados o negados por la crítica colombiana de todos los tiempos.

Esta legítima empresa, no invalida, sin embargo, el obstáculo que hemos señalado anteriormente: la dificultad de establecer el criterio tras el cual se reúne a un conjunto de escritores alrededor de una pretendida etnicidad³. Esto no significa que el trabajo realizado en la selección y publicación de estos textos pierda legitimidad, sino que es una muestra del riesgo que se corre en la construcción de una diferencia cultural que puede terminar deviniendo performativa en el sentido de responder a las expectativas y demandas de un campo cultural y/o social, que se constituye hegemónico en cuanto a establecer pautas y parámetros de significación.

El incremento de la producción literaria se ha visto acompañado por la creciente oferta en el ámbito de la actividad investigativa. Congresos, seminarios, paneles, intercambio de investigadores, proliferación de publicaciones, dan cuenta del apogeo de un campo que en América Latina, hasta no hace demasiado tiempo, había estado dominado por la academia estadounidense. Esto no significa que la misma haya perdido su peso, sino que la hispanoamericana se abre a un proceso que denomino “re-etnización de la currícula”, en respuesta a los tiempos que corren. A pesar de esta apertura, sin embargo, el campo

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

literario latinoamericano cuenta con mayores dificultades que el antropológico, el histórico o el sociológico en razón de que la inexistente movilidad de los textos por este espacio, como consecuencia del aún escaso interés de las editoriales para su publicación y distribución, impide a los académicos del sur de Estados Unidos entrar en contacto con lo que se escribe más allá de su propio territorio nacional. Y aún en este último caso, no siempre lo que se publica llega a los connacionales como consecuencia de la mínima tirada de las obras y el poco espacio extratextual con el que cuentan: reseñas, presentaciones públicas, etc.

Como señalamos más arriba, el área de creación y crítica literarias pueden cumplir una función performativa en cuanto se constituyen narrativas de legitimación de un campo de significación en red. Si en algo coinciden, en gran parte, ambos ámbitos, el creativo y el académico, es en la estructuración de aquella "historia negra" tras un armazón homogéneo que se concentra en el nombre de "afro-diáspora". La diáspora, como concepto ligado con anterioridad a la historia del pueblo judío, ha sido absorbido por los estudiosos de las negritudes y sus procesos históricos. El concepto "diáspora africana", aunque nacido a mediados de los años '60, tomó fuerza a partir de los '90, uniendo, de este modo, un origen étnico y un episodio histórico que se asume sin final. A pesar de esto, el concepto todavía no se ha asentado absolutamente en América Latina para referir a las literaturas, que se continúan denominando "afrolatinoamericanas". Es decir, el sema "afro" es el que moviliza el imaginario de manera directa a un desplazamiento histórico, un espacio geográfico y su diseminación cultural como efecto de un movimiento humano involuntario, y deviene un sustantivo al que se lo concibe contenedor en sí mismo de pasado y presente, como tiempos imbricados.

A partir de los '90, entonces, cuando el concepto de diáspora fue asumido para referir ya no solo a la trata de los siglos XV al XIX, sino a todos los movimientos espaciales que se han producido en América Latina y el Caribe, considerados un efecto continuado de aquella, la literatura latinoamericana sumó el tema a sus preocupaciones. Los traslados de afroantillanos durante la primera mitad del siglo XX, aunque voluntarios por el impulso de sus necesidades económicas, para trabajar como mano de obra barata, cuasi-esclava, en compañías de construcción, bananeras o azucareras dentro de la cuenca del Caribe, como es el caso de la construcción del canal de Panamá, el tendido del ferrocarril a lo ancho de Costa Rica, las compañías azucareras y bananeras de las islas del Caribe hispano, se han constituido en el marco referencial para aludir a la "diáspora dentro de la diáspora". El corpus narrativo de escritores como los ya nombrados Quince Duncan y Cubena o la cubana Marta Rojas con su novela *El columpio*, de Rey Spencer (1993), son algunos de los ejemplos de quienes asumieron la noción de diáspora como signo de continuidad de un estado de marginación del negro en las Américas. Sin embargo, no se puede perder de vista que, a pesar de la red de circulación por la que se trasladan las ideas y los conceptos a escala translocal, la diferencia en los efectos de sentido de las

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

obras parte de los disímiles contextos históricos nacionales en los que cada uno de estos escritores se encuentra inmerso, por lo cual también es necesario tener en cuenta sus posicionamientos en relación con aquellos y con conceptos claves como raza y etnicidad. En definitiva, la literatura, como medio a través del cual se canalizan ideologías, visiones de mundo, limitaciones, se piden permisos, se negocian espacios, confluye en un acto performativo, sin que pretendamos asumir con “performance”, un sentido de contingencias absolutas y negación de historias previas.

Notas al Pie de Página

1 Aunque entiendo que “afrodescendiente”, “negro” y “raza” y sus derivados son categorías socialmente construidas, no las utilizaré entre comillas.

2 Entendemos que este es el caso del impulso por hallar una “conciencia racial” en la obra del poeta Candelario Obeso por parte de mucha crítica literaria. En estudios previos hemos fundamentado lo que consideramos una “conciencia regional” y no “racial” en el poeta momposino (Valero 2007 y 2010).

3A un autor como Oscar Collazos, reconocido internacionalmente por una literatura que no se acerca a problemáticas etno-raciales (podríamos encontrar una excepción en su novela *Rencor*, del 2006, con una preocupación por la marginación social de cierto sector de adolescentes cartageneras), no resulta claro el motivo de su inclusión en esta biblioteca.

Bibliografía:

Agudelo, Carlos. “Las redes transnacionales. Movimientos afrolatinoamericanos en América Central”. En Odille Hoffman (Ed.) *Política e identidad: afrodescendientes en México y América Central*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.

Cunin, Elizabeth. « La « diaspora noire » est-elle latine ? Ethnicité, nation et globalisation en Colombie ». *Autrepart*, 2006/2 n° 38, p. 135-153.

Lewis, Marvin. *Treading the ebony path*. Columbia: University de Missouri Press, 1987.

Nagel, Joane. “Constructing Ethnicity: Recreating Ethnic Identity and Culture”. *Social Problems*. 41/1 (1994): 152-176.

Valero, Silvia. “De ‘negros’ y ‘mulatos’ en la literatura cubana contemporánea: Eliseo Altunaga, Marta Rojas y la re-escritura de la historia”. En Ineke Phaf-Rheinberger (Ed.) *Historias enredadas. Representaciones asimétricas con vista al Atlántico*. Berlín: Tranvía, 2011. Pp. 117-133.

—. “La obra de Candelario Obeso en el siglo XX: políticas de recepción”. En Si

yo fuera también. *Poesía selecta de Candelario Obeso y Jorge Artel*. Edición crítica. Bogotá: Editorial Javeriana- Editorial Universidad del Rosario. Pp. 27-39

—. “Invisibilidades directas y oblicuas. De cómo los discursos racistas ‘oscurecieron’ la producción afrodescendiente”. En revista *Negritud. Journal for Afro Caribbean-Afro Latin American Studies*. 1.1. ISSN: 1938-7962. Pp. 163-183.

—. *Hacia una genealogía de la literatura afrocolombiana: problemas de identidad y corpus*. Tesis de Maestría. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005, s/e.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“La identidad y la música afrocolombiana”

Peter Wade
Universidad de Manchester
peter.wade@manchester.ac.uk

Es común observar que la música es un acervo de los legados africanos en las culturas de América. En el presente ensayo, voy a reflexionar sobre la música como un elemento de las relaciones sociales, describiendo cómo algunos estilos musicales cobran significados similares a la representación simbólica de una identidad étnica y cómo tanto las identidades como los estilos musicales van cambiando a lo largo del tiempo y mediante transformaciones políticas.

Mientras hacía trabajo de campo etnográfico en Colombia a principios de los años 80s, me di cuenta que la música y el baile eran importantes para entender la forma de operación del racismo y la formación de identidades étnicas. Hice una investigación antropológica en el pueblo de Unguía, departamento del Chocó en Colombia, y percibí que éstas estaban ligadas a las preferencias musicales ¹. Aunque las pautas no estaban muy bien definidas, se notaba que los que manejaban y frecuentaban los bailaderos del pueblo eran principalmente los jóvenes de las regiones de la costa pacífica y caribeña de país, que en su mayoría eran “negros” o de piel oscura y bailaban salsa, al estilo internacional, y vallenato (música de acordeón de la región caribeña de Colombia). Por el contrario, en los bares donde ponían tangos argentinos y rancheras mexicanas, se encontraban los mestizos de piel más clara - oriundos del interior andino del país - que se congregaban para charlar, en vez de bailar.

La música es una expresión de la identidad y también ayuda a moldearla. Pues bien, las identidades no son objetos fijos que luego se expresan a través de diferentes prácticas simbólicas; ellas cambian, se transforman y se reconfiguran. Las prácticas expresivas forman parte de ese proceso de constante transformación, tanto así que los estilos musicales específicos rara vez corresponden de forma definitiva a grupos determinados: en cambio, tienden a asociarse a ciertos grupos y a participar en las interacciones entre personas de diferentes posiciones e identidades sociales.

En el caso de Unguía, más que un simple asunto de gustos diferentes, era obvio que estas pautas de expresión musical y corporal se entrelazaban con la economía política del pueblo. La gente negra en general tenía una posición subordinada frente a los mestizos andinos que dominaban la economía agropecuaria y comercial de la región. Según estos ganaderos y comerciantes, los negros mal gastaban su tiempo y su dinero en el baile y diversiones parecidas. La música y el baile conducían, de acuerdo con esta visión, a los encuentros amorosos, inevitables en la vida sexual y familiar, supuestamente descontrolada de los negros. A la vez, la misma manera de bailar que los mestizos observaban en los bailaderos les parecía libertina, con exceso de baile pegado y movimientos provocativos de cadera. De esta forma, los mestizos del pueblo

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

entrelazaban la música, el baile, la inmoralidad y la pobreza para explicar la baja posición de los afrodescendientes en el pueblo. Además, muchos pensaban - y no solo los mestizos - que los afrodescendientes tenían una predilección “natural” por la música y el baile: que “el ritmo les corría por las venas”, estereotipo común no sólo en este pueblo sino en muchas partes de América .²

Algunos años más tarde, estuve en Medellín - de donde venían la mayoría de mestizos que habitaban en Unguía - haciendo una investigación etnográfica con los migrantes negros a la ciudad. Estos venían usualmente de la región de la costa pacífica, un área pobre y subdesarrollada en términos de infraestructura, donde la mayoría de la población es negra, descendiente de los esclavos llevados a la zona por los españoles para la minería de oro. En este nuevo contexto, la música y el baile eran elementos importantes en las interacciones y las identidades étnicas. Algunos bares en el centro de la ciudad se convertían en lugares de encuentro para los migrantes negros; sobre todo los domingos para las trabajadoras del servicio doméstico y los hombres que trabajaban en la industria de la construcción.

En estos bares se escuchaba sólo salsa y vallenato. También en los asentamientos informales de bajos ingresos que surgían en las afueras de la ciudad, o a veces en lugares marginales e inhóspitos de las zonas más céntricas, se iban formando núcleos de asentamientos de migrantes negros en los cuales uno que otro empresario informal pondría un bailadero casero, quizá solo de fin de semana. Estos bailaderos, donde tocaban solo salsa y vallenato a todo volumen, eran mecas para los migrantes negros, pero también un punto neurálgico para los residentes mestizos que rechazaban lo que para ellos era ruido excesivo, música insoportable y comportamiento escandaloso. En algunas ocasiones, estos desacuerdos desembocaban en conflictos violentos. En general, los migrantes negros, siendo minoría, se veían obligados a adaptarse en algún grado, pero era evidente que estas expresiones musicales y festivas eran un aspecto vital de la identidad negra en la ciudad.

Estas pautas tienen raíces históricas arraigadas. En América Latina, en la época de la colonia, por ejemplo, las autoridades españolas y portuguesas permitían que los esclavos africanos y negros formaran asociaciones - en muchas partes conocidas como cabildos - que desempeñaban varias funciones, entre ellas la ayuda mutua entre miembros y el arreglo de los entierros. A los cabildos se les permitía bailar y tocar música y la participación en eventos como carnavales y otras festividades parecidas. Aunque estas asociaciones tenían formas diferentes en toda América Latina, todas fomentaban la importancia del baile y la música en el surgimiento de las identidades afrolatinas. Pero tenían una posición ambigua en la sociedad colonial: por un lado, eran permitidos y estimulados; pero por el otro las autoridades coloniales los temían, como focos de la rebelión y de las prácticas paganas o de hechicería. En la Nueva Granada colonial (hoy

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Colombia), San Pedro Claver, conocido como el Santo de los esclavos por su dedicación abnegada a ellos, también confiscaba sus tambores y dispersaba sus encuentros musicales y bailables. En el siglo XX, todavía la Iglesia seguía sospechando de las modalidades culturales de la gente negra en las prácticas religiosas. Los ritos funerarios en la costa pacífica de Colombia, por ejemplo, se tildaban como “una ridícula fiesta”³. En el sur de la misma región, hubo el caso notorio de un cura que hizo campaña en contra de la supuestamente endiablada marimba (xilófono de origen africano) con la que la gente negra de la zona amenizaba sus bailes.⁴

Sin embargo, la música y el baile se convirtieron en elementos de identidad afrodescendiente, no solo porque fueron objetos de castigo por parte de las autoridades sino porque también actuaron como un punto de referencia común para los africanos y sus descendientes en el Nuevo Mundo. Al respecto, Mintz y Price propusieron un modelo para el desarrollo de las culturas afroamericanas⁵. Su argumento era que muchos africanos llevados a América debían haber compartido algunas orientaciones culturales básicas que servirían como punto de partida para la construcción de nuevas culturas criollas. El significado de la música y el baile en las culturas del occidente del África, y la estrecha relación de las mismas con la religión, era probablemente uno de los puntos de partida. Que la música y el baile fueran permitidos por las autoridades (aunque bajo ciertas condiciones) y el que la Iglesia usara cantos especiales, que incorporara lo que los compositores españoles tomaban como palabras y voces africanas para evangelizar a los africanos, ayudaban a cimentar la importancia de la música y el baile en las formaciones culturales de la gente afro-latina.

La forma como la música expresa y constituye identidades no es fácil, porque el significado de un estilo específico puede cambiar a través del tiempo, llegando a tomar matices opuestos a los que se tenía antes. Lo anterior se ve en los procesos de nacionalización y apropiación de estilos musicales vistos como “negros” que tuvieron lugar en diferentes países latinoamericanos durante el siglo XX. En un proceso bastante difundido en la región, los estilos musicales asociados con las clases populares de la sociedad - que en muchos países era donde se encontraba la mayoría de la gente negra - empezaron a formar el material con el cual empresarios y músicos experimentaban en su búsqueda de nuevos productos e ideas musicales. Las prioridades comerciales predominaban, pero también había un fuerte elemento de nacionalismo, de querer crear una música nacional. Fue así como los estilos musicales, con sus raíces en las clases humildes, se convirtieron en íconos nacionales en un mercado internacional que se extendió a los EEUU, Europa y más allá. En varios casos - la samba brasilera, el tango argentino y el son cubano - la música tenía fuertes vínculos con la cultura negra del país.⁶

En Colombia sucedió algo parecido. A principios del siglo XX, el ícono musical de la nación era el bambuco, un estilo asociado más que todo con el interior andino de país (aunque se dieron fuertes debates sobre el verdadero origen de la música y sobre sí su

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

ritmo sincopado tenía influencias africanas o no). Desde los años 30s, las “jazz bands”, que tocaban una variedad de música internacional de la época, empezaron a tocar tipos de música oriundos de las zonas rurales y provincianas de la región caribeña del país, que tenían claras connotaciones de negritud - cumbia, porro, gaita. La reacción de las clases medias y las élites en los clubes sociales de la región costeña y aun más de la región andina fue al principio mal humorada - y en muchos casos marcadamente racista. La música se veía como vulgar, inmoral y licenciosa, pero venía en auge y ya para los años 40 se había convertido en un símbolo nacional. Las orquestas que amenizaban los clubes sociales de las élites en general eran compuestas por músicos blancos y mestizos, con uno que otro miembro negro, y la música era estilizada para poder sonar bien a los oídos de un público que se consideraba refinado. Pero retenía matices de algo percibido como “negro”, que para el público oyente y danzante, era lo que le daba su toque “caliente”. Como observó un periodista en una columna de 1944, la popularidad de la música costeña demostraba que, “el modernismo exige esto: que bailemos como negros para estar a tono con la moda y con el gusto de las últimas gentes”; según él, la cultura mejor recibida “es la que tiene un acre olor a selva y a sexo”.⁷

Ahora bien, los significados de la música eran ambivalentes y hasta contradictorios. Por un lado, era moderna y de moda; la tocaban las “jazz bands” que también tocaban la música extranjera; por otro lado, estaba asociada con los negros y con zonas rurales de la nación. Era vista como música erótica, pero esa sexualidad podía ser tanto una amenaza a la moralidad pública como la impronta de actitudes modernas y progresivas. No era simplemente “música negra”, pero sí tenía matices de negritud. Era un estilo nacional, pero se asociaba específicamente con zonas tropicales y algunos la veían como música que no merecía el honor de representar a la nación, como el bambuco. Un contribuyente a las páginas de cartas de una revista nacional aseveró que la música tenía “ritmos ruidosos y estridentes, llamados ‘porros’... manifestación del salvajismo y brutalidad de los costeños y caribes, pueblos salvajes y estancados”⁸. Su carta provocó fuertes reacciones de lectores costeños.

En fin, esas historias de la nacionalización de estilos musicales son ambivalentes de un proceso de blanqueamiento a través del cual lo negro se domesticaba. Mientras que, en el caso de Colombia, llegó a “tropicalizar” la nación en una forma bien controlada por los empresarios de la industria disquera.

A principios del siglo XXI. La situación es distinta de lo que fue hace varias décadas. En muchos países latinoamericanos, el perfil público y político de los afrodescendientes es más destacado que antes; a ojos tanto de los gobiernos, como de la gente no negra, existe un mayor grado de reconocimiento de la gente negra como una parte íntegra de la nación. En Colombia, como en algunos otros países de América Latina, ha habido un reconocimiento oficial de la diversidad cultural y étnica de la nación, a través de la nueva

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Constitución Política de 1991. Al respecto, la Ley 70 de 1993 otorgó derechos especiales a las comunidades negras, sobre todo a las de la región de la costa pacífica. Con este reconocimiento oficial, el movimiento étnico negro ha tomado impulso, conduciendo a la proliferación de organizaciones afrodescendientes; también se presta más atención a la cultura negra. Mientras tanto, se ha incrementado la migración de personas negras desde las zonas rurales y los pueblos de la costa pacífica a las ciudades del interior, promovida por la intensificación de la violencia paramilitar y las incursiones de los intereses capitalistas.

En este nuevo contexto, la música sigue siendo tan importante como antes en la formación de la identidad negra. El rap por ejemplo, ha estado en auge entre los jóvenes urbanos. No todos los raperos colombianos son negros, pero muchos lo son. Cuando hice un estudio antropológico en la ciudad de Cali en los años 90s, encontré decenas de grupos de rap con mucha variedad de perspectivas en cuanto a sus actitudes políticas y culturales. Para algunos, la música era parte de un proyecto más amplio del anti-racismo, el desarrollo comunitario y la reivindicación de la identidad negra. El grupo Ashanty, por ejemplo, ubicado en el sector de Aguablanca - un gran asentamiento de inmigrantes - tenía ese tipo de actitud, y para ellos, lo negro era enlazado con las representaciones globalizadas de la negritud, a través de figuras como Bob Marley, Michael Jordan y Nelson Mandela. En su mundo musical, se entrelazaban el rap estadounidense, el reggae jamaicano y el reggaeton caribeño con la salsa, para crear una versión afirmativa de la identidad negra, nutrida de los circuitos globalizados del consumo masivo, los programas de apoyo municipal a proyectos comunitarios, y las relaciones sociales que mantenían los Ashanty con otros grupos de rap de la ciudad .⁹

El rol de la comercialización en esos procesos es ambiguo. Por un lado, los grupos de rap como Ashanty se alimentan con las imágenes de la negritud que circulan como mercancías globalizadas. Símbolos que no son claramente "negros" - como el logo de Nike - adquieren, en ciertos contextos, este significado después de haber sido inscritos miles de veces por una hoja de afeitar en el cabello rapado de un sinnúmero de jóvenes negros. Por el otro lado, la mercantilización puede explotar los símbolos de la negritud por fines económicos, convirtiéndolos en espectáculo para el público no negro. En 1997, por ejemplo, ví un grupo caleño, Los Generales, liderado por cuatro jóvenes negros, empleando los colores rasta, pelucas con dreadlocks (rizos al estilo de los rastafaris) y bailarinas haciendo movimientos de caderas sugestivos para entretener un público en su mayoría no negro en un concierto al cual pocas personas negras de la ciudad habrían podido asistir, por falta de medios económicos. Sin embargo, el director del grupo me dijo que el sonido y el estilo comerciales que buscaba, eran para él, un precursor de otros temas más políticos que tenían que ver con la identidad negra y los problemas sociales. La mercantilización puede entonces, apoyar versiones amplias y politizadas de la identidad negra, y al mismo tiempo, conducir a la representación de la cultura negra como espectáculo, vacío de contenido político. La clave aquí son los efectos que

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

produce el consumo de la música; Bob Marley se ha convertido en una mercancía global, pero como tal, su imagen puede servir a un grupo como Ashanty en la reivindicación de una identidad negra que trata de dirigirse al racismo y la desigualdad social; o la misma imagen de Marley puede ser encasillada en ideas románticas de los héroes negros que evitan los temas del racismo y la desigualdad. Lo que importa es cuál de estos dos efectos el más predominante en un contexto dado.

El uso del rap y de reggae por los jóvenes negros en Cali formaba parte de una búsqueda consciente que iba más allá del contexto colombiano para encontrar la forma de crear y expresar una identidad en Colombia. Estas tácticas transnacionales siempre se entrelazan con un sentido de arraigo regional y es interesante ver, cómo en 1997, esos jóvenes negros celebraban la música tradicional de la costa pacífica. Encontré tantos grupos de baile folclórico, como grupos de rap en los barrios de la ciudad - y era el mismo tipo de gente que hacía rap que bailaba y tocaba la música tradicional de marimba, el currulao, de la región. El año de 1997, también, era la primera ocasión en que las autoridades municipales apoyaron el festival de música del Pacífico, abierto a grupos de música tradicional y orquestas que tocaban versiones "modernizadas" del currulao (fusionado con jazz, salsa, etc.). Era la primera vez que las autoridades de la ciudad habían dado una plataforma pública a la cultura afrodescendiente y el estadio donde se hizo el evento, ubicado en un barrio de clase media, estaba lleno de personas negras, jóvenes y mayores. Se agasajaron orquestas como La Contendencia, que tocaba versiones modernizadas del currulao y de la chirimía (música tradicional del departamento del Chocó, en el norte de la costa pacífica). La identidad para la gente negra de la ciudad se iba moldeando tanto por la música regional como por la transnacional. El perfil cada vez más importante de la región de la costa pacífica, apoyado por las reformas legislativas de la Ley 70, creaba la oportunidad para las formas culturales regionales de jugar un rol más importante en la conformación de la identidad negra.

Un rasgo que llama la atención al mirar la relación entre la música y la identidad de los afrodescendientes es que los afrocolombianos, sobre todo los jóvenes, suelen buscar estilos musicales que no están dentro de las corrientes dominantes y establecidas. Es el caso de la salsa (que cuando empezó a penetrar el contexto colombiano, era visto como una música marginal) y del rap, y también de los estilos que tenían una identidad regional.

Con frecuencia, los estilos que parecen expresar y constituir las identidades negras terminan siendo parte de la cultura dominante. Es lo que pasó con la salsa, desde los años 80s, y en épocas más recientes, con el vallenato que, en gran parte a través del cantante Carlos Vives, perdió mucha de su imagen de mal gusto y se volvió aceptable en la clase media. El fenómeno de mainstreaming, en el cual las formas culturales marginales o subalternas terminan siendo apropiadas por la cultura hegemónica, no quiere decir

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

que estas formas dejarán de ser expresiones de la identidad subalterna - o negra, es este caso -, pero si que las identidades negras suelen tener una afinidad electiva con estilos musicales que salen del término medio, de lo común y corriente. Es casi como si la idea fuera mantenerse un paso por delante de los demás, escuchando y haciendo música que tiene la posibilidad de expresar un sentido de la diferencia cultural. Esa dinámica es quizás algo generacional: sin embargo, en una sociedad en la cual la gente negra ocupa una posición despreciada, también tiene un matiz claramente étnico-racial.

Un buen ejemplo de ese proceso es la champeta, música y baile de la región caribeña colombiana. Sus orígenes se remontan a la década de los 70, pero sólo hasta hace poco encontró un cierto éxito comercial. La champeta es una mezcla de estilos caribeños y africanos, basada inicialmente en discos importados y luego en la producción musical local colombiana .¹⁰

Al principio, la champeta era objeto de burla, inclusive por parte de la gente negra de la región que se consideraba respetable: la música se veía como vulgar, demasiado erotizada, y asociada con la violencia y la delincuencia. El mismo nombre, champeta, significaba un tipo de machete o cuchillo, los participantes del baile - el público y los músicos - no tenían un discurso explícito de identidad (como sí lo tenía el rap). Sin embargo, de forma implícita la música era una expresión clara de los gustos, la presencia y la cultura del pueblo negro de la región. Al principio era asociado con un público pequeño de jóvenes negros, pero pronto se extendió a las clases populares negras de la región. Era como si, cuando la salsa y el vallenato se convirtieron en música de consumo masivo en las clases medias y/o en el resto del país, se desvaneciera la posibilidad que antes tenían esos estilos, de significar la identidad étnica y regional; otro tipo de música tenía que llenar este vacío. En su turno, la champeta sufrió una época en la que casi se vuelve parte del mainstream - en 2001; las emisoras nacionales empezaron a ponerla y se escuchaba en las fiestas de los jóvenes de clase media en el interior del país. Pero, en esta ocasión, la moda no duró y la champeta sigue siendo más que todo un estilo étnico-regional, aunque ya con cierto perfil internacional también.

La formación de la identidad negra en Colombia, y en América Latina en general, ha sido moldeada por dos fuerzas poderosas y entrelazadas. Por un lado, la resistencia o la indiferencia de la gente no negra hacia la idea de que lo negro sea una parte íntegra, vital y persistente de la identidad nacional. Y por el otro, las imágenes estereotipadas de lo negro que, cuando se reconoce como presente en la nación, muchas veces se ve en términos negativos como marginal, inculto, vulgar (aunque también seductor y atrayente, por sus supuestas fuerzas "primitivas", expresadas a través de la sexualidad y la musicalidad); el rol de la música en la formación de la identidad negra ha sido influenciado especialmente por este último aspecto.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Un elemento clave en la constitución de la identidad negra - la música - es simultáneamente un aspecto clave en la formación de estereotipos limitantes que los demás suelen tener de la gente negra. Un producto de esta paradoja parece ser un proceso continuo de invención y apropiación. La gente negra define para ellos mismos sus prácticas y gustos musicales - que muchas veces no son únicos ni exclusivos a ellos, y se nutren de redes musicales tanto globales como locales, pero logran expresar la identidad negra en un contexto y una época determinados. Estos gustos con frecuencia entran a las corrientes dominantes de consumo musical, y al hacerlo, proyectan la identidad negra hacia un escenario nacional, creando nuevas oportunidades para ampliar y quizá politizar las imágenes de lo negro, pero a la vez amenazando con asociarlo solamente con el espectáculo y la diversión, separado de las experiencias del racismo y la pobreza que formaban el contexto en que las expresiones musicales resonaban. Pienso que la redefinición reciente de Colombia como una nación multicultural le ha dado un nuevo giro a estas dinámicas culturales, en vez de cambiarlas de una forma radical.

NOTAS AL PIE DE PÁGINA

- 1 Ver Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes, 1997).
- 2 Entre los estudios que han notado las asociaciones hechas entre la música vista como "negra" y la supuesta inmoralidad, véase Carolyn Cooper, *Noises in the Blood: Orality, Gender and the 'Vulgar' Body of Jamaican Popular Culture* (London: Macmillan Caribbean, 1993); Peter Manuel, Kenneth Bilby and Michael Largey, *Caribbean Currents: Caribbean Music from Rumba to Reggae* (Philadelphia: Temple University Press, 1995); Marta E. Savigliano, *Tango and the Political Economy of Passion* (Boulder: Westview Press, 1995).
- 3 Citado en Rogerio Velásquez, "Ritos de la muerte", *Revista Colombiana de Folklore* 2(6), p. 35, 1961.
- 4 Michel Agier, "El carnaval, el diablo y la marimba: identidad y ritual en Tumaco," en Michel Agier, Manuela Alvarez, Odile Hoffman and Eduardo Restrepo (coord.), *Tumaco: haciendo ciudad* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Institut de Recherche pour le Développement, Universidad del Valle, 1999), 197-244.
- 5 Sidney Mintz and Richard Price, *The Birth of Afro-American Culture: An Anthropological Perspective* (Boston: Beacon Press, 1992 [1976]).
- 6 Véase Robin Moore, *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997); Hermano Vianna, *The mystery of samba: popular music and national identity in Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999); Marta E. Savigliano, *Tango and the political economy of passion* (Boulder: Westview Press, 1995).
- 7 Citado en Peter Wade, *Música, raza y nación: la música tropical en Colombia* (Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia, 2002), p. 166.
- 8 *Ibidem*, p. 168.
- 9 Peter Wade, "Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali," en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (coord.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, (Bogotá, 1999), pp. 263-86.
- 10 Deborah Pacini Hernandez, "Sound Systems, World Beat and Diasporan Identity in Cartagena, Colombia," *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 5, No. 3, 1996, pp. 429-466; Claudia Mosquera and Marion Provensal, "Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta," *Aguaita: Revista del Observatorio del Caribe Colombiano*, Vol. 3, 2000, pp. 98-114; Michael Birenbaum Quintero, "Acerca de una estética popular en la música y cultura de la champeta," *En Colombia y el Caribe: XIII Congreso de Colombianistas*, (coord.) Asociación de Colombianistas. Barranquilla: Universidad del Norte, Asociación de Colombianistas, 2005.
- Cunin, Elisabeth, "De Kinshasa a Cartagena, pasando por París: itinerarios de una 'música negra', la champeta," *Aguaita* 15-16, 2007, pp. 176-192.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Acción colectiva y partidos políticos en el siglo XIX: la participación y presencia de los afrocolombianos desde una perspectiva histórica”

María Camila Díaz Casas
Escuela Nacional de Antropología e Historia / México
mariacamiladc@gmail.com

La historia del siglo XIX colombiano estuvo marcada por al menos nueve guerras civiles que se libraron por diversos actores, en diferentes territorios, por la conformación de los partidos políticos liberal y conservador, que marcarían la historia de nuestro país hasta la actualidad y por la creación de una nueva nación que surgía después de las guerras de independencia encontrando varias dificultades para su consolidación.

A principios de este siglo, después de la independencia de la monarquía católica de lo que hoy es España, las élites de la naciente República de la Nueva Granada tuvieron varias diferencias en torno a cómo gobernar la nueva nación. Una de estas diferencias fue la abolición de la esclavitud de la población afrodescendiente que había sido quizás, la mano de obra más importante para la economía del Virreinato de la Nueva Granada durante los tres siglos de dominación de la corona de la Península Ibérica. En el Congreso de Cúcuta de 1821, después de largas discusiones, se aprobó la “ley de libertad de vientres” en la que se proclamó que los hijos de esclavizados nacidos a partir de la promulgación de dicha ley quedaban en condición de libres, aunque debían permanecer bajo la tutela de sus amos hasta los 18 años, se prohibió la introducción y exportación de africanos esclavizados y se crearon juntas de manumisión para otorgar la libertad anualmente a dicha población.

La historia oficial, difundida a través de la educación y construida a partir de algunos textos de los siglos XIX y XX, reproduce una idea de la “ley de libertad vientres” como una evidencia del temprano compromiso de los patriotas con la libertad de la población esclavizada, del mismo modo que hace creer que el proceso de libertad de los esclavizados en América Latina se dio de manera pacífica contrastando con la guerra civil de Estados Unidos. Estas concepciones han sido reconsideradas si se advierte que en la Nueva Granada una de las primeras leyes para liberar a los esclavizados se promulgó en 1821 como vimos anteriormente, mientras que la libertad legal de los mismos se dio solo hasta 1851, lo que manifiesta que dicha libertad fue un elemento de división política que se manifestó en las guerras civiles y, lejos de ser pacífico, estuvo mediado por la violencia, la guerra irregular y los enfrentamientos legales.

Con respecto a lo anterior, es importante resaltar que los afrodescendientes no participaron en la historia de Colombia como un sector pasivo frente a los grandes cambios políticos que ocurrieron sobre todo en el siglo XIX y que tampoco lo hicieron como reflejo de lo que hacían las élites, por el contrario, fueron sujetos sociales que participaron de manera activa en un conjunto de procesos históricos que son fundamentales para entender el presente de nuestro país.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Los partidos políticos en Colombia han sido actores fundamentales para entender cómo se ha desarrollado la construcción del estado, de la nación, de las instituciones y de los imaginarios de la población en torno a los mismos. Esto se hace evidente cuando se observa que desde la creación de ambos partidos, el liberal en 1848 y el conservador en 1849, los gobernantes han pertenecido a los mismos hasta el 2002, año en el que por primera vez fue electo un presidente que no se encontraba afiliado a ninguno de los partidos políticos mencionados, aunque aún hay congresistas, alcaldes, gobernadores y otros funcionarios públicos que aún hacen parte de ellos.

Adicionalmente, las guerras civiles del siglo XIX y los conflictos armados del siglo XX se realizaron en su mayoría en la lógica del bipartidismo denotando la influencia de la misma en las formas de organización de la sociedad colombiana a lo largo de más de 150 años de vida republicana. Debido a su importancia en la historia y en la conformación de nuestro presente, los partidos políticos han sido un objeto de estudio relativamente recurrente, del que se han aportado numerosos datos leídos desde diferentes perspectivas teóricas, sin embargo, existen muy pocos trabajos que, al estilo de una historia social de la política, nos muestren quiénes eran las bases sociales de dichos partidos.

En el caso del suroccidente, el surgimiento de los partidos a mediados del siglo XIX abre un camino interesante para examinar la composición social de los mismos, dentro de la cual hay que resaltar a la población afrodescendiente. Es importante resaltar la presencia y participación de los afrodescendientes en el marco de la historia política en la primera mitad del siglo XIX, sobre todo en el suroccidente de la Nueva Granada, porque fueron centrales como parte del discurso político de los liberales quienes defendían la causa de la abolición de la esclavitud y atacaban a los conservadores por querer conservarla, pero también, como miembros militantes de las sociabilidades que los partidos políticos crearon y como soldados, en la guerra de 1851, del lado del gobierno liberal

El suroccidente de la actual Colombia fue una de las zonas que mayor cantidad de esclavizados africanos y afrodescendientes concentró, tanto en la colonia, como en la primera mitad del siglo XIX. En esta región, la economía y las relaciones sociales estuvieron caracterizadas por la esclavización de los africanos y sus descendientes y por la indiscutida dominación de poderosos clanes de criollos que controlaban la vida económica, social y política a través del amplio monopolio un complejo conformado por minas, haciendas y comercio. Mientras que las élites concentraban la riqueza y los privilegios institucionales y sociales, la mano de obra esclavizada trabajaba sobre todo en las haciendas de trapiche, hatos ganaderos y en la explotación extensiva de grandes latifundios, aunque también existía una mano de obra libre que trabajaba en las haciendas en donde habían sido esclavizado, es decir, existía un sector de “pardos” o “negros” libres y “mulatos” que aunque conservaban lazos de clientela con sus antiguos

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

amos, anticipaban un modelo de dominación que no se asemejaba ni a la esclavitud ni a las formas de dominación sobre las comunidades indígenas.

