

**CULTURAS AFROHISPANAS:  
ANTECEDENTES Y DESARROLLO**

\*\*\*

*LUZ MARÍA MARTÍNEZ MONTIEL*

A MAMITA.

1907-2002

## ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR.....	1
LOS ESCENARIOS DE LA HISTORIA.....	1
<i>El mundo precolonial</i> .....	1
<i>África (2)</i> .....	8
<i>Descubrimientos científicos</i> .....	8
Invencciones.....	9
<i>Descubrimientos geográficos</i> .....	9
<i>Economía, artes, religión y esclavitud</i> .....	15
LA RUTA DEL ESCLAVO.....	17
<i>La Trata Atlántica</i> .....	18
TEORÍA Y JUSTIFICACIÓN IDEOLÓGICA.....	21
REGIONES DE EXTRACCIÓN DE LOS ESCLAVOS. ORÍGENES TRIBALES.....	25
LA TRATA, LICENCIAS Y ASIENTOS.....	31
LAS COMPAÑÍAS MONOPOLISTAS.....	37
EL LIBRE COMERCIO.....	41
DECADENCIA Y ABOLICIÓN.....	43
<i>Afroamérica crisol centenario</i> .....	49
COLONIZACIÓN Y ESCLAVITUD.....	51
LAS INDUSTRIAS COLONIALES.....	59
<i>Las colonias españolas en América</i> .....	63
ESCLAVITUD Y SOCIEDAD.....	64
NUESTROS PADRES NEGROS SOCIEDAD, LEGISLACIÓN, CIMARRONAJE Y VÍAS DE LIBERACIÓN ..	64
CONCLUSIONES.....	94
LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD.....	99
LOS PROCESOS DE INTERCULTURACIÓN.....	99
<i>Supervivencias africanas</i> .....	99
<i>La oralidad. la palabra en la memoria</i> .....	108
<i>La oralidad en el esquema africano</i> .....	110
LA ESCLAVITUD AFRICANA EN AMÉRICA. LA ORALIDAD EN LOS ESPACIOS CULTURALES.....	113
<i>Tambor, Africanía y Oralidad</i> .....	119
MEXICO, CENTROAMERICA Y LOS ANDES.....	121
LA TERCERA RAIZ.....	121
ESTANCIAS AGROGANADERAS.....	125
ARRIEROS.....	126
MINERÍA.....	126
Población, por castas, de Nueva España.....	128
Población de Nueva España por castas, 1570.....	128
Población de Nueva España por castas, 1646.....	128
Población de Nueva España por castas, 1742.....	129
<i>Procedencia étnica</i> .....	132
<i>Los mestizajes. Relaciones interétnicas</i> .....	136
<i>La legislación española en las Siete Partidas</i> .....	137
<i>El uso de lenguas africanas en México</i> .....	149
<i>Conocimientos de la lengua escrita y poesía de los esclavos negros</i> .....	149
<i>Testimonios del uso de español estándar por afro-mexicanos</i> .....	150
QUE HABLE EL CUERPO.....	164
LA VIGENCIA DEL DANZÓN.....	166
LA MUSICA TRADICIONAL DEL CARIBE.....	169
CENTROAMÉRICA.....	170
Total de esclavos.....	181
CAPITULO EL CARIBE ESPAÑOL.....	194
LA LITERATURA AFROHISPANO CARIBEÑA FRENTE A LA ORALIDAD.....	197
<i>Venezuela</i> .....	222
<i>De Los Andes a La Patagonia</i> .....	229
BIBLIOGRAFÍA.....	236

## NOTA PRELIMINAR

Se han llamado Culturas Afrohispanas al conjunto de manifestaciones culturales con evidente contenido africano que forman parte de la Cultura Nacional en los países hispanoamericanos.

La intención del presente ensayo es hacer un recorrido por las áreas culturales que conforman este universo, poniendo el acento en los elementos de procedencia africana manifiestos en las culturas populares.

En la primera parte, a manera de introducción, hemos utilizado materiales referentes al comercio atlántico de esclavos y a la esclavitud en las colonias americanas, que nos publicó en 1992 la Fundación MAPFRE bajo el título de: **Negros en América**.

El fruto de una amplia consulta hemerobibliográfica se ofrece en los capítulos que conforman el resto de la monografía, con referencias también a los pioneros que abrieron el camino de los Estudios Afroamericanos. Muchos de ellos son ya clásicos, otros autores no menos importantes pero poco conocidos fuera de sus países, esto se debe a que la circulación de muchas ediciones latinoamericanas se limitan a los mercados nacionales.

La ausencia de notas a pie de página se debe a la intención de la autora para facilitar la lectura fluida de este ensayo. En contraposición se ha intentado ofrecer un amplia bibliografía, donde el lector encontrará una profundización en cada uno de los temas abordados. Pretendimos hacer una crónica referencial de las culturas populares, que son creaciones colectivas sin autores individuales. Son las culturas que animan la vida de millones de afrodescendientes, largamente marginados y excluidos de la historia oficial. Culturas que se construyeron con los aportes de los negros de América, nuestra tercera raíz.

## LOS ESCENARIOS DE LA HISTORIA

### *El mundo precolonial*

Para el año de 1492, fecha en que se inician las relaciones entre el viejo y el Nuevo Mundo, y de éstos con África a través de los océanos, todos los continentes tenían sociedades organizadas y habían alcanzado diferentes estadios de civilización. La llegada de los europeos al Nuevo Mundo, previa exploración de las costas africanas, marca el punto de partida del proceso de interculturación que transformó al mundo.

El análisis diacrónico-sincrónico fundamentado en la información histórica y etnológica del desarrollo de las nuevas culturas que surgieron de ese proceso, permite profundizar en las complejidades de cada una, así como descubrir algunos aspectos poco estudiados del perfil cultural de los pueblos que conformaron las poblaciones en lo que hoy se define como Iberoamérica.

Desde Irlanda hasta lo que se conoce como Rusia europea, la acumulación de conocimientos, formas de vida, tradiciones y, en general, todo lo que conforma la cultura llevó a estos pueblos a un alto desarrollo de las técnicas para transformar los productos agrícolas y animales. Siglos después de la domesticación del trigo y la cebada aparecen, con el dominio de los metales, nuevas técnicas para hacer la guerra y nuevos instrumentos para la navegación de altura.

Los habitantes del Mediterráneo habían construido grandes ciudades y centros de intercambio de todas sus producciones, navegando por la región desde el Mar Negro hasta lo que actualmente es Inglaterra. El dominio de esa ruta les permitió acumular conocimientos, información y creaciones de todo tipo. Pudieron, entonces, desarrollar sistemas de expansión y de dominio, tanto sobre la naturaleza como sobre otros pueblos; esta fase les permitió adquirir las conquistas culturales de los pueblos con los que toman contacto: de Egipto recogen el calendario y el sistema de medición del tiempo, de Asia Menor el alfabeto que hoy utilizamos, de los árabes el sistema de numeración en uso, amén de otros préstamos culturales que los europeos reciben de otras civilizaciones.

Esta era de expansión que los navegantes habían iniciado a partir del siglo XI con el comercio en el mundo mediterráneo, se extendió al Asia Menor teniendo como límites el norte de Europa, Inglaterra y el Báltico. El tráfico intenso fue necesario para la circulación de la producción, que se incrementó en cada región, también se multiplicaron los bienes y servicios: con el auge de la domesticación animal aumentaron los excedentes de tejidos, la venta de esos y otros productos permitió la especialización en los más diversos oficios y servicios como la construcción, las artesanías e, incluso, la creatividad en las Bellas Artes. La producción de excedentes, como es sabido, además de permitir su concentración, tanto de bienes como de servicios, tuvieron que ser llevados a los centros de distribución y con ello también se multiplicaron las migraciones de artesanos, comerciantes, científicos y artistas. Todo en su conjunto preparó los escenarios en los que se gestaban la movilidad espacial de hombres y la transferencia de conocimientos y tecnologías.

Surgió la necesidad de habilitar y construir centros de intercambio en los puertos o lugares de reuniones estacionarias; florecieron las ciudades y burgos, a los que concurrían los comerciantes para adquirir y ofrecer los productos que provenían de todas partes; otros más acudían para ofrecer sus servicios o sus artes: pintores, artesanos del textil, alfareros, orfebres, etc., al mismo tiempo que los músicos, poetas o simples trovadores se agrupaban en los gremios medievales. Como se desprende de los textos de la época, con el fin de asegurar la continuidad de los intercambios, fue imperativo mejorar los medios de transporte pero, sobre todo, se hizo necesario asegurar la eficacia de la navegación. Esto resolvió dos cosas fundamentales: el traslado de grandes volúmenes de carga y una mayor seguridad que sólo era amenazada por la piratería, combatiéndose ésta mediante el uso de armas perfeccionadas. Salvando el riesgo de los ataques piratas fue posible trasladar bienes y servicios hasta cualquier punto y desde cualquier puerto: de Venecia hasta Brujas o Leiden, de Barcelona hasta el Bósforo.

La construcción de naves mejores aseguró también la navegación de cabotaje, en los grandes ríos como el Danubio, el Rin o el Támesis otro tipo de transporte era imposible; el llamado de los mares llevó a inventar nuevos instrumentos de navegación, como el sextante y la brújula; se sistematizaron los registros efectivos de datos en la cartografía o mapas para "marear"; con ello se obligó a resolver lo fundamental: transferir a amplios sectores los datos conocidos, descubiertos o acumulados por otros, a través de ese gran invento que significó un paso gigantesco para la cultura occidental: la imprenta, Así pudieron reproducirse en forma ilimitada la información, los razonamientos, las deducciones y todos los conocimientos.

A partir de esta comunicación intensa con otras culturas, como la cultura árabe, posibilitó a los europeos conocer y utilizar el producto de su experiencia, su información, descubrimientos e inventos, entre los cuales uno muy importante para la guerra distribuido por los árabes: la pólvora.

A estos recursos se sumaron otros, como las fundiciones del cobre y las amalgamas con el estaño, el hierro en todas sus modalidades y algunos usos del acero. Unidos todos

estos factores: conocimientos, capacidades, explotación de minas, producción y creación de nuevos bienes para el consumo de otros, se hizo necesario el medio para realizar el intercambio intenso y a grandes distancias: la moneda. Utilizada en las culturas de la antigüedad entre griegos y fenicios, había caído en desuso durante la Edad Media.

Después de esta época, en que la nueva situación de intercambio era fundamental contar con valores equivalentes o medidas comparativas, que sólo podían conseguirse con los metales, se impuso el oro por su maleabilidad. Al no abundar en todas partes su búsqueda se convirtió en una necesidad que impulsó de nuevo las exploraciones y los viajes. También fue una necesidad la obtención de especias relacionadas con la alimentación del mundo. Así se llega al siglo XV. Conviene recordar que en esa época los europeos no producían muchos de los productos que tenían mayor demanda, entre ellos los ingredientes que dan sabor a la comida y la conservan: no había tomate, chile, clavo, canela, pimienta; la sal no era muy abundante, al igual que el azúcar y la miel. Considerándola con los criterios modernos, la comida era insípida y poco agradable.

Las buscadas especias que abundaban en Oriente no podían ser cambiadas por lana o tejidos que ofrecían los europeos, las poblaciones de esa parte del mundo demandaban también, y sobre todo, oro. Estos hechos, bien conocidos, fueron cambiando la vida de los pueblos, conformando la idea del poder por la posesión del metal moneda; surgen los cambistas y los banqueros que hacen corriente el uso de papel moneda, letras de cambio, giros y otros medios de intercambio.

El desarrollo de la tecnología militar alcanza altos niveles, con la seguridad de las armas, en los albores del siglo XVI, el capitalismo mercantil se abre paso. En este sistema el trabajo, la tierra y el capital convertidos en mercancía se venden, rentan o se invierten libremente en el mercado. Los imperios crecen con los avances tecnológicos de la navegación oceánica: la brújula, el sextante, el astrolabio y las cartas celestes, que eran precisos para guiarse por la inmensidad de las rutas marítimas con las grandes naos y carabelas con timón fijo, correderas y otros adelantos. Entre éstos estaba también la metalurgia que se había revolucionado con nuevos artefactos y sistemas mecánicos: tornos, taladros, manivelas, ejes, etcétera.

Se perfeccionaron el pulido de metales y las armas de guerra, se fabricaron cañones y morteros, la artillería naval dominó los océanos y lanzó a los mares las grandes flotas. Por lo demás, el adelanto en las armas de fuego permitió a los ejércitos europeos vencer y dominar a los pueblos invadidos, armados de lanzas y arcos: este fue un factor decisivo que inclinó el destino a favor de quienes tenían superioridad militar. Ni América ni África subsahariana pudieron resistir a las fuerzas europeas, que dominaban la tierra desde el mar, en sus veleros artillados.

Así surgen los imperios mercantiles durante el transcurso del último tercio del siglo XV y se abren paso en una expansión mundial en el siglo XVI. En este proceso las dos potencias que destacaron por la conquista y ocupación de nuevos territorios y por su fuerza expansionista fueron: España y Rusia; al respecto explica Darcy Ribeiro:

Las potencialidades de la nueva revolución tecnológica se realizaron a través de dos procesos civilizadores sucesivos aunque nítidamente correlacionados. El primero, con el advenimiento y la expansión de los imperios mercantiles salvacionistas, mediante guerras de reconquista de territorios dominados por imperios despóticos salvacionistas. El segundo, por la maduración de esfuerzos seculares de restauración de la Europa feudalizada que resultaron de la instauración del capitalismo mercantil.

Lo anterior hace evidente que los dos procesos que Ribeiro llama civilizatorios tuvieron un efecto globalizador, puesto que abarcaron al mundo en su totalidad; a

diferencia de procesos anteriores que tuvieron efectos sobre zonas limitadas, esta primera globalización fue la que destruyó las economías primitivas de los pueblos sometidos, teniendo consecuencias de progreso para Europa y América y de estancamiento para África, "tanto en su proyección geográfica sobre la tierra entera como en su capacidad de estancar el desarrollo paralelo de otros procesos civilizatorios". Definitivamente este estancamiento es el que se da en los pueblos africanos, forzados a convertirse en mano de obra y a ceder las materias primas que contribuyeron, sustancialmente, al triunfo de los imperios mercantiles y al establecimiento de los europeos en América, para más tarde financiar, con el comercio de esclavos, la revolución industrial.

Al surgimiento de los estados nacionales que acompañó a la expansión mercantilista, se añaden los descubrimientos geográficos con los que culmina la actividad marítima de los iberos, que alcanzan las costas de Guinea en África. A partir de entonces el tráfico comercial, incluyendo el de los esclavos, fue impulsado por el capital mercantil, base sobre la cual se apoyaba la política expansionista. Establecido el enlace con la costa de Guinea, se modificó el itinerario de la corriente comercial entre África y la península ibérica; sí antes el circuito era: Marruecos, Sevilla, Lisboa y Cádiz, a partir del establecimiento de portugueses y españoles en las islas del Atlántico, Madeira, Canarias y Azores, teniendo ya el enlace con Guinea, eliminando obstáculos y habiendo descubierto nuevas tierras, los hispanos se dedicaron al comercio trasatlántico que incluye a los esclavos africanos, invirtiendo ese capital-mano de obra en la explotación, primero, de las islas antillanas. En ellas se iba a producir, sobre todo, el azúcar, un producto que, además de tener una fuerte demanda en Europa, creaba un precedente en los sistemas de colonización y de explotación de las nuevas tierras, aprovechando el tráfico de esclavos y el empleo de mano de obra negra. Así nacieron las plantaciones azucareras y los trapiches, primer espacio y hogar de los africanos esclavizados. Se dice que fue la experiencia en las islas frente a las costas africanas donde se desarrolló el cultivo de caña de azúcar, la que más tarde definiría el destino de las tierras del Caribe. A finales del siglo XV la exportación de azúcar, que se producía en las islas del Atlántico, estaba asegurada por los capitales de genoveses y judíos europeos interesados en ese negocio, por lo tanto, es probable que desde entonces esos mismos inversionistas hayan estado comprometidos en el tráfico de esclavos que se destinaban al trabajo en las plantaciones en las islas Madeira, Canarias y Azores.

Éste es el antecedente inmediato de la esclavitud atlántica que llevaría más tarde a los africanos a las colonias de América. La expansión ultramarina europea se manifestaba como una empresa comercial en la que estaban aliados el capital privado y el de las arcas reales de Portugal y España, gracias a la cual se creó una fuente de mano de obra a bajo costo y se adquirió experiencia en este tráfico, además se aseguraron alianzas económicas que multiplicaron el surgimiento de empresas ultramarinas controladas por mercaderes, designados por los soberanos que, en definitiva, llevaron a cabo la expansión y conquista en todas las tierras descubiertas allende los mares.

La expansión ibérica estableció las nuevas rutas marítimas desde el siglo XV, con ello creció su poder frente a sus competidores; Francia, Inglaterra y Holanda tuvieron que resolver primero sus conflictos internos para poder entrar en la carrera expansionista. Mientras, Portugal ya había descubierto, sucesivamente, Cabo Verde, Costa de Oro y Guinea en la costa occidental de África, estableciendo también la ruta marítima a la India y Malasia, interviniendo la ruta de las especias. España, entretanto, alcanza las Antillas e inicia su expansión, así comienza también el capítulo del encuentro universal; con el descubrimiento de otros mundos la humanidad se multiplica, la cultura occidental debe asumir la existencia de Asia, África, América y Oceanía

De los continentes, América es el que tiene la mayor superficie austral, en el que se encuentran todas las variedades climáticas: desde regiones polares, zonas subtropicales, templadas, ecuatoriales y un vasto mundo insular que conforma el Caribe.

Según exploraciones realizadas recientemente en Brasil, se ha sabido que seres humanos han vivido en este continente desde hace más de 40.000 y hasta 70.000 años. Hay evidencias de que hace aproximadamente 6.000 años apareció la domesticación de plantas, que se convirtió en la base de un proceso civilizador en toda América.

Como todos los pueblos de la tierra, los americanos practicaron la recolección de frutos, insectos, peces, raíces, tubérculos, hojas y flores para su alimentación; también desarrollaron eficaces técnicas de caza y pesca. En regiones como la andina se domesticaron la alpaca y un tipo de camélido denominado llama; en Mesoamérica, además del perro, se domesticó el guajolote o pavo y el pato.

Dentro de los grandes logros mesoamericanos, se puede considerar la domesticación de plantas, como la patata en la región andina y la gramínea con el nombre común de maíz, en el territorio que, actualmente, se denomina México. La primera es una excepción dentro del proceso de domesticación, porque no es una planta de que se aproveche el fruto, del que virtualmente crece puesto que no se reproduce por semillas; respecto a la segunda, su importancia en la alimentación de las poblaciones autóctonas dio las culturas del maíz el símbolo sagrado de su existencia y dotó a sus cultivadores un arraigo profundo a la tierra, pues sin la acción del hombre es imposible su transformación. Ambos productos: papa y maíz, son aportes mesoamericanos a la cultura universal. Las culturas del norte y sur mesoamericano, alcanzaron un dominio completo de la agricultura, domesticaron el tomate, la piña, la calabaza, algunas variedades de frijoles, el aguacate, el girasol, un sinnúmero de hortalizas, plantas aromáticas como la vainilla, saborizantes como el achiote y frutos como el llamado marañón o el cacao, este último base del chocolate. Se considera que los mesoamericanos y andinos desarrollaron con tal acierto la agricultura que hoy, con todos los recursos modernos, no se iguala en ninguna cultura la magnitud alcanzada por los agricultores mesoamericanos. Sus extraordinarios conocimientos les permitieron el aprovechamiento de una gran variedad de plantas como el algodón o el ágave, llamado también maguey, de donde extrajeron fibras para confeccionar ropa y telas para satisfacer las necesidades de vestido y transporte, con las fibras vegetales crearon todo lo referente a cordelería, cestería y tejido. La diversidad de aplicaciones de los recursos naturales les permitió resolver los problemas de vivienda y la construcción de embarcaciones. Con el manejo del fuego generaron permanentemente combustibles con los que, además de cocinar alimentos podían producir cerámica.

Los pueblos del continente americano fueron grandiosos curanderos, su profundo conocimiento de las plantas medicinales les permitió curar muchas enfermedades. Sabían aprovechar según sus propiedades: flores, hojas, cortezas de árboles y raíces. Elaboraron productos de calidad universal como el tabaco, la coca y la psilocibina de los hongos; utilizaron el peyote con fines curativos. El manejo adecuado de este tipo de plantas les permitió aplicarlas y generar conocimientos sobre sus efectos en la conducta humana. No eran producto de consumo popular, estaban reservados a personas que realizaban investigaciones sobre ellos.

Estos conocimientos les permitieron, asimismo, identificar flores y plantas, no sólo con fines ornamentales y médicos, sino para observación de procesos y acontecimientos de la naturaleza, tales como el periodo de lluvias y las estaciones, así establecieron los calendarios rituales; el mejor ejemplo de esto es la planta conocida como zempaxochitl, que florece en el otoño coincidiendo con el día en que los católicos honran a los muertos.



En esa misma ruta del dominio de la agricultura lograron el conocimiento de los impermeabilizantes, como la planta identificada como hevea americana, comúnmente llamada látex, caucho o hule. Los habitantes de Mesoamérica supieron sistematizar su experiencia y transmitirla por la vía de la tradición que se conserva hasta nuestros días. Podemos afirmar que, en igualdad de circunstancias, ningún otro pueblo del planeta alcanzó el desarrollo de la agricultura que tuvieron los habitantes autóctonos de América, lo que supone conocimientos simultáneos de genética y botánica. En el manejo de suelos sabían aprovechar las épocas de germinación, florecimiento y cosecha a los que sólo se llega por la experimentación. Los sistemas de almacenamiento aseguraban los excedentes y los intercambios.

Estos pueblos constituyeron un tipo de organización social distinto del de las tribus nómadas, basado en la división y especialización del trabajo. De ahí surgieron los grupos de canteros, mineros, alfareros, agricultores, guerreros y los que se dedicaron a observar y enseñar lo observado.

Dos hechos fundamentales pueden señalarse en estas culturas: el primero, que sus poblaciones asentadas en un territorio identificaron en forma colectiva el producto de su trabajo en la agricultura, con lo cual surge el concepto de propiedad, es decir, el uso exclusivo de los bienes por sus productores excluyendo por lo tanto a otros grupos. El segundo es la diferenciación social que se funda en las cualidades personales de algunos miembros de la comunidad, como los guerreros, que poseían habilidades privilegiadas para el combate o la capacidad para conducir a su pueblo, ya fuera para emprender nuevas obras, emigrar o afrontar catástrofes.

Con el dominio de la agricultura y el fuego desarrollaron la técnica para el uso de la arcilla en la fabricación de utensilios, obras ornamentales y objetos para ceremonias y rituales.

Empleando progresivamente la piedra para instrumentos de producción primero y después para hacer esculturas, las arcillas para la producción de vasos ceremoniales, la madera para tallar o grabar los textiles para dibujar y finalmente diversos tipos de papel hechos con la corteza del ámate y el cuero para pintar los llamados códices, los indios de América crearon sistemas permanentes de comunicación.

A lo largo de los siglos, en diferentes periodos, establecieron numerosos contactos entre pueblos cercanos y distantes, con lo que se transfirieron los conocimientos de unos y otros; las influencias en el curso de su historia fueron muy ricas y variadas. Existen evidencias en los idiomas y sistemas de pensamiento de que los hábitos y costumbres, así como las tradiciones, de que las relaciones entre grupos separados por grandes distancias en el tiempo y en el espacio acortaron esos abismos. Es por lo tanto una limitación de criterio estimar a los indios de América como un sólo grupo, con un único desarrollo, o inferir del conocimiento de una región que ésta sea la única que, además, explique todo el riquísimo proceso civilizador americano.

Tanto los grupos de la zona norte, como los del centro, las islas y el mundo andino arribaron a estadios de jerarquización bastante complejos en cuanto a la organización social. Ésta se basó en diversos sistemas de parentesco fundados en lazos consanguíneos y políticos. Las estructuras comunales estaban delimitadas por la unión de los linajes, muy similares a la gens romana, de los que conocemos algunos términos como el de calpulli, que englobaban a los habitantes de un barrio unidos por vínculos de parentesco patrilineal.

La estructura coherente de familia les permitió conservarse, reproducirse y ampliarse socialmente, consolidando las normas de comportamiento entre los miembros de la comunidad: niños, adolescentes, jóvenes, adultos y ancianos. El respeto a las jerarquías,

fundadas en la edad y la experiencia, se observó con mucho rigor y el prestigio fundado en la capacidad y los conocimientos era plenamente respetado.

Dentro de las formas de socialización estaban la enseñanza informal y la enseñanza escolarizada. Con eficaces métodos de transmisión del conocimiento pudieron acumular sistemas muy complejos y de alto valor, especialmente en lo que hoy denominamos tecnología, por ejemplo la enseñanza de la agricultura, de la caza, la confección de los textiles, etcétera; pero en la producción de conocimientos generales se estructuraron sistemas y procesos de enseñanza-aprendizaje para grupos de personas con capacidades especiales como el de la observación astronómica, los cálculos matemáticos y la invención de sistemas de numeración o leyes de comportamiento y control social. En el caso de la zona de México estas instituciones se denominaron calmecac, que sería el equivalente a una escuela en sus aspectos formales.

Al acumular suficiente información y experiencia en la producción de alimentos tuvieron los recursos necesarios para ampliar su reproducción como grupo; fundados en esa fuerza, no sólo física sino intelectual, pudieron construir grandes ciudades. La organización urbana tenía resueltos los problemas básicos de comunicación, abastecimiento, manejo de desechos, zonas de ampliación y las áreas que hoy denominaríamos centros político-administrativos. Entre los que más se han explorado, causando la admiración universal, están: Teotihuacán, Tikal, Kaminal-Juyú, Chan-Chan y Machu-Pichu, entre otros. En el caso de México, Tenochtitlan, establecida sobre un lago, fue trazada entre canales dentro de una isla para circular libremente en canoas y poder transportar productos hacia la ciudad desde zonas muy lejanas.

Historiadores y antropólogos admiran las monumentales obras de riego y acueductos, estas proezas hidráulicas se han encontrado en toda el área mesoamericana, constituyen la base de la agricultura. Los habitantes de la región lacustre de México antiguo, con un riguroso trabajo matemático de ingeniería civil y calzadas para entrar y salir de la isla central y un albardón para separar aguas salobres de aguas dulces en el lago, tenían líquido suficiente para usos agrícolas o alimenticios.

En la zona andina, el trabajo de armonizar pisos ecológicos puede considerarse como uno de los más avanzados en la historia humana; aprovechando cada nivel se organizaron culturas en forma vertical, aportando cada zona sus productos al conjunto agrícola diverso y armónico. Por otra parte, se comunicaban todas las zonas por medio de dos sistemas de rutas: una al nivel del mar y otra en la parte superior de la cordillera de los Andes. Ambas estaban enlazadas por puentes que salvaban ríos o desfiladeros. Las rutas eran recorridas constantemente por los chasavis, que transportaban mensajes y productos. Para ello se generó un sistema de comunicación en el que -igual que el de los mesoamericanos- se empleaban nudos o cuentas montadas sobre hilos de colores, conocidos como kipus.

El alto desarrollo organizativo generó la posibilidad de levantar estructuras monumentales. Debe resaltarse especialmente la capacidad de los americanos para mantener la cohesión de sus sociedades; originalmente se pensó que la monumentalidad de sus construcciones podría deberse a la fuerza o la violencia de los gobernantes para procurarse la mano de obra, pero dado que estas sociedades eran autosuficientes y las jerarquías eran observadas gracias a una efectiva organización de los estamentos que detentaban el poder, facilitado por la organización social se alcanzó el trabajo especializado en grupos de personas dedicadas a una sola rama del saber y el quehacer, logrando productos, obras y conocimientos muy profundos y completos. Sin posibilidad de innovar los recursos energéticos, fuera de la leña y la fuerza humana, tenían el imperativo de contar con suficientes reservas alimenticias, la fragilidad de estas sociedades ante sequías,

huracanes o plagas obligaba a una parte de la población a la producción permanente de alimentos.

Enfatizando la división social del trabajo, hay que pensar también en los contactos de grupos selectos que propiciaron el reforzamiento de los aparatos de defensa y seguridad, siendo necesario contar permanentemente con hombres armados para realizar actos de conquista. Todo esto iba aunado a la necesidad constante de tener a la mayor parte de la población dedicada a la producción de alimentos, armas, viviendas, vestidos, producción de energéticos (en este caso la leña) que había que transportar.

Historiadores, antropólogos y arqueólogos han discutido mucho sobre la práctica de la esclavitud entre los habitantes de América, una de las explicaciones que se dan es que, en periodos de agudas crisis alimenticias, algunos individuos se entregaban voluntariamente a quien pudiera proveer de alimentos a su familia, trabajando por un periodo determinado para cubrir el monto de esos bienes. Esa relación no privaba de su calidad de persona al "entregado", que conservaba su familia y propiedades, pudiendo retornar, saldada su deuda, a su estado anterior a la "entrega".

Otros autores consideran que, por el tipo de sus organizaciones, los pueblos americanos, estando en una etapa que denominamos civilización, además de no necesitar grandes excedentes no practicaron la esclavitud como en la antigüedad romana, y menos como la que surgió en la etapa de la expansión capitalista a partir del siglo XVI. Pese a todo hay que decir que existía la esclavitud de grupos completos mediante la tributación forzada. Algunas investigaciones se han concentrado en ciertas prácticas sociales que, más que imponer el trabajo forzado "permanente", exigían el pago de prestaciones en objetos, materiales o productos y el pago de tributos en plumas, granos de cacao, cargas de maíz, pieles de animales o piedras preciosas".