A mediados del siglo XIX aparecieron en la República de la Nueva Granada dos manifiestos que mencionaban la creación del partido liberal y otro del partido conservador, que incluyeron una serie de sociabilidades para atraer el apoyo de las bases populares y se convirtieron en “las primeras formas de organización política que conoció la nación”. En estas primeras formas de organización política los afrodescendientes, sobre todo en el suroccidente, fueron fundamentales en la defensa del partido liberal, por lo tanto, es necesario recordar que su presencia como sujetos políticos determinó el resultado de los cambios que sufrió la región y el país, durante los 29 años que el partido liberal estuvo en el poder (1849-1878). La “sociedad democrática” de Cali (liberal) fue creada en 1848 con el fin de instruir al pueblo acerca del significado de sus derechos y luego pasó a tener una posición más radical en la que el pueblo se reconocía como el verdadero soberano; a ella se sumaron jornaleros, artesanos, manumisos, concertados, labriegos e importantes figuras liberales. El conservatismo, por su parte creó las “sociedades de instrucción popular y fraternidad cristiana” o las de “amigos del pueblo” en 1849. Ambas instituciones se enfrentaron frecuentemente emitiendo calificativos entre sí como godos, oligarcas y rojos, puñaleros y borrachos.

A partir de 1849 se puso en marcha en la región un proyecto liberal que encontró numerosas dificultades y produjo que los bandos políticos buscaran aliados entre los sectores populares para perseguir sus proyectos, ya que sin estas alianzas, el proyecto que fuere estaba condenado a fracasar. En este marco se debe entender la acción de la población afrodescendiente que, después de luchar en las guerras de independencia y en la Guerra de los Supremos, veían a las “sociedades democráticas” como una posibilidad para presionar por sus intereses, por lo tanto, dichas sociedades fueron rápidamente concurridas por personas en condición de libertos, manumitidos, inquilinos en las grandes haciendas del valle del río Cauca, esclavizados y sus descendientes. Lo anterior también se puede explicar debido a que los preceptos ideológicos del liberalismo fueron antagónicos a la esclavitud, de hecho, la “Sociedad democrática” de Cali llegó a presentar un proyecto de ley para el Congreso en 1850 en el que se buscaba la abolición de la esclavitud.

En contraste se puede observar la posición del partido conservador que manifestaba la inviabilidad de la manumisión por la falta de presupuesto de la nación y por la imposibilidad de parte de la población “negra” de ser libre y por falta educación y custodia. En este sentido, teniendo en cuenta que los dos partidos formaron “sociedades” para llevar a cabo sus programas políticos, según un autor anónimo de 1856 la sociedad de “Amigos del pueblo” estaba conformada por “los aristócratas, varios clérigos i los camanduleros” y la “democrática” por la capa liberal emergente en las ciudades de Buga,

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Cali y Popayán y por manumisos, esclavos, pardos, libertos y blancos pobres en menor número los labriegos, aparceros y artesanos. Durante el año de 1849 las tensiones y conflictos en las provincias de Buenaventura, Cauca, y en menor medida Popayán, habían alcanzado puntos álgidos que llevaron al desarrollo de formas de intimidación y choques continuos en las ciudades, especialmente en Cali, donde las “sociedades” de ambos partidos eran importantes.

A finales de 1850 se aprecia un sorprendente crecimiento de las “sociedades democráticas” y alcanzaron un poder tan importante que, en el caso de Buga se logró la recolección fondos para acelerar la manumisión de la población esclavizada que aún continuaba bajo el dominio de sus propietarios. Dentro de la “sociedad democrática”, sobre todo la de Cali, se empezó a dar una lucha por la recuperación de tierras ejidales que las élites habían tomado para su usufructo personal, sin embargo, esta lucha estaba mezclada con el interés de lograr la liberación de los esclavos que por fin se aprobó en el primer debate el 7 de Marzo de 1851.

La presión popular que había antecedido esta ley no había logrado avances significativos en la propuesta de libertad sino un aceleramiento de las manumisiones, sin embargo, final fue aprobado el 21 de mayo haciendo que los esclavos empezaran a gozar de su libertad desde el primero de enero de 1852. Entre 1848 y 1851, años en los que ambos partidos incluyeron a los sectores populares y subalternos para lograr sus proyectos políticos a través de las “sociedades” se desató uno de los periodos de violencia más importantes de la primera mitad del siglo XIX en la Nueva Granada. Al principio solamente fueron enfrentamientos entre los opositores de las “sociedades” y motines populares, sin embargo, fueron tomando fuerza y organizados por las “sociedades democráticas” se convirtieron en toda una acción colectiva violenta que se denominó los “zurriagos”. Lo anterior quiere decir que así los sectores populares de las Provincias de Cauca, Popayán y Buenaventura hayan actuado bajo la organización de los partidos bajo la denominación de “sociedades democráticas”, o “sociedades de amigos del pueblo”, estos buscaban sus propios intereses y no eran la reproducción de los deseos de la élite.

Esto se ilustra claramente en los propósitos de la acción colectiva ya que recuperar las tierras ejidales y lograr la abolición definitiva de la esclavitud eran proyectos que perseguían quienes integraban las “sociedades democráticas”, es decir, libertos y manumisos que quizás tendrían miembros de su familia bajo el yugo de la esclavización o que después de su libertad no poseían tierra para trabajar, y labriegos, aparceros, blancos pobres y pardos sin tierra que buscaban usufructuar las tierras de la comunidad que les correspondían. Así mismo, esta inclusión de sectores populares en los partidos, redefinió la naturaleza de la política en el valle interandino del río Cauca. A través de las “sociedades democráticas”, los afrodescendientes y otros sectores populares empezaron a negociar abiertamente sobre el futuro de la sociedad, la política y la economía de la

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

región debido a que a sentir su poder con sus aliados controlando el estado, esto fue tan grande que se constituyó en una causa para que los afrodescendientes se enfrentaran a los hacendados y propietarios agrupados en las sociabilidades enemigas.

En este sentido, desde la creación de los partidos políticos estalló especialmente en el suroccidente, una convulsión política y social caracterizada por los enfrentamientos entre los miembros de las dos sociedades. Estos enfrentamientos contaron en el lado liberal con un alto número de militantes afrodescendientes que utilizaron las propuestas del partido liberal en la zona para presionar por sus intereses, lo que en realidad nos demuestra que esta población no participó de forma pasiva e inconsciente en la historia de Colombia, sino que por el contrario, fueron sujetos socio históricos centrales en la vida política, económica, social y cultural de nuestro país.

En 1851 se produjo una guerra civil iniciada en oposición a las medidas liberales de mitad de siglo XIX, que incluían la abolición de la esclavitud. Los conservadores se sublevaron contra el gobierno liberal de José Hilario López y se enfrentaron en el campo de batalla con los afrodescendientes que se apresuraron a defender la bandera liberal participando en el ejército del gobierno voluntariamente. Se reclutaron voluntariamente 2.000 hombres en Cali, 600 en Palmira, 500 en Santander y 200 en Celandia y no por casualidad, las áreas donde mayor número de personas acudieron a unirse a dicho ejército fueron las que más concentraban afrodescendientes. La figura del general José Hilario López se consolidó en el poder después de este triunfo y continuó con el reformismo mientras que los afrodescendientes, que en su totalidad habían alcanzado la libertad legal, empezaban a vivir la transformación de esclavizados o libertos, a campesinos mayoritariamente.

El Liberalismo continuó en el poder hasta 1878 y transformó las instituciones, el estado, el proyecto de nación, la educación, entre muchos otros elementos que permanecían intactos desde la época colonial, sin embargo, su consolidación en el poder, su defensa en las guerras civiles y su legitimidad en zonas como el suroccidente, dependió en gran medida del apoyo popular que en esta región fue en gran parte de la población afrodescendiente. Los afrodescendientes como sujetos históricos participaron activamente en la vida política, social, económica y cultural de Colombia, no obstante no lo hicieron como reflejo de las ideologías de las élites, sino como agentes históricos que utilizaron diversas tácticas para presionar por sus intereses. En el caso del partido liberal, que inició una serie de transformaciones a mitad del siglo XIX determinantes para el futuro y presente de nuestro país, su legitimidad, su estabilidad en el poder y la posibilidad de establecer las nuevas reformas se vieron favorecidas por la militancia de la población afrodescendientes en las "sociedades democráticas" y en el ejército. La historia no sirve solamente para tener datos de cómo fue el pasado, ésta es útil para comprender y explicar nuestro presente, que en su mayoría es producto de tiempos anteriores. Así como en el siglo XIX, en la colonia y en el siglo XX los afrodescendientes jugaron

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

importantes roles en nuestra sociedad, hoy los mismos siguen contribuyendo a la riqueza y diversidad de Colombia como agentes políticos, sociales y económicos que continúan en la lucha para que el nuestro sea un país cada vez más justo e igualitario.

Fuentes primarias

Anónimo, Reseña histórica de los principales acontecimientos políticos de la ciudad de Cali desde 1848 hasta 1855 inclusive, Imprenta de Echevarría hermanos, Cali, 1856. p.29.El Ariete. No.20. Febrero 9 de 1850. P.75.BibliografíaAlmario, Oscar. La invención del suroccidente colombiano. Independencia, etnicidad y Estado Nacional, 1780-1930). Universidad Pontificia Bolivariana, Concejo de Medellín e Instituto de Estudios Estratégicos, Medellín, 2003.Colmenares, Germán. Historia Económica y Social de Colombia. Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800, Bogotá, Tercer Mundo. 1999.Díaz, Rafael. "¿Es posible la libertad en la esclavitud? A propósito de la tensión entre libertad y esclavitud en la Nueva Granada", en Historia Crítica, (2002, julio-diciembre), núm.24, pp.52-60.Jaramillo Uribe, Jaime. "Las sociedades democráticas de artesanos y la coyuntura política y social colombiana de 1848", en: La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos, Bogotá, 1994. Lohse, Russell "Reconciling freedom with the rights of property: Slave emancipation in Colombia, 1821-1852", en Journal of Negro history, 2001. vol. 86, núm. 3, p.203.Pacheco, Margarita. La fiesta liberal en Cali, Universidad del Valle. 1992.Restrepo Canal, Carlos. La libertad de los esclavos en Colombia o, leyes de manumisión. Imprenta Nacional, Bogotá, 1938.Sanders, James. Contentious republicans. Popular politics, race and class in XIX century, Duke University Press, London, 2004. Valencia Llano, Alonso. "La guerra de 1851", en: Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el SXX, Museo Nacional de Colombia. Bogotá, 1998.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Los Black Seminoles. Una perspectiva etnohistórica.”

Gerardo Buenrostro Rivera
Escuela Nacional de Antropología e Historia.
arameo@hotmail.com

La historia de los Black Seminoles, una fusión de indios y negros, comienza a finales del siglo XVII y principios del XVIII en el territorio de Florida, siendo su etnogénesis marcada por dos procesos. 1) La esclavitud de los negros africanos que fueron traídos a América con el fin de saciar la demanda de mano de obra barata. 2) Paralelamente, los europeos comenzaron una guerra de exterminio contra los nativos americanos en aras del expansionismo de sus imperios.

Países como España, Portugal e Inglaterra protagonizaron estas masacres, sin embargo, estadísticamente fueron las enfermedades traídas del Viejo Mundo como la viruela, las que más diezmaron la población nativa al grado que los colonizadores se replantearon el rumbo que había que tomar respecto a los indios. La decisión fue sencilla: los indios no podían ser esclavos en las actividades que requerían mayor esfuerzo físico, como la minería o la agricultura a gran escala, en su lugar, los africanos realizarían las tareas más exigentes y riesgosas.

Ya desde 1513, los españoles comenzaron a realizar las primeras expediciones hacia la Florida, décadas más tarde, en 1565, fundaron la primera población europea en aquel territorio a la que llamaron San Agustín, una fortificación de avanzada de donde la Corona española pretendía comenzar la conquista hacia el interior de aquel territorio que en el siglo XVII demostraría su valía como punto estratégico contra el avance inglés y francés.

Cabe destacar que pese a que los españoles se habían adjudicado ese territorio, lo cierto es que su presencia y dominio sobre la Florida era muy débil. A partir del siglo XVII, Florida se convirtió en un frente de batalla entre españoles e ingleses debido a que estos últimos querían añadirla a su imperio. Los españoles contaban con una reducida milicia, incapaz de detener el avance inglés que llegaba desde Carolina del Sur, además, los ibéricos habían prohibido a los indios la posesión de armas, lo que reducía las posibilidades de forjar alianzas con ellos.

En la búsqueda por el control sobre la Florida, en 1670 los ingleses fundaron el puerto de Charleston en Carolina del Sur, aunado a ello, contrario a lo hecho por los españoles, los ingleses lograron forjar una serie de alianzas con diversas tribus nativas, proporcionándoles armas a cambio de su ayuda en la guerra contra los españoles. Creeks y Yamasee se convirtieron en mercenarios del imperio inglés, encargándose de una paulatina guerra de exterminio contra los nativos originarios de la Florida, iniciada en 1680.

En un informe de 1708 hecho por el entonces gobernador español de la Florida,

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

reportaba que en San Agustín se encontraban refugiados los últimos 300 nativos de la península. Conforme se exterminaban las tribus indias más débiles, los ingleses desde principios del siglo XVII comenzaron a introducir esclavos indios en Carolina del Sur, pero cuando éstos comenzaron a escasear, se trajeron africanos para trabajar en las plantaciones de arroz que se estaban creando.

En esa época, eran los colonos quienes capturaban a sus propios esclavos indios o fomentaban la trata entre algunas tribus a quienes les compraban sus cautivos de guerra, mientras que los africanos eran comprados a los traficantes antillanos. Es en este contexto caótico cuando la Corona española, viéndose superada decidió emitir un decreto en 1693, en el que se promulgaba la libertad a todos los negros desertores de las colonias inglesas que se refugiaron San Agustín y se convirtieron al catolicismo, convirtiéndose en sus aliados.

Este decreto fue muy exitoso, comenzando así una historia de cimarronaje que duraría siglos, convirtiendo a la Florida en uno de los lugares más concurridos por los fugitivos que provenían de Carolina del Sur, Georgia y Alabama.¹ Esta situación hizo aún más tensa las relaciones entre hispanos y británicos, obligando a los españoles a fortificar la frontera norte de la península. En 1739 los hispanos establecieron una guarnición militar próxima a San Agustín, a la que nombraron Gracia Real de Santa Teresa de Mose, poblada casi exclusivamente por negros.²

Ese año también marca el inicio de las primeras actividades militares de los cimarrones africanos como parte de las tropas castrenses españolas. Estas tropas negras estaban compuestas por negros libres, cimarrones y Gullahs.³ En el caso de los indios, los Seminolas también eran cimarrones que habían encontrado refugio en la Florida española y de igual forma estaban compuestos por varios grupos, aunque se les considera una escisión de la tribu Creek, también se les unieron Choctows, Chicasaw, Yuchis, Yamassee y Alabamas.

Para 1715 los ingleses casi habían exterminado a todos los nativos de la Florida, acto seguido fue la deportación de los sobrevivientes de las tribus Apalachee y Temucua. De esta manera, un grupo de Creeks se trasladó desde sus territorios originales en Georgia y Alabama y ocupó las tierras recientemente desocupadas del norte de Florida. Una vez llegados a la península, se establecieron entre los ríos Sissimneen, Withlacoochee y el lago Okeechobee, convirtiéndose en el primer antecedente del origen de los Seminolas.

Ya en la península se enfrentaron contra los españoles y la tribu Yamassee, saliendo victoriosos en ambas guerras, e incluso los Yamassee luego de la guerra se unieron a ellos y desplazaron a la tribu Oconi. Para 1785, esta tribu dejó de considerarse Creek para pasar a ser reconocidos como una tribu diferente bajo el nombre de Seminolas. Se cree que el origen de su nombre es una variante del término español

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“cimarrón”, aunque a sí mismos se denominan Ikaniuksalgi, que significa “gente de la península”.⁴

A pesar de los diferentes procesos históricos, negros y pieles rojas se conocieron en Florida, ambos empujados por situaciones distintas (esclavitud y expansionismo inglés) pero motivados por la misma idea: la libertad. Luego de una desgastadora guerra, España cedió Florida a los británicos en 1763, no obstante, durante su retirada, los españoles se llevaron consigo muchos de los cimarrones africanos que se encontraban en el Fuerte Mose como agradecimiento por su lealtad, llevándolos a Cuba en donde podrían vivir en libertad.

En ese periodo otras tribus indias, incluyendo Creeks, llegaron a la península y se unieron a los Seminole quienes para 1790 se acercaban a dos mil miembros. Pese a que cimarrones y Seminole se conocían desde principios del siglo XVIII, fue hasta que la península pasó a formar parte del imperio británico que ambos grupos consolidaron su alianza. Algunos cimarrones negros formaron nuevas comunidades cercanas a los Seminole, fraguando una sociedad comercial-militar.

Bajo el colonialismo inglés (1763-1783), los Seminole y sus aliados negros fueron reclutados por aquel país en su lucha contra los rebeldes del norte, pues cabe recordar que entre 1771 a 1775 se libró la guerra de independencia de las trece colonias respecto de Gran Bretaña, resultando en el nacimiento de los Estados Unidos, quienes se convirtieron pronto en enemigos de la alianza de negros y Seminole.

Con la independencia de las trece colonias Inglaterra se quedó sin su enclave más significativo en Norteamérica y además, tuvo que regresar Florida a los españoles. Las colonias del Sur de Estados Unidos como: Virginia, Georgia, Carolina del Norte y Sur pronto se transformaron en una de las zonas con más esclavos de todo el continente.⁵ Pese al nuevo contexto, Florida continuó siendo atractiva para los cimarrones, puesto que al ser de difícil acceso y pertenecer a otro país más flexible, podían vivir en libertad.

Los cimarrones provenientes de las plantaciones sureñas⁶ eran muy apreciados por los Seminole, ya que éstos habían aprendido sobre la cultura y tecnología de sus opresores, convirtiendo sus conocimientos en información clave para la supervivencia de unos y otros, por ello los africanos compartían sus experiencias con los indios. De hecho, los negros tenían mayor noción del mundo blanco en materias como dinero, caballos, agricultura, el idioma inglés y, además, eran buenos guerreros.

Con el tiempo, la relación entre ambos comenzó a ser mucho más que tan sólo alianzas comerciales y militares, pues al principio los cimarrones crearon una cultura propia distinta completamente a la de los indios, viviendo en comunidades

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

autónomas, eligiendo a sus propios jefes, viviendo con sus familias, hablando una lengua diferente y practicando una cultura más próxima a las africanías heredadas de las plantaciones.⁷ No obstante, como agradecimiento a sus protectores, al final de las cosechas los negros daban parte de las mismas en tributo a los Seminole.

Los cimarrones constantemente tenían que enfrentarse a los cazadores de esclavos, por esta razón necesitaban la protección de los Seminole mientras que los indios necesitaban del conocimiento de los negros. Eventualmente los negros comenzaron a aprender la cultura india, como su lengua, adoptando su vestimenta, técnicas de caza y pesca, herbolaria, tácticas de guerra, gastronomía, etcétera. Aunado a ello, comenzaron a hacerse frecuentes los matrimonios entre ambos, dando vida a nuevas generaciones mixtas, cultural y biológicamente.⁸

Esta sociedad comenzó a ser llamada como Seminole Negros en español, Black Seminole en inglés y los Seminole los llamaban Estelusti, que en lengua Mikasuki significa negro.⁹ Juntos lograron vivir en total libertad respecto a los blancos, por ello los esclavistas sureños comenzaron a verlos como una amenaza para su sistema económico, mientras que los militares veían en la Florida un reducto desde donde se podía invadir la nación.

Los esclavistas estaban dispuestos a recuperar su fuerza de trabajo africana aunque tuvieran que enfrentar a españoles, indios y negros, mismos que poseían las tierras más fértiles de Florida, ganado y caballos. Milicias y cazadores de esclavos comenzaron a acosar la confederación, raptando y vendiendo a los Black Seminole con apoyo del gobierno estadounidense, además, los esclavistas arrebataban territorios a los españoles en Florida y declararon la guerra a los cimarrones, situación que desembocó en las llamadas Guerras Seminolas.

La primera tuvo lugar entre 1817 y 1818,¹⁰ enfrentándose el ejército estadounidense en contra de Seminole y Black Seminole liderados por un comandante español de apellido García, mientras que el otro bando estuvo comandado por Andrew Jackson, siendo la batalla en Fort Negro la más importante. El ejército norteamericano atacó el fuerte con cañones haciéndolo explotar y matando a casi todos los que se encontraban dentro, los sobrevivientes fueron llevados a Georgia como esclavos.¹¹

Esta guerra más que tratarse de una lucha contra los Seminole, en realidad estaba más encaminada a terminar con las poblaciones cimarronas libres y al mismo tiempo, abría paso a la invasión, anexión y colonización estadounidense de Florida, propuesta en 1819 y consolidada dos años después, gracias al trabajo de Jackson durante la administración del presidente Monroe.¹² Con esta guerra lograron consolidar el objetivo primario de los esclavistas que era eliminar a la Florida como zona de refugio para los cimarrones.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Esta primera Guerra Seminola también marca el inicio de la diáspora y segmentación de los Black Seminoles en varios grupos. Entre 1819-1821 dos grupos lograron escapar hacia las islas caribeñas en búsqueda de su libertad, ya que la anexión de Florida a Estados Unidos significaba el regreso a la esclavitud. Un grupo escapó hacia Guanabacoa, Cuba, junto a sus aliados españoles. El otro grupo escapó hacia la isla de Andros, en las Bahamas, estableciéndose en la bahía de Red Bay, bajo el resguardo de sus ex aliados ingleses.

Otros Black Seminoles sobrevivientes en la Florida se reagruparon y reconstruyeron sus hogares junto a los Seminoles. Para 1821, existían 35 comunidades Seminoles, de las cuales, cuatro eran de Black Seminoles.¹³ En 1823 Estados Unidos creó un tratado conocido bajo el nombre de Moultrie Creek, mediante el cual pretendían obligar a los Seminoles a ceder sus mejores tierras y desplazarse hacia reservaciones ubicadas en las zonas pantanosas del centro de Florida, de la misma forma, se les exigía entregar a los Black Seminoles y no dar asilo a nuevos cimarrones, no obstante, los Seminoles se negaron a cumplirlo.

Andrew Jackson¹⁴ se convirtió en presidente de Estados Unidos en 1829, expidiendo un año más tarde el Acta de Remoción India, la cual ordenaba reubicar a las tribus de Florida en Territorio Indio, hoy Oklahoma. Empero, indios y negros a pesar de que los colonizadores blancos comenzaron a arribar a la península se negaron a trasladarse, ocasionando conflictos con ellos debido a que no aprobaban su vecindad con los indios y codiciaban la fuerza de trabajo que representaban para ellos los Black Seminoles.

Irremediablemente surgieron fricciones entre esclavistas y Seminoles, debido a que los primeros secuestraban y vendían a sus aliados, además, también saqueaban las poblaciones Seminoles. En consecuencia a esta situación, se redactó un segundo tratado llamado Payne's Landing, cuyo objetivo era reforzar el hecho por Jackson, aunque este segundo convenio hecho en 1832 especificaba que los seminole debían establecerse en Oklahoma bajo la tutoría de la tribu Creek donde serían considerados parte ellos.

Una facción de indios y negros, una vez más, se negaron a firmar tales acuerdos, ya que implícitamente pregonaban la esclavitud de los últimos. Ambos grupos continuaron haciendo correrías hacia las propiedades de los blancos, ocasionando conflictos con los colonos anglosajones. Las tensiones entre blancos, indios y negros llegaron a su punto más álgido en 1835, luego de que los estadounidenses detuvieron a Osceola,¹⁵ máximo líder Seminole, con la idea de obligarlo a cumplir el tratado de Payne's Landing.

Sin mayor demora, ese año estalla la segunda Guerra Seminola, la cual duraría hasta 1842.¹⁶ Fue durante ésta cuando Seminoles y Black Seminoles mantuvieron la relación más estrecha de su historia, calculándose su número en unos 4,000 indios

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

y unos 800 negros. El líder principal era Osceola, mientras que los Black Seminoles fungieron como guerreros, espías, guías, intérpretes e intermediarios. Juntos libraron una guerra que desgastó tanto al ejército estadounidense que en 1837 decidieron violar una bandera de tregua y hacer prisionero a Osceola.

Con su captura, los estadounidenses pretendían sofocar la rebelión encarcelándolo en el Fuerte Moultrie, sin embargo, murió en prisión en 1838. Pese a ello, la lucha fue asumida por líderes como Wild Cat, Emathla, King Philip, Micanopy, Alligator Hospitaka, Tiger Tail y Halleck Tustenugee para los Seminoles y John Caesar, Abraham y John Horse para los Black Seminoles. La resistencia fue tan tenaz que los norteamericanos ofrecieron una tregua que proponía su traslado a Oklahoma a cambio de su rendición y libertad a los Black Seminoles.¹⁷

Finalmente, en 1842, gran parte de la alianza decidió aceptar el traslado hacia el oeste a cambio de viajar juntos y la promesa de libertad de los Black Seminoles. Aptheker –entre otros-, apunta que esta guerra se trató de la rebelión africana más trascendental de la historia de Estados Unidos, más que de una guerra india.¹⁸ Por otro lado, también da fe de ser el único tratado en aquella nación en la que se otorgó libertad a un grupo de cimarrones antes de la abolición de la esclavitud hecha por Abraham Lincoln en la década de 1860.

El traslado a Oklahoma originó la división de la tribu en moderados y radicales, unos aceptando trasladarse hacia la reservación bajo el mando de los Creek, mientras que los segundos se mudaron a territorio Cherokee uniéndose a ellos.¹⁹ A este peregrinaje de la Florida hacia Oklahoma se le conoció como “el camino de las lágrimas”. Cabe recordar que un pequeño número de indios y negros nunca abandonaron la Florida, escondiéndose y sobreviviendo en los pantanos de los Everglades del centro de la península.

Mientras tanto, los líderes de la facción radical, Wild Cat y John Horse decidieron viajar a Washington con el fin de renegociar el pacto de Payne’s Landing que los obligaba a someterse a los Creeks, debido a que promovían la captura de los Black Seminoles para venderlos. La comitiva no tuvo resultados, al contrario, los Seminoles de Oklahoma culparon a John Horse y otros Black Seminoles de su desgracia. En 1845, finalmente, los Seminoles y Black Seminoles asentados con los Cherokees se trasladaron a Oklahoma con el resto de la tribu.

Seminoles y Black Seminoles fundaron 25 comunidades, rigiéndose bajo su propia organización social y teniendo representantes en el consejo Creek. No obstante, seguían siendo una minoría, especialmente los Black Seminoles que bajo las normas Creek no tenían derechos, por lo que sus comunidades y familias establecidas en Wewoka se encontraban en constante peligro. Incluso sus antiguos protectores comenzaron a violentarlos, pues los culpaban de sus calamidades. John Horse instó a

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Thomas Jesup -general que les prometió la libertad durante la guerra de la Florida- a que cumpliera la promesa de libertad.

Preocupado por la ambigüedad del estatus de su gente, Horse renovó su vieja alianza con Wild Cat, quien a su vez estaba decepcionado por la situación de su gente bajo el mando Creek. En 1848, Wild Cat visitó algunas tribus de las planicies con el fin de crear alianzas, recibiendo el apoyo de los Kikapús. Esta alianza coincidió con otros dos sucesos: la muerte del líder Seminole y el rapto de los Black Seminoles por los Creek que los vendían a esclavistas de Arkansas. Wild Cat y John Horse no soportaron más situación y decidieron viajar a México, país en donde desde 1839 la esclavitud estaba totalmente prohibida.²⁰

En 1850 llega a Piedras Negras un contingente de indios Seminoles, Creeks y Cherokees bajo el mando de Wild Cat y otro grupo de Black Seminoles, Black Creeks y Black Cherokees bajo el mando de John Horse. Entre todos sumaban unos 600 individuos a quienes el gobierno mexicano exigió hacerles la guerra a Comanches, Lipanes y Mescaleros que asolaban poblaciones mexicanas a cambio de herramienta y terrenos que les serían otorgados en la hacienda El Nacimiento, Coahuila. Una vez establecidos ahí, los Black Seminoles recibían a más cimarrones afroamericanos, algunos provenientes del Underground Railroad.²¹

En 1856, había más Black Seminoles que Seminoles en México, además, un año más tarde una plaga de viruela azoló El Nacimiento, matando mucha gente, especialmente indios, entre ellos Wild Cat. En 1859, la mayoría de los Seminoles regreso a Oklahoma luego de enterarse de que el gobierno estadounidense les había dado autonomía respecto a los Creek. Ese mismo año, un grupo de Black Seminoles se afianzó en la hacienda El Burro, en Parras, Coahuila, procedente de El Nacimiento, aunque regresaron a la misma entre 1865 y 1870.²²

En 1870, luego de enterarse de que los Black Seminoles de Oklahoma ya gozaban de plena libertad, una parte del grupo de El Nacimiento decidió regresar con sus familiares en Oklahoma. No obstante, en esas épocas el gobierno norteamericano tenía grandes dificultades en lo referente al expansionismo texano dado que Lipanes, Caiguas y Kikapús detenían el avance. Cuando el contingente Black Seminole que se dirigía a Oklahoma transitaba por Texas, el capitán Frank Perry los retuvo en Fort Duncan, donde los convenció de trabajar para el ejército como exploradores a cambio de tierra, salario, equipo y provisiones.

Esta migración a Texas, aunque no fue la última, si marcó el fin de la formación de los grupos Black Seminoles. En tan sólo un siglo, los Black Seminoles originarios de la Florida en su incansable búsqueda por su libertad se habían dividido en seis grupos que pese a tener un origen común, con el tiempo, terminarían siendo bandas diferenciadas. En la actualidad, cada uno de ellos ha forjado su propia identidad de

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

acuerdo a su desarrollo histórico tal es así que en las Bahamas son conocidos como Black Indians y sus descendientes aún viven en la bahía de Red Bay, en la isla de Andros. El grupo que migró a Guanabacoa, Cuba, es un misterio ya que no se sabe exactamente qué fue de ellos.

A los Black Seminoles que permanecieron en la Florida aún se les conoce con este mismo nombre y viven en las reservaciones seminolas esparcidas en los Everglades como Big Cypress. El grupo de Oklahoma en la actualidad se autodenomina Seminoles Freedmen, asentados en Wewoka, y son los únicos de todos los grupos que son reconocidos por un gobierno nacional, en este caso, el estadounidense; de hecho, también son reconocidos por la Seminole Nation of Oklahoma, dividida en 14 grupos, de los cuales 2 son de Seminole Freedmens.

Los herederos de la banda que llegó a México se autodenominan Tribu Mascogo y están asentados en El Nacimiento de los Negros, Coahuila. Por último, los Black Seminoles de Texas se asentaron en la ciudad de Del Rio, pero su asentamiento más trascendente es Bracketville, siendo conocidos como Seminole Scouts. Como podemos observar, la historia de los Black Seminoles es un recuento de un grupo que jamás se rindió en la búsqueda del derecho más elemental de la vida digna de un hombre: la libertad.

Notas al pie de página

1 Al menos la mitad de los cimarrones provenían de tribus del Congo y Angola, el resto eran criollos o Gullahs.

2 Este fuerte es considerado la primera comunidad de negros libres en Norteamérica.

3 Los Gullah son un grupo surgido en Carolina del Sur que culturalmente mantiene muchas prácticas de África occidental, hablando incluso un inglés permeado lexicalmente de muchas palabras de lenguas africanas y se diferencian del resto de los afroamericanos.

4 Según Hancock y Holm, el término Seminole deriva de la palabra cimarrón, pero la lengua Mikasuki al caer del sonido "erre", lo pronunciaban como cimálón o cimanól, derivando en Seminole.

5 Medio millón de esclavos africanos y criollos trabajaban en esta región durante el siglo XIX.

6 La mayoría provenía de las plantaciones tabaqueras, algodonerías, azucareras y arroceras.

7 Cabe recordar que también se diferenciaron de otros grupos de negros, pues no todos los cimarrones se unieron a los Seminoles.

8 Algunos de estos híbridos destacaron como líderes tribales de los Seminoles, como John Horse.

9 A su vez, los Black Seminoles llamaban Buckra a lo que pertenecían a su grupo, incluyendo otros negros.

10 Como antecedente de esta guerra se sitúa a la guerra de 1812, en la que participaron los autodenominados patriotas, conformados por una milicia de esclavistas que, sin embargo, fueron derrotados por los Black Seminoles e incluso dieron muerte a su líder.

11 Durante esta guerra, Fort Negro era básicamente una fortaleza Black Seminole, puesto que al interior había unas 300 personas, entre hombres, mujeres y niños. Casi todos cimarrones o Black Seminoles, sólo 34 eran indios seminolas puros. El resultado de esta batalla fue: 270 muertos y 60 heridos. García fue encontrado con vida, pero ejecutado por los estadounidenses.

12 Jackson prácticamente obligó a los españoles a vender la Florida, por la que Estados Unidos pagó 5 millones de dólares.

13 Los nombres de estas comunidades eran Mulatto Girl's town, Bucker Woman's town, Payne's negro, Micanopy Blacks, Richard Sattler agrega una comunidad más junto al líder Philip. En total eran unos 600 Black Seminoles.

14 Este personaje fue protagonista en la lucha y exterminio de las tribus nativas estadounidenses, acuñando su famoso lema "sólo el indio bueno es el indio muerto".

15 De hecho, la esposa de Osceola era Black Seminole.

16 Hasta antes de la Guerra Civil estadounidense (1861-1865) fue la guerra más costosa para los Estados Unidos, pues gastó unos 40 millones de dólares y perdió 1,500 soldados e incontables milicianos.

17 El que la segunda Guerra Seminola finalizara con una tregua y no con un tratado, sigue siendo recordado por sus descendientes como una prueba de que Seminoles "nunca han firmado un tratado de paz" con Estados Unidos porque nunca se rindieron.

18 El general Sidney Thomas Jesup, líder de la campaña contra los seminolas, se cuestionaba si la guerra era contra los indios o los negros, ya que los segundos eran aún más activos que sus aliados indios. Se calcula que unos 75 cimarrones murieron en combate y unos 500 fueron capturados o trasladados.

19 En 1843 una delegación seminole bajo el mando de Dalgi Imafla viajó hacia Saltillo buscando el apoyo de México a cambio de pelear contra los "indios bárbaros" en el departamento de Texas. En 1844 se aprobó su ingreso, aunque se desconoce que fue de ellos posteriormente. Recordemos que en 1845 México pierde definitivamente Texas.

20 Miguel Hidalgo ya desde 1810 había abolido la esclavitud, pero fue hasta 1839 que este decreto se incorporó a la constitución mexicana.

21 Red clandestina que ayudaba a los esclavos del Sur estadounidense a escapar a países libres como Canadá, México y el Caribe.

22 Este grupo comandado por John Horse combatió a los franceses durante su invasión a México.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“La integración de los afrodescendientes a la sociedad guanajuatense en el siglo XVII”

María Guevara Sanginés
DECUS-Universidad de Guanajuato
airam7427@gmail.com

Hace ya varias décadas Eric Wolf y otros autores como Immanuel Wallerstein escribieron sobre la integración del mundo a partir de la aventura europea en América, es decir, desde la perspectiva económica las sociedades que habitaban el planeta comenzaron, en los albores del siglo XVI, un proceso de globalización que afectó la cultura y la organización social en todo el mundo.

Desde la perspectiva cultural Europa propuso un modelo que se convertiría en el predominante. A partir de entonces han corrido mares de tinta para tratar de entender desde varias posturas teóricas la gran aventura humana en la que personas de cuatro continentes –Europa, América, África y Asia- intercambiaron muchos de sus elementos culturales, económicos y biológicos.

Este impresionante intercambio forzado o planeado se ha explicado desde muchos ángulos: como la creación del mundo moderno y el amanecer del capitalismo, como una de las grandes proezas históricas o como una de las peores aberraciones humanas sobre todo en el renglón de la gran diáspora forzada de africanos a América, en la que de alguna manera se ha soslayado la migración asiática. Sin embargo, en cualquiera de las líneas que se han seguido, se han enfatizado ciertas propuestas explicativas en detrimento de otras por lo que, pocas veces se ha logrado una comprensión equilibrada de la reconstrucción de este episodio de la historia del que descendemos en buena medida: Hemos ido desde el endiosamiento de la propuesta europea hasta el remordimiento de conciencia de la propia Europa sobre sus actos y las justificaciones de sus actos, de la reclamación a la admiración desde África y América.