## *África (2)*

### *Descubrimientos científicos*

Los estudios humanísticos, la observación de la naturaleza y un nuevo espíritu de investigación superan las tradicionales concepciones aristotélica y ptolemaica del universo. Mediante los escritos del griego Aristarco de Samo se descubre de nuevo la redondez de la Tierra. El astrónomo e impresor de Nuremberg Johann Müller, calcula en las Efemérides (calendarios a partir del 1475) la posición diaria de las constelaciones. Martin Beheim dibuja en 1492 el primer globo celeste. Influenciado por Cusano y por las doctrinas pitagóricas, el médico y canónigo Nicolás Copérnico (1473-1543), de Thorn, en *De revolutionibus orbium celestium* (1543) enuncia la teoría heliocéntrica del sistema solar. Giordano Bruno amplía el sistema con una visión panteísta del universo, infinito sin punto central. El danés Tycho Brache (1546-1601) funda el primer observatorio (Kassel), y como maestro de Kepler contribuye al progreso de la astronomía moderna. William Gilbert (1540-1630) descubre las propiedades magnéticas de los metales. Georg Agricola (1494-1555) es el fundador de la mineralogía y la metalurgia; Phillip Theophrast von Hohenheim, llamado Paracelso (1493-1541) reforma la medicina, e individualiza los fundamentos químicos y físicos de la vida. Se inician el estudio experimental de la anatomía. El español Miguel

Servet (1511-53, quemado en Ginebra por librepensador) descubre la circulación de la sangre, descrita después en lo particular por el inglés William Harvey (1578-1657).

### **Inventiones**

A partir del siglo XIV se emplea la pólvora pírca para las armas de fuego; se perfeccionan la brújula y los instrumentos de navegación (el sextante para determinar la posición), favoreciendo el paso de la navegación costera a la navegación en alta mar. Peter Henlein inventa en 1500 el reloj de bolsillo (huevo de Nuremberg); Leonardo Da Vinci proyecta, entre otros, la bomba, el torno, la prensa hidráulica y las máquinas voladoras. La invención más importante corresponde a Johann Gensfleisch, llamado Gutenberg, de Maguncia (c.1400-1467): alrededor de 1455 nace la imprenta de caracteres móviles de metal, se imprime con la prensa y sobre las dos caras de la página, sobre papel borrador (a fines del siglo XIII estaba en uso en Europa el sistema de la xilografía). La primera gran obra de la imprenta de Gutenberg es la Biblia de las 42 líneas (c. 1455). La imprenta se difunde rápidamente en Europa y abre infinitas posibilidades para la información, la instrucción y la cultura. Las primeras obras impresas son llamadas incunables. En 1494, Aldo Manuzio, en Venecia, inicia la imprenta como obra de arte (ediciones aldinas).

### ***Descubrimientos geográficos***

Éstos vinculan las áreas culturales hasta entonces separadas de Europa y Asia e inician la época de la historia mundial bajo la guía de las naciones marítimas europeas.

De los tiempos de la avanzada otomana en el Levante, los derechos aduaneros turcos pesan sobre el comercio de tránsito árabe entre Asia y Europa. El Infante de Portugal Enrique II el Navegante (1394-1460) instituye la primera escuela naval del mundo y proyecta la exploración de la costa occidental de África para combatir al Islam (complemento de la Reconquista); para reconquistar la Tierra Santa con ayuda del presunto reino cristiano del Preste Juan en Abisinia; para establecer intercambios directos con los mercaderes de oro y esclavos de África oriental.

Los exploradores portugueses alcanzaron en:

- 1419: el archipiélago de Madeira;
- 1431: las Azores;
- 1445: las Islas de Cabo Verde;
- 1482: la desembocadura del Congo.
- 1487: Bartolomeo Díaz dobla la punta meridional de África (Cabo de Buena Esperanza). Con 3 naves y 150 hombres.
- 1498: Vasco de Gama abre la vía marítima hacia las Indias.

*África.* A partir del siglo VII se inicia un proceso de islamización del Sudán (en árabe País de los Negros) y de la costa oriental por los comerciantes árabes provenientes del norte y del este; entre ellos Kanem (centro del comercio árabe y del Islam), Bornú, Wadai, Ashanti y Darfur. Las escasas noticias que hay llegaron por medio de leyendas y la tradición oral. Crónicas de viajeros árabes (Ibn Khaldún, 1332-1406).

*Malí.* (Ciudad en medio de Níger). En 1235 Sundjata Keita funda un gran imperio que alcanza su apogeo bajo el emperador Kango Mussa en 1312-37, pero se derrumba en el siglo XV, tras la destrucción de Tombuctú por el Reino de los Songhai.

En 1493-1528 Askia Mohammed lleva prosperidad y bienestar al nuevo Reino (Capital Gao), que surge, sin embargo, sometido a Marruecos en 1590.

*Reino del Congo.* (Surgido en época pre-europea). 1491, El maní (rey) Nzinga concluye un tratado con los portugueses. A principios del siglo XVI el maní se convierte al cristianismo y toma el nombre de Alfonso I; a fines del siglo XVI comienza su decadencia.

*Reino Monomotapa.* La región aurífera de Rodesia parece haber tenido una larga tradición de civilización (ruina de Zimbabwe hasta occidente de Sofala, remontando el siglo V-VI), históricamente no confirmada (de coaligarse con la bíblica Ofir?). Los portugueses la conquistan hacia finales del siglo XVI, crean un protectorado y explotan los minerales de oro.

Fortalezas costeras portuguesas protegen la vía marítima de incursiones árabes por las Indias. Estas fortalezas son centros de maniobras y de comercio, pero sobre todo de trata de esclavos. África abastece hasta fines del siglo XIX once millones de esclavos. Económicamente, el continente está abierto solamente a pillajes ocasionales.

Estas relaciones entre unos grupos que imponían tributos a otros, generaron profundas rivalidades, las guerras casi continuas fueron aprovechadas por los invasores-conquistadores europeos en el siglo XVI y siguientes. Son conocidas las pugnas entre mexicas o aztecas y tlaxcaltecas; entre quichés y cakchiqueles; o los enfrentamientos de los ascar áscar contra Atahualpa, en la zona inca. Son temas que rebasan el contenido de esta semblanza de las culturas indias precoloniales.

## África

La existencia de población humana en África puede remontarse a 2.500.000 años atrás. Los últimos hallazgos permiten afirmarlo. Es en este continente donde se han podido reconstruir la historia de la aparición y evolución del hombre, del desarrollo de los grupos humanos, de su dispersión y de la formación de sociedades cuyos modos de vida, inventos técnicos, tradiciones y culturas tienen un lugar significativo en la historia universal. Su importancia es definitiva entre las demás naciones y pueblos del mundo; pero esa historia, sin embargo, es poco conocida.

Desde el punto de vista geológico, la multiplicación del hombre en África -después de su aparición, millones de años atrás- es relativamente reciente. Pero en términos de milenios su antigüedad establecida por la paleontología muestra la misma sucesión de técnicas aparecidas en Europa. Éstas son la comprobación de la complejidad de las civilizaciones africanas en las que, desde épocas remotas, se yuxtaponen elementos que sería improbable encontrar simultáneamente en otras partes. La fase del neolítico, caracterizada por la agricultura y la domesticación, es especialmente importante en el norte de África: mantiene, a través del mar Mediterráneo y desde épocas remotas, un estrecho contacto con el continente europeo.

El homo sapiens, denominado cromagnon en Europa, tuvo su origen en África, desde donde se expandió hacia Asia y el continente europeo, también el género homo neardenthalensis tuvo como tronco común una especie surgida en continente africano: el homo ergaster, que fue el primero en salir de África y colonizar Eurasia, probablemente hace un millón y medio de años.

Las características físicas de los africanos derivan de la aparición de las razas negras, (ligada a las relaciones del hombre con el medio geográfico), en la época del Egipto predinástico. En éste sentido la civilización egipcia es una de las más africanas del continente, con ella culminaron las técnicas y conocimientos que evolucionaron millones de años atrás. La presencia de técnicas asociadas a la vida humana en África austral, tienen como testimonio las pinturas rupestres halladas en esa zona, así como en el Sáhara y en otras partes del continente.

Desde edades arcaicas, cuando el hombre ejercía su dominio sobre la naturaleza, practicaba -según testimonio de este arte rupestre prehistórico- danzas de encantamiento de las presas de caza y rituales que celebraban la vida y como consecuencia de ella la muerte.

Cuatro mil años antes de Cristo, África era ya escenario de civilizaciones que mantenían contactos e intercambios; dejaron, para nuestro asombro, el testimonio indudable de su evolución. La prehistoria africana fue un periodo que se significó por la celeridad tecnológica que alcanzaron las poblaciones del continente, apareciendo el uso de los metales, muchos años antes que en Europa.

Se consideran de suma importancia las deslumbrantes primeras edades, cuando el hombre empieza a ser constructor de cultura y aplica, por primera vez, su inteligencia y sensibilidad, hasta hacer posible el imperio del Nilo, uno de los más grandiosos de la gesta humana de todos los tiempos.

Desde que los negros aparecen en África como "raza" diferenciada, establecen contacto con los blancos de África oriental, del cercano oriente y con los europeos, a través del norte africano y el mar Rojo. Tales contactos llevaron en un principio a los estudiosos a llamar, por sus relaciones, estos grupos humanos "razas": camíticas, bereberes, camitosemitas, hamitas, etcétera.

Además de las pinturas prehistóricas rupestres, la arqueología ha descubierto ruinas prodigiosas que son testimonio de civilizaciones más recientes. Además de las egipcias, en otras regiones de África hay impresionantes ruinas pétreas, como las de Zimbabwe, Engarouka y Koumbi Saleh.

Más recientemente, ya en épocas históricas, florecen las civilizaciones y los imperios que sirvieron de base a las culturas recientes. Esto último fue el resultado de una larga e ininterrumpida evolución tecnológica, aunada a la conquista del medio natural, a los excedentes de producción, los intercambios, la organización social y los complejos sistemas de pensamiento en los que se tejieron creencias, tradiciones y ritos. Todo ello se mantuvo durante siglos y siglos hasta que las fuerzas destructoras de las conquistas -árabes primero y europeas después- irrumpieron en el ámbito de sociedades ricamente armonizadas con las fuerzas naturales y la geografía, gracias a lo cual en el régimen de la división del trabajo habían podido fundar ciudades, cultivar el arte y acumular conocimientos.

En estas líneas se intenta una síntesis de los elementos que caracterizaban a las sociedades africanas antes de la llegada de los europeos y que enmarcan de manera global a las civilizaciones que se produjeron, con dimensiones locales, regionales y continentales.

En las estructuras económicas, encontramos una serie de factores comunes: en la mayoría de las regiones, a partir del neolítico, las comunidades se convierten en agrícolas al darse las condiciones necesarias para su sedentarización; están conformadas clánica y tribalmente, por lo tanto su apropiación del suelo se da en términos comunales desde el principio. La economía de subsistencia y la relación con otros grupos vecinos no altera su autonomía; el avance de las fuerzas productivas es notable a partir del momento en que la utilización del hierro permite producir excedentes. El cultivo de la tierra a partir del

conocimiento de las técnicas agrícolas, se extiende por todos los territorios, observándose con ello una dinamización en las formas sociales de organización y en la formación de los estados, reinos e imperios.

El dominio de los metales es uno de los factores de progreso que definitivamente sitúan al continente en un nivel de importancia cultural muy avanzada, equivalente y hasta anticipado al de otros continentes. La discusión del origen del uso del hierro no reviste mayor importancia. Lo que define el genio de los pueblos; es la creatividad y los logros que obtienen con sus recursos y las influencias exógenas. La combinación de estos dos factores es lo que permite que la cultura avance; nada es patrimonio exclusivo de un sólo grupo, todos tienen las mismas capacidades. La diferencia está en las oportunidades que el medio natural ofrece a cada uno y después en los niveles de dominio que por intereses de explotación han ejercido algunos grupos sobre otros, algunas naciones sobre otras.

La propiedad colectiva de la tierra se inicia cuando sus ocupantes están organizados en unidades sociales capaces de realizar la producción agrícola. En África, la familia extensa es la unidad social básica de este proceso. En su mayoría esta formación tiene como característica el patriarcado aunque la línea materna es la que rige la descendencia en muchas tribus selváticas. En los dos casos, los parientes y los extranjeros que se unen a la familia se convierten en miembros de la misma y, al fijarse al suelo, todos forman la unidad económico-social que requiere el trabajo de la tierra.

Muchas etnias observan un orden natural de divisiones en el trabajo y en las funciones. Son estos periodos en el que los pueblos no tienen gobierno; basan su vida social en la igualdad y la democracia comunitarias. Es lo que Evans Pritchard ha llamado "anarquías ordenadas". En su evolución se forman los estratos y su continuidad puede alcanzar una evolución complejidad que llegue a las sociedades clasistas de los imperios como Ife y Benin. Para que se de este cambio o evolución en las formas sociales, tienen que progresar la producción y la distribución. A su vez, el consumo es lo que da paso a la sociedad de clases, dado que aparecen los excedentes en la producción y se hace posible la especialización en el trabajo.

Hemos mencionado el reino de Benin y su metalurgia como representativo de la evolución de la sociedad clánica hacia la de clases sociales, porque precisamente el primer oficio o actividad especializada que hubo en África, fue el trabajo de los metales y el reino de Benin estuvo entre los que más destacaron en lo que se convirtió un Arte de Corte.

Antes de la formación de las civilizaciones del Sudán Occidental, el fenómeno natural de la desecación del Sáhara, dividió a las poblaciones, regulando la demografía de manera paulatina, desde el V milenio antes de Cristo. Esta zona, hasta entonces fértil, concentró una importante población que desarrolló la agricultura, la pesca y la domesticación de animales. Mantenía contacto con la región egipcia y vale decir que tuvo con ella intercambios, que más tarde, al aislarse por efectos del clima, se sumaron con la base de sus tradiciones y concepciones religiosas.

En el Sáhara prehistórico ya había poblaciones de negros. Fueron parte de un mestizaje del que aún quedan huellas entre los actuales moros y tuaregs habitantes del desierto. Así mismo algunos elementos bereberes -correspondientes a las antiguas razas del norte africano- están presentes en las áreas consideradas de África negra.

Al sur del Sáhara, más abajo de la línea divisoria habitada por negros sedentarios y blancos nómadas, la frontera natural se curva hacia el este y llega hasta la meseta etiópica terminando en el océano Índico. La inmensa zona comprendida al sur de la línea sahariana, quedó habitada por una mayoría de melanoafricanos caracterizados por el color negro de

su piel, variable en intensidad, asociado a otras características físicas: cabellos crespos, cuerpo lampiño, hombros anchos, caderas estrechas, etcétera.

Lo más importante de esta característica racial, en cuanto a la división de los melanoafricanos, es su denominación geográfica que corresponde, a su vez, a una área de civilización particular con fronteras delimitadas por el clima y la geografía. Obviamente, del medio natural y las relaciones que los hombres establecen con él, se derivaron las formas económicas específicas de cada región, poblada por grupos también específicos.

Los sudaneses son los negros de la estepa. Ocupan las sabanas del sur del Sáhara, marco de imperios poderosos. Los denominados guineos viven en la franja selvática que costea el golfo de ese nombre. Son agricultores que desarrollaron formaciones sociales que alcanzando la importancia de verdaderos estados.

Los congolese, ocupantes de la selva ecuatorial, alcanzaron una fragmentación social extrema; los nombres de sus soberanos fueron perpetuados en obras de arte. Utilizaron los recursos vegetales de manera exhaustiva y mantienen aún tradiciones que sobreviven al desastre del dominio colonial.

Los nilóticos son pastores y habitan una gran franja que va desde el Sudán Oriental hasta el lago Victoria en el sur. Los sudafricanos también llevan vida pastoril, han sido víctimas de guerras e invasiones; aún proveen de mano de obra a las empresas industriales de África del Sur. Desde tiempos coloniales han sufrido la devastación de sus territorios y la segregación económica y social de sus tribus.

La meseta abisinia, situada en la parte más oriental de África está ocupada por los etíopes, a los cuales se considera resultado de la mezcla entre negros africanos y blancos de Arabia. Además de los ya señalados, existen tres grupos de poblaciones en vías de extinción, remanentes de las poblaciones primitivas del continente: los pigmeos, de la selva ecuatorial; los bosquimanos, del desierto del Kalahari en el sur y los hotentotes, pastores de la estepa meridional del sudoeste africano. El África blanca está poblada por egipcios, moros y tuaregs, los dos últimos transitan en la zona desértica.

Las anteriores divisiones no señalan, de ninguna manera, que haya regiones autónomas en su totalidad, incomunicadas unas de otras. Por el contrario, en las relaciones mantenidas desde siempre entre ellas, incluso la división por "razas" no es sino el intento de simplificar su estudio. Aún el desierto, que fue barrera de división, ha sido paso de comunicación y tránsito. Otro factor sobre el cual ha de insistirse, es el de la evolución cultural de África, entendida ésta como el dominio de ciertas técnicas que como ya se dijo, aparecieron en Europa posteriormente. Hacia el primer milenio, antes de nuestra era, toda el África negra dominaba la metalurgia del hierro, cobre, oro y bronce. La división del trabajo alcanzó niveles de especialización en los primeros cinco siglos de nuestra era.

La producción de excedentes, la división del trabajo y la especialización, fueron factores en base a los cuales los africanos pudieron establecer intercambios, con lo que aparecieron formas complejas de organización social y vastos sistemas de pensamiento, religión y civilizaciones propiamente negroafricanas. Siguiendo el criterio de quienes han marcado el rumbo de los estudios africanistas, al hablar de civilizaciones nos remitimos a *"un conjunto amplio de culturas o pueblos, agrupados en función de elementos esenciales que se comparten y de las influencias recíprocas que ejercen entre sí"*. (Maquet, 1962)

Uno de los elementos que define toda cultura, es la lengua. Pero sin embargo, en el caso de África los expertos han calculado mil quinientas de ellas, lo cual haría difícil acordar una cultura o una civilización para cada una; sin embargo hay 16 familias lingüísticas fundamentales de las que se derivan multitud de lenguas; unas, con miles de hablantes, otras, con millones.



Los negros aparecen en África, como tipo humano 6,000 A.C., con la desecación del Sahara, después de ese prodigioso periodo en que las poblaciones de la región tuvieron una economía compleja y avanzada; estimulados por el reto ambiental, los habitantes del Sahara fértil, eran agricultores y cazadores, expresaban en ritos y danzas las creencias derivadas de las representaciones colectivas. Posterior a ese largo proceso en que un fenómeno natural, transforma la vida de los pueblos y los obliga a emigrar durante los siguientes siglos, se producen las diversificaciones; se multiplican los contactos, las influencias y las lenguas; también en determinadas regiones se arraigan los grupos humanos. Los primitivos negros parecen haber sido los antepasados de todas las culturas, incluyendo la del antiguo Egipto. Los milenios se eslabonaron en una evolución de vida material, de acumulación, de dominio de las técnicas y de complejidad extrema, que a la vez es manifestación de unidad social y proceso de avance tecnológico.

En todo este horizonte queda muy clara la inexistencia de razas puras y la trascendencia de este hecho subraya lo obtuso del criterio de superioridad o inferioridad de las mismas. Es preciso comprender de una manera general y amplia que, el sedentarismo, en las regiones en que fue posible el arraigo produjo excedentes de bienes que a su vez dieron impulso a los intercambios de poblaciones y en suma, a la civilización de las ciudades.

El encuentro la mezcla y la dispersión se repite constantemente entre los pueblos negros. De hecho las formaciones tribales que conocieron los europeos, o las que se formaron en tiempo más recientes, son a su vez una amalgama del encuentro de tribus emparentadas por la lengua, los modos de vida, los intercambios y la mezcla biológica. En esos procesos, la invención y la adaptación se renuevan constantemente, siendo notable la conservación de su memoria histórica en la leyenda y la tradición oral, hasta que se pierde en la memoria colectiva, para volver a inventarse y comenzar otro ciclo.

Un aspecto poco difundido es el de la importancia que tuvo en África el uso de los metales, desde hace más de veinte siglos el dominio del hierro permitió la creación de herramientas que hicieron progresar la agricultura, su propagación impulsó la emigración y el paso acelerado de unas formas a otras de la complejidad social, en una palabra, el uso del hierro está en el origen del proceso de creación del África Moderna.

La economía de los últimos 15 siglos, da lugar a la formación de una cultura africana, que tiene en la antigüedad influencias determinantes recibidas de los centros de utilización de los metales: Meroe, Egipto, Libia y Khush.

La civilización kushita, surgida de la decadencia egipcia, 800 A.C. y vencida en 300 D.C. aporta mil años de historia durante los cuales difundió conquistas culturales de tal magnitud, que sus evidencias se encuentran después de centurias en el oeste, en lugares muy alejados, el fundido del bronce es la más prodigiosa de ellas. Aún más, en las excavaciones se han encontrado obras de arquitectura, cerámica y estelas con escritura que hablan de un pasado aún por reconstruir.

Al hablar del continente africano estamos haciendo referencia a los pueblos al norte del Sáhara llamados del África Blanca, a los habitantes del sur del Sáhara y de la Isla de Madagascar. En relación con los primeros, se debe tener en cuenta que su desarrollo estuvo vinculado con los pueblos del Mediterráneo; en cambio los llamados pueblos negros, tuvieron un desarrollo más relacionado con el Medio Oriente y Asia, a través del Mar Rojo y el Océano Indico.

## **El Islam**

Muy pocos años después de la muerte de Mahoma en Arabia (S. VII) sus seguidores se dispersaron a difundir su fe. Traspasando las fronteras de Egipto, penetraron también por el oeste y norte de África, éste último se conoció como Magreb.

Los primeros emisarios del Islam en tierras de África Negra, llegaban hasta las cortes de los reyes predicando su credo. La conversión de los soberanos al islamismo legitimó a esta religión en el ámbito de las culturas autóctonas.

Con la islamización de los pueblos del sur del Sáhara nace una etapa en que un rasgo portador de nuevos valores culturales no solamente se integra, sino que se convierte en cultura de quienes lo reciben y al transformarlo lo africanizan.

Las fuentes que documentan los periodos de los reinos del Sudán están escritas en árabe y se deben a los exploradores mahometanos que avanzaron desde el este al oeste y del norte al sur. En estas primeras páginas sobre África Negra se puede ver la impresión que los poderosos imperios africanos causaban en los extranjeros. Su asombro no deja dudas sobre la complejidad de las formas sociales que encuentran. Aquí se resalta la existencia de culturas muy antiguas en el occidente de África; con el proceso de islamización, los que llegan aportan un bagaje cultural que se suma a los pueblos receptores. Las nuevas culturas de esta parte del continente son la resultante de ambos componentes.

Los africanos se rindieron ante la disciplina y el poder de las armas de los árabes, éstos les impusieron el libre tránsito comercial con esclavos, oro y marfil, que extraían del continente.

## ***Economía, artes, religión y esclavitud***

En lo que respecta a las estructuras económicas, las sociedades africanas precoloniales vivían de la agricultura, sólo una porción menor se dedicaba al artesanado o al comercio. La industria, por así llamarla, estaba en la etapa artesanal. Casi en toda África han existido yacimientos minerales, los cuales fueron explotados como se ha indicado, desde épocas tempranas. Como recursos energéticos sólo se contó con la fuerza humana, algunos animales de tiro y la producción de calor por medio de la leña.

Los grandes imperios del occidente africano alcanzan su máximo apogeo entre los siglos IX y XV. Entre los más notables están Ghana, Shongay, Malí, Ifé y Benín; estos dos últimos corresponden al pueblo Yoruba; contemporáneos de ellos, están al sureste de Katanga (hoy Zaire), los luba o baluba, que se asentaron en la región desde el siglo X. Se destaca el reino del Congo que se desarrolló en la región del río del mismo nombre. Son motivo de asombro hasta el día de hoy, sus tejidos, sus sistemas de percusión de instrumentos musicales, sus danzas y trabajos artesanales en general. Todo esto fue posible por el desarrollo tecnológico y la organización social armónica que tuvieron.

Las ciudades crecieron con el movimiento mercantil, constituyéndose en las capitales o centros importantes de los reinos: Kounbi fue capital del reino de Ghana, Malí fue la residencia de su soberano, Toumbuctu y Djene, eran los centros del saber de su época; Daura, Kano, Gobir, Katzena, Biram, Rano y Zaria son las siete ciudades houssa de una etnia de Kanem en el Chad. Gao capital del imperio Shongay, en el Níger; Darfur el punto de encuentro de las caravanas del Sáhara, que venían del Nilo y el Chad.

En la mayoría de estas ciudades, además de la actividad mercantil, hubo otras que cumplían con todas las demandas del movimiento ciudadano, había especialistas artesanos, constructores, administradores, centros docentes, religiosos, etcétera.

Nos hemos referido a las ciudades del occidente y el centro de África. En las del sur también se desarrollaron sociedades urbanas y artesanales que comerciaron con el exterior. Estos centros de concentración de mercancías y productos naturales, tuvieron como marco ecológico las sabanas cercanas al mar y la agricultura de los bosques. Estas civilizaciones son las ciudades-estado. Otras, descubiertas en tiempos recientes, indican que en la zona de los pastores guerreros existió también una civilización urbana. Las ruinas de Zimbabwe en Rhodesia y Ankola en territorio de Ruanda así lo testimonian.

Para comprender las culturas africanas debemos conocer las representaciones plásticas de cada uno de los grupos que conforman las distintas civilizaciones. Se ha llamado arte africano a las numerosas representaciones en pintura, estatuas y objetos ornamentados de uso permanente y cotidiano, para conmemorar a los ancestros, rendir culto a las fuerzas naturales, llamar a los espíritus, propiciar las cosechas y los objetos en general que acompañan a los ritos, las danzas y las ceremonias religiosas en su amplia gama de singularidades y significados.

Este arte ha estado siempre vinculado con el desarrollo de las capacidades técnicas o artesanales y las formas económicas, con las relaciones sociales y las instituciones que rigen los vínculos entre los miembros de una sociedad. Por eso, expresa la capacidad en el trabajo de metales, madera, conchas, piedras, etcétera; a la vez que expresa diferenciaciones sociales, las posibilidades de adquisición, su uso exclusivo por algunos grupos y el prestigio social. En síntesis en el arte se encuentran todas las representaciones colectivas.

Los negros africanos tuvieron como principal religión el animismo, no el fetichismo como es costumbre decir. Creen en la existencia de Dios y se aproximan a él a través de intermediarios que están en la naturaleza en forma de genios o espíritus; los antepasados también fungen como intermediarios. Estos espíritus se materializan en símbolos que se consultan y se usan en los rituales con funciones sociales. Entre éstas últimas se cuentan la integración del individuo a su grupo, a sus ancestros, la protección y prosperidad del pueblo fundamento del poder político, puesto que el soberano es el representante o sacerdote de los cultos.

En relación a los ritos, al igual que todas en otras culturas, aquellos permiten las reuniones grupales con expresiones estéticas, la vida en colectividades, la generación en nexos o vínculos y todos los procesos de socialización.

Desde tiempos muy antiguos, la esclavitud existió en África a una escala reducida, como actividad económica, esta forma de explotación que será tratada más adelante, debe ser entendida no como comercialización o mercantilización de personas. Aunque no se dispone de información más precisa, por lo que no pueden hacerse estimaciones certeras, si se puede afirmar que la práctica esclavista en el interior del continente africano se ejercía sobre los cautivos de guerra o sobrevivientes de catástrofes, que de esa forma quedaban integrados a las sociedades. Por ese mecanismo se incorporaban sin perturbar el orden social existente.

Desde el siglo XVI, los pueblos africanos quedan vinculados al Atlántico. Es un nuevo mundo y una nueva relación que produce una distinta cultura.

## LA RUTA DEL ESCLAVO

La esclavitud que como actividad económica existió en África desde tiempos antiguos no tuvo sino una importancia relativa y se practicó a escala reducida en los siglos que precedieron a la llegada de los europeos.

La acción esclavista en el interior del continente africano se ejerció sobre aquellos individuos que, por catástrofes naturales o guerras intertribales, quedaban desarticulados de sus sociedades. Se integraban a las que eran asignados, asumiéndose como siervos en su nuevo entorno social que no eran el de su origen. Sin romper el orden comunitario, esta forma de esclavitud operaba en un sistema de cohesión impidiendo el aislamiento y el individualismo en sociedades que, basadas en el comunitarismo, reconocían el valor de la vida de un individuo, sólo como parte del conjunto social.

A partir del siglo VIII, las sociedades del oeste africano alcanzaron un apogeo, debido entre otros factores al proceso de islamización que intensificó los intercambios, las comunicaciones y el comercio. A esto habría que añadir que los pueblos del Sudán occidental, así como los del este pagaban a cambio una cantidad importante de esclavos que eran transportados por los árabes hasta zonas muy lejanas: el Magreb, Irak, Arabia y China.

No obstante ser continuo, este tráfico no representó un despoblamiento intenso; las rutas no permitían desplazamientos de grandes contingentes y los esclavos sólo eran parte de un comercio doméstico. En realidad, entre los siglos VIII y XVI, el oro se convirtió en la mercancía de más demanda y de África, se importaba en grandes cantidades.

En cuanto a la trata interna, la que se practicó entre las sociedades africanas sobre prisioneros de guerra y esclavos domésticos, el estado de éstos se establecía de acuerdo con la tradición: se les consideraba como parte de la familia que los adquiriría si pertenecían a la misma etnia, podían redimir a sus hijos pagando su precio sin separarse de ellos; aunque trabajaban para un amo, les estaba permitido poseer algunos bienes y trabajar para su familia. Cuando eran extranjeros (procedentes de otras etnias o tribus), se les respetaba la libertad de culto. A veces, se les utilizaba para pagar la dote de personajes importantes o cubrir deudas, siempre y cuando fueran esclavos adquiridos en las guerras; de otro modo los que pertenecían a la familia no se podían separar de ella.

Otro medio que emplearon los árabes para procurarse esclavos fue el rapto de africanos, cuando no eran suficientes los que los mismos reyes o soberanos entregaban como parte de los acuerdos comerciales con los mercaderes; este comercio era parte de la expansión islámica en África. Así se combinó la trata interna y de exportación de esclavos por las rutas comerciales hacia el Magreb, el Mediterráneo, el mar Rojo y el océano Indico.

Los historiadores de la demografía esclavista islámica, atendiendo a los documentos de los cronistas árabes, buscando precisar la importancia de este tráfico, en su mayoría han afirmado que el trasiego de africanos hasta el siglo XVI, demográficamente no significó una disminución poblacional importante, si acaso algunas regiones habrán sido más afectadas que otras, algunos pueblos habrán sido más esclavizados que otros, dependiendo de la preferencia de los propios tratantes y la conveniencia comercial de los soberanos africanos. Sólo algunos autores avanzan con toda prudencia algunas cifras; en términos generales, el comercio humano de africanos llevados a los mercados árabes se estima en 10 millones, en un periodo que abarca casi 10 siglos: de 850 a 1800.