En otras palabras, poco se ha escrito buscando reconstruir la historia balanceada de esta diáspora, sin convertirla en leyendas que van del negro al rosa, es decir, que vaya al encuentro no solamente del sufrimiento extremo de las víctimas de la esclavitud y la opresión en el trabajo que dio lugar al mundo moderno europeo y al despectivamente llamado mundo subdesarrollado. La participación en el tráfico de habitantes de los cuatro continentes aún no ha desaparecido, y aún así seguimos sin reflexionar y escribir con mesura racional sobre los procesos de integración e incorporación de los sujetos históricos que han creado nuevas formas de culturales, sociales y económicas.

En parte quizá se deba al énfasis en el uso de los modelos dicotómicos explotadores-explotados, cultura hegemónica-cultura subalterna, que si bien han permitido comprender, señalar y explicar ciertos procesos por los que han pasado los diferentes actores históricos, por otro, han nublado el intercambio y la convivencia de estos mismos actores en las variantes de un mismo modelo en principio integrador, aunque no igualitario ni siquiera equitativo.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

En efecto, al menos en la Nueva España, en una sociedad de carácter corporativo, los miembros de los diferentes grupos sociales vivían bajo diferentes privilegios y obligaciones, es decir, la corona española legisló para cada cuerpo social y aunque la ley fue aplicada discrecionalmente, se observa la negociación y la aceptación de facto de la propuesta occidental en su versión castellana.

Si bien, los ejemplos individuales de quienes lograron moverse socialmente pueden ser excepciones, la realidad es que la construcción de series y los estudios de caso han permitido observar como funcionó el modelo social, sus variaciones y las diferentes situaciones que conformaron una sociedad pluricultural de facto y multiétnica. Desde mediados del siglo XVI europeos, asiáticos, africanos e indoamericanos se encontraron en la llamada Gran Chichimeca¹ donde los pastos facilitaron la producción ganadera paralelamente a la exploración y explotación de algunos de los sitios más famosos de extracción de plata: Zacatecas, San Luis Potosí y Guanajuato.

Estas poblaciones mineras y agropecuarias surgieron a partir de un mismo modelo social –europeo– con variantes particulares, en las que destaca la conformación de los poblados con inmigrantes, pues la población nativa local era poco numerosa, esta característica probablemente haya favorecido la integración de personas de distinto origen étnico. Es entonces que europeos, asiáticos, africanos e indoamericanos se vieron forzados a integrarse de acuerdo a las propuestas castellanas en las Indias occidentales, es decir, en repúblicas de indios y españoles.

En buena medida las fuentes a las que hemos recurrido para comprender el proceso histórico en el que los africanos y sus descendientes participaron como actores históricos en la Nueva España, particularmente en Guanajuato, son de carácter jurídico, es decir, son registros de transacciones entre particulares (notariales) o son documentos de diversos procesos judiciales en los cuales encontramos a este sector de la población actuando. En otras palabras, desde las cartas de compra-venta o manumisión, de formación de compañías mineras o cofradías hasta acusaciones por crímenes reales o supuestos descubrimos que los afrodescendientes fueron reconocidos como sujetos de derecho en la legislación española.

Esta condición, con la respectiva crítica, análisis y encuentro de significados permite, aunque sea parcialmente, desentrañar como en su calidad de acusadores, u objetos de litigio, fueron negociando diversos espacios sociales. Aunque su testimonio tuviera menos peso que el de los testigos considerados españoles, el reconocimiento de los africanos y sus descendientes como sujetos de Derecho facilitó el proceso de conformación de una nueva cultura, la novohispana. Lo cual no implica necesariamente una valoración en términos de lo que en la actualidad se entiende por justicia y equidad, en realidad se refiere a la capacidad de negociación que los diferentes grupos sociales

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

podieron adquirir en las relaciones con la Corona y sus representantes y entre sí. Es sorprendente en ese sentido como el bagaje cultural (capital social) adquirido en sus lugares de origen y en la Nueva España fue aprovechado para enfrentarse a las nuevas circunstancias que se les fueron presentando.

Una lectura no jurídica de estas fuentes ha facilitado acercarnos a la vida cotidiana tanto de infractores como de quienes aparentemente no infringieron el modelo novohispano. Por ello es que sabemos que junto a esclavos fugitivos que se asociaron con chichimecas, en la década de 1560, el incipiente real de minas de Guanajuato estuvo a punto de desaparecer bajo los efectos del fuego, pero que a finales de este siglo ya vivían en las haciendas de beneficio más de 500 esclavos africanos trabajando en los procesos de refinación de la plata. Además, cuando algunos empresarios mineros quebraron, sus esclavos fueron embargados y rematados, fueron forzados a cambiar radicalmente de actividad y de lugar de habitación.

En los siglos siguientes, los descendientes de estos esclavos o los bozales recién llegados se dedicaban a múltiples oficios como leñadores, buscones, empleados domésticos, aguadores, arrieros, vaqueros, agricultores, vendedores callejeros en su calidad de esclavos, pero muchos de ellos libres o libertos dejaron de ser operarios para convertirse en propietarios de bienes urbanos y rurales. Así pues, los mulatos en Guanajuato en el siglo XVIII habían logrado tener talleres de sastrería, eran zapateros, trabajaron como pequeños comerciantes callejeros, compraron casas que rentaban. Además, habían aprendido oficios como el de cigarreros o se dedicaron a trabajos especializados en la minería: barreteros, ademadores, malacateros, azogueros. En la minería también participaron como buscones y lupios, es decir, como aventureros descubridores de minas y ladrones de mineral. Estos buscones en muchas ocasiones se asociaron con indios desarraigados de sus comunidades, y con ellos fundaron compañías para trabajar pequeñas minas o pequeños negocios de beneficio del mineral conocidos como zangarros.

Las mujeres de ascendencia africana además de su trabajo como esclavas domésticas, también participaron en la producción agrícola que luego vendían en las ciudades. En su calidad de libres, las afrodescendientes compraron casas en la ciudad que arrendaban para completar los ingresos familiares. Algunas de estas mujeres libres fueron propietarias de ranchos que aún conservan su nombre como el Comedero en la jurisdicción de Irapuato, cuya producción les permitió apoyar a sus hijos recién casados y dejarles herencia a sus hijas.

En otros aspectos de la vida cotidiana, hemos encontrado que numerosos afrodescendientes conservaron creencias y prácticas culturales que se enriquecieron con las indígenas y con las europeas. Es entonces, que encontramos actividades de

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

curanderismo en las que se usaron instrumentos musicales como guitarras, yerbas, caldos y oraciones a las que recurrieron los novohispanos de todos los grupos sociales y que se conocen por haber sido denunciadas cuando no funcionaron o hubo algún accidente. Por ejemplo, cuando entre un mulato y un indio intentaron curar de tabardillo a la hija de un labrador español habitante de la Villa de León y bajo los efectos del consumo de yerbas el mulato le sacó un ojo al indio, o cuando el uso de líquidos no aliviaron las dolencias de los habitantes de Irapuato. En particular las mujeres ejercieron actividades poco ortodoxas como la magia roja o amorosa y entonces vendían yerbas y amuletos o mezclaban tierra de panteón y otros objetos en bebidas como el chocolate.

En San Miguel el Grande² fue famoso un juicio contra un propietario de uno de los obrajes textiles más famosos, de las declaraciones de los operarios se desprenden datos sobre prácticas sacrílegas desde la perspectiva cristiana y se encuentran hojas de papel en las que se registran pactos con el demonio.

En el ámbito de la familia hemos aprendido que pocas veces los esclavos pudieron vivir con sus padres y hermanos, pero de cualquier manera establecieron redes de solidaridad que permitieron la compra de la libertad de varios de sus parientes esclavos. Especialmente en este aspecto aún tenemos un campo abierto a la indagación. Por otra parte, el hecho de que los esclavos difícilmente eran producto de relaciones legítimamente constituidas de acuerdo a las Leyes de Indias, una vez libres la tendencia a constituir familias legalmente constituidas siguió una tendencia semejante a la de otras calidades.

Quedan muchos temas pendientes y datos que analizar, pero es importante que en los últimos 15 años se ha avanzado sustancialmente en la reconstrucción del proceso histórico en el que participaron como sujetos los africanos y sus descendientes en tierras guanajuatenses.

Notas al Pie de Página

1 Región conocida en la actualidad como centro de México.

2 Hoy San Miguel de Allende.

Fuentes

Guevara S., María (1999), "Testamentos de mujeres en Guanajuato. Primera mitad del siglo XVIII" en *Folios*, (9):73-90.

Guevara S., María (2001), *Guanajuato diverso: sabores y sinsabores de su ser mestizo Guanajuato*, Ediciones la Rana, 271 p.

Guevara S., María (2001), "Vida cotidiana de castas en Guanajuato, siglo XVIII" en *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 139-161.

Memel-Foté, Harris (2006), "La memoria vergonzosa de la trata de negros y la esclavitud" en *¿Por qué recordar? Foro Internacional Memoria e Historia*, Academia Universal de las Culturas, 1998, Buenos Aires, Granica, pp.147-163.

Wolf, Eric (1982), *Europa y los pueblos sin historia*, México, F.C.E.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Pasión, mujer y caballo. Movilidad social novohispana entre los afromestizos de los siglos XVII-XVIII”

Nora Reyes Costilla
Martín González de la Vara
El Colegio de Michoacán

Introducción

El lema de los charros en México es “Patria, mujer y caballo” porque son las tres cosas que el charro defiende con su vida. Haciendo una paráfrasis de este lema, se ha puesto el título pensando en las tres cosas que, al parecer importaban más en la vida de los afromestizos que, por alguna razón, establecieron un pacto con el demonio. Pasión, porque fue precisamente eso lo que sintieron los afrodescendientes objeto de este estudio tanto por mujeres como por los caballos y la ganadería en general. Mujer, porque buena parte de las peticiones hechas al demonio incluían que les permitiera, a través del pacto demoníaco, que éstas fueran receptivas a sus solicitudes de amores y tener acceso carnal no sólo a una sino a muchas mujeres. Y caballo, porque los afromestizos incluidos en esta ponencia son vaqueros y hombres de a caballo y porque su pasión por estos cuadrúpedos se remonta hasta África Occidental.

De ahí que los objetivos de esta ponencia sean mostrar los lazos que unen a afromestizos y bestias de montar desde un pasado africano. En segundo lugar, destacar que el manejo de bestias era una ocupación que para estos afromestizos implicaba el despliegue de habilidades y destrezas. En tercer lugar, la coincidencia de que por manejar ganado la movilidad física de estos afromestizos los impulsaba a solicitar mujeres en los diferentes lugares por los que pasaban y cuarto, que a través de la seguridad psicológica que el pacto con el demonio les proporcionaba, estos vaqueros desplegaran con seguridad sus habilidades ganando así la admiración de las damas y el respeto de sus congéneres. Antecedentes en África

Recién inmigrado del continente asiático, hacia el 2000 a.C., el caballo se extendió del valle del Nilo a todo el norte de África. De jalar carros y perseguir garramantes –como apuntó Heródoto en su Historias-, el caballo comienza a utilizarse con fines militares hacia el 300 a.C. en el noroeste de África. Aunque no se tiene certeza en las fechas ni en la autoría, probablemente el caballo fue introducido en África Occidental a través de las rutas comerciales del Sáhara aún antes de la presencia islámica en esta región, dado que el comercio del oro conectaba ya al norte de África con el sur del Sahel.

De lo que sí se tiene certeza es de dos períodos divididos por la influencia europea tanto en las razas como en las técnicas ecuestres introducidas a la zona. En un principio, los caballos en las fuentes árabes son descritos como de “raza muy pequeña” llegando a 12 o 13 manos de altura, excediendo un poco la altura de un pony. Probablemente se montaba sin estribo, sin silla y sin freno, pues éstas fueron importaciones islámicas.

¹ Hacia el siglo XIV las técnicas de guerra cambiaron sustancialmente debido a la

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

introducción de razas más grandes como la dongola, traída del valle del Nilo.

En cuanto al ganado, su importancia era básicamente ritual, pues los mandingas lo utilizaban como ofrendas al final de la cosecha o para entronizar a un nuevo gobernante levantándolo “sobre una plataforma recubierta por una piel fresca de toro”. También el ganado dio pie a matrimonios entre nómadas y agricultores siendo los primeros los encargados de cuidar y dar cuenta del ganado.²

Volviendo al contexto histórico de los caballos en África Occidental, una vez que los mandingas perdieron el dominio de las rutas saharianas, debían pagar altos impuestos a los songhay, los nuevos amos de las rutas caravaneras, para poder intercambiar el oro a los árabes a cambio de telas, armas, inciensos y otros productos exóticos. Hacia 1445, aparecieron en el horizonte seres extraños de piel blanca, montados en navíos gigantes que aprovechaban el viento para avanzar. Los primeros en verlos y comerciar con ellos fueron los vecinos de las desembocaduras de los ríos Senegal y Gambia.³

De entre los grupos que atraían la atención comercial de los portugueses estaban los beréberes azenegues quienes dominaban una red comercial que iba desde Malí hasta Safi, en Marruecos. Estos azenegues compraban caballos en Marruecos y los llevaban a Malí para intercambiarlos por oro, esclavos, pieles de antílope, goma arábiga, algalia (como base para perfumes), huevos de avestruz, camellos, vacas, cabras y malagueta. Los portugueses a cambio introdujeron en el comercio las modalidades de rapidez y reventa, transportando por mar los caballos que compraban en Mauritania, además de tejidos, paños de Alentejo, sombreros, gorros, manijas de latón, sillas de montar, estribos, recipientes de cobre, azafrán, trigo, clavo, pimienta, jengibre, coral rojo y cornalinas.⁴

De este modo, el precio de los productos de importación se redujo considerablemente ya que el gobernante de Malí y sus cortesanos trocaban productos casi a una décima parte de lo que ofrecían a los árabes y recibían sin intermediarios productos de uso suntuario.⁵

Navegantes al servicio de Portugal redactaron interesantes descripciones etnográficas de las regiones visitadas. Luís de Cadamosto, por ejemplo, describe que los árabes del norte de África tenían caballos silvestres que intercambiaban por esclavos a los señores de la tierra, llegando a costar un caballo hasta 20 “cabezas” según la calidad del animal.⁶ Estos árabes conducían los esclavos al fuerte de Arguim, para de ahí surtir la demanda portuguesa.

Internándose en el río Senegal, Cadamosto se muestra comerciante y describe que “hice lanzar el ancla en un lugar de la costa de su país llamado la Palma de Budomel, que es embarcadero... no puerto, y luego que ahí llegué, le hice saber [a Budomel] por un intérprete negro mío, que había venido con unos caballos y otras cosas para servirle por

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

si lo necesitase.” El señor de Budomel recibe de Cadamosto 7 caballos con sus arneses, que paga con esclavos y una jovencita para su servicio de cámara, la cual encontró muy bonita por ser negra.⁷

Como se puede observar, existe una estrecha relación entre el comercio de caballos y el de esclavos. Los caballos se pagaban la mayoría de las veces con humanos. Dado que no se conocía todavía el arado en el África subsahariana, el caballo no tenía utilidad para la agricultura y casi nunca era utilizado para el transporte. La mayoría eran empleados con fines militares, ocupando en segundo lugar los usos ceremoniales. Las autoridades, como describen los viajeros y comerciantes portugueses, dirigían y controlaban la compra de caballos para equipar ejércitos de esclavos cuya finalidad era emplearlos en guerras y ataques para obtener más esclavos.⁸

Sin embargo, la pasión de los africanos sólo se explica por la exagerada demanda hecha a los extranjeros a pesar de que como señalaron Valentim Fernandes y Cadamosto: “ningún caballo nace en Guine ni puede vivir allí.”⁹

*En este imperio de Malí hace mucho calor, y los pastos son muy nocivos para los animales cuadrúpedos, por cuanto de los que allá van en las caravanas, de cien no regresan sino 25. No hay en dicho país animales cuadrúpedos, porque todos mueren, e también muchos de los dichos árabes y azenegues enferman y mueren, y esto debido al grande calor.*¹⁰

Al calor y a los deficientes pastos hay que agregar la presencia de la mosca tse-tse que hacía prácticamente imposible la existencia de grandes hatos de ganado y de caballería. De allí que resulten increíbles las menciones de fuentes árabes y portuguesas de ejércitos de caballería compuestos desde 5 mil hasta 20 mil elementos. A sabiendas también, por gastos de reposición, que a principios del siglo XVI se daban 14 esclavos por un caballo, declinando hacia fines del mismo siglo a 10, 6 u 8 esclavos.¹¹

Obtener un caballo no sólo era un asunto de guerra, de pasión, era también símbolo de honra y status. Como señala Valentim Fernandes:

*Los caballos son en toda Guinea muy apreciados porque los alcanzan con grandes dificultades porque los traen de Portugal los azenegues. Y también porque no pueden vivir mucho por el mucho calor, y engordan tanto que los fuerzan a morir de una enfermedad que no saben curar, y revientan; el alimento que les dan son hojas de unos alimentos después que son recogidos del campo... y también les dan mijo con lo cual los engordan mucho. Un caballo se cambia por 9 a 14 negros según la hermosura y bondad de éste. Colocan al caballo amuletos y le dicen palabras mágicas para que sea seguro y no se escape... Y no mercan tanto los caballos para la guerra como por honra. Aunque el caballo esté enfermo y aunque a otro día sepa que ha de morir no nos lo deja de comprar, porque todos guardan los rabos de ellos y los tienen colgados en sus casas. Y cuando van a alguna fiesta llevan los dichos rabos sus mujeres en las manos por decir que su marido tiene tantos caballos.*¹²

La honra también se acompañaba de habilidad y oficio, pues Francisco de Lemus Coelho describe a los wolofs: “La gente toda en general, son grandes hombres de caballo... y

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

hacen cosas encima de un caballo que son increíbles, y fui testigo de vista de muchas que me admiraron. Los wolofs venden pocos negros de su nación, pero los que vienen en cautiverio son estimados para vaqueros o pastores... Igualmente, el príncipe Bemoy, wolof en querella por el poder, deseaba obtener el apoyo del rey Joao II de Portugal y viajó a Lisboa para presentar sus respetos. Bemoy fue recibido con halagos y etiquetas...

*y el mismo Bemoy y su escolta de negros quiso ofrecer a sus anfitriones una "fantasía" al estilo africano: Muy hábiles con los caballos, corrían puestos de pie sobre el arzón, y mientras corrían, se sentaban y se levantaban de nuevo, saltaban al suelo poniendo una mano sobre el arzón y volvían a montar como si el caballo hubiese estado parado, y recogían del suelo, en plena carrera, piedras que les lanzaban de vez en cuando, y realizaban otras demostraciones de agilidad, en las que se mostraban más duchos que los moros de Berbería, y todo el mundo estaba muy satisfecho.*¹⁴

Comercio Atlántico

De las poblaciones de las costas africanas se surtieron las factorías portuguesas a lo largo de los siglos XV y XVI. Capturados, los esclavos permanecían en las costas para después pasar al fuerte de Arguim y a la isla de Cabo Verde. De allí transitaban a los mercados de Lisboa y de Sevilla para trasladarse a los territorios del Nuevo Mundo. Este comercio triangular fue bastante engorroso y burocrático, por lo que los portugueses echaron mano del contrabando y agilizar el transporte directo de África a Nueva España y demás territorios hispanos.¹⁵

Ya en Nueva España, los esclavos se distribuían por Veracruz, Campeche y Pánuco al resto del territorio para utilizarlos en minas, haciendas, obrajes y trapiches. En el trabajo de las haciendas, el conquistador ponía al frente de cuadrillas de indios y negros a un negro esclavo, pero con función de capataz. Fueron también recaudadores de impuestos de los encomenderos, trapicheros, pescadores, arrieros y vaqueros. Estos negros se inician como vaqueros en las estancias fundadas pasada la mitad del siglo XVI por ganaderos españoles. Un caso es el que apunta de un caballero que "lo condecoraron con el nombre de Mariscal de Castilla; en ese tiempo trajo de España un pequeño número de reses con cien negros casados, que son los que nuevamente lo han poblado (Cuijla), y hoy con la parte que hay en el Estado de Oaxaca, los del distrito de Allende y Acapulco, forman 40,000 almas por lo menos".¹⁶

La abundancia de negros y esclavos en las estancias de estos primeros terratenientes se debió a la necesidad de cría y engorda del ganado vacuno. El africano, por su situación liminar, se ocupaba del pesaroso oficio del amo español y lidiaba con el enojo indígena que veía sus tierras de aluvión tomadas en beneficio de una gran población animal. Si tomamos en cuenta que el indígena no conocía el cuidado de estos animales, sólo queda como respuesta lógica, la dedicación del afromestizo a la ganadería. Si bien no se puede concluir un gran conocimiento del cuidado y la cría de ganado y caballería, por lo menos

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

queda claro a través de las fuentes que sí tenía idea de los animales a los que se estaba enfrentando.

Una parte dramática de la vida de los esclavos de origen y sus descendientes era la lucha individual por su adaptación a una sociedad que les resultaba extraña o que no contemplaba, pese a ser corporativa, su existencia como un grupo sociorracial distinto. En lo personal, su desarraigo, su olvido involuntario de la familia y de sus antepasados hacía que “negros y mulatos parecen solos en el mundo”.¹⁷ En esta lucha por la integración, lo común era que los afroestizados se acomodaran en los peldaños inferiores, aunque no los más bajos, de esa sociedad. En su condición relativamente miserable y ante la promesa de riquezas, amores y libertad, el negro libre o esclavo, muchas veces no tenían mejores opciones que la transgredir las reglas sociales con un comportamiento agresivo o violento y, en lo religioso, acudir al señor de lo terrenal –el demonio- para tener alguna esperanza de superación o de conseguir las riquezas, respeto o reconocimiento social que se les negaba por su etnia y por su clase.¹⁸ A través de los casos de pacto con el demonio con que contamos podemos darnos cuenta cuáles eran las aspiraciones de esa población, entre las que se cuentan riquezas, acceso a mujeres o a un hombre y el reconocimiento de sus pares.

Vaqueros ante el Demonio

En un somero análisis de los casos conocidos, salta a la vista el gran interés que tiene la gran mayoría de los pactarios en las faenas de ganadería y en las suertes con animales. Peticiones como la del cuidador de bueyes Francisco, mulato libre natural de Zacatecas pero avecindado en Puebla, de obtener “la fuerza para ser valiente, buen jinete y toreador”¹⁹ son de lo más común, tanto porque muchos de ellos son vaqueros, caporales o arrieros y su contacto con los animales era parte esencial de su trabajo como porque esas suertes les daban prestigio a quienes las realizaban.

Para obtener estos beneficios, en ocasiones los testigos o pactarios afirmaban que el demonio primero probaba su valentía y los obligaba a hacer arriesgadas suertes como condición previa al pacto. Así, para acceder a unos polvillos mágicos que le dan acceso a las mujeres, el mulato Pedro Nolasco, de Guatemala, se vio obligado a hacer suertes -3 lances a cada uno- que no se especifican en la documentación con un paño a un toro bravo, a un león y a un tigre antes de entrar a la cueva donde se sellaría el contrato.²⁰ También es común que el demonio se presente en la forma de un toro, y si el presunto pactario no tiene la entereza de enfrentarlo, el pacto no se realiza.

En ocasiones, después de complicados ritos, condicionantes y casi siempre la firma de un contrato, el pactario asegura que el demonio le ayuda en sus tareas normales como arriero o vaquero, pues como afirmaba Bartolo, mulato del valle de Santa Bárbara, “el

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

demonio le ayudaba a recoger el ganado y que a otros se les iba de estampida y que él dando un grito, el ganado estaba quedo”.²¹ En algunos casos, la ayuda demoníaca cotidiana se condicionaba al reniego del cristianismo, porque como se decía del mulato Juan Calderón, sólo cuando se quitaba el rosario del cuello podía llevar a cabo con éxito tareas arriesgadas, como el domar a un potro cerrero.²²

Hay casos en los cuales los pactarios tiene la fuerza y confianza en sí mismos como para hacer verdaderas proezas en el manejo del ganado y los caballos. Por ejemplo, se decía que un mulato libre de quien no tenemos el nombre acusado de tener pacto demoníaco causaba admiración entre todos los vaqueros porque realizaba suertes extraordinarias, como “meneando los pies aguardaba a un toro muy bravo y le mete en los cuernos dos naranjas, o bien montado en una potranca le iba quitando la silla quedando en pelo sin apearse ni caer”.²³ De hecho tal despliegue de habilidad era sospechoso para sus iguales, así que de la envidia se podían desprender acusaciones malintencionadas, fundadas o no.

Dos casos excepcionales se refieren a tres mujeres que hacen pacto para llevar una vida muy aparecida a de los hombres, pues actúan como ellos.

En el primer caso, es el de la negra Antonia de Soto o María Antonia de Noriega. Según su narración, se escapó de casa de su amo hacía ya seis años gracias al uso de unas yerbas que una criada indígena le dio y que la volvieron invisible para su amo.²⁴ A lo largo de esos seis años siguió usando de esas yerbas, además de rosas y peyote. Ella creía que esas sustancias la ayudaron a proseguir con sus andanzas, pero también pidió ayuda al demonio para “que le ayude en ciertos momentos de necesidad, a torear, a domar caballos, a pelear y tener suerte en el juego”.²⁵ Según su narración, el demonio le dio ciertas piedras azules que, colocadas boca arriba le ayudarían a torear, boca abajo a domar y conservándolas en el seno a jugar y en las visiones que le provocaba el peyote frecuentemente se aparecía un toro que su pareja de aventuras debía domar, tal vez para renovar el pacto.

En el otro caso que conocemos, Catalina de Guzmán señalaba a los inquisidores que había conocido hacía un año a María de Rojas -morena criolla- cuando huyó temporalmente con ella, posiblemente para escapar de sus amos. Mientras se encontraba fugitiva, María de Rojas, esclava de Manuel de Rojas y avecindada en el real de San Miguel, le contó a Catalina de sus particulares andanzas. María de Rojas pudo huir de su amo y, tal vez para ocultarse de él, se vistió de hombre. Ella le narró a Catalina así que “una vez, andando huida, se juntó con una mulata y las dos andaban en traje de hombre hacia San Luis en unas vaquerías: que traían en un papel pintado al demonio en el arción de la silla y que entraron en la plaza de San Luis y que hicieron muy buenos lances y les dieron en premio”²⁶ y hasta salieron en hombros de la gente. El hecho de que el pacto demoníaco sirviera también para que María y la mulata pudieran trabajar como vaqueras

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

es una traspolación de lo que otros pactarios hombres piden a Satanás en condiciones similares. Y si bien se supone que ya eran consideradas buenas vaqueras, el usar ropas masculinas les permitiría ganar una competencia taurina y obtener el reconocimiento de otros hombres.

Conclusiones

1. Los esclavos africanos que llegaron a Nueva España tenían conocimiento del manejo de los caballos y de ciertas labores de ganadería.
2. Los comerciantes de esclavos conocían qué grupos africanos tenían una habilidad inherente para la ganadería y sus tareas. Con frecuencia, los pueblos de África Occidental eran tenidos como buenos jinetes, vaqueros y pastores y se aprovechaba su conocimiento de los animales para asignarles trabajos afines en el Nuevo Mundo.
3. Muchos esclavos oesteaffricanos y sus descendientes utilizaron sus habilidades como vaqueros para ascender socialmente e integrarse mejor a una sociedad novohispana que tendía a marginarlos.
4. El tener ciertas habilidades especiales en el cuidado de los animales les daba a los afroestizos como individuos una gran confianza en sí mismos que los hacía dignos de respeto y les facilitaba el acceso a mujeres, dinero, libertad de movimiento y reconocimiento social.
5. En cierto sentido, los afroestizos desarrollan tal pasión por las mujeres y los caballos que no dudan en entregar su alma al demonio con tal de conseguir y conservar esos bienes tan preciados.

Notas al pie de página

- 1 Robin Law, "Horses, Firearms, and Political Power in Pre-Colonial West Africa" en *Past & Present*, no.72, agosto, 1976, pp.114-117. Vid. Ivana Elbl, "The Horse in Fifteenth-Century Senegambia" en *International Journal of African Historical Studies*, 1991, vol.24, no.1, p. 85-110. James L. A. Webb Jr., "The Horse and the Slave Trade Between the Western Sahara and Senegambia" en *Journal of African History*, vol. 34, no.2, 1993, pp. 221-246.
- 2 Djibril Tamsir Niane, *Histoire des Mandingues de l'Ouest, Le Royaume du Gabou*, Paris, Karthala-Arsan, 1989, pp.39,47, el caso de los peul con los mandingas; Joseph Ki-Zerbo, *Historia del África Negra*, vol. I, De los orígenes al siglo XIX, Madrid, Alianza Editorial, 1980 (Alianza Universidad, 253), p.198.
- 3 Niane, Op.cit., p.28.
- 4 William D. Phillips Jr., *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico*, Madrid, Siglo XXI Eds., 1989, (Historia), p.207.
- 5 Niane, Op. cit., p.31.
- 6 Luís de Cadamosto, *Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Sintra*, (Prólogo de Damião Peres), Academia Portuguesa da História, Lisboa, 1948, p.21.
- 7 *Ibidem*, pp.38-39.
- 8 Phillips, Op.cit., p.181.
- 9 Valentim Fernandes, *O manuscrito Valentim Fernandes*, (Presentado por Joaquim Bensaúde), Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1940, p.79-80
- 10 Luís de Cadamosto, Op.cit., p.24
- 11 Valentim Fernandes, Op. cit., p.87
- 12 *Ibidem*, p.69
- 13 Francisco de Lemus Coelho, *Duas descrições seiscentistas da Guiné*, (Introducción y notas de Damião Peres), Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1990, p.107.
- 14 Ki-Zerbo, Op. cit., p.345-346.
- 15 Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, 3ª. edición, México, FCE, 1989, (Obra antropológica II), p.32.
- 16 Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, 2ª. edición, México, FCE, 1989, (Obra antropológica VII), p.57-58.
- 17 Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 1988, pp.190, 456.
- 18 *Ibidem*, p.187.
- 19 AGN, Inquisición, "Causa contra Francisco, mulato, por pacto con el demonio", Puebla, 1609, v. 284, s. e., 438.
- 20 AGN, Inquisición, "Causa criminal contra Francisco, Juan de Dios y Pedro Nolasco por tener los tres pacto explícito con el demonio", Oaxaca, 1692, v. 681, exp 5, foja 396..
- 21 AGN, Inquisición, "Denuncia contra Bartolo, negro", Durango, en 1630, v. 363, exp 43, foja 403r..
- 22 AGN, Inquisición, "Denuncia contra Juan Calderón, mulato libre, casado", 22 de octubre de 1726 v. 116, exp 5, foja 244-244r.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

23 AGN, Inquisición, "Testificación contra un mulato que está al servicio del licenciado Franco, por tener un demonio pintado en la espalda", México, 1604, v. 368(2), fs. 366-367.

24 AGN, Inquisición, v. 525, 2ª, parte, exp. 48, f. 502, Autodenuncia de Antonia de Soto por pacto con el demonio, real de minas de Parral, 1691.

25 *Ibidem*, f. 502.

26 AGN, Inquisición, "Denuncia de Catalina de Guzmán en el pueblo y real de Cuencamé", v. 256, exp 161, foja 334. Véanse también, Susan M. Deeds, "Brujería, género e Inquisición en Nueva Vizcaya", *Desacatos*, no. 10, otoño-invierno de 2002: 30-47 y Martín González de la Vara y Nora Reyes Costilla, "El demonio entre los marginales. La población negra y el pacto con el demonio en el norte de Nueva España, siglos XVII y XVIII", en *Colonial Latin American Historical Review*, Albuquerque, Spanish Colonial Research Center, University of New México, vol. X, no. 2, primavera de 2001: 199-221.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Sobre los africanos y afrodescendientes en la península de Yucatán: estudios realizados y materia pendiente”

Jorge Victoria Ojeda
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas . Ravignani

La introducción de los africanos como fuerza de trabajo esclava en el llamado Nuevo Mundo se remonta a los primeros decenios del dominio europeo sobre América. Capturados por tratantes en las costas occidentales del África, los negros fueron sustituyendo, en algunas regiones, a la mano de obra indígena, expoliada en exceso y victimada hasta su casi extinción en gran parte del Caribe y ciertos sectores de Sudamérica. En lugares como la Nueva España, si bien los africanos no fueron siempre la base trabajadora predominante, sí llegaron en cantidades milenarias, siendo utilizados preferentemente en actividades de gran rudeza, como algunas de las labores mineras.¹

Los esclavos eran traídos a la región novohispana a través de dos vías: directamente de África, o pasando por las Antillas, para llegar después a tierra continental.² Los excesos reglamentarios a este tipo de tráfico, derivados de la monopolización comercial que las potencias europeas pretendían, motivaron y encontraron fuerte competencia en una bien establecida trata clandestina.³

De igual manera que Hernán Cortés en el centro de México, en las tierras de Yucatán, Francisco de Montejo, el Adelantado, se acompañó de unos pocos negros en labor de conquista.⁴ Sin tenerse datos concretos sobre su introducción, para su posterior comercio se tiene la idea de que eran traídos en pequeño número llegando a Campeche desde Veracruz, La Habana o Santo Domingo, o a partir del siglo XVIII, por Belice.⁵ Desde los primeros años de la colonia, el puerto de Campeche y la ciudad de Mérida, acaso por su cercanía con las Antillas, reportan en sus asientos parroquiales cierta cantidad de ellos.⁶ En ausencia de minas y plantaciones, se documenta que los esclavos negros fueron utilizados, básicamente, en los servicios domésticos y como capataces en fincas o estancias rurales.⁷ En cuanto a los negros libres poco se ha dicho de ellos, únicamente su inclusión en las milicias de color y como trabajadores en talleres de diversas ramas.

La historiografía de la península yucateca, al sureste del actual territorio de la república mexicana, tiene una de sus más grandes deficiencias en el estudio de la presencia africana en la región, acaso por el pretexto de que la población negra en Yucatán permaneció relativamente pequeña, por el hecho de que en el siglo XIX había desaparecido casi del todo,⁸ y, en otro tanto, por su actual invisibilidad en la sociedad. En la búsqueda documental y arqueológica hemos encontrado únicamente dos poblados de gente de color que existieron en la Península de Yucatán durante la colonia y la vida independiente: San Fernando Aké y San Francisco de Paula, amén de la gente de negra y sus castas ubicadas en los poblados españoles (Mérida, Campeche, Valladolid, Bacalar, Hunucmá, Izamal, etc.). El primero asentamiento destaca por haber sido fundado por

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

negros libres en 1795; el segundo es importante ya que, si bien en la etapa independiente la gente de color ya era libre por decreto, constituye una población con un antecedente histórico desconocido aún, presumiblemente ocupado por negros procedentes de la región de Campeche en la década de 1830.

Estudios sobre la negritud en Yucatán

La temática del negro en la península de Yucatán ha sido un asunto escasamente abordado. La obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, contiene unas cuantas referencias sobre la región; el libro *Negritud en Campeche*, de Brígido Redondo, se circunscribe al puerto del mismo nombre y se basa en lo fundamental en la bibliografía conocida hasta entonces; el artículo "Procedencia y situación social de la población negra en Yucatán", de Genny Negroe Sierra, así como el trabajo de esa autora con Francisco Fernández Repetto, *Una población perdida en la memoria. Los negros de Yucatán*, profundizan en la presencia del negro en la ciudad de Mérida. Asimismo, Mathew Restall ha publicado el libro *The Black Middle: Africans Mayas, Mayas and Spaniards in Colonial Yucatan*,⁹ así como varios artículos entre estos últimos destaca el titulado "Otriedad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial".¹⁰ Este autor, editó junto con Ben Vinson el texto *Black Mexico. Race and Society from Colonial to Modern Times*,¹¹ donde hay una contribución de Restall con Joan Cameron Bristol y abordan, entre otros, el escenario yucateco. Por su parte, Melchor Campos ha contribuido al tema con asuntos sobre la "ciudadanía" de la gente de color.¹² Otros investigadores han publicado artículos o reseñas de sus trabajos, entre los que destacan: Andrea Cuccina y Vera Tiesler que han abordado desde la mirada de los estudios de la antropología física a la población negra enterrada en un cementerio primario en el Campeche colonial, Pilar Zabala,¹³ quien analiza la presencia africana en la región durante los siglos XVI y XVII,¹⁴ y Mario Collí que hace lo propio con el componente africano del actual estado de Quintana Roo.¹⁵

Para el caso específico de los negros del poblado de San Fernando Aké, alguna referencia, un tanto antigua, es equívoca, por ejemplo: Juan Rivero Gutiérrez, en su anecdotario *Remembranzas, leyendas y crónicas de Tizimín*, señala que San Fernando era una república independiente, gobernada por un cacique negro, y que todos sus habitantes, alrededor de mil familias, fueron masacrados por los indios rebeldes en la Guerra de Castas (1847-1901), ambas cosas falsas, si bien es preciso apuntar su acierto en la identificación del sitio.¹⁶ Por su parte, Luis Millet en su artículo "Yucatán: su entrada al mercado mundial de materias primas", hace mención del sitio en un supuesto aspecto económico.¹⁷ Susan Kepecs hace ligeras menciones históricas sobre San Fernando en su tesis doctoral, apuntando una probable explotación de la caña de azúcar durante el siglo XIX.¹⁸ Ben Vinson abordó esta comunidad desde la perspectiva de la organización de los cuerpos milicianos en una ponencia y en su libro *Bearing arms for his Majesty*.¹⁹ Por

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

último, Jorge Victoria Ojeda y Jorge Canto Alcocer aportan al tema el libro *San Fernando Aké. Microhistoria de una comunidad afroamericana en Yucatán*.²⁰ En lo referente al otro poblado de negros de Yucatán, Francisco de Paula, el panorama es reducido pues únicamente se cuenta con un artículo, un reporte de tipo arqueológico, y breves comentarios.²¹

Recientemente el proyecto internacional Afrodesc editó la Antología de textos sobre afrodescendientes en la península de Yucatán, bajo la coordinación de Elisabeth Cunin y Nehayeilli Juárez, donde aparece parte de los trabajos ya publicados de Brígido Redondo (Negritud en Campeche), Francisco Fernández y Genny Negroe (Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán), Vera Tiesler y Pilar Zabala ("La presencia africana en Yucatán durante los primeros dos siglos de la Colonia: Llegada, asimilación y muerte de una población negroide en la Ciudad de Campeche"), Andrea Cuccina y Mónica Rodríguez ("La etnia africana en la Colonia temprana de Yucatán: Salud y enfermedades en la población esquelética del cementerio de la Plaza Principal de Campeche"), Melchor Campos (Castas, Feligresía y Ciudadanía en Yucatán. Los afrodescendientes bajo el régimen constitucional español, 1750-1822), Jorge Victoria y Jorge Canto ("La aventura imperial de España en la revolución haitiana. Impulso y dispersión de los negros auxiliares: el caso de San Fernando Aké, Yucatán"), Elisabeth Cunin ("En Chetumal no somos rasta pero nos gusta el reggae (Alvrix): música afrocaribeña, identidad y región en la frontera México-Belice"), Christopher Lutz y Matthew restall ("Wolfe and sheep? Black-Maya relations in colonial Guatemala y Yucatan"), Ricardo Pérez Montford ("De vaquerías, bombas, pichorradas y trova. Ecos del Caribe en la cultura popular yucateca 1890-1920"), Nahayeilli Juárez ("Religiosidades afroamericanas en La península de Yucatán: el caso de la santería cubana en Mérida").²²

A principios de diciembre de 2011, se realizó en Mérida, un coloquio sobre el tema de los africanos y los afrodescendientes en la península yucateca, auspiciado por el Instituto de Cultura de Yucatán, con la participación de 15 investigadores. El objetivo perseguido era difundir los trabajos realizados y los que están en proceso entre un público más general, tratando de que se conozca entre los participantes las investigaciones para un posible enriquecimiento entre ellos.

De esa forma, además de los trabajos señalados líneas arriba se abordó el tema de la parroquia de Jesús María, edificada en Mérida en 1684 para negros y sus castas;²³ de las aproximaciones sociodemográficas de las castas en la Mérida colonial;²⁴ de la presencia y labor de los pardos en la región fronteriza de Campeche con Tabasco;²⁵ de la presencia cultural de "los negritos" en las fiestas carnestolendas de Halachó;²⁶ de la migración, el mestizaje y la identidad en la frontera de Quintana Roo y Belice para tiempos actuales;²⁷ y de la presencia de la santería en Mérida,²⁸ entre otros temas.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Consideraciones

Sin parangón con el número de trabajos realizados para otras regiones novohispanas, la península de Yucatán cuenta con trabajos de investigación, y otro tanto en proceso, que permiten un atisbo al papel que jugaron y a las aportaciones de los africanos y los afroestizos en esa región. Su labor como servicio doméstico en las poblaciones españolas y como capataces en las fincas rurales permiten hablar de una “esclavitud” bastante laxa en comparación con otras regiones del México colonial y ni qué decir del área del Caribe.

La presencia de los negros y sus castas permitió una multiplicación poblacional que los registros parroquiales dividían en negros, mulatos, pardos y chinos, aunque esta última acepción en muy baja numéricamente en la región. Las aportaciones de esa gente es un tanto difícil de cuantificar, sobre todo por la carencia de estudios precisos, ya que la península se vio influida de la vida caribeña, sobre todo de Cuba, por el largo tiempo del contacto virreinal y en los siglos XIX y XX. De tal forma que vocablos, costumbres, música etc., parecen asuntos regionales yucatecos pero que denotan una aportación de otra gente distinta al mal entendido binomio nacional mexicano español-indígena.

Así, luchando contra la avalancha de estudios acerca de la cultura maya, las investigaciones sobre la negritud invisible de la península de Yucatán, tratan de hacer lo propio en la búsqueda y rescate de la presencia los africanos en esa parte de la nación mexicana.

Notas al pie de página

1 Semo, Enrique 1979. Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763, México, Editorial Era, pp. 145-146.

2 Aguirre Beltrán, Gonzalo 1989. La población negra en México, México, Fondo de Cultura Económica, p. 20; Naveda Chávez-Hita, Adriana 1996. “Los estudios afromexicanos: los cimientos y las fuentes locales”, (Fotocopias), p. 127.

3 Aguirre, op. cit., pp. 25-28.

4 Restall, Matthew, “La falacia de la libertad: la experiencia afro-yucateca en la edad de la esclavitud”, Rutas de la esclavitud en África y América Latina, Rina Cáceres, compiladora, San José, Universidad de Costa Rica, 2001, p. 290, señala que Sebastián Toral fue un negro esclavo que llegó con los conquistadores a Yucatán en las postrimerías de 1530; más tarde fue hombre libre por esas acciones.

5 Restall, Matthew, “Otrredad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial”, Revista Signos Históricos, vol. II, no. 4, México, UAM-Iztapalapa, 2000, pp. 17-18.

6 Fernández Repetto, Francisco y Negroe Sierra, Genny, Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1995, p. 5.

7 Fernández y Negroe, op. cit., pp. 49, 51; Negroe Sierra, Genny, “Procedencia y situación social de la población negra de Yucatán”, Boletín ECAUDY, vol. 19, nos. 106-107, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1991, p. 18.

8 Restall, “La falacia”, p. 294.

9 Restall, Matthew, The Black Middle: Africans Mayas, Mayas and Spaniards in Colonial Yucatan, Stanford, Stanford University Press, 2009. De igual manera en el texto The Maya World, Yucatec Culture and Society, 1550-1850, Stanford University Press, 1997, pp. 32-33, Restall hace menciones sobre el tema

10 Restall, “Otrredad”.

11 Ben Vínson y Restall, Matthew, Black Mexico. Race and Society from Colonial to Modern Times, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2009.

12 Campos, Melchor, Casta, Feligresía y Ciudadanía en Yucatán. Los afroestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

13 Cuccina, Andrea y Tiesler, Vera, “Detecting of African-Origin individuals in the Colonial Cemetery of Campeche, Yucatan: A new approach using trace elements and LA-ICP-MS”, en Robert J. Speakman y Héctor Neff (eds) Laser Ablation-ICP-MS in Archaeological Research, Albuquerque, University of New Mexico Press; Cuccina, Andrea, Neff, Héctor y Tiesler, Vera, “Provenance of African-Born individuals from the Colonial Cemetery of Campeche (Mexico) by Means of Trace Element Analysis”, Dental Anthropology 17 (13), 2005; Tesler, Vera, “La práctica africana de mutilación dental en las Américas. Evidencias coloniales de una población negroide en Campeche, México”, Estudios de Antropología Biológica, no. XI, tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

14 Pilar Zabala, “La presencia Africana en Yucatán. Siglos XVI y XVII”, en Tiesler, Vera y Zabala, Pilar, Origen de la campechaneidad. Vida y muerte en la

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

ciudad de Campeche desde los siglos XVI y XVII, Gobierno del Estado de Campeche, en prensa.

15 Mario Colli, Componente africano en Quintana Roo, Tesis de Historia, Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2005.

16 Rivero Gutiérrez, Juan, Remembranzas, Leyendas y Crónicas de Tizimín, Mérida, Imprenta Zamná, 1978, pp. 26-27, 99, 114-115, 148-153, 155.

17 Millet, Cámara, Luis, "Yucatán: su entrada al mercado mundial de materias primas", Baños Ramírez, Othón. Sociedad, Estructura Agraria y Estado en Yucatán, Mérida, Coedición Universidad Autónoma de Yucatán, Universidad de Carolina del Norte, Universidad de Texas, Universidad de Alabama, p. 37.

18 Kepecs, Susan, The political Economy of Chikinchel, Yucatan, Mexico: A Diachronic Analysis from the Prehispanic Era through the Age of Spanish Administration, Tesis doctoral, Madison, University of Wisconsin, 999.

19 Vinson, Ben III, "San Fernando Aké: Milicianos Negros en Yucatán", Ponencia presentada en la IV Conferencia Anual de la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe, Chetumal, Quintana Roo, 1997; Bearing arms for his Majesty. The free-colored militia in Colonial México, Stanford, Stanford University Press, 2001.

20 Victoria Ojeda, Jorge y Canto Alcocer, Jorge, San Fernando Aké. Microhistoria de una población afroamericana en Yucatán, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2006.

21 Victoria Ojeda, Jorge, "San Fernando Aké y San Francisco de Paula. Dos poblados de negros (libres) en Yucatán, siglos XVIII y XIX", Vicisitudes negro africanas en Iberoamérica, UNAM, 2011, pp.35-53; Andrews y Burgos, "Los asentamientos", 2003; Restall, The Black, p.220.

22 Cunin, Elisabeth y Juárez Hahayeilli (coordinadoras), Antología de textos sobre afrodescendientes en la península de Yucatán, Cuadernos de Trabajo, no.12, AFRODESC, México, 2011.

23 Victoria Ojeda, Jorge, "Africanos y afrodescendientes en la Mérida novohispana del siglo XVII. Una investigación pendiente".

24 Campos, Melchor, "Aproximaciones sociodemográficas en la Mérida de castas, 1700-1825. Avances de una investigación en proceso".

25 Torras, Rosa, "Los pardos en los Ríos".

26 Rodríguez, Paul y Ruiz, Kandy, "Halachó y sus "negritos". Un acercamiento desde la imagen y la sonoridad del patrimonio cultural".

27 Cunin, Elisabeth, "Migración, mestizaje e identidad cultural. Lo "negro" en la frontera México-Belice".

28 Juárez, Nahayeilli, "Circulación y praxis de la santería en Mérida, Yucatán: algunos ejemplos etnográficos".

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Castas Negras y Esclavitud en Yucatán, 1789 -1829”

Melchor Campos García ¹

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas . Ravignani

Presentación

La sociedad colonial en la provincia de Yucatán, que comprendía a la península del mismo nombre, se configuraba con una fuerte territorialidad de castas. Se entiende por casta un segmento permeable de población con características raciales, socioeconómicas y culturales que las distinguen y fundan su estatus y roles,² así como también sus expectativas de movilidad en la administración civil, eclesiástica y militar. Advertimos que el término “casta(s)” no es equivalente de “negro(s)” o afromestizos, ya que designaba a cada estrato de la población sean europeos (blancos procedentes de España), españoles (criollos), mestizos (descendientes de blancos e indígenas), indígenas, y la negra, mulata o parda.

En este artículo presento un panorama general de la casta negra en Yucatán durante el siglo XVIII y su articulación en una sociedad de dominio blanco, tanto de los libres como de los subyugados bajo el régimen de esclavitud hasta su liberación en 1829.

La casta negra en la sociedad yucateca

La población negra y el afromestizaje empezó a registrarse en los libros de matrimonios y bautizos con un criterio de tonalidad de piel en pocas categorías: negros con otros elementos identificadores de sus calidades de esclavos o de “libertos u horros”, morenos, mulatos, pardos y chinos. El término moreno fue ambiguo ya que podía incluir a los negros; el de mulato refería a los descendientes de uniones entre españoles y negras en su mayoría ilícitas; pardo identificaba a la mezcla de negro con india y también era atribuido a los milicianos afromestizos,³ y por último, como chinos eran designados los hijos de pardos con indias. El uso del término moreno duró de 1567 a 1700, en cambio, los de mulatos, pardos y negros prevalecieron durante todo el régimen colonial.⁴

A mediados del siglo XVII, la población africana sumaba 497 “negros”, en tanto que los afromestizos ascendían a 15,770 radicados muy posiblemente en las ciudades, villas y algunas cabeceras importantes, debido a que en la etapa formativa de la sociedad yucateca, los colonizadores y los inmigrantes no indígenas tenían prohibido residir en pueblos mayas. Pero al iniciar el siglo XVIII, aquellas restricciones eran inoperantes ya que encontramos presencia afromestiza en partidos del mundo indígena (ver tabla 1).

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Tabla 1. Composición de la casta negra en cuatro partidos, 1700

Partidos	Negros	Mulatos	Pardos	Chinos	Sumas
Camino Real		106	6	1	113
Costa	2	90	23	11	126
Sierra		54	19	2	75
Campeche		19			19
Sumas	2	269	48	14	333

Fuente: Solano, 1975, p. 26.

Para 1742 las cifras de la casta negra ascendió de manera vertiginosa, se empadronaron 35,712 afroestizados y 274 negros; en cerca de un siglo, los primeros incrementaron su población en un 272%, mientras que los segundos decrecieron.⁵ A fines del siglo XVIII contamos con cifras agregadas para la frontera sureste novohispana comprendida por Yucatán y Tabasco. En el censo de 1789 se observa que el 12.42% de la casta “negra y mulata” es menor respecto al 72.78% de la indígena, pero ligeramente debajo del 14.8% de la blanca y mestiza (ver tabla 2). Pero resulta significativo el dinámico afroestizado de la población del sureste y la mayor población infantil intracasta con un 47.21% de niños. Con el propósito de obtener una cifra aproximada de la casta negra en Yucatán tomaremos de base los 45,201 del censo y restamos un estimado de 9,498 pardos de Tabasco,⁶ lo que arroja una población de 35,707 en la península yucateca, casi el 11% de sus habitantes.⁷

Tabla 2. Censo de las provincias de Yucatán y Tabasco, 1789

Castas	Casados	Viudos	Solteros	Niños	Sumas
Españoles y mestizos	18,542	3,546	10,851	20,927	53,866
Indios	112,532	12,075	25,889	114,459	264,955
Negros y mulatos ⁹	15,313	2,200	6,348	21,340	45,201
Sumas	146,387	17,821	43,088	156,700	364,022
Población de Tabasco					30,640
Población de Yucatán					333,382

Fuente: Rubio, 1942, vol. 1, Anexo D.

En el caso de la subdelegación de Mérida,⁸ capital de la provincia e intendencia, el censo de 1794 informa cifras confiables de la casta negra (tabla 3). Lo primero a resaltar es que numéricamente la población mulata es casi igual a la blanca integrada por españoles y europeos, pero en relación con el conjunto de los vecinos de la ciudad y su jurisdicción representaba el 12.27%. De los 1,910 varones, 1,061 tenían edades entre los 16 años y más de 50, por lo que a este segmento pertenecían los 348 elementos de la milicia parda

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

radicada en la ciudad capital, casi el 33% de los hombres eran militares.

Tabla 3. Castas de Mérida y su partido, 1794

Castas	Hombres	Mujeres	Sumas
Europeos	119	7	126
Españoles	1,324	1,962	3,286
Indios	7,143	7,608	14,751
Mulatos I	1,910	1,506	3,416
Otras castas	3,126	3,124	6,250
Sumas	13,622	14,207	27,829

Fuente: Rubio, 1942, vol. 1, Anexo A.

Para la ciudad de Campeche, el padrón de 1810 informa de la población negra que ascendía a 2,766 personas: 1,516 mujeres y 1,250 hombres. Pero se desconocen las cifras de su jurisdicción ¹⁰ que comprendía: La Ermita, Samulá, Kilá, Estación Antigua y Camino Real, donde radicaban un número importante de castas negras. ¹¹ Por lo tanto, se infiere que la presencia negra en la subdelegación de Campeche era mayor que en Mérida y su partido, por su condición de puerto de altura de la provincia, su intensa actividad naviera y comercial, y desde luego, como fortificación militar.

La casta como criterio de territorialidad

La organización social, los espacios jurisdiccionales, así como las prácticas administrativas, eclesiásticas y militares descansaban sobre una territorialidad de castas. En las procesiones meridanas los españoles caminaban a la cabeza, en grupo separado seguían los indios y, en la parte posterior, una multitud de lo vulgar de la ciudad.¹² Las disposiciones que arreglaron las milicias en 1755 establecieron que las Planas Mayores y sus mandos oficiales de los batallones pardos estuvieran en manos de blancos; de igual modo fijó que los cuerpos de mestizos y de mulatos se enfilaran detrás de los blancos en las formaciones y paradas militares. ¹³

A pesar de su organización por castas, el ejército requería niveles de cooperación para cumplir sus objetivos militares, por ello, el Reglamento para la milicia provincial de 1778 estableció ejercicios de fuego conjuntos entre blancos y pardos en Mérida y Campeche.¹⁴ Estas ordenanzas representan el modelo territorial de castas y la cooperación interétnico para sostener el dominio colonial sobre la población indígena.

Tanto en Mérida como en el puerto de Campeche sus núcleos urbanos fueron reservados como residencia de la elite blanca, aunque también habitaban otras castas, y en

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

menor medida negros; los mestizos radicaban en sus barrios, los indios residían en los propios y en pueblos satélites, y finalmente, las castas negras residían entrelazadas en distintos puntos de las ciudades y asentamientos periféricos. A diferencia de Mérida, en Campeche, el barrio de Santa Ana fue trazado de origen para asentamiento de “esclavos negros”.¹⁵

No obstante los espacios compartidos, la territorialidad eclesiástica fundada en la raza configuraba feligresías de castas adscritas a diferentes templos para asuntos jurisdiccionales, administrativos, servicios religiosos, oficios y ritos del Absolutismo. La Catedral de Mérida era la iglesia de los blancos: europeos y criollos. Los mestizos tenían como templo la Capilla del Sagrario erigida en el costado norte de la Catedral meridana. Los indígenas acudían a diversas iglesias parroquiales localizadas en los barrios y suburbios meridianos. Por último, desde 1684 la población negra de Mérida acudía a la iglesia “Sacra Familia, Jesús, María y José” hasta que tras la expulsión de la orden jesuita en 1767, dicha feligresía fue trasladada a la iglesia “Dulce Nombre de Jesús” desalojada por los religiosos.¹⁶ En Campeche, el culto del Cristo Negro en el templo de San Román, localizado en el barrio del mismo nombre, fue dedicado a la población negra y el Hospicio de la Misericordia atendía los embarazos de las mujeres de las castas negras y sus nacimientos, procedentes de las relaciones ilícitas que sostenían los blancos con ellas.¹⁷

La fe de bautismo no solo identificaba la casta a que pertenecía la persona desde su nacimiento, marcaba su parroquia correspondiente y posición social. Estatuto sólo modificable en los casos de movilidad en la escala racial. El siguiente caso es paradigmático de la importancia del registro eclesiástico para el estatuto racial. En 1780, el tenido y reputado por mulato Andrés Gómez solicitó su certificado de nacimiento con el propósito de rectificar su casta. Hijo natural de la mestiza Eugenia Gómez, Andrés fue bautizado el 11 de abril de 1730 en la Capilla del Sagrario de la Catedral, más tarde, relata el clasificado como mulato:

con motivo de haber contraído matrimonio mi madre con Vicente Fuentes mulato después de nacido yo, erróneamente me casaron en la parroquia de [mulatos] Santo Nombre de Jesús, con cuyo motivo fueron bautizados en la misma, Santiago, José, y Marcelo mis hijos, y hallándome bien informado de no deber seguir ni yo, ni mis hijos la referida parroquia cuando estos no son mulatos sino mestizos como hijos legítimos míos, y de Luis Gomes (sic) así mismo mestiza mi mujer se ha de servir v. s. mandar que mi segundo padrastro Juan José Mendosa, y demás testigos que presentaré bajo la religión de juramento declaren al tenor de este libelo, y resultando justificado el error padecido para enmendarse desde donde ha sido advertido se ha de dignar v. s. declarar a mis hijos, nietos y demás descendientes legítimos por tales mestizos, y no mulatos debiendo seguir la parroquia de esta Santa Iglesia Catedral [...].¹⁸

La averiguación se prolongó a lo largo de 15 años, hasta que el tenido y reputado por mulato recibió su anhelada declaración de mestizo el 12 de febrero de 1795, por lo tanto, su derecho a cambiar de parroquia y estatus.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Pero convertir la riqueza y la reputación de blanco en una posición en la administración colonial, tropezó con un obstáculo jurídico: los cargos municipales de Mérida estaban reservados para la nobleza encomendera, o para quienes habían logrado filtrarse a ese estrato y, por lo tanto, tenían mayor probabilidad de culminar su ascenso a la cúspide racial y social con la promoción política.¹⁹ El proyecto de ordenanza del Ayuntamiento meridano de 1790 estableció entregar los oficios renunciables y vendibles a la “clase noble”, descendientes de conquistadores, pacificadores y pobladores limpios de sangre y de “toda mala raza”.²⁰ Y también proscribió por infames a negros, mulatos, grifos, gimbados, moros, judíos y gitanos.²¹

Oficios y movilidad de castas

Durante el siglo XVIII, el estatus de los afrodescendientes fue en ascenso y ganaron cierto prestigio debido a factores como los cargos de mayordomos de haciendas o capataces, incluso en labores de no poca importancia que ocuparon en el periodo colonial temprano. Algunos lograron obtener propiedades como estancias, fincas ganaderas y se dedicaron a la apicultura. Las milicias borbónicas contribuyeron a posicionar a las castas negras con privilegios y fuero militar, lo que les permitió desvincularse del vasallaje, como estaban sometidos los indígenas. A fines del siglo XVIII, la población afroestiza en su gran mayoría se dedicaba principalmente a la agricultura, incluso hay registros de grandes labradores que recibían tandas de mano de obra indígena para el trabajo agrícola. También destacaron como: carpinteros, curtidores, herreros, sastres, zapateros, tratantes (comerciantes) y veleros.²² La casta negra y sus descendientes tuvieron condiciones de vida descargadas de una cruda dominación, incluso fungieron como grupo étnico intermediario del estamento blanco en el control sobre la población indígena; fue necesaria, pero al mismo tiempo menospreciada, incluso repudiada.

Un rasgo en la sociedad colonial fue el prejuicio y la discriminación racial, por lo que se instauraron formas de escapar de los grupos étnicos más “infames”. El “pase de una casta a otra” podría ser mediante el registro de los nacidos de un variado (afro)mestizaje como españoles americanos, o bien, a través de juicios de limpieza de sangre, al menos dominante ascendencia blanca española, y legitimidad de matrimonio para acceder a cargos administrativos.²³ Como bien se entiende, no todos contaron con esa especie de influencia para quedar beneficiados del primer mecanismo, pero como en muchos casos persistían las sospechas, entonces, se recurría a un complemento de blanqueo: la confirmación.

A fines del siglo XVIII, una disposición jurídica de carácter fiscal, con implicaciones en el orden jerárquico racial, fueron las “cédulas de gracias al sacar” o licencias para heredar y gozar de “la nobleza de sus padres a hijos”, obtener privilegios o declaraciones de

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

hidalguía y nobleza de sangre, usar el distintivo de Don y modificar el estatuto racial sin que existiera en contra objeción alguna, por lo menos en su legalidad.

El matrimonio era un mecanismo genético de ascenso y descenso racial que iba desde las "otras castas" y "negros y mulatos" hacia la punta de la pirámide social, conformada por los blancos europeos y criollos, transitando por el grupo intermedio del mestizo y su progenie.²⁴ La casta mulata o parda fue deseable para amestizados no negros que pretendían despojarse de sus cargas tributarias y gozar de privilegios militares. Esos mecanismos de movilidad vulneraron el orden de castas.

En 1802, Francisco Xavier de Badillo, cura de Mérida, insistió en un problema innegable: la descomposición de la sociedad de castas en su referente racial por la dificultad de distinguir unas de otras, debido a la "confusión de las castas" y la mixtura de las vecindades a causa de que los feligreses negros querían "ser españoles y mestizos", mientras que los mestizos -no negros- deseaban y se desplazaban hacia la casta de "pardos en cuanto a la satisfacción corta de los derechos parroquiales".²⁵ Pero los mecanismos de blanqueo en realidad reforzaron la importancia racial de blanco, o de ser tenido como tal, para ingresar a la elite. En consecuencia, al mismo tiempo que el término "casta" perdía rigidez en su referente fenotípico, adquiría un significado más económico que evidenciaba el dominio racial de la casta blanca sobre las demás.²⁶

En un régimen jurídico transversalizado por el criterio de casta y una elite vigilante de la reputación de su linaje y cuidado de la apariencia racial, el ascenso racial y social no fue del todo inobjetable, fue un espacio de negociaciones y tensiones interétnicas.

La esclavitud y su abolición

Aunque Yucatán se encontraba en la ruta de los esclavos, su introducción como factor productivo fue menor debido a la ausencia de fuentes de riqueza que demandaran explotar mano de obra indígena, fuera de lo permitido por las leyes de Indias. Pero el desarrollo de una economía de explotación forestal basada en el palo de tinte y minera de las salinas en la costa campechana, dio lugar a proyectos de introducir mano de obra esclava. En el distrito que articulaba el cabildo campechano, el actual estado de Campeche, no contaba con la densidad de población indígena como el distrito meridano, y los empresarios de aquella región dependían de los repartimientos de indígenas que los subdelegados proporcionaban casi siempre envueltos en polémicas y conflictos.

A fines del siglo XVIII los proyectos de esclavitud fueron propuestos para resolver el desequilibrio en la población indígena que dificultaba extraer "sirvientes", su cultura agrícola de la milpa, las restricciones y prohibiciones que la legislación de Indias imponía para el empleo de indígenas y la existencia de "pocos operarios voluntarios entre

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

mestizos y pardos". Pero también existía una asociación entre esclavitud y prosperidad como en Juan Ignacio de Cosgaya al argumentar que a ella debían Cuba y la provincia de Caracas "el alto grado de sus progresos mercantiles".²⁷ Pujanza de una economía colonial que se articulaba a la nueva visión borbónica de fomentar en las colonias explotaciones agropecuarias, forestales y mineras que respondieran a las necesidades industriales de la metrópoli y de la Corona. En este contexto, Miguel Uriarte logró una merced real para introducir 400 esclavos por cada año de los diez de su contrata que iniciaría el 14 de junio de 1765. Pero este proyecto quedó sin efecto alguno por la orden de la Corona de suspender el "asiento" inglés de tráfico de esclavos en la Nueva España.²⁸

Dos décadas más tarde, en 1785, Juan Ignacio Cosgaya, capitán a guerra del partido de Champotón, presentó a la Corona una nueva solicitud para introducir 500 esclavos, de uno y otro sexo, de las "colonias amigas" con la finalidad de fomentar la agricultura comercial: caña de azúcar, arroz y maíz, así como también destilar aguardiente. La solicitud fue apoyada por las autoridades del cabildo campechano y la calificación del gobernador y capitán general José Merino y Cevallos. En sucesivas reiteraciones de la solicitud hubo modificaciones para incrementar el número de esclavos que pasó a 800, luego de 1,000 hasta 1,500 en 1787. El proyecto esclavista de Cosgaya se encontraba vinculado a su empresa de explotar una enorme extensión de territorio que poseía frente a la Costa de Sotavento, al sur de Campeche, y que medía 22 leguas de largo por cuatro de ancho, y a las restricciones para emplear mano de obra indígena. Hacia 1788 la solicitud de introducción masiva de esclavos se estancó de nuevo.²⁹

Debido a estos descalabros, a pesar de la presencia de esclavos en la sociedad yucateca, el esclavismo no echó raíz como forma de explotación del trabajo. No obstante, en la sociedad yucateca continuó la introducción por goteo procedente de La Habana, y también de otros puntos del Sureste como Tabasco. Entre los propietarios más importantes figuraban las mujeres de la nobleza colonial. En Mérida, la noble Petrona Cetina y Lara al morir en 1795 heredó a su hijo Miguel Quijano una partida de 20 esclavos.³⁰

Las demandas de mujeres "negras" llevaban algunas indicaciones que sugieren esclavismo sexual, por ejemplo, en 1817 Tomás Aznar [Peón], vecino de Mérida, recibió una esclava, remitida por Francisco Bengoechea de La Habana según la solicitud del comprador: de "mejor nación y de buena apariencia".³¹ Pero la esclavitud también pudo ser espacio de afecto y espíritu de compasión. Este es el caso de la donación realizada en 1822 por José RivasCacho, vecino de Villahermosa, a su hija Cecilia vecina de Sisal, de una niña de 9 años por el mal trato que le otorgaba su padre. Vale la pena reproducir el testimonio: "te remito a la negrita, para que la eduques a tu modo, procúrala hacer una Santa y aunque la quieras mucho no se lo des a conocer porque es hija de un natural muy necio [...]".³²

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

La esclavitud en el ámbito doméstico de la elite blanca entreveró emociones de amor y odio. Cultivó relaciones afectivas entre las esclavas niñeras y del servicio con los hijos de sus amos,³³ y como era de esperarse, entre los amos y las esclavas con las que procrearon hijos de aquellas relaciones extramaritales. En la sociedad yucateca existía la costumbre de bautizar a sus esclavos y ponerles apellidos de la familia;³⁴ así la niña antes referida llevó el nombre de María Salomé RivasCacho y de María Josefa Casares la niñera mencionada por José María Oliver y Casares. Por lo tanto, resulta viable la hipótesis de que la presencia de afroestizos con estatus y posiciones importantes en la administración colonial y de mando en las haciendas pudiera explicarse en parte por ser hijos no reconocidos o ilegítimos de los amos, o sus descendientes, a quienes protegían.

La abolición de la esclavitud fue establecida por la agenda de la insurgencia de 1810 y de la naciente República mexicana en 1824. En el estado de Yucatán el 13 de septiembre de 1823, su Constituyente prohibió introducir esclavos (hombres y/o mujeres), la libertad de vientres, pero sujetando a los nacidos “al estado de familia [en casa del amo]” y la liberación de los existentes por voluntad de los propietarios o indemnización. La norma implicó la continuidad del comercio de esclavos existentes, por ejemplo, en 1825 Tomás Aznar vendió un esclavo de nombre Francisco Aznar, y en 1828 Ana María Rodríguez compró a Clara Coronel (ver tabla 4). Asimismo, la liberación por voluntad o remuneración tampoco implicó que abandonaran las casas de sus dueños, en diversos casos permanecieron en ellas modificando su relación jurídica a sirvientes asalariados.³⁵ Una práctica de liberación implementada en Campeche fue que su Junta Patriótica comprara esclavos para poner en libertad, como parte de los ritos de conmemoración del Grito de Independencia. Ese fue el caso de la adquisición a Miguel de Lanz de su esclavo de nombre Basilio Cosgaya, en 400 pesos y que el Ayuntamiento libertó el 16 de septiembre de 1828.³⁶

En uso de sus facultades extraordinarias entregadas por el Congreso de la Unión, el Presidente Vicente Guerrero emitió el decreto del 15 de septiembre de 1829 para la liberación definitiva de los esclavos, previa valuación a pagar por cuenta del erario público cuando las condiciones lo permitieran. En correspondencia, el 12 de octubre, el gobernador de Yucatán José Tiburcio López puso en vigor el reglamento para liberar a los esclavos, valorar sus precios y entregar a los propietarios un “recibo” para su cobro.³⁷ Un mes después, el 5 de noviembre, el pronunciamiento militar estallado en Campeche a favor del centralismo contó con el apoyo de las oligarquías, entre ellas, un sector de propietarios de esclavos disgustados por la pérdida de mano de obra que empleaban en la cosecha de sal, corte de palo de tinte, navegación y otras actividades. Al triunfo del pronunciamiento centralista en Yucatán, el 30 de marzo de 1831, varios vecinos de la Villa del Carmen solicitaron derogar el decreto nacional de abolición y restablecer el dominio sobre los “negros que se hallaban esclavos”. El Consejo de gobierno yucateco

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

dejó en manos del Congreso general el asunto ya que revisaba todos los actos de la administración derrocada del Presidente Guerrero.³⁸ En otro sentido, en Mérida, como en otros lugares, hubo resistencias argumentando los vínculos afectivos.

Al inicio del periodo independiente se estima la presencia de 200 esclavos en la sociedad yucateca, lo que no es del todo confiable. En 1829, el registro de esclavos para su liberación, levantado del 16 de octubre hasta el 4 de noviembre, arroja la existencia de 163 esclavos valuados en \$45,671 entre 72 propietarios de Campeche y Mérida (ver anexo). De aquellos, 55 eran hombres y 17 mujeres. En su mayoría eran vecinos de Campeche, y tan solo aparece un escaso número de meridianos, a lo sumo 8 (5 hombres y 3 mujeres). Los propietarios poseían 131 esclavos y las propietarias tenían 32. Sin embargo, Cecilia Gucit, posiblemente vecina de Campeche, era la mayor propietaria con ocho esclavos. Entre los propietarios se destaca el naviero campechano Juan L. MacGregor con 6; un grupo de 9 dueños tenían 5 cada uno, 3 poseían 4 y, por último, un grupo amplio de propietarios menores poseían entre 1 y 3 esclavos. Entre los campechanos distingo a los Duque de Estrada por su afrodescendencia³⁹ y a Pedro [Manuel] de Regil, importante comerciante español y proponente de la prohibición de 1823.⁴⁰

No obstante las cifras anteriores, el cómputo es incompleto, por ejemplo, no incluye a la vecina de Mérida María Josefa Lanzos de Morales que presentó a su esclava María Valmina Morales valuada en \$400⁴¹ y tampoco contamos con los registros de los partidos del interior y la Costa, a excepción de la subdelegación de Hunucmá (ver tabla 4).

Tabla 4. Esclavos presentados para su liberación en la Subdelegación de Hunucmá, 1829

Fecha	Vecindad	Dueño/a	Esclavo/a	Valor
16-10-1829	Hunucmá	José E. Peña Subdelegado y juez	Pedro José Castro	\$260
19-10-1829	Sisal	José María Martínez	Francisco Aznar	300
19-10-1829	Sisal	Cecilia RivasCacho	María Salomé RivasCacho 16 años	300
19-10-1829	Sisal	Ana María Rodríguez	Clara Coronel	250

Fuente: AGEY, Poder Ejecutivo, Justicia, caja 24, vol. 2, exp. 20.

El proceso de liquidar los “recibos” de los esclavos liberados en ese año llegó a la Primera República Central, cuya ley del 5 de abril de 1837 ordenó pagar las indemnizaciones a los propietarios afectados con la liberación, y posiblemente hasta 1856 los reclamos al gobierno nacional.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Reflexión final

Los afrodescendientes guardaron una compleja relación en la permeable sociedad de castas con sus mecanismos de movilidad racial; oligarquías blancas que los colocaban en posiciones de mando y estímulos reales que permitieron elevar el estatus de los afromestizos, pero al mismo tiempo, la territorialidad de castas afianzó el estatuto de blanco, estableció exclusiones para alcanzar posiciones de dirigencia de la administración colonial y cultivó una cultura de prejuicios y discriminación racial hacia los africanos y los afrodescendientes.