Tanto la esclavitud doméstica como la comercial, que se practicaron antes de la llegada de los europeos en el continente africano, pueden considerarse como formas de esclavitud simbiótica, en atención a su función preservadora del esclavo como persona.

Maurice Lenguellé, quien considera la esclavitud doméstica como una institución patriarcal en la que el servidor está protegido del hambre, la persecución y el infortunio, ve en ésta relación de esclavitud moderada, de necesidad recíproca entre el pobre y el rico, una forma de equilibrio social y de utilidad civil, siendo consecuencia del hambre y los desastres naturales.

Desde el siglo XV, los viajes de los portugueses en el Atlántico por las costas africanas, los descubrimientos y las exploraciones, propiciaron el transporte de africanos al continente europeo; destinados al servicio doméstico, hubo "negros" en todo el Mediterráneo, y sobre todo en la Península Ibérica. En su condición de protegidos, aunque diferenciados por su color, fueron procurados y alimentados, participando del auge y esplendor de las familias palaciegas en las cortes europeas, de los acaudalados comerciantes y de los poderosos soberanos; estos "negros" se reprodujeron y mestizaron entre la población de algunos reinos europeos, sobre todo en algunas ciudades. En algunas de ellas alcanzaron un número elevado. En Sevilla, por ejemplo, cuando se hicieron frecuentes los viajes de la flota naviera en el siglo XVI, fueron tan abundantes los esclavos negros, que muchos de ellos se embarcaron en los primeros cargamentos con destino a La Española y Nueva España.

De este acarreo de "negros" que los portugueses llevaron a Europa en cada uno de sus viajes, hay también estimaciones cuantitativas; se calcula que durante el siglo XV eran embarcados anualmente en la costa occidental africana 3.500 esclavos. Con su venta y la plusvalía obtenida se financiaron las subsecuentes expediciones.

### ***La Trata Atlántica***

Un siglo después, con el tráfico Atlántico, África entró en un vértigo de guerras por el afán desmedido de obtener prisioneros. La actividad más productiva fue su venta. Se abandonó la agricultura, formándose monopolios entre los reyes del litoral occidental y se llevó a cabo el acarreo masivo de cautivos que, procedentes de todas las regiones, eran entregados para su venta en las factorías de la costa. Esta sangría humana detuvo el progreso y el avance de regiones enteras, África fue despoblada de sus hombres y mujeres en edad productiva, y al faltar la fuerza de trabajo, convertido el ser humano en mercancía, sobrevino la ruptura de la unidad tradicional, el espíritu comunitario africano se corrompió por la demanda de los europeos que a cambio de esclavos ofertaron bienes materiales. Así se escribió un capítulo de casi cuatro siglos en el que se consumó el tráfico de seres humanos más infame y de mayores consecuencias en la historia de la humanidad. La deportación masiva de 100 millones de africanos transformó la vida de los tres continentes. África fue saqueada y privada de sus hijos más jóvenes, de su fuerza de trabajo, de la posibilidad de continuidad y progreso; América, cuya población autóctona fue exterminada, recibió en cambio esa mano de obra extraída de África con la que crecieron sus fuerzas productivas y se hizo la construcción del nuevo continente; para Europa, la esclavitud africana significó la conquista de dos continentes en la que se empleó toda la violencia desencadenada por la codicia, la corrupción y la maldad humana; éstos fueron los andamios del capital que se invirtió en los cultivos, las minas, las plantaciones y otras empresas coloniales, que al rendir ganancias colosales, hicieron posible la revolución industrial.

El acarreo sistemático entre los dos continentes estimuló el desarrollo de las flotas mercantes, los transportes, las industrias manufactureras, la exportación de América de café, tabaco, algodón, azúcar, etc. todo lo cual dio a Europa Occidental la supremacía mundial en las finanzas y el comercio.

El desarrollo de la trata esclavista a través del Atlántico se sostuvo en mecanismos muy complejos de una enmarañada estrategia económica para financiarla; los tratantes de esclavos tenían que recurrir a los seguros para cubrirse de los riesgos del mercado, haciéndose indispensables los seguros marítimos, hubo que incrementar los créditos a los mercaderes y a los empleadores de mano de obra servil que operaban en las costas africanas y en las Américas. La demanda continua de mano de obra contribuyó en Europa al desarrollo de bancos, astilleros y carbón, el transporte y la metalurgia, y en términos generales se produjo una intensa urbanización.

Las investigaciones sobre las consecuencias de la trata en África indican que ciertos cultivos americanos fueron introducidos para alimentación en el continente negro: la mandioca, el maíz, el cacahuete, la batata, etc. Pero esto no demuestra que el comercio negrero haya beneficiado a los africanos, puesto que durante los siglos de su duración ese comercio no incrementó la capacidad de producción, ni acrecentó el comercio de los productos locales. Más bien el comercio de negros, además del desastre demográfico, originó una serie de instituciones que, al cesar el tráfico, fueron un obstáculo para la recuperación económica de África; de hecho, este tráfico fue una forma de intercambio internacional anormal que duró más de cuatro siglos.

En cuanto al despoblamiento, no existen todavía estudios completos que tomen en cuenta no solamente el número de africanos deportados, sino también el de los que murieron durante las guerras, la captura, el almacenamiento en los depósitos de las costas y en las travesías. Resulta desde luego muy difícil hacer una evaluación que comprenda todos esos factores, lo que importa señalar es que la cifra de las pérdidas humanas fue definitivamente muy superior a la de los esclavos deportados, y que la producción en África pudo haberse desarrollado de manera diferente al mismo tiempo que hubiera alcanzado niveles muy altos, si esa población deportada se hubiera quedado en el continente. Es muy importante considerar que la tasa de natalidad, por razones naturales, era más alta entre los deportados que entre los que se quedaban, que habían rebasado las edades fértiles. Tomando un ejemplo de esto, Curtin señala que en América del Norte se importaron 430.000 africanos que produjeron, para 1863, una población de color que sumaba 4.500.000 personas. Pero para no hacer una estimación excesiva de la población que había producido la masa de deportados de haberse quedado en África, hay que considerar que la tasa de natalidad entre las esclavas, siendo alta por su juventud, tuvo que haber disminuido por efectos además de las enfermedades, de las condiciones a que se veían sometidas en el régimen de la esclavitud. Estas consideraciones de orden demográfico se confirman con los datos actuales: para fines del siglo XIX, cuando la demanda de esclavos cesó, se desarrolló el comercio internacional de África, multiplicándose regularmente los intercambios, establecida la paz entre las diferentes etnias que ya no tenían que guerrear para obtener cautivos. El progreso económico propició el crecimiento demográfico en el continente; en los primeros 50 años de este siglo, África alcanzó una de las tasas más elevadas del mundo.

También obtuvo importancia económica el comercio que se desarrolló por la ruta marítima del Atlántico entre europeos y africanos con los productos que éstos vendían a aquellos: oro, pimienta, marfil, tejidos y toda una variedad de bienes de mucha demanda en Europa. En el caso de los tejidos, incluso eran transportados de una región a otra de África para su venta: de Benin a Costa de Oro, por ejemplo. Entre la producción agrícola que se obtenía en las costas africanas estaban los cereales, la caña y la producción de azúcar, añil, algodón y ron. También se comerciaba con animales. Este comercio mantuvo su importancia a lo largo de los siglos XV, XVI y XVII. En el siglo XVIII se producía en los litorales africanos, además de la caña de azúcar: algodón, índigo, tabaco y otros productos que beneficiaban, más que a los productores, a los consumidores de las colonias

americanas. Así, la explotación de África en beneficio de Europa y América se extendió a todos los niveles de su economía.

Pero a los europeos les interesó, de todas las mercancías, el comercio de esclavos porque la prosperidad de América dependía de su mano de obra, por eso ya en el siglo XVIII, se suspendió e incluso se impidió la introducción de las industrias y los cultivos entre los pueblos africanos.

Hay que precisar que los beneficios del comercio con África y de la trata de esclavos fueron mayores en Europa Occidental y después en América del Norte, ambos favorecidos por el comercio mundial desarrollado durante los cinco siglos que van de 1451 a 1870. Como afirma Joseph E. Inikori:

Podemos concluir diciendo que la trata de negros ha jugado un papel determinante en el desarrollo de Europa Occidental y de América del Norte durante el periodo considerado. América Latina y las Antillas en general no sacaron más que un pobre beneficio del sistema atlántico, en razón de las funciones económicas que les estaban reservadas, de los numerosos factores de producción extranjeros que estaban en juego, etc. Pero los verdaderos perdedores a costa de los cuales se edificó el sistema atlántico han sido desgraciadamente los países de África.

A lo anterior hay que añadir que los beneficios de la trata para los países europeos fueron desiguales y hace falta precisarlos. Portugal benefició más al Brasil que a la metrópoli; los africanos desarrollaron con su fuerza de trabajo, tanto las minas como las plantaciones coloniales. Ello se debió a que este país no pudo orientar su economía hacia el capitalismo ascendente, entre otros factores por carecer de una burguesía con capital disponible. Pero incluso España no pudo obtener mayores ventajas sobre sus competidores, porque al igual que Portugal había perdido su hegemonía y no desarrolló una burguesía mercantil, no es remoto que en los dos países esta burguesía se haya debilitado a causa de la expulsión de los judíos que emigraron llevándose consigo parte de sus capitales. España tampoco pudo conservar el monopolio de la trata, como se verá más adelante, ni desarrolló un comercio de grandes beneficios con los productos procedentes de las plantaciones; sus colonias en el siglo XVII no fueron igual de prósperas que las de sus rivales europeos, como . fue el caso de la parte francesa de Santo Domingo, que superó en riqueza azucarera a la parte española de la misma isla. Debido a la importancia de la población autóctona, en Nueva España no fue tan necesaria la importación de mano de obra, por lo que este factor estuvo ausente en la producción intensiva de productos exportables salvo evidentemente el oro y la plata.

En lo que se refiere a la mano de obra en las colonias caribeñas de los Países Bajos, no fue tan necesaria como factor de producción puesto que los beneficios mayores se obtenían del transporte de esclavos y de la materia prima extraída de África. Aunque, como ya se verá, Francia entra en la trata mucho después que sus competidores; hasta el siglo XVIII sacó beneficios considerables no sólo de ella, sino también de la explotación masiva de las islas que poseía en el Caribe, entre ellas la actual Haití que, como se ha apuntado, ocupaba un lugar muy importante en la producción de azúcar. También las colonias francesas producían alimentos para las colonias inglesas en Norteamérica; este aprovisionamiento se dio en el marco de la alianza económica y militar que mantuvo unidas en intereses comunes a las dos naciones.

Para el siglo XVIII Gran Bretaña se enriqueció con la trata y empleó sus capitales para suministro de Holanda y Francia acrecentando la influencia de la burguesía de Europa Occidental y su dominio en los mares, por lo que se concluye que esta potencia obtuvo

mayores ganancias que las que poseían colonias de plantación. No se ha establecido que colonias británicas fueron más favorecidas en América, si las del sur o las del norte.

Además de las consecuencias económicas ya señaladas, la esclavitud tuvo otras de orden cultural y social. Las sociedades se transformaron en culturas criollas; en ellas la composición cultural y étnica todavía es objeto de estudio, pues mientras en algunos casos el origen africano está definido: Haití, Brasil, Cuba, en otros queda aún por precisarse. El mayor o menor grado de supervivencias africanas es sin duda lo que marca la evolución social y política que tuvieron los negros en los diferentes países receptores.

Como es sabido, en ninguna de las colonias americanas se procuró la salvaguarda de los valores culturales de los africanos, y con respecto a esto cabe hacer la generalización de la clase dominante europea desde el momento mismo de su llegada; la supervivencia de algunos rasgos africanos plantea por eso un estudio de sumo interés: ¿cómo las culturas, asfixiadas por la opresión colonial, lograron aún en cautiverio conservar parte de sus valores, creencias y rituales?, ¿de qué manera y por qué mecanismos se logra la transmisión de esos rasgos que son actualmente parte del acervo cultural de América? La respuesta está en los estudios sobre la integración cultural del negro en las diferentes sociedades coloniales y los que han de hacerse sobre las relaciones que se mantuvieron entre las colonias y África, sobre todo en los primeros siglos de la esclavitud.

## **TEORÍA Y JUSTIFICACIÓN IDEOLÓGICA**

En la época en la que en Europa se implantó el trabajo libre en el Nuevo Mundo se crearon distintas formas de trabajo forzado; la manufactura y el surgimiento de la gran industria generaron el trabajo libre que expandió el capital comercial a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. En el Nuevo Mundo la creación y expansión de las plantaciones, ingenios y encomiendas fue la base de la concentración del trabajo esclavo de la producción y de la organización social; estos dos procesos simultáneos tuvieron como factor dinámico el capital comercial que al expandirse creó las condiciones para el desarrollo del capitalismo, al mismo tiempo que generó las formaciones sociales que se constituyeron en las colonias del Nuevo Mundo. La intensa acumulación de capital en los países europeos dio como resultado, además del desarrollo mercantilista mundial, la supremacía de Inglaterra, en donde la acumulación fue mayor, por lo que esa potencia impuso a España, a Portugal y a los demás países, las condiciones de comercio mundial que, a su vez, incrementaron la acumulación de capital; esto explica que haya sido Inglaterra la potencia europea que inició la Revolución industrial. Los mismos elementos crearon las condiciones básicas que produjeron en el Nuevo Mundo la esclavitud bajo diferentes formas de trabajo forzado, bien fuera con indios, con negros e incluso con blancos. Es sabido, aunque poco estudiado, que tanto ingleses como franceses empezaron a emplear a esclavos blancos en sus plantaciones de América. Eran prisioneros políticos y criminales de derecho común los que se exiliaban por la fuerza a las Indias Occidentales; también estaba muy difundido el sistema de trabajadores bajo contrato, que disfrazaba las duras condiciones en que estos hombres blancos trabajaban en las plantaciones americanas. Otra forma de esclavitud blanca fue la que se toleraba en ciudades como Londres y Bristol, en Gran Bretaña, permitiendo el rapto de gente que era vendida en los mercados de esclavos del Nuevo Mundo.

Entre los análisis sobre las condiciones que produjeron la esclavitud en el Nuevo Mundo el sometimiento abierto o disimulado de indios y negros en encomiendas; plantaciones, haciendas, ingenios y otras formas de organización económica y social, en las que se dan las relaciones de producción y de las fuerzas productivas, destacan los que



plantean que fue la disponibilidad de tierras desocupadas o baratas lo que permitió el desarrollo de estas plantaciones, ingenios y demás unidades productivas. Dado que las metrópolis europeas no disponían de grandes reservas de mano de obra, que pudieran ser utilizadas en las colonias americanas para dinamizar la producción de los cultivos y las minas, fue necesaria la creación generalizada del trabajo esclavo en las colonias del Nuevo Mundo; en casi todas las obras sobre el tema se ha repetido que, donde había indígenas, éstos fueron sometidos al principio a una forma de trabajo esclavo pero que su bajo rendimiento obligó, según algunos autores e incluso algunos evangelizadores de los indios como Las Casas, a recomendar la esclavitud africana, toda vez que ya había sido practicada en Europa desde siglos atrás. Lo importante de este análisis es señalar que la expansión del capital comercial mantuvo la coexistencia y dependencia mutua del trabajo libre y esclavo en el ámbito del mercantilismo universal.