La información disponible revela que en el siglo XVIII se registró el momento del afromestizaje en la provincia de Yucatán, y que la presencia de la población "negra" fue significativa por la introducción por goteo, pero continua, de esclavos para la explotación agraria y forestal, así como de esclavas(os) para el ámbito doméstico. Aunque los esclavos ocuparon distintos nichos en la sociedad con diferenciados niveles de tensión y negociación de sus condiciones de vida y trabajo, incluyendo su liberación, la esclavitud como dominación fue inadmisibles en la fundación de la nación. Y aunque se impuso la propiedad sobre la libertad en 1823, su abolición definitiva no estuvo exenta de pretensiones de echar a tierra el decreto de 1829 para infiltrar nuevos proyectos esclavistas. Finalmente, en Yucatán se lograron detener aquellos brotes esclavistas, pero de larga duración y de difícil erradicación ha sido la cultura de discriminación, prejuicio y estigmatización socioracial.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Anexo. Relación de esclavos presentados en Mérida y Campeche para su liberación, 1829

Propietarios	Esclavos	Valores	Propietarias	Esclavos	Valores
Juan Estrada	4	\$1,550	Cecilia Gucit	8	\$2,250
Esteban Paullada	5	1580	Carlota Domia	3	550
Juan L. Mac Gregoire	6	1800	Bernabela Herrera	2	550
José A. Manzanilla	2	450	Mariana Betancourt	1	150
Joaquín A. Dondé	1	300	Luz Rodríguez	1	300
Miguel Lanz	1	400	Josefa Barahona	2	650
Alejandro Duque de Estrada	2	700	Joaquina Estrada	1	350
Miguel Duque de Estrada	3	500	Candelaria Arfián	1	450
Guillermo Pérez	1	200	Carmen López	1	300
Antonio Bujía	5	1200	Luz Ballester	2	500
Ignacio Cantarell	5	1090	Dolores León	4	1400
Pío Domínguez	1	200	Dolores Castro	1	250
Juan del Valle	2	750	Ambrosia Bastante	1	250
José Felipe Estrada	5	1680	Micaela Ibarra	1	300
Porfirio Argüelles	1	350	Ángela Domínguez	1	350
Julián Lamberry	2	455	Josefa Escudero	1	250
Ramón Molina	2	385	Concepción Castro	1	140
José Cabrera	1	300	Sumas	32	\$8,990
Ignacio de la Roca	2	800			
Pedro Delgado	1	300			
Hilario González	5	1250	Totales	163	\$46,115
Francisco Estrada	1	350	Totales del documento	163	\$45,671
José María Dondé	1	300			
Matías Izquierdo	1	350			
Manuel Castilla	2	500			
Hugo Lapien	1	200			
José Victorica	1	250			
Felipe Trulla	3	700			
José Orrutiner	1	400			
Rafael Tomás	1	190			
Julián Gual	3	1100			
Felipe Molina	3	850			
Francisco Claucel	2	625			
José Padrón	3	850			
José Antonio Ramírez	4	1500			
Mariano Bolo	1	250			
Miguel Ángel Ramón	5	625			
Agustín Costa	1	300			
Juan Mini	1	100			
Valentín Díaz	3	950			
Manuel Ruiz	1	300			
Pablo Pascual	2	600			
Juan Patiño	2	420			
Ventura Oliver	2	495			
Pedro [Manuel de] Regil	5	2000			
Juan Antonio Ramírez	5	1200			
José Nicolás Guerra	2	400			
Tomás Aznar [Barbachano]	1	250			
Félix Grilles	1	300			
Jua[n] Estrada	2	700			
Rafael Montalau	3	1150			
Juan Bautista Luján	3	730			
Cornelio Cicero	1	200			
Ignacio Quijano	1	400			
José Castro	5	1350			
Sumas	131	\$37,125			

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Fuente: "Razón de los documentos q. se dirigen al Supremo Gobierno, de vecinos de individuos de esta ciudad y de Campeche que acreditan el valor a que fueron justipreciados sus esclavos al tiempo de darles libertad q. les concedió la suprema orden de 15 de septiembre de 1829", Mérida, 26 de agosto de 1837, Biblioteca Particular "Carlos R. Menéndez", Archivo García Rejón, Documentos Importantes, vol. 3360, ff. 56-57.

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

AGEY	Archivo General del Estado de Yucatán
AGN	Archivo General de la Nación, México
AHAY	Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán

Notas al pie de página

1 Investigador del Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi"-Universidad Autónoma de Yucatán.

2 Mörner, 1969, pp. 17-21; Mörner, 1980, pp. 60-67.

3 Campos, 2005, p.89.

4 Fernández y Negroe, 1995, pp. 26, 29, 31, 33, 35; Farriss, 1992, p. 112.

5 Cifras tomadas en Solano, 1975, p. 26. Por cierto, los pueblos del partido que identifica como Costa y Beneficios corresponden exclusivamente al primero.

6 Aplicamos a la población de Tabasco de 1789 una constante del 31% para encontrar una estimación de la población parda. Este porcentaje se calculó a partir del censo de Tabasco elaborado en 1794 por Miguel de Castro y Araoz que arrojó 35,829 almas, de las cuales informó 5,535 pardos y 5,649 pardas, en suma 11184, el 31% de su total. "Descripción de la provincia de Tabasco, pedida por el excmo. señor virrey de este reino, conde de RevillaGigedo, y formada por el actual gobernador don Miguel de Castro y Araoz", Tacotalpa, 24 de junio de 1794, en Rubio, 1942, vol. 1, pp. 236-244.

7 Cabe señalar la presencia de militares de "negros auxiliares" que con sus familias procedentes de Santo Domingo se asentaron en San Fernando Aké, al oriente de la península, en 1796. La población se fundó con 115 inmigrantes, 35 mujeres, 63 hombres, 6 muchachos y 11 niños de pecho. Campos, 2005, pp. 31-34.

8 La subdelegación o partido fue una jurisdicción en la que se dividieron las intendencias borbónicas para su administración subprovincial.

9 El término mulato pudiera ser un eufemismo que incluía distintos mestizajes de la población africana y afrodescendiente.

10 La ciudad de Campeche comprendía los siguientes ámbitos: la plaza o núcleo urbano intramuros y los barrios de Guadalupe, Santa Anna, San Román, Santa Lucía y San Francisco.

11 Rendón, 1996, pp. 89-90.

12 Ancona, 1978, vol. 3, p. 330.

13 Fernández y Negroe, 1995, p. 20.

14 Campos, 2005, p.88.

15 Rendón, 1996, p. 57.

16 Fernández, 1945, pp. 406-408.

17 Rendón, 1996, p. 75.

18 Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán (en adelante AHAY), Asuntos Terminados, caja 8, exp. 190, f. 2.

19 Campos, 2005, p. 53.

20 "Ordenanzas municipales del Ayuntamiento de Mérida", 22 de julio de 1790. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Ayuntamientos, vol. 141, exp. 2, ff. 20v-21.

21 "Ordenanzas municipales del Ayuntamiento de Mérida", 22 de julio de 1790. AGN, Ayuntamientos, vol. 141, exp. 2, f. 21. Reglamento aprobado por la Real Audiencia de México en 1807. De influencia francesa, grifo señala al mulato. Aguirre, 1972, p. 177. Los capitulares meridianos quizá se referían con ese término a los hijos de mulatos y mulatas o de cuarterones y cuarteronas de acuerdo con la definición de León, 1924, p. 23. El término gimbado es poco o nada conocido para designar mezclas de las castas novohispanas en el siglo XVIII.

22 Campos, 2005, pp. 27-29.

23 Aguirre, 1972, pp. 165, 270-271.

24 La pragmática del 23 de marzo de 1776 pudo estimular matrimonios intercastas, ya que concedió, a los hijos de 23 años e hijas de 25, el derecho a casarse sin consentimiento de los padres. Pero, en 1806 la política borbónica impuso de nuevo las aprobaciones para matrimonios con afrodescendientes, lo que reforzó los juicios contra dichas uniones por motivos de desigualdad racial y social.

25 Respuesta a la tardanza del padrón de feligreses negros de Mérida. Francisco Xavier de Badillo, Mérida, 26 de agosto de 1802. AGN, Justicia Eclesiástica, t. 6, f. 125.

26 Campos, 2005.

27 Memorial de Juan Ignacio de Cosgaya a V. M., Campeche, 4 de mayo de 1787, reproducido en, Campos, 2005, Anexo 1, pp. 135-142.

28 Cosgaya al gobernador de Yucatán, [Mérida, 7 de octubre de 1785]. AGN, Archivo Histórico de Hacienda, vol. 1038, exp. 68, ff. 11. El asiento, concesión o licencia estipulaba el número de esclavos a introducir en un periodo determinado. Con la Paz de Utrech en 1713, se ratificó el asiento concedido a Inglaterra, y que fue disuelto en 1752. Debido a los conflictos bélicos entre ambas potencias, algunas compañías españolas recibieron autorización para introducir esclavos a Campeche y otros puertos. Otro episodio bélico postergó las concesiones hasta la conclusión de la guerra. En 1789, la trata se modificó hacia el libre comercio negrero en las colonias españolas. Martínez, 1992, pp. 69-73.

29 Cosgaya al gobernador de Yucatán, [Mérida, 7 de octubre de 1785. Representación de Cosgaya a la Corona, Campeche, 4 de mayo de 1787. Dictamen del fiscal de la Real Hacienda de la Nueva España, México, 15 de mayo de 1788. AGN, Archivo Histórico de Hacienda, vol. 1038, exp. 68.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

- 30 Escritura pública de venta real de un negro, Miguel Quixano, Mérida, 25 de febrero de 1797, AGEY, Fondo Notarial.
- 31 Escritura pública de la compra de una esclava y una esclavo, Francisco Bengoechea a Tomás Aznar, La Habana, Cuba, 29 de enero de 1817, AGEY, Poder Ejecutivo, Justicia, caja 24, vol. 2, exp. 20.
- 32 José RivasCacho a Cecilia RivasCacho, Villahermosa, 11 de agosto de 1822, AGEY, Poder Ejecutivo, Justicia, caja 24, vol. 2, exp. 20, 3 ff.
- 33 Es el caso de la esclavitud entre la familia de José María Oliver y Casares que rememora, en "La abolición de la esclavitud en Yucatán", en Semanario Yucateco, Mérida, 17 de abril y 1 de mayo de 1880.
- 34 La asignación del apellido los humanizaba y vinculaba con sus dueños, pero no coincido de que al mismo tiempo los convertía en objetos como sostiene Restall, 2000, pp. 15-38. Se trataría precisamente de mimetizar su cosificación por las relaciones afectivas del ámbito familiar, como en los casos reseñados, ya que no a todos sus esclavos asignaban sus apellidos. La costumbre operaba al parecer durante la primera adquisición, de manera que es posible saber qué familia realizó la primera compra.
- 35 José María Oliver y Casares, "La abolición de la esclavitud en Yucatán", en Semanario Yucateco, Mérida, 17 de abril y 1 de mayo de 1880. A cincuenta años de la abolición definitiva de la esclavitud, descendiente de una familia dueña de esclavos, el autor manifiesta su oposición al decreto de 1829 por anticonstitucional, injusto, no económico, ni sabio; y recuerda la ruina económica de muchos propietarios.
- 36 Oliver y Casares, "La abolición... (Concluye)", 1 de mayo de 1880.
- 37 Ruz, 1988, vol. 1, pp. 291-294.
- 38 Solicitud de vecinos de la Villa del Carmen, 30 de marzo de 1831; dictamen de la comisión a la que se turnó la solicitud, Mérida, 25 de abril de 1831 y resolución del Consejo de gobierno, Mérida, 2 de mayo de 1831. AGEY, Poder Ejecutivo, caja 16, exp. 68.
- 39 Con mayor detalle se trata este caso en, Campos, 2005.
- 40 "Proposición del diputado Regil [en la sesión del 7 de septiembre de 1823]", en Gaceta de Mérida de Yucatán, 5 de octubre de 1823.
- 41 Ruz, 1988, p. 291.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, La población negra de México. Estudio etnohistórico, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Ancona, Eligio, Historia de Yucatán. Desde la época más remota hasta nuestros días, Mérida Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 1978, vols. 2 y 3.
- Campos García, Melchor, Castas, feigresía y ciudadanía en Yucatán. Los afroestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822, Universidad Autónoma de Yucatán/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Mérida Yucatán, 2005.
- Campos García, Melchor y Arturo Gúmez Pineda, Gaceta de Mérida de Yucatán. Sesiones ordinarias y extraordinarias del primer Congreso Constituyente de Yucatán, acompañadas de sus actas de sesiones secretas, 1823-1825, Universidad Autónoma de Yucatán/INAOE/CONACYT, Puebla, 2006.
- Farriss, Nancy, La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de supervivencia, España, Alianza Editorial, 1992.
- Fernández, Justino (recop.), Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán formada por la Comisión de Inventarios de la Cuarta Zona 1929-1933, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público/ Dirección General de Bienes Nacionales, 1945.
- Fernández Repetto, Francisco y Genny Negroe Sierra, Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 1995.
- León, Nicolás, Las castas del México Colonial o Nueva España. Noticias etno-antropológicas, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1924.
- Martínez Montiel, Luz María, Negros en América, Texas, Editorial MAPFRE, 1992.
- M rner, Magnus, La mezcla de razas en la historia de América Latina, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1969.
- Estratificación social hispanoamericana durante el periodo colonial, Estocolmo, Institute of Latin American Studies (Research Papers Series no. 5), 1980, pp. 60-67.
- Rendón, Brígido, La negritud en Campeche, Campeche, Secretaría de Educación Pública, Cultura y Deporte/CONACYT/Programa para Abatir el Rezago Educativo, 1996.
- Restall, Mathew, "Otrredad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial", Signos Históricos, II, núm. 4, diciembre de 2000, pp. 15-38.
- Rubio Mañe, J. Ignacio, Archivo de la historia de Yucatán, Campeche y Tabasco, México, Imprenta Aldina, Robledo y Rosell, vol. 1, 1942.
- Ruz Menéndez, Rodolfo, La emancipación de los esclavos", en Sierra, José Luis (coord.), Yucatán: Textos de su historia, México, SEP/Instituto de Investigaciones "Dr. José Luis María Mora", 1988, vol. 1, pp. 291-294.
- Solano y Pérez-Lila, Francisco de, "Estudio socioantropológico de la población rural no indígena de Yucatán, 1700", en Revista de Yucatán, no. 98, Mérida Yucatán, marzo-abril, 1975, pp. 1-83.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“El mestizaje y la “invisibilidad” de los Afrodescendientes en Veracruz: Reflexiones desde la historia regional.”

Citlalli Domínguez Domínguez ¹

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales Universidad Veracruzana

Introducción

El año de 2011 ha sido declarado por la ONU como “Año Internacional de la Afrodescendencia”, bajo esta declaratoria ha convocado a especialistas de la temática a elaborar un trabajo donde se reflexione sobre la contribución de los afrodescendientes en la historia, cultura y desarrollo de la sociedad mexicana. Así, respondiendo a esto he decidido elaborar un ensayo que intenta reflexionar sobre el mestizaje que la población de origen africano experimentó en dos regiones del hoy estado de Veracruz; y acerca de la aparente “invisibilidad” que esta población ha tenido a pesar de la importancia histórica, social, económica y cultural en el pasado y presente veracruzano.

Por tanto, comenzaré analizando el proceso de miscegenación biológico y cultural de los afrodescendientes en las regiones central y sotaventina, donde fueron de vital importancia en el desarrollo de las actividades azucareras y ganaderas, las cuales estuvieron asociadas al establecimiento del puerto de Veracruz como principal punto articulador del comercio ultramarino. Con ello, pretendo rescatar el aporte en el cual contribuyeron los afrodescendientes, tomando como sustento el análisis regional. Por otra parte, me interesa señalar como estos procesos de mestizaje iniciados tempranamente contribuyeron a una ilusoria “invisibilidad” de los afrodescendientes, que en el plano político ha sido utilizado para erradicarlos de la cultura nacional y estatal. No obstante, la historia regional rica en matices muestra la existencia de una población mestiza donde el componente africano, debe ser valorado desde la contemporaneidad utilizando a la historia como punto de partida para reconocer su trascendencia y la diversidad cultural de Veracruz y México. ²

El mestizaje biológico y cultural de los afrodescendientes en dos regiones de Veracruz.

La región central y sotaventina localizadas en el actual territorio veracruzano, tuvieron su conformación social, económica y cultural en el pasado colonial. Desde el siglo XVI, el establecimiento del principal puerto de la Nueva España, trajo consigo la instauración de ingenios azucareros y haciendas ganaderas. Esto influyó directamente en la transformación del territorio y en el paisaje regional, dando paso a la integración de dos regiones donde el elemento económico intervino en la demanda de una mano de obra en particular para poder sustentar su desarrollo.

Los siglos XVI y XVII se caracterizaron por la entrada masiva de esclavos africanos a la Nueva España para laborar en los obrajes, ingenios,³ haciendas, minas y en el servicio doméstico.⁴ En esos mismos siglos se fundaron importantes ingenios en la región central integrada por los núcleos de población de Orizaba y Jalapa⁵, que demandaron

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

constantemente esclavos para laborar en el cultivo y la producción de la caña de azúcar⁶, debido a la serie de cédulas expedidas que prohibían el trabajo indígena en esos espacios económicos⁷. De esta manera, se hizo cada más imperante tener mano de obra especializada en las actividades del azúcar que garantizara una producción constante acorde a los intereses comerciales. Así, los esclavos africanos quedarían indisolublemente ligados a esta actividad.

En el transcurso de los años, los ingenios azucareros además de ser centros productivos, se convirtieron en verdaderos espacios de mestizaje biológico y cultural, que daría origen al surgimiento de una población de mezcla, que a partir de la segunda mitad del siglo XVII comenzaría a ser cada vez más visible y se les conocería como: pardos, morenos, mulatos, lobos, chinos, etc., calidades creadas por la sociedad de la época para referirse a los individuos con ascendencia africana⁸. La mayoría de estos individuos (hoy llamados afrodescendientes), habían sido producto de la convivencia cotidiana entre esclavos e indígenas, ello derivaría en uniones legales reconocidas ante la Iglesia, otras veces violentas y algunas más serían consensuadas o simplemente pasajeras⁹.

Estos individuos de origen africano procedían en su mayoría de madre indígena, adquirieron tempranamente la cultura materna, que también era predominante en dicha región. Ello puede observarse en algunos documentos inquisitoriales que muestran las prácticas culturales que algunas mujeres afrodescendientes habían aprendido de los indígenas con quienes estuvieron ampliamente familiarizadas. Los casos de las mulatas libres María de Antón, del ingenio La Santísima Trinidad, "El Grande", en 1674, ubicado en la jurisdicción de Jalapa; y el de María "La Granadina", en el pueblo de Orizaba en 1698, dan cuenta de lo anterior. En el primer caso, se trató de una mujer encargada de proveer de atole y tortillas a la casa del dueño del ingenio "El Grande"¹⁰. En la acusación se dice que ella empleó a la comida como medio para realizar el supuesto maleficio. Además, se destaca que dicha mujer vestía con huipil de india¹¹. Los elementos anteriormente mencionados evidencian la influencia que la cultura nativa ejerció sobre este grupo. El hecho de portar huipil de india la identificaba con las indígenas de la jurisdicción jalapeña.

Por otro lado, el caso de María "La Granadina", muestra el profundo sincretismo que hubo entre los saberes indígenas y africanos. Según se narra en el documento, la mulata llevó a cabo el rito de hechicería con ayuda de un indio, que "hecho copal y granos gordos de maíz para saber si su marido moriría pronto, además, utilizo una culebra y huesos para hacer "brujería" en perjuicio de un español¹². Como puede observarse, en dicha denuncia destacan los componentes mágico-religiosos indígenas y africanos, la utilización del copal y los granos gordos de maíz para enmarcar el rito adivinatorio, los cuales son típicos del grupo indígena; y por otro, el empleo de los huesos como mecanismos para la posesión de un individuo, dichos enseres son rasgos inherentes algunos grupos africanos,

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

donde a través de la lectura de huesos se puede conocer la causa de la enfermedad¹³. Ello lleva a considerar el proceso de sincretismo iniciado de manera temprana entre los grupos afro-indio, se dio dentro del periodo de mayor demanda (1580-1650) en el tráfico de esclavos africanos¹⁴, pero, que además desde mediados del siglo XVII estaba en pleno mestizaje con la población amerindia.

A partir de lo anterior, podemos señalar que la región central caracterizada por los pueblos de Orizaba y Jalapa, experimentaron un mestizaje biológico y cultural enmarcado por la presencia de la población y cultura indígena, donde la mayoría de los afrodescendientes fueron hijos de indias con esclavos africanos¹⁵. Aunado, estos eventos acontecidos en lugares y momentos diferentes, ayudan a comprender la mezcla cultural que se gestó dentro de la zona azucarera y los pueblos aledaños, como fue el caso de Jalapa y Orizaba. En la actualidad, esto daría paso a una sociedad colonial con prácticas culturales tan diversas que en hoy en día invisibiliza los aportes de la cultura africana en la región central veracruzana, pero que no por ello quiere decir que no se encuentren presente en la cultura de dicha región.

Por otra parte, la región sotaventina se caracterizaría por ser la vigía del litoral veracruzano que se extiende a partir del puerto de Veracruz y culmina al sur de la entidad; desde los inicios de la Nueva España esta región tuvo la primicia de haber presenciado la llegada de grandes barcos que traían a hombres blancos y a esclavos africanos. El establecimiento definitivo del puerto de Veracruz en 1598 devino en la creación de un hinterland especializado en la actividad ganadera y en el cultivo del algodón que se comerciaba en las ciudades de México, Puebla y Oaxaca¹⁶. Así, la costa sotaventina comenzó a especializarse en la ganadería, y en la venta de pescado seco y maderas que eran comercializadas entre el puerto y el mercado de la cuenca del Papaloapan¹⁷. En estos sitios laboraban negros esclavos, mulatos y negros libres que se desempeñaban como vaqueros, arrieros, pescadores y en el mantenimiento de los barcos que arribaban a Veracruz y en menor medida al puerto de Alvarado¹⁸.

La ganadería sería una actividad ampliamente desarrollada por los afrodescendientes, debido a la escasa población autóctona que residía en la región. Además, de que una serie de ordenanzas prohibía a los indios montar a caballo y portar armas¹⁹. La incorporación de los esclavos africanos en la cría y arriado de ganado se debía a que ellos poseían un conocimiento en la trashumancia, lo que terminó por colocarlos en una posición que los hispanos supieron utilizar al favor de sus intereses económicos y comerciales.

En la arriería los afrodescendientes eran los encargados de distribuir la carne y cuero, así como el pescado seco proveniente de la cuenca del Papaloapan. Este oficio le dio a los negros esclavos, mulatos y negros libres la capacidad de gozar de una movilidad espacial que se manifestaba en el control de una red de caminos que se extendían

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

desde las costas sotaventinas hasta la altiplanicie del centro del territorio novohispano; asimismo, esta ventaja, también les trajo algunos inconvenientes, pues muchos de ellos serían perseguidos por el Tribunal Inquisitorial por ser acusados de cometer los delitos de bigamia en los pueblos o villas que eran asentamientos estratégicos en la red de caminos coloniales²⁰.

En cuanto a las maderas finas trópicas abundantes en el sotavento, muchos de los esclavos africanos traídos a esta región trabajaban en el corte de las mismas, las cuales serían utilizadas para la edificación de la Nueva Veracruz, así como en las fortificaciones y en la fabricación de embarcaciones²¹. De igual manera, se insertarían en los astilleros del puerto de Veracruz, Alvarado y Tlacotalpan laborando en la carga y descarga de los productos ultramarinos. Como podrá observarse, en todo estos centros productivos, el trabajo esclavo y el de sus descendientes libres fue de vital importancia para poder desarrollar la economía de la región de sotaventina que respondió a las necesidades del mercado interno del reino y del comercio trasatlántico.

Por otra parte, la conformación sociodemográfica regional se caracterizó por una fuerte población africana que convivía cercanamente con los españoles e indígenas. De las relaciones entre los individuos de estos tres grupos derivaría el "jarocho", que muchas veces sería tildado de mulato, porque una buena parte de ellos tenía al menos un padre o madre española. Así, dentro del imaginario colonial, el jarocho o mulato, sería el prototipo del habitante del sotavento, con respecto a él, existen narraciones que describen que en el puerto de Veracruz y sus alrededores se podía observar a negros libres circundando en los caminos, montando a caballo, portando armas con un aire de "altanería", además de que por las noches se les podía ver debajo de alguna enramada realizando pequeños saraos y fandangos que escandalizan a las más nobles familias españolas²².

Empero, a pesar de que la cotidianidad de estos individuos estuvo marcada por constantes roces con los detentores del doloroso orden colonial, ellos a través de la subalternidad pudieron crear la llamada cultura jarocho que derivó sin duda alguna de la población afrodescendiente que sirvió como mediadores culturales entre el mundo español e indígena²³.

A diferencia de la región central, enmarcada por una fuerte presencia indígena, el sotavento, escasamente poblado por los nativos, sería el territorio donde las expresiones africanas pudieron encontrar un lugar idóneo para recrearse en un contexto dominado por la actividad económica ligada al comercio exterior. Poco a poco, los negros y mulatos libres sotaventinos fueron apropiándose del espacio y adquiriendo una visibilidad social cada vez más notable, que en la figura del jarocho encontró la fusión de lo africano, español e indígena, pero, a su vez encontró su permanencia.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

La “invisibilidad” de los afrodescendientes en Veracruz.

En el apartado anterior he tratado de explicar grosso modo los procesos de mestizaje biológico y cultural de la población de origen africano en dos regiones donde la dinámica económica determinó la inserción de este grupo los ingenios, haciendas, pesquerías y en el cultivo del algodón. Asimismo, destaca el elemento demográfico como agente que coadyuvó al sincretismo cultural entre los africanos, indígenas y españoles, llegando a establecer peculiaridades regionales.

Ahora bien, habría que preguntarse ¿por qué si la población afrodescendiente fue de vital importancia en el desarrollo social, económico y cultural de estas regiones veracruzanas existe una “invisibilidad” hacia estos actores? Existen dos posibles respuestas a esta situación. Como ha señalado Odile Hoffman, “a nivel nacional en el México de hoy, la idea de “el negro” no existe en el registro de las identidades que participan en la representación de la Nación”²⁴, es decir, desde la conformación del estado mexicano a mediados del siglo XIX, la negación del aporte africano a la vida social, económica y política del país quedó suprimida como parte de un proyecto de Nación que se construía sobre las bases del legado indígena y español, ello contribuyó a la “invisibilidad” de esta importante población²⁵. No obstante, las realidades regionales revelan procesos de mestizaje distintos al institucionalizado por el discurso nacional, donde el componente africano ha sido fundamental en la construcción de la identidad.

Por otra parte, quisiera señalar cómo ha operado la “invisibilidad” de la participación de los afrodescendientes en la identidad del veracruzano. Con respecto a ello, Ricardo Pérez Monfort ha dicho que posterior al triunfo de la revolución mexicana, las élites políticas de los estados del país tuvieron la necesidad de crear una identidad que los distinguiera del resto. Así, los grupos de poder veracruzanos extirparon la identidad jarocho nacida en el sotavento para crear una que diera rostro a la entidad. Empero, en esta creación “se intentó obviar cualquier relación con lo negro y la negritud”²⁶. A partir de la segunda década del siglo XX, la estrategia de eliminar el aporte africano se manifestó en las representaciones iconográficas que se hacían de los jarochos, donde el fenotipo africano quedó extirpado, dando paso al blanqueamiento físico para eliminar cualquier evidencia de negritud²⁷. De esta manera, el aporte de los africanos había sido borrado del imaginario de la identidad regional y estatal. Ello sin duda repercutió en la idea que actualmente el veracruzano tiene de sí mismo.

Consideraciones finales

El proceso de mestizaje iniciado en el siglo XVI y que se intensificaría en los siglos XVII y XVIII dan cuenta de la influencia que la actividad económica ejerció directamente en la conformación regional, trayendo consigo dinámicas específicas. La comparación de dos

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

regiones del actual territorio veracruzano, evidencia la importancia y relevancia que tuvo la población de origen africano en su desarrollo económico, social y cultural. Asimismo, se observa como en los ingenios azucareros los afrodescendientes experimentaron un mestizaje biológico y cultural con los indígenas que eran mayoritarios en la región central. Por otra parte, se puede señalar que las prácticas culturales africanas e indígenas se mezclaron intensamente de manera temprana, lo cual en la actualidad impide identificar con claridad el componente africano en ellas, sin embargo, esto no quiere decir que el aporte no exista.

En contraste, la región sotaventina abierta al comercio ultramarino por su ubicación geográfica sería testigo de un proceso de mestizaje diferente, donde la población africana y española, a pesar de sus relaciones conflictivas producto de la polarización racial, dieron origen a la cultura jarocho que quedó asociada a la actividad ganadera, pesquera y portuaria. Al perecer dichas actividades ofrecieron a los esclavos y sus descendientes la posibilidad de tener una mayor movilidad espacial, pues ellos serían los grandes conocedores de los caminos de arriería que subían de la cuenca del Papaloapan hacia el Altiplano. El desenfado con el que vivían el grupo afrodescendiente asombró a los viajeros del periodo, quienes los describen como seres reunidos a bajo de un enramado celebrando saraos y fandangos, en estos espacios se gestó la cultura jarocho, pero también una identidad afrodescendiente. Asimismo, se deben de concebir a las regiones analizadas como verdaderos espacios socio-económico-culturales donde sus habitantes indígenas, esclavos africanos, españoles, negros, mestizos, mulatos, pardos, chinos, lobos y jarochos estuvieron en una constante retroalimentación.

Finalmente, quisiera señalar que la aparente “invisibilidad” de la que han sido objeto los afrodescendientes en Veracruz proviene de las políticas instituidas por las élites de poder estatales que en su afán de construir una identidad única y homogénea para todos los habitantes del territorio, terminaron por extirpar y erradicar la impronta económica, social, política y cultural que los esclavos y sus descendientes dieron a nuestra sociedad veracruzana. Al igual que sucede a nivel nacional, el discurso fundado por los grupos en el poder con respecto al jarocho, como arquetipo del mestizo veracruzano, niega toda la riqueza que el mestizaje encierra en sus diferentes niveles. Por último, quisiera concluir señalando que ahí donde se ha denominado a la población de origen africano como la tercera raíz, la historia regional veracruzana ha demostrado que son nuestra segunda raíz.

Notas al pie de página

1 Licenciada en Historia por la Universidad Veracruzana. Maestra en Estudios Regionales por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

2 En este sentido, existe nuevos aportes a la temática de estudio. Los más recientes trabajos de Adriana Naveda sobre la participación de los esclavos cordobeses en la lucha por la independencia, muestran otra visión del aporte político de los afrodescendiente en Veracruz. Los textos de Antonio García de León acerca de la historia cultural veracruzana rescatan la participación de los negros, mulatos y pardos en procesos económicos, culturales e identitarios. De igual forma Ricardo Pérez-Monfort analiza las expresiones culturales y los estereotipos en torno a la figura del jarocho. Por otra parte, los trabajos de Odile Hoffman buscan estudiar las desconexiones nacionales y locales con respecto a “lo negro” en Veracruz y Costa Chica.

3 El Ingenio es la unidad productiva que utilizaba la fuerza hidráulica para mover las brazas del molino, con los cuales se tritura la caña y se obtiene el jugo que posteriormente será transformado en azúcar. En el trabajaban de 80 a 120 esclavos. Véase Sánchez, Azúcar, 2000, pp. 60-61. 4 Aguirre, La negro esclavo, 1994, pp. 67-81.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

- 5 En esta reflexión por motivos metodológicos no consideraré a la villa de Córdoba que fue un importante núcleo de población esclava dedicada a la producción azucarera. Sin embargo, pueden consultarse las obras de Adriana Naveda, quien ha estudiado a los afrocórdobeses profundamente. 6 Carroll, Blacks, 1977, p. 40.
- 7 Archivo General de la Nación, General de partes, vol. 6, exp. 37, foja 15vta. En adelante se citará AGN. Landazuri y Vázquez, Azúcar, 1988, p-37-38. Sandoval, La industria, 1945, p. 26.
- 8 Con respecto a esto, Pilar Gonzalbo ha señalado que estas calidades se construyeron basándose en elementos como el estatus social, educación y vestimenta, ello influía en la clasificación de una persona dentro de un grupo. Por otra parte, también se ha observado que los oficios desempeñados por los individuos, como maestro de azúcar, labrador, vaquero, arriero, etc., en espacios económicos de tipo azucarero influyeron en la asignación de la calidad. De esta manera, se puede decir que la designación de la calidad en un individuo no sólo estuvo determinada por su fenotipo o color de piel. Véase Gonzalbo, Familia, 1996, p.40. Domínguez, Entre cañaverales, 2009, p. 96-98.
- 9 Carroll, Blacks, 1977, p. 93. 10 Este ingenio fue el más importante y próspero de Jalapa, pertenecía Don Francisco Hernández de la Higuera, fundador del único Mayorazgo que existió en la jurisdicción. Para más información sobre la conformación de este mayorazgo y sus esclavonias en la jurisdicción de Jalapa, véase Bermúdez, El mayorazgo, 1987. García, El esclavo, 1987.
- 11 AGN, Inquisición, vol. 518, exp. 1, fojas 11, 12-12vta. Las cursivas son mías. Domínguez, La población, 2006, p. 92. Las cursivas son mías. 12 AGN, Inquisición, vol. 540, exp. 2, fojas 45-46, 64vta-65-65vta. Las cursivas son mías. 13 Aguirre, Medicina, 1980, p.57
- 14 García, El esclavo, 1987, p.32.
- 15 Carroll, Blacks, 1977, p. 93. Domínguez, Entre cañaverales, 2009, p. 99.
- 16 Widmer, "Los comerciantes", 1993, p. 17
- 17 García de León, Tierra adentro, 2011, p. 107.
- 18 Naveda, Presencia, 2007, p. 36-37.
- 19 *Ibid.*, p. 36.
- 20 López, Inquisición, 2010.
- 21 Naveda, Presencia, 2007, pp. 37-38. García de León, Tierra adentro, 2011, p. 343. 22 Poblett, Cien viajeros, 1990.
- 23 Alberro, Inquisición, 1988, p. 500.
- 24 Hoffman, "De las tres razas", 2006, p. 82.
- 25 Un ejemplo de lo anterior lo constituye el pensamiento del político mexicano José María Luis Mora, quien en una de sus obras señala que en 1840 los negros desaparecerían en un periodo no mayor de cincuenta años, así esta raza se extinguiría y dejaría de ser un peligro para la sociedad mexicana. Véase Mora, "México y sus revoluciones", 1836.
- 26 Pérez Monfort, "El negro y la negritud", 2008, p. 200. 27 *Ibid.*, p. 201-203.

Bibliografía.

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. El negro esclavo en Nueva España. México, FCE., UV, INI, CIESAS, 1994. ----- Medicina y Magia. El proceso de aculturación. México, FCE, INI, 1980. ----- Pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoya. México, CIESAS, ediciones de la casa chata, 1992.
- Alberro, Solange. Inquisición y sociedad en el México colonial, 1571-1700. México, FCE, 1988. Bermudez Gorrochotegui, Gilberto. El Mayorazgo de la Higuera. Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1987.
- Carroll, Patrick J. Blacks in the colonial Veracruz. Race, ethnicity and regional development. Austin, Texas, University of Texas Press, 1977.
- Domínguez D., Citlalli. La población afroestizada de Coatepec, Veracruz: mestizaje e integración social, 1674-1791. Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, Facultad de Historia, 2006. ----- Entre cañaverales y azúcar. La nupcialidad en los afrodescendientes de la región de Coatepec., Ver., durante la segunda mitad del siglo XVIII. México, D.F., Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Tesis de maestría en Estudios Regionales, 2009.
- García Bustamente, Miguel. El esclavo negro y el desarrollo económico en Veracruz durante el siglo XVII. México, UNAM, Tesis de Maestría Estudios Latinoamericanos, 1987.
- García de León, Antonio. Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821. México, FCE, SEV, UV, Gobierno del Estado de Veracruz, 2011.
- Gonzalbo, Pilar. Familia y orden colonial. México, El Colegio de México, 1997.
- Hoffman, Odile. "De las "tres razas" al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas de "lo Negro" en México". En La Costa Chica, una visión de las identidades y las moviidades. México, IRD, CIESAS, ICAH, 2006.
- Landazuri, Gisela y Vázquez Mantecón, Verónica. Azúcar y Estado (1750-1880). México, FCE, SEMIP, 1988.
- Naveda Chávez-Hita, Adriana. "Presencia Africana". En Cultura popular en Veracruz. Xalapa, Ver., UV, 2007.
- Pérez Monfort, Ricardo. "El negro y la negritud en la formación del estereotipo del jarocho durante los siglos XIX y XX". En Expresiones populares y estereotipos en México. Siglos XIX y XX. México, CIESAS, 2008.
- Sánchez Satiró, Ernest. Azúcar y Poder. Estructura socioeconómica de las alcadías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, 1730-1821. Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2001.
- Widmer Sennhauser, Rudolf. Los comerciantes y los otros. Costa Chica y Sotavento, 1650- 1820. En Cuaderno de Trabajo No. 4 Proyecto AFRODESC.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“La enseñanza sobre los africanos y afrodescendientes en la educación primaria y secundaria en México”¹

Cristina V. Masferrer León
Maestría en Antropología Social, CIESAS

Entre los investigadores que nos dedicamos al estudio de la población de origen africano en México, es bien sabido que ésta fue numerosa y de suma importancia en la construcción social, cultural, económica e histórica del país. Sin embargo, entre la población en general hay un profundo desconocimiento sobre la presencia y la participación de los miles de africanos y afrodescendientes que no solo forman parte de la historia de México, sino también de su presente. No cabe duda que esto se debe, en gran medida, a las carencias de la educación primaria y secundaria que atiende a niños y adolescentes de entre seis y dieciséis años aproximadamente.

A partir del análisis de los libros de texto de primaria y telesecundaria que la Secretaría de Educación Pública (SEP) edita, es posible notar que la información acerca de los africanos y afrodescendientes no sólo es insuficiente, sino que en ocasiones contiene errores.² Lo anterior debe corregirse si se desea romper la cadena de racismo que impera entre niños y adolescentes, e incluso entre algunos docentes.³ Esta carencia en la educación mexicana, en sí misma, es un acto de discriminación.

Los libros de texto de primaria de la SEP son de suma importancia puesto que son gratuitos y obligatorios tanto para escuelas públicas como privadas.⁴ En el caso de la secundaria, cada escuela elige los libros que utilizará, a partir de una lista autorizada por la SEP, sin embargo, en este trabajo se consideran las publicaciones que la Secretaría realiza para las telesecundarias.⁵ A continuación daré algunos ejemplos sobre la información acerca de las personas de origen africano, así como sobre la negritud y la esclavitud pues estos elementos se suelen asociar a ellas.

Negritud y respeto a la diversidad cultural

El cuento Niña bonita, que estaba anteriormente en el libro de tercer grado de primaria, explicaba de una manera simple y humorística que el color de la piel es una característica física heredada, sin tintes negativos. De esta manera lo comprendió un niño que compartió conmigo su lectura;⁶ y de acuerdo a una docente de una escuela primaria en Oaxaca, este cuento sirvió para evitar que sus estudiantes continuaran molestando a una niña por el color de su piel.⁷ Incluso en una obra realizada por la SEP, dirigida a profesores, se indica que este cuento busca favorecer el autoconcepto y autoestima así como reducir la discriminación.⁸ Por ello es incomprensible que en los nuevos libros de español (2010), publicados tras la Reforma Integral de la Educación Básica en 2009, este cuento haya sido eliminado y ningún otro recurso se haya incluido para sustituirlo.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Los nuevos libros de primero y segundo de primaria que se revisaron no hacen referencia a los africanos y sus descendientes. Se insiste en la diversidad de México y en la promoción del respeto hacia las lenguas indígenas pero no se incluyen actividades para lograrlo ni se menciona a los afrodescendientes. Además, aunque en el discurso se defienden los idiomas indígenas, en la práctica se desea imponer el inglés como segunda lengua en todas las escuelas, relegando y limitando la importancia de los idiomas de los pueblos originarios.⁹

Debe considerarse que, en términos generales, la información sobre la diversidad cultural y la discriminación es poco clara de acuerdo a la edad de los estudiantes.¹⁰ Aunado a ello, la definición que se proporciona en los libros de la SEP sobre la discriminación, no coincide con la que otorga la Comisión Nacional para la Prevención de la Discriminación (CONAPRED), y tampoco se dan herramientas para facilitar su comprensión ni estrategias para concientizar a los alumnos acerca de su importancia.¹¹ Se dan ejemplos sobre algunos tipos de discriminación sin insistir lo suficiente en la motivada por origen étnico, aspecto físico o “raza”.¹²

Esclavitud, africanos y afrodescendientes en la historia de México

En los libros *Arma tu historia*, distribuidos en las primarias en 2010, se menciona que Miguel Hidalgo inició la Independencia, en la que participaron “campesinos, artesanos, trabajadores de haciendas y minas, indígenas, esclavos, criollos y mestizos”.¹³ Mientras los indígenas y los esclavos son mencionados, no ocurre lo mismo con los africanos y sus descendientes. Un maestro me dijo que probablemente éstos se habían incluido en los esclavos, lo que precisamente muestra la constante asociación entre los africanos y la esclavitud.¹⁴ Es bien sabido que muchas personas de origen africano fueron esclavizadas y es importante que ello se reconozca y explique en los libros pero también debe incluirse información sobre aquellos que fueron libres. Esta misma asociación ocurre en los libros de texto de historia del sistema de Telesecundaria. En una línea del tiempo, por ejemplo, las imágenes que se usan para representar África muestran a una persona encadenada¹⁵ o a una persona siendo azotada¹⁶. En varias ocasiones se motiva a los estudiantes a pensar cómo habrá sido la relación entre indígenas, europeos y africanos, pero se refieren a los últimos como “esclavos negros de África”¹⁷ o “esclavos africanos”.¹⁸

En el libro estatal del Distrito Federal de tercer grado de primaria se dice que en los mercados, plazas y lugares de trabajo “era posible oír, al mismo tiempo, gente hablando español, náhuatl o algún dialecto africano”.¹⁹ Esta explicación contiene un error sumamente grave pues se usa la palabra dialecto para referirse a las lenguas africanas. Es significativo el uso de este vocablo porque ha sido usado de manera peyorativa, para limitar la importancia de los idiomas de origen indígena.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

En los libros de la materia de historia, los africanos aparecen poco. Una imagen del libro de Historia de cuarto grado que pretende representar el encuentro de Cortés con Moctezuma no incluye a ningún africano, si bien en las representaciones del siglo XVI que hacen referencia a este hecho, suele incluirse un hombre de origen africano.²⁰ En ese mismo libro se dice que en Nueva España había tres grupos: africanos, españoles e indígenas. Se dice que los africanos fueron traídos como esclavos para trabajar en minas y haciendas azucareras,²¹ y en el libro de sexto también se les menciona como trabajadores domésticos,²² pero no se indica que muchos también fueron libres. Esta omisión es relevante, pues una maestra de Oaxaca explicó que, cuando los niños negros molestan a los indios, ella les recuerda que los negros vinieron como esclavos, para que así respeten a sus compañeros indígenas.²³

El libro de cuarto grado de primaria tiene otro error importante. Se dice que en 1553 había más de 20 mil africanos, lo que alarmó al Virrey, quien prohibió la entrada de más africanos.²⁴ El virrey no hizo tal cosa y aún si lo hubiese hecho sabemos que llegaron muchas más personas de África durante los siguientes doscientos años, cuando menos. Esta información posiblemente esté basada en una carta en la que Luis de Velasco solicita al Rey Felipe II lo siguiente: “Vuestra majestad mande que no se den tantas licencias para pasar negros, porque hay en esta Nueva España más de veinte mil y van en aumento y tantos podrían ser que pusiesen la tierra en confusión”.²⁵ Como puede notarse, lo que hace el virrey no es prohibir la entrada sino solicitar que se reduzca la cantidad de licencias otorgadas. De hecho, es bien sabido que la trata de esclavos incrementó precisamente a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Este error facilita que tanto maestros como alumnos piensen que después de 1553 no arribaron más africanos, lo que ocasiona que la presencia y contribuciones de esta población sean percibidas como insignificantes.

Es importante también considerar que en ocasiones se hacen menciones que reconocen, en parte, los perjuicios de haber esclavizado a los africanos, así como sus aportes a distintas sociedades. En el libro de historia de sexto de primaria se reconoce que los europeos destruyeron violentamente parte de la cultura de los africanos al extraerlos de su continente como esclavos.²⁶ Además, se explica que la interacción entre personas de África, Asia, Europa y América dio dinamismo a la economía y enriqueció al mundo entero.²⁷ Otro ejemplo positivo es que en el libro de historia de cuarto grado hay una sección corta titulada “Temas para reflexionar”, dedicada a la vida de la población africana en Nueva España. Dos páginas completas dedicadas a este tema. Se explica la diversidad de orígenes de los africanos en Nueva España y las labores que realizaron, así como sus contribuciones y herencias en la cultura popular.²⁸ Se presenta información sobre Yanga, quien dirigió un movimiento cimarrón importante en el siglo XVII; y se muestran fotografías de personas de origen africano de la actualidad. Aunque algunos detalles podrían mejorarse, se trata de un buen esfuerzo.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Por otro lado, la fuerza física forma parte de las características que de manera estereotipada se adjudica a las personas de origen africano. En los libros de Telesecundaria se reproduce este estereotipo, mientras que los indígenas son presentados como personas más débiles. Este fue un argumento utilizado durante el siglo XVI para promover la esclavitud de los africanos y en estos libros se reproduce la idea sin explicarla.²⁹ Por ejemplo, se dice que los esclavos africanos fueron llevados a las minas para realizar las labores pesadas que los indígenas no podían efectuar.³⁰ De esta manera, los indígenas son reputados por incapaces, y los africanos son asociados con la fuerza.

Una maestra de primaria del Estado de Guerrero repitió precisamente esta idea al referirse a los niños y adultos negros de la región. La fuerza va asociada a otras características, como por ejemplo el vigor sexual, la coquetería y la poca inteligencia. Expliqué a la maestra que estos estereotipos habían estado presentes desde la época colonial; argumenté que las características que podríamos considerar “positivas” (como la fuerza o el vigor sexual) van asociadas a características negativas como la maldad o la poca inteligencia, a lo cual respondió que era verdad que los niños negros tenían “la cabeza muy dura”.³¹ Este hecho muestra la importancia de que los libros de texto no reproduzcan este tipo de ideas, que catalogan a las personas de acuerdo al color de su piel u otras particularidades fenotípicas.

Más adelante en los libros de telesecundaria se dice que “Aunque parte de la población originaria [del actual territorio estadounidense] fue esclavizada, esta población, por sus capacidades físicas, sólo se utilizó como servidumbre”.³² Además, se explica que en Brasil un número considerable de indios fueron exterminados porque no fue posible asimilarlos a la cultura portuguesa,³³ insinuando que la responsabilidad de tal exterminio residía en su dificultad para aprender patrones culturales. En este mismo caso, se reconocen las contribuciones de los afrodescendientes en el Brasil actual, lo que es muy positivo, sin embargo, no se hacen comentarios de esta índole sobre México. De hecho, casi todos los ejemplos positivos que encontré fueron asociados a la presencia de africanos en otros países.³⁴

La abolición de la esclavitud se menciona en los libros. Se motiva a los estudiantes a pensar críticamente sobre el colonialismo y el imperialismo, así como algunas de sus consecuencias: dependencia económica, discriminación, explotación, entre otras.³⁵ Los africanos fueron varias veces asociados a la esclavitud y al color oscuro de la piel; se les asocia también a la abolición de la esclavitud en otros países, pero no en México. En una línea del tiempo se muestra un par de manos blancas con cadenas rotas para ilustrar la abolición de la esclavitud. Si constantemente se asoció a los africanos con la esclavitud y la negritud ¿por qué se representa a la abolición con manos blancas? Pareciera que la SEP quisiera mostrar a los africanos como negros y esclavos, pero no como personas libres.³⁶

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Geografía: África y los afromexicanos en la actualidad

En el libro de Geografía de cuarto grado de primaria se incluye información interesante sobre los afromexicanos, con la finalidad de ejemplificar cómo puede hacerse un proyecto de investigación. Se ve a los afromexicanos como un grupo étnico olvidado y se explica que han sido parte de México por muchos años pues llegaron durante el periodo virreinal y fueron esclavizados.³⁷ Se dice que se les ha tratado como un grupo invisible pues, por ejemplo, no se les considera en el censo de población. El reconocimiento de esta invisibilización es muy positivo y sorprende que se haya enunciado.

A pesar de ello, en la información incluida hay algunos errores. Por ejemplo, se presenta un texto corto titulado “Afroamericanos”, en el cual se dice que “en 1927 se prohibió la entrada de negros, libaneses, palestinos, turcos y chinos para evitar la degeneración de la raza, según el gobierno de la época”.³⁸ No se explica por qué se consideró que degeneraban la raza, ni lo equivocado que estaba el gobierno de ese periodo por pensar de esa manera; lo que puede ocasionar confusiones. Más adelante se presentan algunas de las contribuciones de esta población a México, sobre todo musicales. Aunque el objetivo enunciado en este proyecto es estudiarlos “con el propósito de darlos a conocer como una etnia cuyas costumbres y manifestaciones enriquecen nuestra cultura”,³⁹ no se hizo mención a los africanos y sus descendientes en la unidad sobre la diversidad de la población mexicana de ese mismo libro.

En el libro de Geografía de sexto grado se muestra a los negros (no a los africanos o afrodescendientes) como un grupo minoritario de origen extranjero. Se dice lo siguiente:

“Dentro de cada uno de estos grupos existen muchas variaciones que favorecen la riqueza cultural del mundo, por ejemplo, sólo en México existen 62 grupos étnicos indígenas que hablan una lengua propia, no obstante, en comparación con la población total del país, representan menos de un 8%, por lo que son considerados minorías culturales; al igual que algunos grupos de origen extranjero, como los menonitas, los judíos, los negros y los asiáticos, que no llegan a ser más del 1% de los mexicanos”.⁴⁰

Presentarlos como un grupo de tamaño tan reducido limita su importancia, además, no queda claro por qué no se habla de africanos, ¿quiénes son los “negros”? ¿Se consideró en un mismo grupo a personas de distintos países y continentes sólo por el color de su piel? Los asiáticos fueron agrupados por tener un origen continental común, los menonitas por su origen étnico, los judíos por su origen étnico y religioso, no obstante, los negros se agruparon por una sola característica de la apariencia física. Ello fomenta la discriminación y la idea de que en el caso de los “negros”, el color de la piel es más importante que el origen continental, étnico o religioso. Aún cuando han estado en este territorio desde antes que México se constituyera como un país, los “negros” son considerados una minoría de origen extranjero.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

En este mismo libro los países africanos son presentados como países pobres. La división dicotómica entre países ricos y países pobres es de por sí obsoleta y parcial, pues se olvida la diversidad al interior de los países.⁴¹ Además, no se explican las razones históricas de las diferencias económicas mundiales. Algunas fotografías muestran la dicotomía entre los países ricos y los países pobres, por ejemplo, una niña de Suiza se compara con una de Togo;⁴² un hospital precario de Malawi se compara con un hospital moderno en México; y también se compara Ecuador con México.⁴³ Así, aunque se mencionan algunos países del continente africano, se suele englobar a todos como países pobres. Una profesora de primaria repetidamente se refirió a África como un país y no como un continente, a pesar de que hacía poco se le había explicado que se trataba de un continente; fue otra docente quien le señaló su error.⁴⁴ ¿Se deberá esto, en cierta medida, a que los libros de texto no parecen mostrar las diferencias entre los distintos países de África?

Comentarios finales

Como se ha visto, en los libros de primaria de la SEP no hay información suficiente sobre la esclavitud, los africanos y sus descendientes. Aunque en los libros de historia y geografía de cuarto grado hay esfuerzos interesantes que deben considerarse, aún en estos casos es necesario corregir algunas imprecisiones, así como detallar de una manera más profunda la diversidad de la población de origen africano en México y sus aportes a este país.

Los africanos y afrodescendientes constantemente son presentados como negros y esclavos, sin que se explique la negritud. Las explicaciones sobre la esclavitud son escasas y limitadas, además de que no se incluyen actividades adecuadas para reflexionar en torno a ella. La historia de África así como su diversidad cultural no se incluyen en lo absoluto, en cambio, este continente se presenta marcado por la pobreza sin explicar las razones históricas de las diferencias económicas, ni los matices entre los distintos países del continente africano, o al interior de ellos.

La discriminación por origen étnico y el racismo son mencionados en los libros pero no se incluyen explicaciones o actividades que promuevan la prevención de estos dos problemas sociales. Ello, aunado a los pocos datos sobre los africanos, los afrodescendientes y la negritud, son algunas de las causas por las que entre niños, adolescentes y adultos es común escuchar comentarios, chistes e insultos racistas. La ignorancia y la discriminación que prevalece entre la población en general ante las personas de origen africano, sin duda se debe en gran medida a que la SEP no considera este tipo de conocimiento como un tema importante en sus planes, programas, libros y materiales educativos.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Notas pie de página

- 1 Agradezco a los niños, adolescentes y profesores que me permitieron platicar con ellos, entrevistarlos, observarlos, jugar y aprender de ellos. También agradezco a los responsables de la institución en la que realicé parte de mi trabajo de campo, a partir de lo cual obtuve información valiosa, en ocasiones sin la intención de que así sucediera. Este ensayo forma parte de una investigación más extensa que por espacio ha sido resumida y que se encuentra en dictamen para ser publicada.
- 2 Se analizan los libros de 2010, sobre todo, realizados después de la reforma de 2006 y 2009, si bien en ocasiones se presenta información sobre los libros previos a estas actualizaciones con la finalidad de profundizar sobre algún tema. En 2011 se ha propuesto una nueva reforma que no se incluye porque aún no está completa. Los libros de texto son los mismos en toda la República Mexicana, a excepción del libro sobre la entidad de tercer grado, pues depende del Estado en el que se encuentre la escuela. Asimismo, en México hay escuelas indígenas bilingües que no se consideran en este trabajo. <http://basica.sep.gob.mx/reformaintegral/sitio/index.php?act=rieb>
- 3 Véase: CONAPRED, Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Enadis 2010, México, 2011. Trabajo de campo con niños y adolescentes, México DF, junio 2010 a la fecha.
- 4 Se han revisado los libros de las materias de Español, Exploración de la naturaleza y de la sociedad, Estudio de la entidad donde vivo (DF), Geografía, Historia y Formación cívica y ética, de los seis grados de primaria.
- 5 Se revisaron los libros de Historia, Geografía y Formación cívica y ética, correspondientes a los grados en que estas materias se imparten. TeleSecundaria es una forma de educación secundaria basada en clases transmitidas por televisión en todas las escuelas de este tipo. Este sistema se encuentra por lo general en áreas rurales donde las bibliotecas son escasas; de ahí la importancia de estos libros. Para mayor información, consúltese: http://telesecundaria.dgme.sep.gob.mx/archivos_index/mision.php
- 6 Trabajo de campo en la Ciudad de México, con niños de primaria y secundaria de una institución dedicada a la niñez y la adolescencia. Septiembre a diciembre de 2010.
- 7 Trabajo de campo en la Costa chica de Oaxaca, con maestros de la región. Enero de 2011.
- 8 Beatriz Rodríguez e Ivonne González (2005). Explorando nuestros materiales de Primaria para la Educación Intercultural. México: SEP, p. 12.
- 9 Plan de estudios 2011. Educación Básica, SEP, México, 2011. En: <http://basica.sep.gob.mx/dgdc/sitio/pdf/PlanEdu2011.pdf> En algunos grados se dedicará la mitad de horas a la enseñanza de la historia en comparación con las horas de impartición del inglés.
- 10 Véase por ejemplo: Lilian Álvarez et al (2008). Formación Cívica y Ética. Tercer grado. Primaria. México: SEP, p. 6.
- 11 Ibidem, p. 54. Contrástese con la definición de CONAPRED: <http://www.conapred.org.mx/>
- 12 Entre la población en general es común escuchar hablar de "raza", aún si en términos académicos este concepto no es válido. Lilian Álvarez et al (2008). Formación Cívica y Ética. Primer grado. Primaria. México: SEP, p. 19 y 79.
- 13 Alfredo Ávila et al (2010). Arma tu historia (1-3 Primaria). México: SEP, p.20.
- 14 Trabajo de campo en la Costa chica de Oaxaca, con maestros de la región. Enero de 2011.
- 15 Oxana Pérez et al (2007). Historia I. Volumen I. Telesecundaria. México: SEP, p.20, 21, 102-103.
- 16 Eunice Ayala et al (2008). Historia II. Volumen I. Telesecundaria. México: SEP, p.20-21
- 17 Oxana Pérez et al (2007). Historia I. Volumen I. Telesecundaria. México: SEP, p. 63
- 18 Eunice Ayala, et al (2008). Historia II. Volumen I. Telesecundaria. México: SEP, p. 67
- 19 Hira Gortari et al (2008). Distrito Federal. Historia y Geografía. Tercer grado. Primaria. México: SEP, p.62.
- 20 Véase por ejemplo: "Encuentro con Moctezuma" y "Recibimiento en Tlaxcala", en Fray Diego Durán (2002), Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme. México: Conaculta.
- 21 Daniel Alatorre et al (2010). Historia. Cuarto grado. Primaria. México: SEP, p. 124
- 22 Daniel Alatorre et al (2010). Historia. Sexto grado. Material complementario. Primaria. México: SEP, p.22.
- 23 Trabajo de campo en la Costa chica de Oaxaca, con maestros de la región. Enero de 2011.
- 24 Daniel Alatorre et al; (2010). Historia. Cuarto grado. Primaria. México: SEP, p.131
- 25 Gonzalo Aguirre Beltrán, (1972). La población negra de México. México: Fondo de Cultura Económica, p. 206.
- 26 Alberto Reyes, et al (2010). Historia. Sexto grado. Primaria. México: SEP, p. 151
- 27 Ibidem, p.161
- 28 Daniel Alatorre et al (2010). Historia. Cuarto grado. Primaria. México: SEP, p.146.
- 29 Ben Vinson III (2004). "La historia del estudio de los negros en México", in Ben Vinson III y Bobby Vaughn, Afroméxico. México: FCE, CIDE, p.26
- 30 Oxana Pérez et al (2007). Historia I. Volumen I. Telesecundaria. México: SEP, p. 78
- 31 Trabajo de campo en la costa chica de Guerrero, con maestros de la región. Enero de 2011.
- 32 Oxana Pérez et al (2007). Historia I. Volumen I. Telesecundaria. México: SEP, p. 84.
- 33 Ibidem, p. 86
- 34 Ibidem, p. 87 y 93
- 35 Ibidem, p.206-208.
- 36 Eunice Ayala et al (2008). Historia II. Volumen I. Telesecundaria. México: SEP, p. 222.
- 37 Lourdes Romero et al (2010). Geografía. Cuarto grado. Primaria. México: SEP, p.165.
- 38 Ibidem, p.168
- 39 Idem.
- 40 Sheridan González et al (2010). Geografía. Sexto grado. Primaria. México: SEP, p. 103
- 41 Ibidem, p.115. Se dice que "El 70 por ciento de los países con alto desarrollo están en Europa y el 85 por ciento de los países con bajo desarrollo están en África".
- 42 Ibidem, p.115
- 43 Ibidem, p.148
- 44 Trabajo de campo en la Costa chica de Oaxaca, con maestros de la región. Enero de 2011.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972). La población negra de México. 2a Ed. (1946). México: Fondo de Cultura Económica.
- Alatorre, Daniel; Carpio, Amílcar; Llanes, Lorena; Osornio, Lidia y Reyes Alberto (2010). Historia. Sexto grado. Material complementario. Primaria. México: SEP
- Alatorre, Daniel; Osornio, Lidia; Carpio, Amílcar; Llanes, Lorena; y Reyes, Alberto (2010). Historia. Cuarto grado. Primaria. México: SEP

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

- Álvarez, Lilian; Ávila, Patricia; Reyes, Bulmaro; Cantón, Valentina; Corona, Adriana; Juárez, María y Romero, Norma (2008). Formación Cívica y Ética. Primer grado. Primaria. México: SEP
- Álvarez, Lilian; Ávila, Patricia; Reyes, Bulmaro; Cantón, Valentina; Corona, Adriana; Juárez, María y Romero, Norma (2008). Formación Cívica y Ética. Tercer grado. Primaria. México: SEP
- Ávila, Alfredo; Pani, Érika; Gómez, Aurora; Aguilar, José y Loaeza Soledad (2010). Arma tu historia (1-3 Primaria). Traducción didáctica de la obra Arma la historia de los autores mencionados, coordinación de Enrique Florescano. Traducción realizada por: Luz María Sáiriz; actividades por Rosa Estela Ramirez. México: SEP.
- Ayala, Eunice; Pérez, Oxana; López-Portillo, Esther; Portillo, Angélica; García, Susana y Pérez, Lorena (2008). Historia II. Volumen I. Telesecundaria. México: SEP.
- CONAPRED, Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Enadis 2010, México, 2011.
- Durán Diego (2002). Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme. México: Conaculta.
- González, Sheridan; Romero, Lourdes y Acosta, Alejandra (2010). Geografía. Sexto grado. Primaria. México: SEP.
- Gortari, Hira; Hernández, Regina; Jaiven, Ana Lau y Zárate Verónica (2008). Distrito Federal. Historia y Geografía. Tercer grado. Primaria. 4ª Ed. (1996). México: SEP.
- Pérez, Oxana; García, Susana; Portillo, Angélica; Ayala, Eunice y López-Portillo, Esther (2007). Historia I. Volumen I. Telesecundaria. México: SEP.
- Reyes, Alberto; Llanes, Lorena; Osornio, Lidia; Carpio, Amílcar; Alatorre, Daniel y Vázquez, Rafael (2010). Historia. Sexto grado. Primaria. México: SEP.
- Rodríguez, Beatriz and González, Ivonne (2005). Explorando nuestros materiales de Primaria para la Educación Intercultural. México: SEP.
- Romero, Lourdes; Acosta, Alejandra y González, Sheridan (2010). Geografía. Cuarto grado. Primaria. México: SEP.
- Vinson III, Ben (2004). "La historia del estudio de los negros en México", en Ben Vinson III y Bobby Vaughn, Afroméxico. México: FCE, CIDE. pp. 19-73.

Páginas de internet

- <http://basica.sep.gob.mx/dgdc/sitio/pdf/PlanEdu2011.pdf>
- <http://basica.sep.gob.mx/reformaintegral/sitio/index.php?act=rieb>
- <http://www.conapred.org.mx/>
- http://telesecundaria.dgme.sep.gob.mx/archivos_index/mision.php

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Esclavitud, trabajo y mestizaje en el obraje novohispano.”

Araceli Reynoso Medina

Historiadora mexicana, profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Las investigaciones realizadas en la última década sobre la presencia de los africanos en México, demuestran su amplia e intensa participación en la historia mexicana. En ellas se reconoce el proceso por el cual llegaron a tierras americanas y se establece las dimensiones de la esclavitud en esta región, quedando claro que el fenómeno de la esclavitud presenta muchas aristas y que esta no fue uniforme en su práctica. Asimismo, estos estudios han demostrado la importante actuación de los esclavos en la construcción de la nación mexicana, sobre todo en el desarrollo de la vida económica tomando en cuenta su reducido número así como su intervención, al lado de los otros grupos indígenas e iberos, en la constitución del mexicano.

La conquista y colonización de México, implicó la llegada de nuevos grupos étnicos, en principio de la península ibérica, de las Antillas y luego directo del occidente de África. Conforme avanzó el tiempo, desembarcaron otros hombres y mujeres que provenían de diversas regiones de oriente, a los que se les conoció genéricamente como chinos.

Las investigaciones son también concluyentes sobre la dramática caída de la población aborigen, motivo principal para la importación de esclavos africanos a la entonces Nueva España. La Corona española consideró la conveniencia de dejar en los esclavos la realización de las labores más pesadas en la explotación de las nuevas empresas hispanoamericanas, liberando con ello a la población indígena. Para ello, dictó numerosas leyes que normaron el trabajo esclavo y el indígena, además de autorizar el comercio negro.

A través de Veracruz único puerto autorizado, se introdujo a la Nueva España poco más de 200 mil esclavos a lo largo de tres siglos. La mayor parte de ellos, fueron sacados del occidente de África, específicamente de la región angoleña. Entre 1580 y 1640 ingresaron casi 70 mil esclavos, hombres y mujeres.¹ Su trabajo respaldó definitivamente, el desenvolvimiento de las mayores empresas económicas novohispanas como lo fueron la minería, la hacienda azucarera y el obraje, cuyos procesos productivos estuvieron asociados al desarrollo del sistema económico capitalista.

En consecuencia, la presencia de africanos en este periodo fue superior al de los hispanos; por ejemplo, para 1646 al término de la etapa de la Unión Dinástica de España y Portugal –el de auge de la trata negrera–, el número de africanos en la Nueva España era del 2.0 %, el doble del número de españoles radicados en el virreinato, que apenas sumaba el 0.8 % por lo que consideramos que este grupo contribuyó de manera definitiva a la integración de una nueva sociedad.²

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Por otro lado, el comercio sostenido de esclavos en el mismo periodo, permitió la estabilidad en sus precios y con ello la posibilidad de adquirirlos para sustituir al indígena por el esclavo africano en las labores más pesadas de acuerdo a las órdenes de la Corona. De manera que su inserción en las tres unidades productivas: minería, hacienda y obraje, fueron las de mayor trascendencia desde el siglo XVI.

Precisamente, el papel económico que desempeñaron los esclavos en el desarrollo de la empresa textil, su participación en la conformación de la clase trabajadora y sus aportaciones a la formación de la sociedad mexicana sobrepasando las condiciones adversas a las que estuvieron sujetos, son el objetivo central de este artículo.³

La manufactura textil se desarrolló al interior de establecimientos conocidos como obrajes. En ellos, se fabricaron telas de lana que fueron consumidas por la sociedad novohispana, sobre todo por la población de mezcla, cuyo crecimiento sostenido a partir del siglo XVI se hizo evidente en las zonas urbanas del virreinato. En ciudades como Puebla, Tlaxcala, Morelia, Oaxaca, Querétaro, México, se establecieron los obrajes más importantes respondiendo también a las estrategias comerciales y proteccionistas que el gobierno español implementó para esta industria en todo el reino. La concentración de los centros manufactureros en las ciudades, trajo como resultado la consolidación de este complejo como una verdadera unidad productiva.

Esta industria, considerada como una empresa “preindustrial”,⁴ requirió de una serie de condiciones físicas, económicas y laborales para su óptima operación, mismas que marcaron su diferencia con el establecimiento artesanal, al que se les llamó obradores también presente en las principales ciudades del virreinato. El obraje fue entonces un establecimiento urbano, cercano a su mercado principal, que ocupó amplios espacios, agua en abundancia, construcciones sólidas que albergara la maquinaria traída de Europa, y sobre todo amplio capital para la adquisición de la lana y otras materias primas, como para contratar a su plantilla de trabajadores.

De acuerdo a la legislación emitida por la Corona en la segunda mitad del siglo XVI, los obrajes debían trabajarse con mano de obra contratada por un salario, dejando atrás la posibilidad de utilizar indios de repartimiento. Las duras condiciones del trabajo, la escasez de trabajadores y la expansión de la empresa obrajera, impulsó la decisión del gobierno virreinal, que fueran esclavos negros los encargados de laborar en ella. En 1602, una ordenanza establece que en el obraje no debían trabajar indios, ni voluntarios, ni forzados y que en un plazo máximo los obrajeros “se prevengan y provean de servicio de esclavos negros para el beneficio de sus obrajes, con apercibimiento de que pasado el dicho término se abrirán todos los dichos obrajes y se echarán libremente todos los indios que tuvieran en su beneficio”.⁵

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

La ordenanza fue en principio, cuestionada y objetada por los obrajeros, quejándose de la imposibilidad de contar con tanto dinero para comprar esclavos, como de que eran falsos los testimonios sobre la explotación que hacían del indígena. La Corona Española no cedió aunque sí ajustó su ordenanza: concedió prórrogas para adquirir los necesarios esclavos y permitió la continuidad del trabajo indígena limitando las condiciones en que este debía desarrollarla como estableciendo el salario que debía pagarse.

Para finales del primer cuarto del siglo XVII, los obrajes incrementaron sus esclavonias para operarlos. En los inventarios de los establecimientos coyoacanenses, junto a los instrumentos de trabajo utilizados en los obrajes como el batán, los telares, la lana cruda o la manteca, se consignaron a los esclavos, hombres y mujeres quienes apenas si fueron registrados por su nombre de pila, ocasionalmente fueron consignados sus orígenes: Fernando Biafara, María Angola, Juana Angola, Nicolás Mabobo. También fueron anotadas sus cualidades como buen trabajador, sus habilidades profesionales, o su ausencia por encontrarse huidos; información que resultaba relevante a la hora de vender al esclavo porque podía influir en conseguir un mejor precio.

La presencia del esclavo africano estuvo avalada por las leyes de la época; fue determinante para el funcionamiento y desarrollo de la industria de la lana desde finales a lo largo del siglo XVII y parte del XVIII para algunas zonas. En los grandes obrajes, como los de la ciudad de México, el promedio de su planta laboral era de un centenar de operarios de los cuales aproximadamente el 70 % lo constituían los esclavos africanos, el resto de los trabajadores eran asalariados. Hubo casos excepcionales donde esta cifra se vio superada: por ejemplo en la ciudad de Puebla para 1610 el obraje de Pedro de Ita albergó a 136 trabajadores, mientras que el de Alonso Gómez tuvo 257. En 1660 en Coyoacán los obrajes de Anzaldo y Contreras contaban con 122 y 126 trabajadores, de los cuales eran esclavos 92 y 101 respectivamente.⁶

Al estudiar el sistema de reclutamiento de trabajadores, como de la organización del trabajo productivo al interior del obraje, se resalta el papel laboral de los esclavos y esclavas. Utilizados inicialmente como mano de obra no calificada, pero estable y numerosa, los esclavos asumieron prácticamente todos los quehaceres del proceso productivo acumulando experiencia, que al paso del tiempo les permitió cualificarse, lo que les proporcionó mejores condiciones de vida y hasta la compra de su libertad. Los africanos ingresaron al obraje sin conocer el proceso textil, por tanto se encargaron de las pesadas tareas manuales como el separar, lavar y secar la lana en ellas intervinieron hombres y mujeres. En un segundo momento, el cardado de la lana, el devanado del hilo, el teñido e hilado, implicó mayores habilidades y adiestramiento, que los esclavos recibieron por parte de los indios. En la siguiente fase, propiamente de la manufactura del paño de lana a cargo de los tejedores, este fue el oficio al que mayormente tuvo acceso el esclavo y que consiguió heredar a sus descendientes, sin duda uno de los trabajos más

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

importantes –el otro era el perchero– de manera que el trabajo fue una de las vías que el africano utilizó para superar la esclavitud y conseguir una existencia digna.

Para el último cuarto del siglo XVII, en los obrajes de la ciudad de México comenzó a notarse un cambio significativo en sus plantillas de trabajadores. La productividad de estos obrajes, demandaba un alto número de operarios que la esclavitud ya no pudo satisfacer, pero tampoco el trabajo asalariado, debido a la rudeza del trabajo y a las deplorables condiciones laborales que desalentaban al posible trabajador. Por ello, los obrajeros implementaron otras formas de reclutamiento para hacerse de la necesaria mano de obra: además de los esclavos africanos, se buscaron esclavos chinos de menor precio⁷ se adelantaban salarios a los trabajadores libres de manera que fueran enganchados por deudas. Aún así, los operarios no eran suficientes, por lo que de acuerdo con las autoridades, consiguieron utilizar de manera regular a reos. Se trató de infractores de diversos delitos incluida la vagancia y la huida de esclavos, que la Real Sala del Crimen de la Audiencia de México condenaba a pagar trabajando en las minas y los obrajes.