En la actualidad se han consagrado numerosos estudios a esta contradicción del mercantilismo, y los especialistas han intentado explicar la esclavitud en sus articulaciones y contradicciones con el sistema económico mundial de los siglos XVI y XVII, para abordar a lo largo del XVIII y XIX los vínculos y el antagonismo entre esclavitud y capitalismo. En esta larga historiografía se incorpora al debate una serie de categorías tales como: "modo de producción esclavista", "modo de producción colonial", "semifeudal", "feudalismo" y "formas feudales", todo ello con el fin de exponer los principales elementos de la controversia sobre las formaciones sociales y económicas que estuvieron basadas en el trabajo forzado. En el momento de la creación de los estados nacionales en América, la contradicción entre trabajo esclavo y libre se agudiza y, de acuerdo con las condiciones específicas de cada país, la paradoja de la acumulación originaria y el mercantilismo se resuelve en la preeminencia del capitalismo industrial que vence a la formación esclavista y se impone en el sistema económico mundial.

El esclavismo se justificaba en su raíz por "las leyes de Dios" y la burguesía, y así el esclavo estuvo sometido económica, social y culturalmente a los intereses de sus propietarios; era parte del capital movilizado en la plantación, la hacienda, el ingenio o la fábrica, de la misma manera que los demás instrumentos de trabajo: máquinas, materia prima, la misma tierra; lo que costaba su alimentación y su agrupamiento correspondía a los costos de mantenimiento de la maquinaria y los instrumentos de trabajo. La mano de obra se comparaba con las instalaciones de una fábrica, en donde la inversión era la compra de esclavos; la manutención de éstos eran los costos fijos, permanentes, estuvieran o no rindiendo las máquinas y los esclavos. La inversión en esclavos no era otra cosa que el capital invertido y así el esclavo formaba parte del capital fijo de los medios de producción; la vida activa del esclavo, es decir, su trabajo, suponía el beneficio capitalizado que se obtenía de él; al ser vendido el comprador adquiría una mercancía que podía pasar de una mano a otra y a este beneficio de la venta había que añadir el de su fuerza de trabajo, entregada por el esclavo totalmente gratis.

En la historiografía de los estudios sobre la esclavitud en América encontramos constantemente un afán por dar respuesta a las manifestaciones de prejuicio, discriminación, segregación, conflictos y tensiones raciales que están presentes en todos nuestros países, dilemas que parecen tener parte de su explicación en el pasado, en el momento que se produce la formación social esclavista, cuando aparecen los argumentos de tipo racial, en los que están contenidos el racismo implícito o explícito que imperaba en la época de la instauración del esclavismo.

Al decir de algunos autores, el hecho de que ciudades europeas como Bristol fueran el centro de la trata de sirvientes blancos, las convertían al mismo tiempo en centros de trata de esclavos, y el capital acumulado con la esclavitud de los blancos servía para financiar y edificar la esclavitud negra. Según esto, los convictos y acarreados de Europa se

convirtieron en capataces de esclavos negros; es decir, al ser los africanos los últimos en llegar, fueron incorporados a un sistema previamente desarrollado con los esclavos blancos. Desde este punto de vista el origen de la esclavitud negra debe buscarse en razones económicas y no raciales; no tenía que ver al principio con el precio de su fuerza de trabajo; la esclavitud negra fue superior en fuerza de trabajo a la del indio y el blanco. Esta superioridad física lo convirtió paradójicamente en inferior y explotable. Es necesario por tanto considerar que, al fracasar la esclavitud india y la servidumbre blanca, la capacidad de trabajo del negro se manifestó como superior, por lo cual los rasgos físicos del negro, su pelo, su color y sus características, fueron estimados como adecuados para justificar el hecho económico de la necesidad de su fuerza de trabajo, al ser la mejor y la más barata; lejos de ser sólo una teoría, lo anterior es una conclusión que se ha establecido como definitiva. A los argumentos raciales hay que añadir los de tipo climático, es decir, la teoría climática de la plantación, según la cual el surgimiento de esta forma de producción se atribuye al clima cuando, en realidad, la plantación es una institución económica en la que siempre existe un problema racial. En realidad, la esclavitud negra no tiene nada que ver con el clima, su origen lo trazan los cultivos de azúcar y algodón, cultivos al fin que pertenecen a una estructura económica que produjo la transformación correspondiente en el suministro de fuerza de trabajo; es pues el triunfo de las condiciones económicas y no geográficas lo que condicionó que los negros de África fueran las víctimas de la explotación que significó el aumento de riquezas para Europa; donde no se desarrolló la plantación, la fuerza de trabajo predominante no fue la de los negros sino la de los trabajadores blancos, cuya inmigración no fue tan progresiva como la de los africanos.

Los aspectos teóricos del carácter capitalista del esclavo americano, mediante los cuales se explica la explotación de los negros africanos en la América del Atlántico, subrayan una forma de dominación personal en la que el empresario capitalista explota a los trabajadores directos en forma de trabajo forzado con fines capitalistas, es decir, explota a los trabajadores directos en forma no capitalistas, pero con fines capitalistas. En esta óptica el negro es arrancado de su comunidad originaria y de su tierra y forzado a reducirse a objeto de intercambio transformando por eliminación su identidad en su nueva condición de esclavo. En estos términos, las "naciones" africanas sobrevivieron en la conciencia de sus miembros cuando en la esclavitud estuvieron obligados a conservarse solamente en las formas abstractas de su mitología, su religión y su folclor, como resultado de un proceso de pérdida que los excluía tanto de su cultura original como de la cultura receptora; en tales condiciones su integración no pudo reproducir sus formas originales comunitarias sino que, arrancado de su propia identidad por su carácter de esclavo, se vio enajenado en su trabajo y tuvo que tomar por la fuerza formas culturales tanto del amo como del indio.

Las declaraciones sobre la pretendida inferioridad de los africanos con respecto a los europeos e indios no emanaron en ningún momento de los propios tratantes de esclavos; tales teorías provenían de muy diversas fuentes que no es el caso examinar aquí, aunque se pueden mencionar brevemente. El racismo tomó a lo largo de los siglos diferentes formas según los países europeos e incluso en América donde se practicó y se sigue practicando. Hubo sin embargo un primer momento en el que el racismo antiafricano empezó a tomar el aspecto de una teoría y este momento fue aquel en el que ya la abolición planteaba como una necesidad, pero nuevamente las razones no eran humanitarias, sino económicas; pese a todo ello no se puede negar que la corriente humanitarista que soplaba a lo largo del siglo XIX contribuyó largamente a la abolición de la esclavitud africana en el mundo.

Cuando los marinos portugueses emprendieron sus viajes a África mucho antes de que empezara el comercio de esclavos a través Atlántico, escribieron amplios relatos en los cuales no aparecen indicios de racismo. Los europeos mismos cuando entraron en contacto con los soberanos de los reinos africanos no consideraron a éstos como seres inferiores;

pocos motivos hubieran tenido para semejante juicio puesto que, a pesar del predominio militar de los europeos, el poderío y el desarrollo de los imperios africanos dejaban pocas dudas en los europeos acerca de la capacidad y evolución civilizadora de África; en aquellos tiempos la intolerancia en el mundo era religiosa, no racial, y los historiadores saben muy bien que los africanos no fueron los únicos en sufrir la intolerancia religiosa, de hecho la época colonial no fue la más intolerante sino quizá la que enarboló la bandera religiosa para dominar a los llamados "infieles".

Cuando las colonias francesas y británicas del Caribe empezaron a recibir esclavos africanos, después del exterminio de los indios, los negros trabajaron al lado de los blancos que ya se hallaban ahí y tampoco en las crónicas de esta época se encuentran condenas racistas contra los esclavos africanos. Al trabajar juntos negros y blancos ambos eran tratados con la misma brutalidad y exigencia. A fines del siglo XVII y principios del XVIII apareció un considerable número de obras en las que se recogían los diarios de los traficantes de esclavos y de otros empleados que habían trabajado en las compañías comerciales de los europeos en África. Se podrían citar muchos autores, entre ellos Bosman y Phillips, en los que se nota una especie de piedad por la suerte de los esclavos africanos; en otros informes, los traficantes hablan simplemente de los mercados de esclavos que resultan más ventajosos y de las rutas que seguían los navíos hacia el Nuevo Mundo, con un mínimo de gastos y pérdidas, obras todas redactadas y escritas en función del negocio de la trata de esclavos, sin resabios de racismo. Desgraciadamente, hay que admitir que los primeros argumentos del racismo antiafricano emanaron de alguno de los científicos europeos del siglo XVIII, cabe recordar que en esa época aún los científicos estaban involucrados e interesados en la política. Se utilizaron argumentos y teorías de tipo racial para basar y fundamentar las diferencias entre las razas comparándolas con los estudios que se hacían sobre los primates; y los europeos afirmaron que en general eran superiores a los africanos no sólo físicamente, sino también intelectualmente. Estas teorías fueron adoptadas rápidamente por los partidarios de la trata de esclavos, quienes esgrimieron tales argumentos con el fin de no abandonar su lucrativo comercio. Tampoco durante el período de la práctica esclavista autorizada legalmente se mencionó la posibilidad de error de la supuesta inferioridad de los africanos; con todas estas ideas racistas se demostró la necesidad de practicar y de continuar con el tráfico, reforzados estos argumentos con otros de orden económico y religioso. Todo lo cual era necesario para legitimar, al menos en la apariencia, el inicuo comercio de esclavos y para justificar, ya en tierras americanas, la esclavitud, estableciendo que por el hecho de su inferioridad racial los africanos estaban destinados a ser esclavos de sus superiores: los europeos. Sólo una breve mención amerita la afirmación de que la reducción de los africanos a la esclavitud y el tráfico de esclavos estuvieron autorizados por la Biblia; este argumento evocaba la maldición de Noé contra su hijo Cam y sus descendientes, queriendo ver en ella la demostración o la confirmación de que los africanos estaban bíblicamente predestinados a la condición de esclavos; el clero no presentó unanimidad, incluso algunos obispos matizaban este pasaje bíblico diciendo que la fuente de inspiración de la religión hablaba de la esclavitud en general y no específicamente de la de los negros; otros eclesiásticos condenaron tajantemente la deportación de africanos al Nuevo Mundo. Aunque en el siglo XVIII estas teorías no tuvieron una gran audiencia, ya en el XIX cuando se discutía la abolición de la esclavitud sobre todo en las Indias Occidentales británicas, algunos defensores de la esclavitud más empedernidos no invocaron la Biblia pero, en cambio, publicaron numerosas obras en las que se debatía la cuestión de si la Biblia aprobaba o no la esclavitud de los africanos. Es así como se va conformando el concepto social de esclavo como sinónimo de negro o viceversa, y este concepto racial convierte al negro en sinónimo de esclavo como una consecuencia del tenso racismo que se desarrolló en la era del comercio de esclavos.

Un estudio profundo del racismo sólo se pudo hacer cuando se analizaron las diferentes formaciones sociales coloniales, el mestizaje americano y las condiciones económicas en las que el negro se insertó en las sociedades americanas, conformando un sector sobre el que recayó todo el peso del racismo, por lo cual su existencia quedó estigmatizada. El negro, pues, como ha quedado demostrado, es una categoría racial que los europeos inventan para justificar su explotación; este negro, en América, transmite a sus descendientes el estigma étnico bajo cuyo peso se desenvuelve su vida. Muchas generaciones han tenido que pasar antes de que los negros de América reclamen sus derechos civiles y el reconocimiento de su contribución a la construcción de América. ¿Cuántas generaciones más tendrán que pasar para que se cumplan los ideales de libertad e igualdad, entre todos los americanos?

## **REGIONES DE EXTRACCIÓN DE LOS ESCLAVOS. ORÍGENES TRIBALES**

En África, la edad del hierro precedió a la del bronce, en tanto que en Europa apareció primero el periodo del bronce y después el del hierro. Las investigaciones realizadas por los prehistoriadores y los arqueólogos no dejan lugar a dudas en sus conclusiones: en África se desarrolló una cultura elevada durante el período prehistórico, y es un hecho admitido que la cuna de la humanidad, y también de la civilización, está en África. Durante millares de milenios África no tuvo escritura, los medios de expresión narrativa o ideológica se desconocían; en cambio se constata el procedimiento constante del pensamiento emotivo. Ésta es la razón por la que el africano desde la prehistoria produce grabado, dibujos, pinturas, música y danza, que corresponden a formas visuales dinámicas o auditivas que manifiestan más que una idea las emociones humanas.

Pero si bien dentro de la zona llamada África negra se ignora todo tipo de escritura, en la región de Egipto aparece el uso de signos ideográficos como los jeroglíficos y en el norte existe también un cierto número de signos vocativos que se concretan en un sistema limitado; los jeroglíficos egipcios, en cambio, dieron nacimiento a una escritura formar. Todos los demás sistemas africanos de expresión del pensamiento se concretaron en una expresión corporal y emotiva.

En el transcurrir de los milenios las culturas africanas tuvieron un desarrollo espectacular, así lo consignan las numerosas obras consagradas a la relación, descripción y elogio de los numerosos reinos que florecieron tanto en el Sudán occidental, como en el oriental y en la parte austral del continente. De todas esas obras acerca de las civilizaciones africanas, quizá las más elocuentes sean las que se escribieron a partir de los siglos XII y XIII, por los cronistas árabes que dieron fiel memoria de acontecimientos, personajes, y describieron la suntuosidad de la vida de los reinos del Sudán.

Fueron numerosos los pueblos que alimentaron el tráfico esclavista del siglo XV, pero fueron sin duda los de la costa occidental los que proporcionaron mayor número de hombres y mujeres para la emigración forzada al Nuevo Mundo, pueblos de civilizaciones tan antiguas como los achanti, ewe, mina y yoruba, que ofrecen ejemplos en cuanto a religión y organización teocrática de sus estados. El reino de los achanti, por ejemplo, que pertenece al grupo de los pueblos akan, fue un reino extenso y poderoso cuyo poder se prolongaba por la costa a pueblos que tuvieron que pagar tributo a otros reinos como el de Beinkira, cuyo rey Osai Tutu le dio un gran esplendor.

Los pueblos akan procedían del norte y sus migraciones datan de los siglos XI Y XII; sus gentes conocían el arte de la extracción del oro y la fundición con cera perdida. Esta técnica se conoce a través de los moldes que servían para la confección de pesas de latón para el oro, muchas de cuyas representaciones se han comparado con las del arte fenicio

que se supone fue transmitido por los bereberes del norte. Los ewe han sido designados también con los nombres de mina, popa, efe, y viven en la zona meridional de Togo y Dahomey; en este último se encuentran además los fon, los mahi, todos bajo la influencia yoruba.