Precisamente la estructura cerrada del establecimiento fabril, equiparable a las cárceles e impulsora del trabajo compulsivo y autoritario, resultó una medida idónea de control ejercida por la administración virreinal. Este mecanismo conocido como “la pena del obraje”, fue recurrente en todo el territorio novohispano, de manera que en él los infractores mayoritariamente mestizos, mulatos y de otras castas, purgaron sus penas asignadas por la ley.

En el encierro permanente, el uso de la fuerza y la coartación de la libertad que implicó a todos los trabajadores libres o no, la dinámica social generó relaciones complejas y desiguales que obligaron a todos a desarrollar dinámicas de sobrevivencia. En este sentido, los esclavos intentaron establecer relaciones de alianza con los amos blancos y mayordomos buscando mejores condiciones de vida y un estatus dentro de la jerarquía laboral. En otro extremo, el esclavo no transgredió en su lucha por ser libre a través de la rebelión y la huida, aún cuando para lograrlo, expusiese su vida o al menos sufrir una serie de castigos corporales.

Por otra parte, resulta interesante destacar otra de las aristas de la esclavitud desarrollada al interior del obraje, al que hasta ahora hemos visto como el espacio laboral, pero fue también un espacio habitacional y social. En efecto, al mismo tiempo, que esclavos y libres desarrollaban las diversas tareas de la cadena productiva, se desenvolvían entre ellos relaciones de convivencia, incluso afectivas y sentimentales que generaron la conformación de familias al interior del obraje. Este lugar, se convirtió en el hogar de hombres y mujeres de diferentes castas reunidas en diversas familias que se construyeron a pesar de las leyes segregacionistas o de las medidas disciplinarias y punitivas que el

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

obrajero impuso para la mejor explotación de los recursos humanos y materiales. Los documentos revisados reflejan que al interior del obraje, las uniones de los africanos y sus descendientes con los otros sectores de la población, se incrementaron al paso de los años; definitivamente la dinámica sexual superó a la legislación de la época que buscó impedir el contacto interracial. Aquí, en este microcosmos del obraje, se reflejó lo que sucedía a un nivel mucho más amplio, incluso continental.

La mezcla racial desempeñó un papel relevante en la creación de una población libre, negra y mulata en la América española. Los esfuerzos de la Corona y de la Iglesia para evitar la mezcla de razas no tuvieron efecto. Españoles, indios, africanos interactuaron a través de los años hasta producir una variedad de mezclas raciales, favoreciendo el desarrollo de una numerosa clase de libertos de color, característico de las ciudades novohispanas.

En la construcción de la familia esclava, los obrajeros parecieron admitir las prácticas sociales del siglo XVI, más que observar la ley, es decir no repararon ni promocionaron el matrimonio entre los esclavos, más bien incentivaron la tendencia de conceder libertad a la mujer africana para que se relacionara con quien mejor le pareciera, fuese o no de su mismo grupo étnico, pues lo que importaba en realidad era su descendencia esclava, toda vez que la esclavitud se heredaba por vientre materno, según las leyes de la época. Las responsabilidades morales y religiosas de los obrajeros –la de los amos en general –se pospusieron ante su interés económico, puesto que con la reproducción de sus esclavas, se renovaba su fuerza laboral y con mínimas obligaciones por parte de los amos hacia estas, a diferencia de promover un matrimonio esclavo, que les obligaba a procurar la cohabitación de los esposos, a no separarles, lo que implicaba dificultades para su venta individual.

Hubo también obrajes, como los del sur de la ciudad de México, donde se destinaron espacios delimitados para la familia de esclavos. De acuerdo al testimonio de los veedores a los obrajes de Coyoacán, en 1660, se halló el rancho de las casadas o rancho de las esclavas “con mucha decencia y decoro”.

Precisamente para dichos obrajes, encontramos entre 1620 y 1637 a un número importante de niños bautizados que aparecen como hijos de mujeres esclavas, lo cual corrobora la presencia de mujeres africanas en el obraje y segundo, su actividad social y sexual sugieren la participación de los obrajeros en el sentido de fomentar las relaciones entre los esclavos, o por lo menos dar a las esclavas libertad para relacionarse con quienes ellas quisieran, desde luego, debido al significado económico que traía consigo su reproducción. Tal política tuvo resultados: el número de niños bautizados en los obrajes coyoacanenses entre 1619 y 1637 muestran la recurrencia de las relaciones informales en las mujeres esclavas y permite apreciar la libertad de la africana

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

para establecer relaciones afectivas. Esta situación podría generalizarse para otros establecimientos similares.

En cuanto a los esclavos varones, su preferencia por las mujeres de su mismo grupo fue en principio consistente, pero limitada, debido al reducido número de estas, recuérdese que dentro de las cargazonas de esclavos sólo un tercio era ocupado por mujeres. La inferioridad numérica de las africanas, llevó a sus coterráneos a buscar relacionarse sentimentalmente con mujeres de otras etnias, con las que no sólo sostuvieron relaciones informales, sino se casaron. Como es de suponer, el africano encontró en las mujeres del grupo mayoritario a su compañera y pronto se dio cuenta de la conveniencia de que unido a la india, sus hijos nacían libres.

De acuerdo a los registros parroquiales estudiados para establecer las relaciones entre los esclavos africanos en los obrajes coyoacanenses en la ciudad de México, que ejemplifican la dinámica que siguió esta población en otros establecimientos similares de la Nueva España, las uniones se llevaron a efecto sobre todo bajo la forma del concubinato. Parece confirmarlo el alto número de registros de niños sin padres ocurridos en estos obrajes citadinos a lo largo del siglo XVII.

La búsqueda de pareja en las cercanías al color de la piel y al estatus, tendió a darse también en los esclavos mulatos que se unieron a las mulatas esclavas en primer lugar, seguido por las uniones con mestizas y mulatas libres. Resulta visible que los esclavos criollos tuvieron mayor oportunidad, que los bozales, a unirse con mujeres libres afrodescendientes o indígenas.

Con respecto al matrimonio, encontramos que el negro esclavo era rechazado por las mujeres de las diferentes castas, de manera que sus matrimonios eran casi exclusivamente con las personas de su propio grupo, sin embargo hubo excepciones. En el caso de los mulatos libres y mestizos, rehuían el casamiento con mujeres esclavas prefiriendo la unión con personas de su propio grupo o libres.

Estas conductas sociales fueron al paso de los años, sustituidas. La construcción de la familia esclava al interior del obraje fue rebasada por la familia interracial, sobre todo la construida entre negros y mulatos e indias. Cabe decir, que el mestizaje fue asumido por los esclavos africanos como una estrategia de sobrevivencia y humanidad, porque a través de sus relaciones de pareja y de sus hijos consiguieron remontar en parte, los rigores de la esclavitud.

En relación a las mujeres indias observamos, por los registros, que se trata de mujeres de los pueblos vecinos, que ingresaban a estos establecimientos para trabajar como cocineras, tortilleras o hilanderas a domicilio. Las encontramos en número mayor como

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

parejas informales de negros y castas a diferencia de los matrimonios legalmente constituidos sobre todo con los indios, aunque también existen registros de sus matrimonios con afrodescendientes.

Después de 1684, se incrementaron las uniones entre los miembros de las diferentes castas, evidentemente ante el descenso de africanos y el aumento de trabajadores penales por lo que se aprecia mayor intensidad y variedad en las relaciones interétnicas al interior de los obrajes, sobre todo en los descendiente de africanos quienes mostraron mayor dinamismo para conformar sus núcleos familiares, sobrepasando las barreras del color como del estatus legal y social. De esto dan cuenta los registros pues en los libros aparecen las castas nombradas: mulato, mestizo, morisco, chino y lobo, son los que aparecen con regularidad. Conforme avanza el siglo diecisiete y parte del dieciocho, la mención de los negros se reduce, al mismo tiempo que el número de esclavos.

Es así que los esclavos y sus descendientes encontraron en el mestizaje con mujeres libres, una de las mejores vías para superar su estigmática condición. Estas unidas o casadas con los esclavos, compartieron con ellos las vicisitudes del encierro y las duras condiciones del trabajo obrajero, en la mayoría de los casos se integraron a los obrajes como asalariadas, de manera que con el producto de su trabajo solventaron la crianza de los hijos y buscaron mantener el núcleo familiar al interior del obraje. La construcción de estas familias al interior de los obrajes, remontó de alguna manera la naturaleza misma de la esclavitud y dio al esclavo la posibilidad de mejorar su destino, al menos emocionalmente.

Por ello, resulta relevante destacar su lucha por conservar a su compañera y a su familia, frente a las arbitrariedades ejercidas por los obrajeros. En la medida de sus posibilidades el esclavo protestó e incluso, utilizó los medios legales que el sistema puso a su alcance para intentar cuidar de ella, por lo que no resulta extraño encontrar casos de esclavos que acudieron a las autoridades para reclamar sus derechos cuando sus esposas eran vendidas impidiéndoles hacer con ellas vida maridable como lo establecían las ordenanzas o denunciando el incumplimiento de la ordenanza por parte de los obrajeros, de que las mujeres libres casadas con esclavos puedan entrar y salir libremente de los obrajes.⁸ Como fue el caso de ocho esclavos del obraje de Posadas, quienes manifiestan ante la autoridad la huida de sus mujeres y su deseo de que regresen con ellos. Los denunciantes se identifican como un negro criollo, cuatro mulatos y tres chinos, casados con cuatro mestizas, una india, una morisca y dos mulatas libres.⁹

Fue práctica cotidiana que los obrajeros secuestraran a las parejas libres de los esclavos con el fin de integrarlas a la productividad de la empresa destinándolas a la realización de diversos quehaceres, lo que origina por supuesto, el que muchas de estas huyan y los maridos denuncien al amo ante las autoridades por esta actitud ilegal, manifestando su deseo de no ser apartados de sus mujeres.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

En la comunidad doméstica se da también la reproducción de la cultura, en la cual está incluida la idea del orden social esto es, la forma en que las personas perciben la sociedad de la que forman parte. En este sentido resulta importante destacar que el trabajo realizado por los esclavos y sus descendientes fue utilizado como un valor transmitido a sus hijos no solo para ganarse la vida, sino que su ejercicio les generara mejores horizontes de vida material y porque no de ascenso social. Esto es, los africanos ingresaron al obraje sin conocer el proceso textil, realizaron los trabajos encomendados, desde los más elementales y pesados, hasta los de mayor sofisticación, incluso sus habilidades le permitieron capacitarse en un oficio, a través del cual consiguió obtener su libertad. Su oficio fue una herencia que legó a sus descendientes y con ello les dio también la oportunidad de tener una mejor vida.

De acuerdo a nuestras investigaciones, observamos que los hijos de esclavos, libres ya, poseían oficios variados, pero relacionados con el trabajo obrero: tejedores, tintoreros, tundidores, hilanderas en el caso de las mujeres y hasta sastres como costureras. Señalados como trabajadores libres, asisten a los obrajes de la región y viven en nuevos barrios fundados en los pueblos aledaños a estos establecimientos, al paso de los años consolidaron su pertenencia a la clase obrera textil. Interesante también destacar que los descendientes de los antiguos esclavos impusieron su forma de trabajo y organización en la industria textil que generaron una tradición laboral en varios de los sitios obreros, como es el caso de la zona suroccidente de la ciudad de México que aún entrado el siglo XX se distinguió por el trabajo textilero que hizo exitosas a las numerosas fábricas de hilados y tejidos de algodón y lana.

Notas al pie de página

*Historiadora mexicana, profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1 Sobre el comercio negrero para México ver Enriqueta Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1977, 306 p. y Nicolás Ngou-Mve, *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, 198 p.

2 Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, estudio etnohistórico, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p.234

3 Los datos aquí expuestos fueron tomados de Araceli Reynoso Medina, *Esclavitud y trabajo en los obrajes de Coyoacán, siglo XVII*, República Dominicana, INDAASEL, 2010, 228 p.

4 Existe una amplia bibliografía al respecto, de esta destacamos a Luis Chávez Orozco, "El obraje, embrión de la fábrica" en *Páginas de historia económica de México*, México, CEHSMO, 1976, p.39—63. Manuel Miño Grijalva, *Obrajes y tejedores de Nueva España 1700-1810. La industria urbana y rural en una economía colonial*, México, El Colegio de México, 1998, 340 p. Richard Salvucci, *Textiles y capitalismo en México. Una historia económica de los obrajes 1539-1840*, México, Alianza, 1992, 286 p.

5 Silvio Zavala, *Ordenanzas del trabajo, siglos XVI y XVII*, México, CEHSMO, 1980, t.1.p.181

6 Araceli Reynoso Medina, *Op.cit.*p.83 y 153.

7 Como esclavos chinos fueron designados genéricamente todos aquellos de rasgos asiáticos, pero su origen era diverso, pues los hubo hindúes, chinos, malayos, filipinos, hispano-chinos, hispano-filipinos y negros "cafres" provenientes de la zona oriental africana que los portugueses trasladaron a sus posesiones en Asia. La ruta del Galeón de Manila establecida entre Acapulco y Manila a partir de 1573 fue el medio para que estos esclavos llegaran al mercado americano. Su número fue reducido y su precio siempre estuvo por debajo de los africanos.

8 Silvio Zavala y María Castelló, *Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España*, t. 7, México, CESHMO, 1980, p.422

9 Edmundo O Gorman, "Autos y diligencias en orden a la visita de los obrajes y haciendas de la Villa de Coyoacán" en *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XI No.1, México, Secretaría de Gobernación, ene-mar, 1940, p.105

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“La “identidad negra” de habitantes de Coyolillo, Veracruz: aproximación inicial.”

Octavio García Mundo
Facultad de Historia Universidad Veracruzana

Los estudios sobre las poblaciones negras mexicanas se empezaron a desarrollar desde el siglo XIX, por Vicente Riva Palacio y alcanzaron un importante desarrollo a mediados del siglo XX, con Gonzalo Aguirre Beltrán, quien señaló los orígenes y amplitud del tráfico negrero y los aportes a la cultura, la economía y la historia mexicanas; para fines de ese siglo XX se alcanzó un importante nivel en esas investigaciones. Sin embargo no sucede lo mismo con el estudio de los afrodescendientes contemporáneos. Esta situación responde cuando menos a dos procesos: el desarrollo histórico de la población negra en México, que lo hace un caso específico en América Latina y, en relación con lo anterior y con la unidad patria, el mito de la identidad nacional, resultado ideológico del mestizaje exclusivo entre el español y el indígena, discurso que negó o “invisibilizó” lo africano y sus descendientes.

La doctora Odile Hoffmann¹ pone en el centro del debate la siguiente pregunta ¿cómo pensar y hablar de las poblaciones negras contemporáneas en México? Antes de abordar esa cuestión, necesitamos aportar una breve información para comprender el insuficiente desarrollo del estudio de los afromexicanos contemporáneos.

La situación y el estudio de las personas afrodescendientes en México es muy diferente a la de varios países de América Latina y sobre todo del Caribe, por el menor número de esclavos africanos y por la interrupción temprana de dicho comercio; situación que, a diferencia de varios países latinoamericanos donde los afrodescendientes son reconocidos en tanto “comunidades étnicas” por los textos constitucionales, con un éxito relativo, en México no ha fructificado no obstante que desde la década de 1970 empezó a modificarse el discurso indigenista de integración sólo entre españoles e indígenas, para dar paso a planteamientos relacionados con la diversidad cultural.

Aunque en 1992 el Estado mexicano reconoció la naturaleza pluricultural y multicultural del país, la política neoliberal del gobierno salinista (1988-1994) melló ese reconocimiento político basado en las “diferencias culturales” y cobró un alto costo social, ya que con ese discurso multicultural neoliberal, el Estado se ha desatendido de su responsabilidad con los actores individuales o colectivos, impulsando políticas para que estos asuman a través de procesos de autogestión la resolución de sus necesidades básicas y, en el caso de los habitantes originales, negándoles sus derechos de autonomía sobre tierras, aguas y bosques.

Quizás por esas circunstancias, aunque un 45% de los habitantes de Coyolillo sean afrodescendientes, parecen estar menos interesados en definir su “calidad étnica” que en denunciar la discriminación de la cual son objeto y reclaman el reconocimiento de

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

su identidad “veracruzana” o “mexicana”, cuestionada con frecuencia por los mestizos blancos de pueblos vecinos.

Las experiencias de racismo y discriminación vividas por coyoleños de origen africano a lo largo de su historia, han dado lugar “(...) a una amplia gama de estrategias individuales para escapar del estigma (negación), revertirlo (afirmación) o ignorarlo (elusión)”² Es decir, los afrodescendientes de Coyolillo viven: “(...) procesos de “alterización”, de construcción del otro, que difieren según los ámbitos pero que al final desembocan en lo que reconocemos como dos tipos de violencia simbólica ligadas a la representación de la alteridad: la que la niega, la que la impone”³. Primero los africanos y sus descendientes fueron negados, “borrados” de la historia y muchos políticos e intelectuales pensaron que con el tiempo y sus propuestas de integración desaparecerían.

Después, como no desaparecieron, los catalogaron de “negros” por el color de su piel, para discriminarlos y excluirlos.

Por lo anterior, es necesario concretar el origen africano de habitantes de Coyolillo, que quizás también tengan población de otros orígenes afroamericanos, para lo cual citaremos algunas fuentes documentales.

Es difícil que algunos caribeños, sobre todo cubanos de las llamadas migraciones libres a Veracruz a fines del siglo XIX y principios del XX, se hubieran asentado en Coyolillo, debido a sus profesiones, incluso tabaqueros, los cuales se dirigieron a los Tuxtlas.⁴ Pero es posible que algunos descendientes de africanos de la región procedan del Caribe, remontándonos a los siglos XVII y XVIII. También es probable que algunos de los amotinados y fugados en La Venta de La Rinconada del Marquesado del Valle (hoy Rinconada) en 1669, según el documento del Archivo Notarial de Jalapa,⁵ se hubieran refugiado en Coyolillo. Por su parte el maestro David Ramírez escribió, “En el siglo XVIII, los negros del presidio de Panzacola (...) pasaron a la Nueva España señalándoseles como punto de residencia el pasaje de las Chachalacas, donde fundaron el pueblo de San Carlos, actualmente llamado Úrsulo Galván (...) al paso del tiempo se fueron regando sus descendientes por la Antigua, Mozomboa, El Coyolillo, Actopan, Santa Rosa y otros lugares(...)”⁶ En resumen, se puede precisar que desde mediados del siglo XVI existe presencia africana en la zona de Jalapa, ya que con la creación de ingenios azucareros en la región, los españoles compraron esclavos bozales (en el puerto de Veracruz o en Jalapa), es decir traídos directamente de África y otros, años después, de las posesiones españolas en el Caribe.

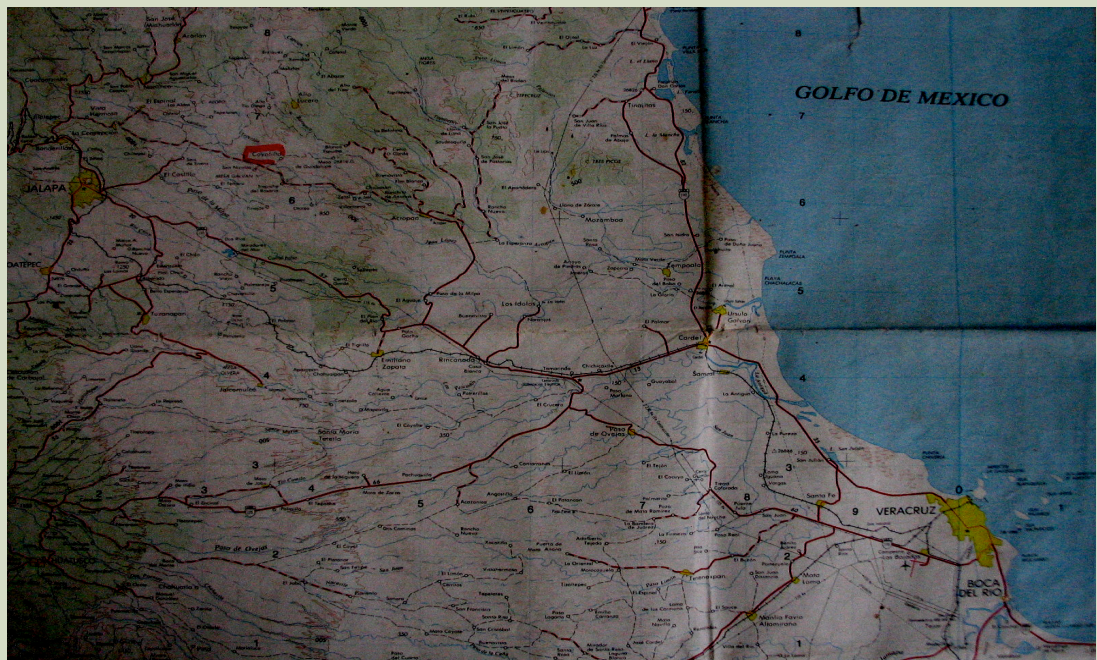
Puesto que Coyolillo no fue un asentamiento indígena ni un ingenio de caña de azúcar es difícil conocer la fecha de su creación. Sin embargo, un documento colonial en el Archivo General de la Nación sobre un pleito de tierras, el cual principia en 1695, hace referencia

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

a un problema similar entre el rancho de Santa Rosa del Coyolillo con los naturales de Chicuasentepec y el ingenio de Almolonga, en dicho documento doña Ildelfonsa de Luna y Arellano se queja de que gentes de ese ingenio y naturales de Chicusen se han metido en su rancho.⁷

El mismo documento de 1695 nos informa que Miguel de Herrera, pardo, es el principal arrendador de las tierras del rancho de Santa Rosa del Coyolillo y él, a su vez, subarrienda parte de esas tierras a otros pardos de la región.



Este documento y otros proporcionan indicios para pensar que Coyolillo fue fundado a principios del siglo XVIII por descendientes de africanos y mestizos de la región. Esos afrodescendientes como Miguel de Herrera, no obstante las barreras impuestas por los españoles para impedir que las castas y libertos accedieran a puestos de importancia en la economía y la sociedad, son ejemplos de que algunos afrodescendientes superaron esas barreras.

Desde finales del siglo XVI, las indígenas totonacas de la región de Actopan resistieron ante el despojo de sus tierras y a principios del XVII comenzaron a gestionar la devolución de ellas.⁸ Por su parte, los descendientes de africanos al no poseer tierras ancestrales y tener una historia diferente a la indígena, se integraron a la economía colonial en calidad de subalternos. Gracias a su esfuerzo fueron haciendo inoperante la estratificación de castas, compraron su libertad o la obtuvieron y subieron en la escala social. Como sabemos, muchos descendientes de africanos además de obtener su libertad por el

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“vientre libre” de la madre indígena, compraron su libertad, la de su compañera, la de sus hijos y la de otros parientes, como el caso de Miguel de Herrera, en carta de libertad del 26 de mayo de 1700: “(...)María Ortiz de Zárate...libera a una negra llamada Gertrudis Gutiérrez, avaluada en 50 pesos por ser mujer anciana y enferma y por cuanto Miguel de herra, mulato (hijo de la dicha Gertrudis) le ha dado los 50 pesos”.⁹

Varios documentos, a partir de 1739, informan de afrodescendientes de Coyolillo que habían prosperado y adquirido propiedades: tierras, ventas, casas y solares y otros bienes; por lo cual tenían derecho a dictar su testamento y a ser designados como “vecinos”. Este término sólo se aplicaba a quienes poseían una propiedad en una comunidad, ya fuera casa o solar. Es probable que comenzaron rentando tierras y ventas. El ascenso social, también lo proporciona el ejemplo del sargento de la Compañía de Pardos y Mulatos de Xalapa o el caso de Vicente Joseph Domínguez comerciante, el cual tenía contactos con comerciantes en Veracruz y Jalapa. Lo cual contrasta con muchos españoles pobres de la región que no lograron estos éxitos económicos y sociales.

En los libros de bautizos de la Parroquia de Actopan de los años 1796 a 1819¹⁰, es decir, un lapso de sólo 24 años, se encuentran registrados 2, 164 nacimientos de los diversos pueblos, rancherías, ranchos y comunidades de la mencionada Parroquia, entre los cuales se encuentra Coyolillo. Bautizos que ordenamos en función de mayor a menor cantidad: 788 afrodescendientes, 710 españoles, 570 indios, 59 mestizos, 8 castizos y 29 de padres desconocidos que el cura no supo o quiso catalogar. El primer grupo los curas registraron en orden descendente, pardos, mulatos, lobos y moriscos. Para el caso particular de Coyolillo y Omiquila, a 500 metros de Coyolillo, de un total de 240 nacimientos, 202 son de afrodescendientes, 19 de españoles, 4 de indios, 1 mestizo y 19 de padres desconocidos.

Además de los padres o alguno de los dos, la mayoría de los padrinos eran afrodescendientes. Lo cual permite pensar a Coyolillo como una especie de Palenque, el cual fue creado por una mayoría de afrodescendientes de la región y refugio de otros tantos, ya que en la zona hubo haciendas azucareras con esclavos desde finales del siglo XVI, sobre todo la de Almolonga, pueblo donde hasta la fecha viven parientes de los habitantes de Coyolillo.

Desde luego, la mezcla biológica con personas de otros pueblos y los mestizos han aumentado: “(...) Cuando el coyoleño dice que en su pueblo la gente “ya está muy revuelta”, “la mayoría somos morenos” o bien “los nuevos son otra raza”, significa que no conciben su comunidad como si fuera racialmente homogénea (...)”¹¹.

Coyolillo, además de pertenecer a una región mestiza del municipio de Actopan, tiene la especificidad con respecto a los pueblos circunvecinos, con la excepción de Almolonga,

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

que más o menos la mitad de sus habitantes tienen rasgos fenotípicos y culturales de origen africano, por lo cual su comunidad ha sido racializada y discriminada a lo largo de su historia; lo que traslapa dos problemas el de la etnicidad y el del racismo.

En relación con ese proceso de alteridad, de construcción del otro que al nombrarlo “negro” le niegan su mexicanidad, quizás sea la razón por la cual en Coyolillo, como en pocos pueblos, celebran con tanto entusiasmo el 16 de septiembre. En tal fecha, por la mañana, se realiza el acto cívico y el desfile de los alumnos de las escuelas: primaria, telesecundaria y telebachillerato, encabezados por sus profesores. Sin embargo en la tarde, desde la casa del comisariado ejidal echan cohetes de vara para avisar que va a comenzar el desfile de la comunidad, le llaman el “desfile de la bandera”, en el cual participa la mayoría de sus habitantes. El ambiente es de fiesta y muchos coyoleños echan tiros al aire, cuando pasa la bandera por sus casas, es “día libre”, hasta el año de 2005 ya que después se prohibió esta costumbre por los problemas de violencia en el país.

En frente de la casa donde estaba la primera escuela, se celebra un acto con breves discursos, canciones y versos alusivos a los héroes que nos dieron patria y a la independencia nacional, se reparte y brindan con aguardiente y refrescos y también disparaban al aire.

Como ejemplo de la “invisibilización” o “alterización” del otro, que desembocan en lo que reconocemos como violencia simbólica, que niega o impone en la construcción del otro. En el año de 2005, en el transcurso de una de las temporadas de trabajo de campo¹² realizadas en Coyolillo, con la participación de alumnas coyoleñas del Telebachillerato y de la Universidad Veracruzana, pregunté a varios ancianos sobre el origen de su color: dos ancianas (Doña Evodia, 90 años y Doña Tiburcio, 87 años) me respondieron que en “la época de la Revolución Mexicana, llegaron al pueblo cubanos y a los pueblos circunvecinos puros españoles, por eso el color diferente a los otros. Nosotros somos morenos”.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



La comadre Matilda, 1992 Coyolillo Veracruz (Manuel González de la Parra)

Esa tradición oral sobre el origen del color de la piel de los coyoleños, quizás fue elaborada para “silenciar” su origen, debido a la discriminación contra los “negros”. Discriminación que persiste hasta el presente hacia los “negros” coyoleños por parte de los habitantes de pueblos circunvecinos. Esta es la razón fundamental para la pérdida de la memoria histórica de pueblos subyugados de manera doble: como clase y por su color de piel. La alteridad que tienen los habitantes de los pueblos circunvecinos, acerca de los coyoleños, es por lo tanto, heredada de esa ideología racista y por esas circunstancias los catalogan de “negros”, la otredad y por tanto les niegan sus derechos como seres humanos.

Esta herencia de discriminación persistente fomenta que los mestizos se expresen no sólo de manera verbal: “coyolillo, coyolillo, apestas a zorrillo” y otros calificativos despectivos; sino también en las relaciones de trabajo: “sacarles hasta el último unto”, es decir los trabajadores y trabajadoras coyoleñas deben realizar las labores más pesadas y percibir menor salario.

La “pertenencia”, la “identificación” o la “alteridad”, son construcciones históricas impuestas en las relaciones sociales asimétricas existentes en la sociedad mexicana. En Coyolillo y en la región donde se ubica, por lo general la clase dominante es la mestiza

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

(blanca) la cual “etiquetó” a los africanos y sus descendientes como “negros”.



Boda Coyolillo Veracruz, 1994 (Manuel González de la Parra)

En el sur de Veracruz sólo de cariño, o a una persona conocida, se le dice negro o negrito, a los desconocidos se les dice “morenos” y de manera agresiva se dice “prieto”. En Coyolillo, algunos se autodefinen como “morenos”. Como sabemos, el sistema de castas se estableció en la Colonia con la idea de control social. Por esa razón a los “negros” esclavos o “libres” los calificaron como: pardos, mulatos, lobos, moriscos y morenos, entre otras denominaciones.

Es probable que la denominación de “moreno”, también aplicada por los curas de la época por no sonar tan de mala intención, sea el calificativo más aceptado. Esto, aunque supone un intento o principio de construcción de identificación y trate de revertir la discriminación; no se debe olvidar que “moreno” proviene de documentos cuando nuestro país era una colonia, por lo cual, pienso de manera menos optimista a como un estudioso del tema plantea dicho calificativo:

La cualidad de la autoadscripción como “moreno” consiste en que uno se integra en una gama más amplia y comprensiva (incluyente) del mestizaje. Esta denominación por la que han optado muchos costeños para autoidentificarse forma parte de una sabia política de la identidad, pues con ella se afirma una orgullosa condición a la que no se renuncia y a la vez se asegura el derecho de formar parte de un todo mayor en el amplio registro de la identidad nacional.¹³

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Es posible que en Coyolillo se este iniciado un proceso de reivindicación novedoso de definición identitaria, para constituirse como comunidad negra en tanto grupo étnico. El cual parece incipiente, sin conciencia ni organización, la cual pudiera desarrollar la actividad política llamada pedagogía de la alteridad: (...) cuyo resultado más evidente es la irrupción organizativa de carácter étnico, pero que más allá de la misma, implicó la instauración de una inusitada economía de visibilidades que permitió la emergencia de la etnicidad de comunidad negra, la objetivación de una cultura, memoria, tradición y territorio, así como el despliegue de novedosas subjetividades.¹⁴

En principio pienso se debe a las grandes diferencias entre el caso del Pacífico colombiano, estudiado por Restrepo, con un 90% de afrocolombianos y un poblado mexicano, Coyolillo, en el cual ni siquiera la mayoría de sus habitantes son afrodescendientes y tampoco por otra parte, padecieron la gran incomunicación, de los pueblos afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. También debe tomarse el menor número de esclavos en la Nueva España, entre 100, 000 y 250,000 según diferentes autores; el profundo y extendido mestizaje y la temprana disminución del tráfico negrero, en relación con Colombia.

Por otra parte, los actores sociales que están definiendo la identificación material e inmaterial de los coyoleños, parecen no ponerse de acuerdo en negar, afirmar o eludir el estigma de “negros”. Los blancos o no negros de Coyolillo niegan el estigma y reclaman que los “fuereños sólo retratan a niños negros”, cuando también hay niños blancos.

Algunos coyoleños o no se han convertido en promotores culturales: profesores de las escuelas, artesanos de máscaras y otros arreglos para el carnaval y la mayoría de las autoridades del pueblo: el comisariado ejidal, el agente municipal, y los del comité de vigilancia se convierten en promotores culturales del carnaval, de la fiesta del patrono del pueblo San Isidro, obedeciendo las directrices del gobierno del Estado como del Municipio, las cuales manejan a la cultura en relación con el turismo. Turismo que por cierto no beneficia de manera directa a Coyolillo, aunque sí de manera indirecta: algunas calles pavimentadas y los avances en la energía eléctrica y el agua potable. Quizás también, interviene cierta distorsión a su cultura tradicional popular por la cultura marginal estadounidense de los coyoleños que han regresado de Estados Unidos y los que regresan cada año para el carnaval.

Por otro lado, están los que eluden el estigma de negro y dicen que son veracruzanos, o en caso extremo, mexicanos. Son negros, porque los otros, los de Actopan, los de Trapiche, los del Alto Lucero, y otros pueblos lo dicen. Ello se lo dicen a los niños y niñas, o con respeto y cariño a otros de su edad, es decir es interno a la familia y al pueblo y no tiene el sentido de insulto y discriminación. Algunos jóvenes, incluso trabajando en Estados Unidos, en las fechas del carnaval se disfrazan con sábanas y pañuelos simulando

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

la fiesta del carnaval de su pueblo, bebiendo cerveza y brincando en las camas. Esto es, el disfrazarse aún en el extranjero es símbolo de identidad, aunque los otros califiquen sus comparsas del carnaval como “negreadas”.

Todos son aspectos que deben ser cuidadosamente sopesados en sus ventajas y desventajas; ¿cómo engarzar la economía turística a su identidad con la menor distorsión posible? Es decir, ¿qué adoptar y adaptar de la economía cultural gubernamental y de la cultura marginal estadounidense, y por otro lado, qué rechazar? Retos e intenso trabajo en la construcción negociada de su identificación, teniendo en cuenta la multiplicidad y complejidad de sus identidades y pertenencias.

Así, tenemos que la construcción de la identificación de los coyoleños está cruzada y tensionada por la idea política oficial de identidad y por otro lado por la incipiente construcción de su identificación. Tensión observada en el nombre actual a su tradicional carnaval: “Carnaval de la negritud”; por el gran letrero a la entrada del pueblo que proclama a Coyolillo como pueblo de afroestizos; por la atención y difusión de los medios de comunicación, en especial el canal de televisión del Estado; por la promoción del gobierno del Estado y del Municipio. Por el otro lado, el desconocimiento del ingrediente histórico de su africanía, por lo cual la mayoría, rechaza su identificación con lo africano o lo afrodescendiente; ellos son veracruzanos, mexicanos y sólo algunos aceptan, cuando más, el calificativo de morenos.



Letrero a la entra de Coyolillo Veracruz,2009 (Octavio García Mundo)

BIBLIOGRAFÍA CITADA.

Archivo General de la Nación. Ramo tierras, vol. 349, Exp.4, años 1915-1917.

Archivo Parroquial de Actopan. Libro 1 de Bautizos. 1796-1819.

García Mundo, Octavio. Diarios del Trabajo de campo en Coyolillo, marzo-abril 2005 y marzo 2006.

Hoffmann, Odile. “Entre etnización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México” pp. 263-175. Castellanos, Alicia (coordinadora). Racismo e Identidades: Sudáfrica y Afrodescendientes en las Americas, México, D.F., UNAM, 2008, 225 páginas.

_____. “Negros y Afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”. Revista Mexicana de Sociología 68. Universidad Nacional

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Autónoma de México. Año 1, núm 1, México, D. F., pp. 103-135.

Juárez, Yolanda. *Persistencia Culturales Afrocaribeñas en Veracruz*, Xalapa, Veracruz, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2006, 378 páginas.

Machuca, Jesús. "Nuevos factores que intervienen en la configuración de la identidad en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca" pp. 177-197, en Castellanos, Alicia (coordinadora), op.cit.