Los pueblos yoruba que se ubican entre Nigeria y Dahomey son de los pueblos del occidente africano, los que más han recibido la acción del islam; parecen haber practicado el sistema de adivinación del oráculo de Ife que les fue elevado del este o del norte a través de la influencia islámica, según la tradición. Las excavaciones arqueológicas han demostrado que ya antes del siglo XIII este pueblo poseía una cultura avanzada. Hacia 1300 el soberano de Ife, la ciudad santa de los yoruba, envió a uno de sus descendientes al reino vecino de Benin para difundir sus influencias. El estilo del arte en bronce de Benin es un testimonio de las relaciones estrechas entre los dos reinos, pero esta civilización superó, en la técnica y finura de su arte, a aquélla.

La civilización antigua de los yoruba parece venir de siglos atrás desde el este; su origen, como el de otros pueblos africanos, se ubica en la cuna de las artes de los metales que es el reino kushita, de donde parecen venir todos los pueblos del oeste africano, a los que se ha llamado "las razas negras".

Para los estudiosos del origen del negro en América ha sido fundamental el elemento antropológico; los datos del origen étnico son importantes tanto para la historia como para la etnología, pero en relación con esto hay que pensar que al esclavo se le daba casi siempre un nombre cristiano si estaba bautizado; los comerciantes genoveses compraban sus esclavos en Lisboa, porque eran los portugueses quienes los traían de la costa de Guinea al principio; ya en tierras europeas eran bautizados y al pasar a los barcos negreros eran registrados con su nombre de bautismo. Si el esclavo era un "bozal" se le daba cualquier nombre y como apellido casi siempre tenía el de su origen étnico, es decir, el del grupo de origen africano. Los inventarios documentales de las plantaciones y de los centros de absorción de esclavos han aportado información muy poco confiable sobre el origen de los africanos; el amo blanco, quien generalmente imponía a sus esclavos su nombre, les daba apellidos también, muchas veces los de los puertos de embarque. Por la razón anterior, en las relaciones de esclavos abundan los angolas, los minas, los guineas y otros cuyos nombres que no son sino el del lugar de procedencia; las tribus más lejanas de la costa, los grupos esclavizados del interior de África, rara vez figuraban en las relaciones de los tratantes, sin embargo se ha conseguido información por otras vías de la procedencia de los esclavos, sobre todo en los siglos XVII y XVIII, cuyo origen fue más fácil de consignar porque en esos siglos los registros eran más explícitos.

Lo planteado por Bastide en relación con el método de estudio de los orígenes establece lo siguiente:

En realidad cuando catalogamos los nombres de tribus que aparecen en los inventarios, como lo hicieron, por ejemplo, Beltrán, para México, y Escalante, para Colombia, se observa que prácticamente no hay tribu africana que no haya suministrado su contingente de esclavos al Nuevo Mundo: Wolof, Mandinga, Bambara, Bisago, Añi... etcétera. Pero estos negros no han dejado, generalmente, la menor traza de sus culturas nativas. De aquí que el mejor método para el análisis de las culturas afroamericanas consista no en trasladarse primero a África y ver luego lo que queda en América, sino en estudiar primero las culturas afroamericanas existentes y luego ir remontando progresivamente la evolución de los hechos hacia África. Aquí el mejor camino es inverso al de los historiadores.

En función del panorama extraordinario de supervivencias africanas que ofrece América, es lógico pensar que en esta interculturación de unas etnias con otras algunas de

ellas fueron más numerosas y más vigorosas en sus rasgos culturales y terminaron por imponerse. También se ha dicho que muchas tribus africanas pudieron ser esclavizadas por el hecho de haber alcanzado un nivel cultural relativamente elevado; esta hipótesis se basa en el hecho de que no existen sociedades catalogadas como verdaderamente primitivas que hayan sido incorporadas al mundo civilizado a través del proceso de la esclavitud; en cambio, aquellas sociedades que han alcanzado la revolución agrícola han sido frecuentemente sometidas por otras superiores en fuerza militar. Entre los ejemplos más evidentes se cita a los kikuyu en la costa oriental africana que, siendo una tribu agraria, pudo ser esclavizada, mientras que los wuacambas, una tribu de cazadores, nunca fue sometida. Algunas tribus morían antes de sufrir el cautiverio. Es el caso de los bosquimanos y los hotentotes del sur de África, pueblos apenas cosechadores de frutos sino, sobre todo, recolectores y cazadores y es también el caso de los pigmeos del África Central. Estas etnias no están presentes en el mosaico de América de los pueblos afroamericanos, y todo parece indicar que la mayoría de los pueblos esclavizados eran negros "puros" que habían rebasado los niveles de la revolución agrícola y que pertenecían a verdaderos imperios-estados de gran cultura y de avances civilizadores.

Los portugueses, que tenían sus mercados principalmente en Brasil, reclutaron la mayoría de sus esclavos entre las tribus bantúes de las regiones del Congo, Angola y Mozambique. Con regularidad, los sacerdotes portugueses bautizaban las cargamentos de negros antes de que los navíos tomaran sus rutas hacia América. Al igual que los franceses y holandeses, los ingleses extraían sus esclavos de las poblaciones de la alta Guinea; a pesar de que comerciaban con Angola, los grandes puertos esclavistas, de donde salió la gran masa de esclavos traficados por ingleses fueron: Mina, Capecoast, Lagos, Calabar y Bonny, todos al este y al oeste del delta del río Níger. Este río sirvió, en sus múltiples desembocaduras, como vía natural para el transporte de esclavos en canoas largas que después eran depositadas en los barcos o en los barracones. Las arterias fluviales tuvieron gran importancia en el proceso de acarreo de grupos humanos que se encontraban internados a largas distancias de la costa, siendo ruta de mercaderes; muchos de los esclavos capturados en otras regiones eran vendidos en las desembocaduras de los ríos Níger y Congo. Se ha descubierto que los pueblos que vivían en regiones lejanas aparecían en las costas como cautivos a los que se les daba indistintamente el nombre de su región de origen o de su región de embarque, tal como se ha dicho, de ahí que en las relaciones aparezcan en gran número los esclavos de las mismas regiones costeras; tal es el caso de Guinea, Dahomey, Ghana y Nigeria.

Senegal fue otra zona de extracción de esclavos muy importante junto con otras dos regiones: la alta Guinea y la baja Guinea. La primera, como término usado por los geógrafos, comprendía también dos ríos navegables, el Senegal y el Gambia, controlados alternadamente por franceses e ingleses. De esa región salieron los grupos fulas, wolofs, sereres y mandingas. Se llamaron pueblos senegambeses y eran considerados altamente aptos para el cultivo de caña, algodón y arroz. La alta Guinea era una zona conocida como Costa de Barlovento y constituyó un punto de concentración de tratantes negreros hasta el siglo XVIII. Al sur de Gambia otra región que se conocía como Ríos del Sur, incluía lo que más tarde se llamaría Guinea Portuguesa y Guinea Francesa; este término se extendió hasta Sierra Leona. Entre los ríos de esa región estaban el río Grande, el Núñez, el Pongo, en su mayor parte con amplios islotes en los que se escondían los esclavistas ilegales desde el siglo XIX. Cuando la trata negrera se inició existían en la región depósitos de esclavos de esa costa, como los de las islas y los de Sierra Leona, así como los de Sherbro, tres puntos dotados de puertos para el control y embarque de esclavos. En los cargamentos que se efectuaban en esa región, los esclavos procedían de numerosas pequeñas y grandes tribus como los mende, бага, baulé, kissi, dan, guere, gouro, y de esta misma costa procedían los

esclavos que se embarcaban a cambio de arroz y pimienta; aunque no existían buenos puertos el tráfico se hacía en navíos que atracaban en la orilla y que recibían tanto el arroz y la pimienta como los esclavos, a través de embarcaciones pequeñas que cruzaban el espacio que los separaba de los navíos; a estas tribus costeras pertenecían los krumen, altamente estimados por los traficantes negreros.

La Costa de Marfil, que exportaba sobre todo colmillos de elefante, tampoco tenía buenos puertos y su comercio se efectuaba de igual manera que en la Costa de la Pimienta; los nativos de la región no permitieron el establecimiento de factorías ni la penetración de los europeos tierra adentro. A los cautivos se les agrupaba conjuntamente, los de la Costa de la Pimienta y de Sierra Leona fueron llamados negros de la Costa de Barlovento.

El río Volta, en la Costa de Oro, que carecía asimismo de puertos, poseía numerosos pequeños fuertes y factorías que almacenaban alimentos y esclavos, como Axln, Anamabo, El Mina y Cormantine, y servían además como depósitos desde los cuales los esclavos eran transportados a los navíos; estos esclavos, muy estimados sobre todo por los ingleses, eran vendidos a precios más altos que los de otras regiones. El carácter belicoso y defensivo de los grupos de la Costa de Oro era incluso admirado, como los coromantos, negros que se distinguían por el valor con el que combatían y que los destacaba de los demás grupos; muchos de estos cautivos eran achantis e ibos.

La costa de los esclavos, que quedaba al este del río Volta frente a la bahía de Benin, era la zona en donde el tráfico llegó a ser más intenso y en donde los reyes nativos no permitieron que los europeos construyesen ni fuertes ni asentamientos de guarnición. De esta costa salieron la mayoría de los esclavos exportados que pertenecían a los pueblos ya mencionados de los yoruba y ewue, entre los grupos dahomeyanos. En la extremidad del delta del Níger se encuentra la caleta de Biafra, cuyas tierras de alrededor son pantanosas y fueron conocidas más genéricamente como la región Calabar; los puertos de esa zona son todos fluviales y estuvieron ubicados en Nuevo Calabar, Bony y Viejo Calabar; los esclavos que se vendían en estos puertos eran también de los grupos ibos lbibios y efiks. Estos cautivos se presentaban como pacíficos y amables y se ha dicho de ellos que tenían tendencia a la melancolía y al suicidio.

La baja Guinea comprendía más de 1.500 millas de costa desde el Calabar hasta el desierto del sur, Gabón, Loango y la parte norte de Congo y Angola. Los puertos marítimos de Gabón hacia el sur estaban controlados por los portugueses. Las tribus nativas de la baja Guinea eran todas de habla bantú y se consideraban menos avanzadas que la de la alta Guinea, por lo cual sus esclavos eran vendidos a precios inferiores en los mercados de América. El nombre de Angola se aplicaba a todas las misiones y factorías portuguesas, incluyendo las del norte del Congo; al sur de este río el más activo de los puertos era Luanda, y muchos esclavos que se exportaron por él provenían de Benguela Hossamedes, pueblos del desierto del sur.

A los negros procedentes de la región Angola se les consideraba de calidad inferior, según el criterio de los tratantes, pese a lo cual se calculaba que en el siglo XVIII 40.000 angoleños eran vendidos cada año a los franceses. Su carácter débil e indolente obligaba a los colonos europeos a tratarlos con mayor rigor una vez exportados a las islas del azúcar en América; por las carencias que les atribuían los negreros, eran adquiridos a precios muy bajos que los portugueses después aumentaban al venderlos a los colonos ingleses.

Para 1798 se calcula que 69 buques negreros ingleses partieron de Angola y Bonny en la región de Biafra sobre un total de 150 buques que conformaban la flota inglesa; en ese mismo año sólo 11 compraron negros en Ghana, antigua Costa de Oro, y ninguno en las factorías de Gambia; esto nos induce a pensar que la trata se desplazó paulatinamente hacia el sur, por los bajos precios en que se vendían los negros de esa zona. Hay que tener en

cuenta que este desplazamiento hacia el sur ocurría en los años en que la trata legal tocaba a su fin y que para esas fechas la mayoría de los esclavos habían llegado al continente americano. Todos esos pueblos que habían sido trasladados eran avanzados e industrioses, a pesar de las diferencias que guardaban entre sí en cuanto a lengua y otros rasgos que los diferenciaban. En el XVIII, habían nacido ya tres generaciones de descendientes de africanos en las colonias y empezaban a evolucionar hacia una cultura criolla que comprendía el mestizaje y los sincretismos.

Otra región de reserva de esclavos fue la isla de Zanzíbar; su proximidad al continente favorecía las incursiones de los negreros por toda la costa aunque tenían que defenderse de los ataques que sus competidores lanzaban desde el continente; los traficantes de esta isla aprovechaban los vientos para desplazar sus cargamentos de esclavos, remontar la costa oriental a partir del Cabo de Buena Esperanza, recoger sus cargamentos y depositarlos en la isla de Zanzíbar. En 1840, en pleno siglo XIX, alcanzó el grado de mayor concentración de esclavos en el mundo; en el mercado de esta isla se podían encontrar esclavos de todas la procedencias: del Congo, wuatusis, de toda África Occidental, e incluso de las regiones interiores del continente.

Desde las primeras etapas del tráfico de esclavos los negreros americanos habían ya incursionado en Zanzíbar en busca de fuentes de esclavos; en 1678 se tiene el primer anuncio en Massachusetts de la llegada de un cargamento de esclavos procedentes de África Oriental y parece que también, según documentos de la época, llegaban esclavos en cargamentos de negreros norteamericanos a las ciudades de Nueva York y Virginia. En 1683 la Real Compañía Africana dio la alarma de que el tráfico de Madagascar podía perjudicar la trata y el comercio de la costa oriental; en 1721 ya se había establecido una factoría en la costa sureste de África y desde allí despachaba cargamentos de esclavos. A comienzos del siglo XIX un grupo de norteamericanos estaba dedicado a la trata sistemática de negros procedentes de la costa occidental; los esclavos de esta región tenían características que los señalaban como superiores a los demás negros. La región más favorecida por la estimación de sus esclavos era Mozambique, de donde se transportaron tantos como de Angola. Volviendo a Zanzíbar, en el siglo XIX los capitales norteamericanos de los barcos negreros emprenden o intensifican el negocio de la trata a partir de los depósitos de esclavos en la isla; en 1846 los traficantes la convierten en un punto de vital interés de los Estados Unidos; años antes de que los británicos tuvieran allí su representante, el tráfico norteamericano se ampliaba al marfil que aportaba miles de dólares anuales; en 1858 había una flota de 24 buques de Estados Unidos; eran tan numerosos los navíos que zarpaban del puerto de Salem que los nativos de Zanzíbar tenían la idea de que en aquella ciudad solamente había blancos. Las mercancías que se extraían, esclavos y marfil, eran cambiadas por los norteamericanos por tejidos que se producían en Nueva Inglaterra, sin embargo Estados Unidos no tuvo el éxito económico que esperaba porque no aprovechó la situación de la isla para ocuparla y declararla protectorado, guardando el monopolio del marfil y los esclavos. Este comercio, de cualquier modo, fue considerado ilegal por los ingleses, que defendían los territorios de la costa sudoeste y que intentaban por todos los medios impedir que los barcos de Estados Unidos continuaran con el tráfico de la costa oriental africana.

Lo que parece haber sucedido en el siglo XIX, al finalizar la trata, es que los norteamericanos embarcaban esclavos y los llevaban a las colonias españolas; por la capacidad de transporte los buques norteamericanos rivalizaron con los europeos llevándoles ventaja.