Martínez, Alfredo. "Dios pinta como quiere. Identidad y cultura en un pueblo afroestizo de Veracruz", pp. 525-573, Martínez, Luz María (coordinadora), *Presencia africana en México*, México, CONACULTA, 1994, 573 páginas.

Ramírez, David. *Geografía del Estado de Veracruz*, Jalapa, Ver, Escuela Normal Veracruzana, 1978, 165 páginas.

Restrepo, Eduardo. "Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano" p 48, en Pardo, Mauricio (editor). *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Instituto colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia, 2001.

Skerrit, David. *Rancheros Sobre Tierra Fértil*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1993, 186 páginas.

Winfield, Fernando. "Presencia Negra y Movilidad Social en Xalapa Colonial", (ponencia), pp. 82-95, Quartucci, Guillermo (a cargo de la Edición). Segundo Congreso Nacional. Asociación Latinoamericana de Estudio Afroasiático, Jalapa, Veracruz, El Colegio de México, 1985, 526 páginas.

Winfield, Fernando. *Esclavos en el Archivo Notarial de Xalapa, Veracruz, 1700-1800*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1984, 298 páginas.

Notas al pie de página

1 Hoffmann, Odile. "Negros y Afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado". *Revista Mexicana de Sociología* 68. Universidad Nacional Autónoma de México. Año 1, núm 1, México, D.F. enero-marzo 2006. pp. 103-135.

2 Ibid, p108

3 Hoffmann, Odile. "Entre etnización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México" pp. 163-175. Castellanos, Alicia (coordinadora). *Racismo e Identidades: Sudáfrica y Afrodescendientes en las Américas*, México, D.F., UAM-I, 2008, 225 paginas.

4 Juárez, Yolanda. *Persistencia Culturales Afrocaribeñas en Veracruz*, Xalapa, Veracruz, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2006, 378 paginas.

5 Winfield, Fernando. "Presencia Negra y Movilidad Social en Xalapa Colonial", pp. 82-95, (ponencia), en Quartucci, Guillermo (a cargo de la Edición). Segundo Congreso Nacional. Asociación Latinoamericana de Estudio Afroasiático, Jalapa, Veracruz, El Colegio de México, Jalapa, Veracruz, 1985, 526 paginas.

6 Ramírez, David. *Geografía del Estado de Veracruz*, Jalapa, Ver, Escuela Nacional Veracruzana, 1978, 165 páginas.

7 Archivo General de la Nación. Ramo tierras, vol. 349, Exp.4 año 1915-1917.

8 Skerrit, David. *Rancheros Sobre Tierra Fértil*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1993, 186 paginas.

9 Winfield, Fernando. *Esclavos en el Archivo Notarial de Xalapa, Veracruz, 1700-1800*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1984, 298 paginas.

10 Archivo Parroquial de Actopan, Libro 1 de Bautizos. 1796-1819. Actopan, Veracruz.

11 Martínez, Alfredo. "Dios pinta como quiere. Identidad y cultura en un pueblo afroestizo de Veracruz", pp.525-573, Martínez Montiel, Luz María (coordinadora). *Presencia africana en México*, México, D.F., CONACULTA, 1994, 573 paginas.

12 García Mundo, Octavio. Trabajo de campo en Coyolillo, marzo-abril 2005 y marzo de 2006.

13 Machuca, Jesús Antonio. "Nuevos factores que intervienen en la configuración de la identidad en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca" pp. 192-193, en Castellanos, Alicia (coordinadora), op. cit.

14 Restrepo, Eduardo. "Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano" pp. 41-69, Pardo, Mauricio (editor). *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* Bogotá, Colombia, Instituto colombiano de Antropología e Historia, 2001.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Paloma de Fuego al mástil:” opresión y liberación de la mujer en Ekomo (1985) una novela hispano africana de Guinea Ecuatorial “

Rosario M. de Swanson
Marlboro College, Vermont

-¿Por qué dejaste de bailar, Paloma de Fuego?
La pregunta flotó por un momento por la estancia antes de contestarle. Yo nunca me la había hecho.
Finalmente contesté:
-Porque me casé.
María Nsué

Localizada en África Central entre Gabón y Camerún, la República de Guinea Ecuatorial comprende tres regiones geográficas principales: el territorio continental del Río Muni, la isla de Bioko, donde se encuentra localizada Malabo, su ciudad capital, y un territorio insular conformado por las islas de Annobón y Corisco y las islas Elobeyes (Sundiata 3-9). La literatura de Guinea Ecuatorial, aunque escrita en español, nace en el entrecruce de dos grandes tradiciones: las tradiciones orales derivadas de las culturas afro bantúes locales y las formas escritas de las tradiciones hispanas. La literatura de Guinea Ecuatorial forma parte de lo que el crítico Mbare Ngom llama “literatura hispanonegroafricana” (“La literatura africana,” 412) y lo que el escritor y crítico literario guineano Donato Ndongo denomina “literatura hispanoafricana” (9). Ambos términos tienen como objetivo diferenciar la producción literaria y la experiencia cultural de Guinea de la literatura escrita en español proveniente del norte África y de la producción cultural afro hispánica en América Latina y el Caribe.

La producción de literatura de autoría femenina en Guinea Ecuatorial coincide con la publicación de obras escritas por mujeres en otras partes de África (Ngom, “Relato,” 78). Ekomo de María Nsué, publicada en 1985, se considera la primera novela guineo ecuatoriana escrita por una mujer. Ekomo, al igual que estas novelas se enfoca en temas similares como el conflicto entre tradición y modernidad; no obstante, Ekomo difiere significativamente de éstas en que la mayor parte de la acción se desarrolla en el mundo selvático y no en la ciudad; y en que la protagonista principal, a pesar de violar obligada por las circunstancias las reglas de la etnia fang, a la cual pertenece, no es una heroína completamente occidentalizada.¹ Ello no indica empero que la novela carezca de una perspectiva de género a través de la cual se critican las estructuras patriarcales de la sociedad fang presentada en la novela como en pleno proceso de contacto y fricción con la modernidad occidental. El objetivo central de este trabajo es examinar las estrategias que permiten establecer una crítica a las estructuras que oprimen a la mujer en la sociedad guineana y que sirven como punto de soporte al grito de rebelión con el cual termina la novela.

Entre las estrategias usadas por la autora se encuentran el uso de la interioridad de la protagonista narradora, la supresión casi total del yo en favor de otros que son vistos como más importantes (por ejemplo su esposo Ekomo, o su nana Nnanga) y el regreso al pasado como un proceso de doble vía en el que la protagonista se evalúa a sí

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

misma y como consecuencia a su sociedad. Por un lado, este proceso de doble vía está encaminado a mostrar las consecuencias funestas de la abnegación y humildad extrema esperadas de la mujer; y por otro, a recuperar aquellas partes de su ser que alguna vez le dieron sentido y que quizá ahora que enfrenta un presente tan incierto puedan darle sentido otra vez. El uso de dichas estrategias se establece desde el título, dado que la novela toma el nombre de Ekomo, no obstante el texto que se nos narra, aunque abunda en pormenores sobre la mitología y tradiciones que rigen la sociedad fang, y aún sobre la personalidad carismática de Ekomo, se encuentra totalmente focalizado en la experiencia de la protagonista que nos cuenta su nacer a la conciencia de que en su cultura, la mujer aunque alabada en extremo, no alcanza lugar como sujeto.

De ahí que la diégesis de la novela se suscite a raíz de la muerte de su esposo Ekomo, cuando la protagonista que nunca ha tenido hijos ha quedado viuda; y, como no puede regresar a la casa materna, ha perdido razón de ser ante su comunidad. Al respecto, Katherine Frank explica que, puesto que en las sociedades tradicionales el papel de cada individuo es asegurar la continuidad de la comunidad, el problema fundamental al que la mujer africana se enfrenta es que debido a la biología de su sexo, a la mujer se la define casi exclusivamente a través de sus relaciones con otros miembros de su familia, ya como hija, ya como hermana, ya como esposa, ya como madre. Como agravante a este hecho, dado que la maternidad es fundamental para su posición en la sociedad y supone ser el eje de su auto realización, carecer de poder reproductivo para la mujer equivale a carecer de identidad o propósito en la vida (17). Como consecuencia, explica Frank, en la mayoría de las novelas escritas por mujeres no existe nostalgia por la tradición. Por el contrario, en sus novelas, las escritoras muestran la dureza y opresión de la vida tradicional para la mujer (44). Así lo confirma la protagonista de Ekomo, cuando nos dice al inicio de la novela, "Llamo a Ekomo desde la puerta de mi alma...puesto que sin él nada soy ni nada puedo ser" (24).

Por otra parte, la novela de María Nsúé, aún cuando no pertenezca al género autobiográfico, encaja dentro de los parámetros anotados por Sidonie Smith y Julia Watson con respecto a obras de autoría femenina de carácter autobiográfico en las que dada la definición de la mujer a través de sus relaciones familiares aunque tienden a enfatizar procesos colectivos cuestionan la soberanía del sujeto instalado como universal (5). De ahí que en la primera página, titulada "A modo de introducción," la voz narrativa asumiendo un tono casi confesional habla con el espíritu de Ekomo y le explica que "Necesitaría un libro para expresar todo lo que necesitas saber," y un poco más adelante: "No sé dónde estoy, si no es en la frontera entre la vida y la muerte" (17). En cierta forma, la breve introducción tiene un propósito doble: (1) revelar la génesis del texto que vamos a leer; (2) subrayar el espacio liminal, entre la frontera de ser y no ser, que ocupa la narradora al momento de iniciar la diégesis. En efecto, el estado liminal es un tema referenciado constantemente a lo largo de la novela en frases como "Entre

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

un poquito de sol y un poquito de sombra" (19), "Los ladridos de los perros persisten en algún punto lejano...Y yo sin saber donde me encuentro" (29); o, "Busco en mi mente. No hay presente, ni pasado, ni futuro. ¿Dónde están los cuerpos?" (63). Por consiguiente, el estado liminal se puede extender a toda la sociedad guineana presentada en la novela como en un momento de crisis profunda, suspendida entre el pasado legendario que muere con la muerte de los viejos hombres de hierbas y un futuro incierto carcomido lentamente desde adentro por el cáncer de la modernidad como la pierna de Ekomo. Todos parecen estar poseídos por la llamada "fiebre del mañana," sin saber a ciencia cierta cómo son o a dónde van (53).

De esta manera, la protagonista va construyendo la narración a través del uso de analepsis intercalada con monólogos interiores que marcan momentos culminantes en su proceso de concientización. En uno de los primeros monólogos nos confía que: "Yo no soy más que un perfil recortado contra el entorno que me rodea...Mi presencia, poco advertida, no es sino una presencia-ausencia cuya importancia nada tiene que ver con el proceso normal de los acontecimientos. Vivo y respiro con la conciencia de mi propia impotencia" (23-4). Así, usando su interioridad como punto de partida la narradora va descubriendo poco a poco los hilos que tejen la malla de su opresión pero también las bases que le darán legitimidad al grito de rebelión con el cual termina la novela. En cierto sentido, la novela termina justo en el momento en que ella nace como sujeto consciente y cuerpo viviente que reclama derechos. Por ello, su grito de rebelión es además alarido de parto y de alumbramiento de su nuevo ser como sujeto consciente del lugar que ocupa en su sociedad.

Su nacer a la conciencia es posibilitada gracias al ajuste de cuentas que hace con su pasado; cuando recuerda el poder que había tenido sobre su cuerpo y persona al bailar en su avatar como "Paloma de fuego al mástil." En ese entonces la danza le había permitido definirse fuera de los espacios circunscritos a las relaciones familiares a los cuales por ser mujer se encontraba confinada. En efecto, la definición casi exclusiva de la mujer en función de su cuerpo como eje de reproducción (real y simbólica) de la comunidad se revela como uno de los principales mecanismos de control de la mujer en la sociedad tradicional. De ahí que la danza (y la música como artes conectadas con ésta última) se presenten en la novela como armas de resistencia contra la opresión de la mujer. Por otra parte, cabe subrayar que si bien es cierto que en la danza la mujer es el centro de atención y consumo de la mirada masculina, también es cierto que existen elementos que escapan el supuesto control que ésta última ejerce sobre la mujer y su cuerpo. El más importante entre ellos es el placer derivado del movimiento que codificado en el cuerpo de la mujer como ritmo se une al elemento sonoro para trascender y comunicarse con el mundo sobrenatural de los ancestros, tan importante en la cosmovisión fang.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

La danza se esgrime como arma de resistencia de doble filo: contra la reducción del cuerpo de la mujer a su función meramente reproductiva dentro de la sociedad tradicional y contra la devaluación de la tradición en la perspectiva insertada en Guinea por los poderes coloniales. Este hecho es de suma importancia si se toma en cuenta que en Guinea la inserción de la religión protestante como brazo espiritual de la colonización contribuyó a la devaluación de expresiones culturales como la danza dado que en ésta tanto el cuerpo como todo goce asociado con éste, fuera del requerido para la reproducción, son vistos con recelo y por tanto negados. La danza se presenta en la novela como una de las tecnologías de la cultura tradicional que le permiten a la mujer participar en la producción y reproducción de su cultura sin sujetarla exclusivamente a la biología de su sexo usando su cuerpo como locus de placer en un espacio público. Por consiguiente, la danza (y la música como arte asociada con ella) se erigen como armas de resistencia contra la conquista espiritual de la sociedad por una religión puritana que aunque se asume como “moderna” perpetúa ciertas formas de opresión principalmente para la mujer. Como subraya Dorothy Odartey-Wellington, el problema de la protagonista de Ekomo no es tanto la dificultad de elegir entre tradición o modernidad sino que su autodeterminación como mujer se ve socavada simultáneamente por estos dos sistemas (169).

Como se recordará, el viacrucis de Sara comienza con el largo viaje que deben emprender para curar la enfermedad de Ekomo. Sin embargo, cuando Ekono no responde al tratamiento del mejor hombre de hierbas deben viajar a tierras fang divididas por fronteras nacionales modernas hasta llegar al hospital de la misión protestante en territorio francés donde Ekomo muere sin alcanzar a ser bautizado. Al ver que éste había querido ser bautizado, Sara decide darle sepultura en la misión pero como no puede pagar por el entierro, se ve obligada a romper el tabú de su cultura y tocar el cuerpo de su esposo para darle sepultura. Una vez más, la autora expresa una crítica al límite de la caridad protestante que no contempla ayudarlo con el entierro de Ekomo.

Por eso, la familia de Ekomo la golpea y obliga a vivir entre las cenizas. Como mujer que ha tocado el cuerpo de un muerto Sara es objeto de castigo de la comunidad entera: no tiene que comer, le rapan el pelo, es víctima de vituperio. Es este estado límite de no ser que propicia el ajuste de cuentas con su vida, con su cultura y lo que genera su grito de rebelión al final de la novela propiciada por el retorno al pasado (232-45). Antes de la muerte de Ekomo, Sara es atacada por un hombre que quiere violarla porque piensa que “las mujeres rojas, quemáis como el fuego” en referencia al color de su pelo y a avatar como bailarina consumada “Paloma de fuego al mástil.” Sin embargo, cuando el hombre trata de violarla, el espíritu de Mbá, el enano quien se ha convertido en su tótem protector regresa para protegerla. Sara, entra en un rapto y cuando despierta aprende “que había dejado medio muertos a cuatro hombres y destruido la mitad del pueblo;” Ekomo la mirará con respeto y le tendrá temor (191-2). Cabe preguntar, ¿cómo es que

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

el espíritu Mbá, el enano, se convierte en el tótem protector de Sara? De joven, a Sara se le había permitido bailar en el grupo de danza. En esa época para ella la danza era una suerte de espectáculo y diversión en el que la mujer era centro y objeto de la mirada masculina.

No obstante, la muerte de Mbá el enano, su amigo y compañero de juegos lo cambia todo.

Como enano, Mbá es obligado a vivir entre niños y por ello se convierte en su compañero de juegos y de fechorías. No obstante, al morir éste a los niños se les prohíbe llorar por él porque después de todo no había sido nada sino un enano. La muerte de Mbá pone de manifiesto la crueldad del sistema ya que aun dentro del grupo de niños Mbá debía pelear para demostrar y conservar su poder por encima de aquellos que inevitablemente se convertirán en adultos. En cambio Mbá, a pesar de serlo nunca llegaría a alcanzar ese estatus. Aquí hay cierto paralelo entre la marginación experimentada por la protagonista y la marginación experimentada por el enano ya que de algún modo ninguno de ellos participa de lleno en su sociedad. En el caso de la mujer, ésta no alcanza a tener significación fuera del entramado de relaciones familiares; en el caso de Mbá debido a su pequeñez no ocupa lugar en el mundo de los adultos. La misma perspectiva dominante que define a la mujer en función de su aparato reproductor define a este último como no adulto en función de su estatura y por ello tanto el enano como la protagonista ocupan un espacio ambiguo: participan en la producción de la vida de la comunidad aunque carecen de derechos dentro de ella.

De este modo, al prohibírsele llorar por Mbá Sara se ve forzada a buscar modos alternos de expresar dolor y por ello decide llorar dedicándole su danza. Es en este preciso instante que se da cuenta del verdadero significado del Arte de la danza, entiende “que llorar no es simplemente expulsar lágrimas” y que “no se debe bailar nunca para nadie sino por alguien” (94). Existe una distinción entre la danza como espectáculo en el que la mujer es hasta cierto punto cosificada y consumida por la mirada masculina (bailar para alguien) y la danza como Arte Mayor, como forma de expresión de la bailarina (bailar por alguien). Sara describe el éxtasis de la danza de esta manera: “Todo mi cuerpo y toda mi sangre bailaron por él en mi danza de sangre. Yo bailé por mi querido enano... Le vi saltar alegre de un lado a otro de su tumba... Entonces supe por qué había aprendido a bailar. Supe que, desde aquel entonces, me había convertido en otra persona muy distinta. Era una artista y mi vida era la danza” (94). Como artista, está consciente de su cuerpo, de sus sensaciones, de su ritmo. Además, el cuerpo como locus de ritmo le permite a la protagonista trascender la división entre espíritu y materia en una representación que comprende dimensiones sensoriales y eróticas. Como ella misma explica: “Yo, Paloma de fuego, conocía perfectamente cuál era el poder que había adquirido y era consciente de mi propia belleza. Sabía que era irresistible a los muchachos. Me autonoqué diosa y

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

me subí a mi pedestal sin que nadie pusiera obstáculo" (94). En cierto sentido, la danza le ofrece a la mujer una forma de realización que conlleva poder sobre su propio cuerpo y sobre su arte codificado como ritmo y como movimiento. Por otra parte, el hecho de que la danza sea una representación comunal le permite a la mujer tomar posesión de un espacio público en el que se celebra la representación de una estética de erotismo explícitamente femenina que no reduce su cuerpo a su función meramente reproductiva. Asimismo la danza le permite trascender y comunicarse con el mundo espiritual de los muertos tan importante en su comunidad. Según Isabela de Aranzadi, en la actualidad, las identidades exóticas creadas en el colonialismo han dado paso a la búsqueda de una "africaneidad" radicada en manifestaciones musicales y en políticas culturales. De este modo, "aunque existen nuevas miradas que siguen bebiendo del romanticismo del origen perdido" se aprecia la formación de "una sociedad occidental global y de riesgo, cada vez más necesitada de romper el individualismo desde una vivencia en la región del "nosotros", región transitada desde hace siglos por los pueblos africanos" ("Guardianes," 6). Como se observa en la novela, la danza cumple un papel trascendental ya que une a la comunidad en un nosotros.

Del mismo modo y más importante aún, a través de la danza la mujer participa en el quehacer intelectual de la comunidad y en la producción y reproducción de significado socio simbólico usando como vehículo su cuerpo. Por lo tanto, la danza como representación comunal, dado que le otorga a la bailarina poder y agencia sobre un código de placer corporal sin atarla a la biología de su cuerpo, trasciende el ámbito individual y se convierte en un Arte Mayor en el que el yo individual se funde con la comunidad para adquirir sentido. En este sentido, la danza tradicional africana puede ser vista, como explica Michel Foucault, como un arte erótica cuya verdad se centra en el placer mismo entendido este último como práctica y como experiencia acumulada en el cuerpo en la que el placer no tiene una función utilitaria (como lo sería la reproducción) sino que existe en función del placer mismo, se experimenta como placer, evaluado en términos de su intensidad, cualidad, duración y reverberaciones en el cuerpo y en el alma (37).

Si bien la definición casi exclusiva de la mujer en términos de la función reproductiva de su cuerpo surte el efecto de silenciar y oprimir a la mujer, la danza lo reinscribe como cuerpo político, dado que a través de éste la comunidad participa en una celebración que valora una identidad femenina explícitamente sensual y erótica sin atarla a la biología de su cuerpo. En su avatar como "Paloma de fuego al mástil," la protagonista estaba en control de sí misma, consciente de su poder como artista, consciente de su cuerpo y de su sensualidad y en contacto con el mundo espiritual tan importante en la cosmovisión fang.

Por otra parte, cabe recordar, como bien apunta Francesca Castaldi, que la danza como

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

vehículo de expresión cultural ha permitido a las culturas africanas expresar resistencia contra la colonización europea (11). En efecto, la novela abre precisamente con una danza comunal tradicional convocada por los ancianos para restaurar el equilibrio después de que los presagios de la ceiba sagrada vaticinan muerte. Por ello, en la cosmovisión africana presentada en la novela, la danza funciona como un Arte Mayor que permite la redefinición de pasado y presente por medio de la fusión de cuerpos y espíritus, como se observa en el encuentro de la protagonista con el espíritu de Mba el enano a quien le dedica su danza de sangre. Conviene recordar nuevamente el papel trascendental que ocupa la música y la danza en la cosmovisión fang. Según la antropóloga Isabela de Aranzadi, el rito y la unión con los antepasados a través del mundo sonoro es una característica excepcional de la música tradicional en Guinea (2).

De ahí que a lo largo de la novela la autora realce la importancia de la música como código lingüístico: "Rasga el tam-tam una noticia. Escucha. ¿Ba dijó ya? << ¿Ha ocurrido al fin lo que el pueblo temía?>>" (82); "Atención, atención... Atención toda la tierra / Este mediodía / Nos ha abandonado León al Acecho ¿expresión mortuoria / Luto, luto, luto" (51,55, 56, 82). En realidad, las traducciones del lenguaje musical guineano junto con la danza y los relatos mitológicos son las aportaciones culturales más bellas y poéticas encontradas en la obra de Nsué que se erigen contra el grano de la colonización por las fuerzas de la modernidad de corte capitalista. Por tanto, la música y la danza se constituyen sistemas de producción y reproducción de significado simbólico en los que la mujer participa de lleno en la preservación de la memoria de la comunidad fang que en ella se mantiene viva. Esta memoria rítmica habita el cuerpo de los danzantes y queda inscrita en sus cuerpos aunque codificada como ritmo y como carga sensorial dedicada a comunicarse con los ancestros, con el mundo espiritual de los muertos y sirve como puente con el mundo de los vivos. Además, dado que los espíritus cobran vida en el movimiento corporal de la danza y dado que le permite a la mujer comunicarse en un idioma femenino, la danza se perfila como comunicación en todo el sentido de la palabra, como un encuentro entre seres y como arma de resistencia.

Sara como mujer viuda y estéril silenciada por el peso de la tradición regresa a su pasado en un momento de crisis para rescatar aquellas partes de su ser que antaño le habían dado sentido. De esta manera, el cuerpo silenciado, el cuerpo no fértil de la protagonista se reinscribe a través de la recuperación de la memoria de la danza como cuerpo político y vivo, como cuerpo viviente que siente. Por lo tanto, si en el pasado, la protagonista encontró voz y afirmación de ser mujer como "Paloma de fuego al mástil" usando la danza como vehículo de expresión, en el presente ese dolor acumulado emerge grito desde lo más profundo de su ser para dar a luz a Sara como cuerpo y sujeto político que se rehúsa a ser silenciado y que exhorta a todas las mujeres a rebelarse contra la opresión: "Que los gritos se oigan hasta los confines de la tierra y la gente sepa que hoy es el día de tu grito abierto a la vida. Que lloren todas las mujeres juntas... ¿Por qué no

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

han de llorar si sus vidas no son sino muertes. ¿Quién dará el grito de esta rebelión” (247). Como la primera novela guineana escrita por una mujer, Ekomo (1985) nos ofrece una mirada crítica a las estructuras que oprimen a la mujer dentro de la sociedad tradicional y apunta a la prolongación de las mismas dentro de la supuesta “modernidad” cuyos valores espirituales se encuentran completamente subordinados a factores económicos. Sin embargo, a pesar de la crítica a la tradición, la novela regresa a ésta para localizar a la danza como un espacio que le otorga a la mujer libertad para después desde ahí exhortar a las mujeres a nacer a la conciencia de las formas de opresión, a resistir y a rebelarse ante ellas.

Notas

1 La primera obra es Ceiba, la colección de poemas de Raquel Ilombé publicada en 1978, a esta obra le sigue la novela de María Nsué. En “Relato de una vida y escritura femenina: Ekomo, de María Nsué Angüe” de Mbare Ngom.

Obras citadas

Aranzadi de, Isabela. “Instrumentos musicales en los ritos de Guinea Ecuatorial.” 7th Congress of African Studies, Lisboa 2010.

---. “Guardianes de la historia y de la memoria: Tradiciones, colecciones y otras manifestaciones (in)materiales del período colonial.” 7th Congreso Ibérico de Estudios Africanos, Lisboa 2010.

Castaldi, Francesca. Coreographies of African Identities. Urbana: U of Illinois P, 2006.

Farelo, Enrique. “Entrevista con Isabela de Aranzadi.” Perfiles 2009. <www.tomajazz.com.>

Foucault, Michel. The History of Sexuality. Vol I. New York: Vintage Books, 1980.

Frank, Catherine. “Women Without Men: The Feminist Novel in Africa.” Women in African Literature Today. Vol. 15. Eds. Eldred Jones et al. London: Africa World P, 1987.

Ndongo-Biyogo, Donato. “Literatura hispanoaficana.” Mundo Negro (Enero 1998): 9.

---. “Entrevista con Mbare Ngom.” Diálogos con Guinea. Ed. Mbare Ngom. Madrid: Ediciones

Labrys 54, 1996. 31-44.

Ngom, M'Bare. “Relato de una vida y escritura femenina: Ekomo, de María Nsué Angüe.” The Journal of Afro-Latin American Studies & Literatures. Vol 13 No. 1 (Fall 1995): 77-92.

---. Ngom, Mbare. “La literatura africana de expresión castellana. La creación literaria en Guinea

Ecuatorial.” Hispania (1993): 410-18.

Nsué, María. Ekomo. Madrid: Sial / Casa de África, 2007.

Odartey-Wellington, Dorothy. “Entre la espada y la pared: la voz de la mediadora en Ekomo, una novela afrohispana.” Revista Canadiense de Estudios Hispánicos, Vol. 32, No. 1, (Otoño 2007):165-176.

Sundiata, Ibrahim. Equatorial Guinea: Colonialism, State Terror, and the Search for Stability.

Boulder: Westview Press, 1990.

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Memorias de enero: tragedia, triunfo y momentos de enseñanza”

Khafra Kambon

Comité de Apoyo a la Emancipación de Trinidad y Tobago

La carta comenzó, “Mi querida esposa”,

“Escribo estas palabras sin saber si te llegaran, cuando te llegaran, y si todavía estaré con vida cuando las leas”

“A lo largo de mi lucha para la independencia de mi país, nunca he dudado ni por un solo instante en el triunfo final de la causa sagrada a la que mis compañeros y yo hemos dedicado toda nuestras vidas...”

“Ni la brutalidad, ni la crueldad, ni la tortura me llevaran a pedir merced ya que prefiero morir con la cabeza erguida, mi fe inquebrantable y una profunda confianza en el destino de mi país, en lugar de vivir bajo el sometimiento y sin tener en cuenta los principios sagrados.

“La historia algún día tendrá algo que decir... África escribirá su propia historia, y... será una historia gloriosa y digna...”

“¡Viva el Congo. ¡Viva África!”

La carta del Presidente Patricio Lumumba desde la cárcel a principios de enero de 1961, meses después de su elección, reaviva el espíritu de orgullo, la resistencia y la esperanza que inspiró. Tenía el fuego de una reencarnación de rey del Congo, un gran imperio antes de la intervención portuguesa en el siglo XV. Audazmente había pronunciado la verdad africana al poder belga, castigando a los antiguos colonizadores por sus crímenes en el Congo y pincelando una nueva visión para el futuro independiente de África.

Fue brutalmente asesinado el 17 de enero de 1961. Al día siguiente su cuerpo fue serruchado y cortado en pedazos por dos belgas y las partes arrojadas a ácido.

El 17 de enero de 2011, Adán Hirschfeld, escribiendo en el New York Times, recordó la complicidad de Bélgica y la CIA señalando que “un hilo conductor para el sufrimiento humano (en el Congo hoy en día) comienza con el asesinato de Lumumba.” Refiriéndose a los millones que murieron en el conflicto que siguió, emitió la advertencia de que tales actos “vienen con profundas consecuencias a largo plazo.”

El día que su artículo fue publicado, los estadounidenses conmemoraban la vida de otro gran líder, Martin Luther King Jr., quien nació el 15 de enero de 1929.

Entre las palabras inspiradoras y proféticas de King, la gente recordó aquellas del 3 de abril de 1968:

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“He estado en la cima de la montaña... Como cualquiera, me gustaría vivir una larga vida... Pero ahora no estoy preocupado por eso. Sólo quiero hacer la voluntad de Dios. Y Él me permitió subir a la montaña. Y he mirado por encima, y he visto la tierra prometida. Puede que no llegue allí con ustedes. Pero quiero que sepan esta noche, que nosotros, como pueblo, llegaremos a la tierra prometida.”

Fue asesinado el día siguiente.

El evento más catastrófico recordado en enero fue el terremoto que devastó a Haití el 12 enero 2010 causando una asombrosa pérdida de capital humano, capacidad productiva y de la infraestructura construida.

Un año después, los haitianos enfrentan perspectivas sombrías para la vivienda y otras necesidades de la vida. Hasta la fecha, la ayuda al desarrollo masivo prometido por la “comunidad internacional” no se ha materializado y la manipulación política externa se suma al caos.

Tenemos que apoyar a los haitianos, pero no desesperemos por ellos. Ellos han estado allí antes. El momento en que Haití declaró su independencia el 1 de enero de 1804, un tercio de su población había muerto en la revolución, casi todas sus fábricas fueron destruidas y sus plantaciones quemadas, y la “comunidad internacional” considero el país como una nación paria. En tales circunstancias calamitosas iniciaron la magnífica construcción interna y ayudaron a otros - luchadores por la libertad en el Caribe, América Latina, e incluso Grecia. Pero no tenían nadie que los ayudara cuando los buques extranjeros bloquearon sus puertos y los franceses comenzaron su extorsión, equivalente a 21 mil millones de dólares EE.UU. en moneda de hoy.

En este Año Internacional de las Naciones Unidas para las Personas de Ascendencia Africana, recurramos a lo positivo de nosotros mismos que salen a la luz en estos momentos históricos. En cara a la muerte inminente hemos visto el idealismo, la fortaleza e inquebrantable determinación de los grandes líderes mirando la muerte en el ojo. Hemos visto a nuestro pueblo, gente común, levantarse casi milagrosamente de los escombros de civilizaciones materiales arruinadas por la barbarie de otros seres humanos o, en ocasiones mucho menos frecuentes, por las fuerzas de naturaleza – ambos en el caso de Haití.

A pesar que persisten los desafíos, toda África ha recuperado la independencia política como lo han hecho la mayoría de los territorios del Caribe, aunque nunca debemos perder de vista aquellos que no lo han logrado. La lucha en los EE.UU. que trajo la muerte

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

del Dr. King también forzó ondas de legislación de derechos civiles, acción afirmativa, e incluso produjo un presidente afroamericano. El haitiano, luchando contra el hambre y el cólera, marcha por las calles desparramadas de escombros de su capital, exigiendo respeto por su autodeterminación, muestra de su inevitable renacimiento.

Así que descartemos las auto-denigrantes nociones que Dios castigó a los haitianos por sus creencias africanas. Tenemos que distinguir entre el cristianismo y el fanatismo como el Festival de la Esperanza, organizado por el hijo de Billy Graham, el 9 de enero, supuestamente para ayudar a los haitianos a “retomar su país del vudú, la desesperación y el pecado.”

Encontremos formas permanentes de dar reconocimiento a nuestros héroes. Todo el mundo recuerda un presidente estadounidense que fue asesinado dos años después de Lumumba. Su imagen, vestido de santidad construida, todavía envuelve de magia el nombre de Kennedy. Pero Lumumba ha sido en gran parte extirpado de la memoria colectiva. Los africanos han tenido incluso la memoria de los grandes libertadores vapuleada por destacadas personalidades como Derek Walcott¹, quien escandalosamente vilificó los haitianos Toussaint L’Overture, Dessalines y Christophe, en una obra de teatro atroz.

Africanos en esta sociedad tienen que aprender de nuestra historia y de nuestros héroes para ascender a una positiva propia identidad africana, por el bien de nuestros jóvenes que confunden los actos de delincuencia con las de afirmaciones de virilidad, por el bien de volver a encontrar nuestro “niños perdidos” en el sistema educativo. Esta es una de las misiones que el Comité de Apoyo a la Emancipación (ESC) proseguirá con sus grupos comunitarios en el 2011.

En memoria del maestro de maestros, el antepasado C.L.R. James² nacido el 4 de enero de 1901.

Notas al pie de página

1 Derek Walcott - http://en.wikipedia.org/wiki/Derek_Walcott

2 CLR James - http://en.wikipedia.org/wiki/C._L._R._James

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

CENTROS DE INFORMACIÓN DE LA REGIÓN

CINU Asunción Paraguay
unic.py@undp.org +(595-21)614-443

Sr. Lorenzo Jimenez de Luis

Director

Coordinador Residente

Sra. Andrea Ines Machain

Oficial Nacional de Información

CINU Bogotá Colombia
unic.bogota@unic.org

+(57-1)257-6044

Sr. Damian Onses Cardona

Director

Sra. Liliana Garavito

Oficial Nacional de Información

CINU Buenos Aires Argentina
unic.buenosaires@unic.org

+(54-11)4803-7672

+(54-11)4803-7671

+(54-11)4801-0155

Sr. David Smith

Director

Sr. Gustavo Poch

Oficial Nacional de Información

CINU La Paz Bolivia
unic.lapaz@unic.org

+(591-2)262-4512

Sra. Yoriko Yasukawa

Directora

Coordinador Residente

Sr. Robert Brockmann

Oficial Nacional de Información

CINU Lima Peru
unic.lima@unic.org

+(511)441-8745

+(511)422-0879

+(511)422-4149

Sra. Rebeca Arias

Directora

Coordinador Residente

CINU Ciudad de México México
infounic@un.org.mx

+(52-55)5263-9600

+(52-55)4000-9727

+(52-55)4000-9718

+(52-55)4000-9724

Sra. Jadranka Mihalic

Directora

Sr. Juan Miguel Diez

Director Adjunto

Sra. Mariana Castro

Oficial Nacional de Información

CINU Ciudad de Panamá Panamá
unic.panama@unic.org

+(507)301-0035

+(507)301-0036

Sra. Kim Bolduc

Directora

Coordinador Residente

Sra. Jiesselinde L. Gonzalez de Toyloy

Oficial Nacional de Información

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

CENTROS DE INFORMACIÓN DE LA REGIÓN

CINU Puerto España Trinidad y Tobago

unic.portofspain@unic.org

library.portofspain@unic.org

guest.portofspain@unic.org

+(868)623-4813

+(868)623-8438

+(868)624-4786

Sra. Amanda Laurence

Oficial Nacional de Información

CINU Rio de Janeiro Brasil

unic.brazil@unic.org

+(55-21)2253-2211

Sr. Giancarlo Summa

Director

Sra. Valeria Schilling

Oficial Nacional de Información

AFRODESCENDENCIA

APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

“Este Año Internacional nos ofrece una oportunidad especial de redoblar los esfuerzos en la lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia que afectan a los afrodescendientes en todas partes.”

Navi Pillay, Alta Comisionada de la ONU para los Derechos Humanos