Estos viajes desde Mozambique hasta América producía una alta mortalidad entre los esclavos, siendo elocuentes los datos que se indican a continuación sobre los navíos negreros capturados durante los 30 del siglo XVIII, según el libro de T.F.. Buxton:



BUQUES	EMBARCADOS	MUERTOS
Cintra	970	214
Brillante	621	200
Commodore	685	300
Explorador	560	300

Como resultado del tráfico intenso en la isla de Zanzíbar, ésta tenía una de las concentraciones más cosmopolitas del mundo de la época. Las crónicas del siglo XIX (1836) dan cuenta de la presencia de ingleses, alemanes y yanquis en la isla, comerciantes todos que convivían con árabes e indios orientales. Zanzíbar era el corazón de la trata esclavista, ahí se comerciaban anualmente más de 20.000 esclavos entre los muros de una ciudad que estaba construida en piedra y cuyo mercado de esclavos correspondía a un comercio de mercancías muy selectas en el que se vendían, al igual los esclavos más fuertes y más valiosos del continente, esclavas jóvenes como concubinas, ataviadas con atractivos tocados, adornadas y vestidas con finas telas con que los mercaderes las decoraban; una negra "instruida" podía valer hasta 500 dólares. Los mercados de Zanzíbar en 1860 se describen como lugares de concentración y de diversidad étnica: había árabes, turcos y abisinios, mercaderes que incluso compraban niños a precios muy bajos. Los jóvenes fornidos llegaban a valer hasta 12 dólares; había clientela para mujeres y ancianos, muy baratos, que eran destinados a los trabajos domésticos. Gran Bretaña intervino con mayor rigor para suprimir la trata en 1842, cuando fueron enviados a la costa oriental los buques patrulleros Cleopatra, Lili, Sappho y Diterm; los capitanes de esas fragatas informaban de las dificultades para la supresión de la trata porque el sultán de Zanzíbar la favorecía.

El tráfico esclavista desde Zanzíbar llevó numerosos esclavos a la zona del golfo Pérsico, una rama del tráfico difícil de suprimir porque estaba en manos de los árabes y conectaba con otros mercados de exportación de esclavos; el movimiento de acarreo de esclavos durante los años 1870 -1890 continuó de Zanzíbar al golfo Pérsico después de haber abolido la trata a través del Atlántico. El comercio de esclavos entre Zanzíbar y Arabia fue abolido primero formalmente y suprimido mucho más tarde, casi a fines del XIX.

Entre las "naciones" que pueden señalarse como origen de los negros de América hay algunas que se conservaron más o menos organizadas, por lo que es posible localizar su origen; en los Estados Unidos del Norte, donde los negros elegían a sus gobernadores, se puede localizar su procedencia en el oeste africano entre las tribus ashanti e ibo. En Argentina había cuatro naciones: Conga, Mandinga, Ardra y Congo; en Uruguay había negros del Congo, de los grupos guanda, wuanda, angola, mungolo, basundi y woma. En Perú había angolas, carabalís, mozambiques, chalas y congos. En Cuba eran muy conocidos los grupos minas, gangas, lucumí, carabalí y congo. En Brasil la división por naciones incluso aparecía en las relaciones administrativas de la colonia; generalmente, en el ejército los soldados negros estaban distribuidos en cuatro batallones separados: el de los criollos, el de los angolas, el de los ardras y el de los minas; otras formas de agrupación de negros eran las cofradías religiosas; había por ejemplo la cofradía de Nuestra Señora del Rosario en Bahía en la que solamente se agrupaban los angolas; por su parte los yorubas se agrupaban en otra cofradía de la misma ciudad; otra forma de asociación de esclavos eran los grupos que se reunían para festividades o para ayuda mutua en sus centros de barriada en las ciudades donde seguían celebrando sus ritos religiosos propiamente africanos y donde también se fraguaban las rebeliones. En Estados Unidos se señalan congregaciones de esclavos, aparte de los fanti-ashanti originarios de Ghana, que provenían de la cultura

dahomeyana y que estaban asentados en el centro de Nueva Orleans y Virginia mezclados con una vertiente bantú; en América Central los esclavos provenían de la Costa de Oro; en Haití, como se ha dicho, predominó la cultura fon dahomeyana. En Jamaica, los cromanti de la Costa de Oro fueron los primeros en conformar una cultura criolla. En las Guayanas, así como en las Antillas inglesas de Barbados, predominaba el grupo fanti-ashanti de la Costa de Oro.

La desigual distribución de los negros en el continente americano ha impedido trazar un mapa definitivo de su procedencia africana; pero lo que debe quedar claro al establecer las zonas de origen de los esclavos es lo que se afirma al principio de este capítulo: siendo las zonas de extracción más intensa las de las costas occidentales, había esclavos de todas las regiones de África, incluyendo la isla de Madagascar y Zanzíbar. Queda como una evidencia general el hecho de que algunas etnias que procedían de civilizaciones más avanzadas lograron absorber e imponer su cultura a los pueblos que los absorbieron, menos desarrollados; tal es el caso de los fon, fanti-ashanti, yoruba y congo, los de mayor predominio en América.

## **LA TRATA, LICENCIAS Y ASIENTOS**

Se ha dicho que antes del descubrimiento de América existía la esclavitud africana en la Península Ibérica, sin embargo este hecho no explica suficientemente la presencia de los negros en el Nuevo Mundo, como tampoco explica la importación de esclavos a gran escala. Nueve años después del Descubrimiento se establecen las instrucciones dadas por la Corona que prohibían la inmigración de judíos, esclavos, moros y nuevos convertidos a las tierras descubiertas. La inmigración se limitaba a los cristianos nacidos en la Península.

Desde la segunda mitad del siglo XV los navegantes portugueses, genoveses y españoles emplearon esclavos negros en las tripulaciones de sus naves; incluso existe la certidumbre de que algunos de los que acompañaron a Colón desde su segundo viaje eran esclavos negros, de ahí que la Corona previera en sus instrucciones de 1501 la no importación de negros.

Pese a todo, las causas económicas del proceso de colonización obligaron a introducir las primeras decenas de negros para las minas desde 1505 y la mayoría de los personajes importantes de las primeras posesiones españolas de la región de las Antillas se manifestó inclinada a importar negros directamente desde África, en concreto de las islas de Cabo Verde, amparados por una licencia especial del rey de Portugal. Con el incremento de la producción de azúcar en las Antillas se acentuó también la demanda de fuerza de trabajo para este cultivo; en las primeras décadas del siglo XVI más de nueve ciudades de las Antillas enderezan sus peticiones para conseguir negros para trabajar en los lavaderos de oro y en las minas, insistiendo en el argumento de la protección de la población indígena incapaz de afrontar todos los trabajos necesarios para la colonización europea. De aquí nace el mito de que el trabajo de un negro equivalía al de cuatro indios. Las leyes de Burgos de 1512 expresan la intención de la Corona de proteger a la población indígena. De esta manera se va tejiendo la consolidación de la esclavitud negra en la región antillana, allí se dan por primera vez en forma más o menos completa los fenómenos socioeconómicos que acompañan a la esclavitud y que son los mismos que sucesivamente se van presentando en las regiones de América a medida que iban siendo colonizadas. En las Antillas, los europeos se aclimatan al tiempo que introducen nuevas plantas y animales y ponen en juego los primeros métodos de producción y de administración de las poblaciones indígenas y es así como la esclavitud proporcionó el potencial de fuerza de trabajo que permitió preparar desde las Antillas la conquista del continente, produciendo los bienes de consumo

necesarios y aportando, con la extracción del oro, parte del capital indispensable para financiarla. A este ciclo se le ha llamado el ciclo de oro. Los negros, además de trabajar en los lavaderos de oro, estuvieron al servicio de los señores conquistadores y fueron incluso auxiliares en las expediciones de nuevos descubrimientos y conquistas. A medida que se incrementaba la mano de obra negra para producir alimentos, cuidar ganados, transportar cargas y extraer oro, se utilizaba también en plantaciones y trapiches azucareros; paulatinamente la población indígena iba disminuyendo, en La Española, por ejemplo, de 60.000 indios que había en 1508 quedaron 500 en 1570; por todo esto se ve claramente que la esclavitud negra en las Antillas se impuso por necesidades de la expansión europea.

En 1513 la demanda de mano de obra por parte de los funcionarios reales y de los particulares que ya habitaban las colonias se intensificó y obligó a la Corona a instrumentar una política de importación de mano de obra; y en ese mismo año la primera medida que reglamentó la introducción de una trata negrera en gran escala impuso un impuesto de dos ducados por cada cabeza de esclavo que entrara en las Indias, lo que implicó la licencia que autorizaba la introducción de negros y el comienzo de una fuente de dinero para la Corona Española. A partir de ese momento las licencias fueron instrumentos económicos y políticos que eran objeto de la competencia de todo aquel que quería intervenir en el tráfico de negros; hacia 1578 cada licencia tenía el precio de 30 ducados. En muy poco tiempo la demanda de licencias creció a tal punto que los esclavos que eran llevados por los mercaderes portugueses a Sevilla, para satisfacer la demanda de los españoles, ya no eran suficientes; se pensó entonces en extraer a los esclavos directamente de África para eliminar a todos los intermediarios. Siendo los territorios africanos de la costa occidental propiedad de compañías y comerciantes portugueses hubo que recurrir a los oficios de mercaderes y banqueros que tenían relaciones con ellos; la primera licencia monopolista fue otorgada por Carlos V a uno de sus favoritos, el mercader Laurent de Gouvenot, en 1518; una segunda licencia parece haber sido concedida en 1528 a dos mercaderes alemanes de la casa Welser. El comercio de las licencias se mantuvo de hecho durante todo el siglo XVI; a fines de este siglo el comercio negrero se concentraba en manos portuguesas, debido a que los lusitanos eran los que tenían el dominio de las tierras africanas en la región de extracción de esclavos, lo que definió el monopolio portugués sobre esta actividad mercantil. El otro factor que operó para que se mantuviera este monopolio fue el incremento del amplio mercado, señalado líneas atrás, de abastecimiento de mano de obra en tierras americanas, reforzado por la importancia de la renta que percibía la Corona por concepto de impuestos a la importación de negros en América. La esclavitud africana, pues, fue un hecho admitido por todos y una institución respaldada por la Iglesia y la Corona, así como por la legislación de la época, considerándose indispensable para mantener la economía del azúcar y los intereses de los países ibéricos.

Hasta mediados del siglo XVII no se encuentra una actitud antiesclavista, a pesar de que son frecuentes las rebeliones de esclavos y de que aumenta la compasión de algunos sectores europeos ante el destino de los hombres de color. El Papa Urbano VIII condenó en 1639 la trata africana, señalándola como un vil procedimiento para privar de la libertad a los negros. Pese a ello el comercio de esclavos, que había empezado a funcionar con el sistema de asientos desde 1595, se fue incrementando paulatinamente.

A este período llamado de los asientos portugueses se le considera importante por sus características específicas; fue un ciclo en el cual los portugueses habían determinado combatir el monopolio comercial que se había establecido en las Indias por parte de los españoles; con el sistema de asientos se ejerció el control estatal de este comercio que era de gran importancia y trascendencia para Europa; la función del negro en la nueva sociedad americana significó desde el principio la sustitución de mano de obra de la población india, en descenso vertiginoso al establecerse el control y los cálculos de la cantidad de negros

exportados al Nuevo Mundo; se hizo necesario un sistema fiscal que favoreció a la economía española Y en general a la de los otros países europeos, dada la importancia económica que se vislumbró desde el principio y la trascendencia de este comercio humano tan amplio y espectacular.

El proceso definitivo para la implantación del régimen de asientos en el tráfico de esclavos, a favor de las casas comerciales presididas por los portugueses, fue el de la unión de las Coronas española y portuguesa; las licencias estaban repartidas aparentemente entre las grandes firmas alemanas, genovesas y francesas, no obstante eran los portugueses quienes ejercían el control sobre ellas a través del mercado africano, del cual eran poseedores; fueron pues los portugueses quienes conocieron mejor que nadie la estrategia de la trata de esclavos. En el siglo XVI cuando subió al trono Felipe II, que respetó los derechos y privilegios portugueses, éstos pasaron a ser súbditos del rey de España, pese a lo cual las costas africanas siguieron dependiendo económicamente de ellos, por lo que ya no fue necesaria ninguna otra nación extranjera para el suministro de mano de obra negra que se solicitaba con mayor urgencia en el Nuevo Mundo; así fue como la institución del régimen de asientos se consolidó a partir del primer contrato de Pedro Gómez Reineld en 1595 y continuó sin interrupción hasta 1640; hay que señalar que de 1609 a 1615 intervino la Casa de Contratación de España.

Cada concesión, licencia o asiento estipulaba un nuevo máximo de negros que deberían llevarse al Nuevo Mundo en un lapso determinado. Entre los primeros hubo uno de 4.000 negros para ser transportados en cinco años; el segundo, de la misma cantidad, tenía que ser transportado en cuatro años; ambos constituyen un precedente que reservó a la Corona el privilegio de señalar de dónde se debían sacar los esclavos y a qué lugares de América deberían de llevarse para su venta. Los *rendeiros*, comerciantes portugueses, establecían pactos con la Corona para asegurar la extracción de esclavos de las franjas costeras africanas; tres de los principales puntos fueron: Cabo Verde, con su capital, Santiago, situada en una de las islas del archipiélago atlántico; la isla de Santo Tomé, y la región de Angola, cuya capital, Luanda, tuvo un incremento considerable en esta época de los asientos portugueses. Durante la intervención de la Casa de Contratación y del Consulado de Sevilla aumentó el contrabando del comercio negrero, a pesar de las celosas medidas del monopolio portugués; el gran contrabando de esclavos afectaba directamente a los colonos que requerían mano de obra en las colonias americanas, sobre todo a las colonias portuguesas debido a que quienes conseguían las licencias de la Corona preferían distribuir su comercio en las posesiones españolas; el resultado fue el desabastecimiento de esclavos en Brasil, colonia portuguesa, debido a la falta de coordinación de la política económica entre España y Portugal; por conveniencia comercial los esclavos se encaminaban en mayor número a las posesiones españolas, pues siendo Brasil posesión portuguesa pagaba menos derechos de exportación y los esclavos se vendían a menor precio que en las posesiones españolas. Conviene indicar que este período al que nos estamos refiriendo, en el que intervienen la Casa de Contratación y el Consulado de Sevilla, corresponde a la época de la conquista de América, es decir, la de mayor expansión de España en el Nuevo Mundo, cuyas condiciones imponían al conquistador empresario-encomendero la necesidad de mano de obra importada. En esta época las licencias se daban por parte del monarca a determinados individuos que favorecían los intereses de la Corona; con frecuencia el rey incautaba capitales como pago por las licencias que concedía para importar negros. La multiplicación de estas licencias, que muchas veces autorizaban el traslado de más de 1.000 negros por cada una, fue tal que hasta la fecha no se ha podido definir su número. Los beneficiarios de estas concesiones fueron en primer lugar los oficiales reales o los representantes de la Corona así como los religiosos que ocupaban algún cargo en América. Estos esclavos, entrados por concesión graciosa, estaban exentos

del pago de impuestos y gavetas. Después venían los conquistadores o beneméritos de la conquista, que recibían esas licencias como pago de los servicios y gastos efectuados en la expansión española en el Nuevo Mundo. Estas licencias eran concedidas por capitulaciones o por pago de juros. Otros beneficiarios eran los cabildos, que se aprovecharon en este comercio para poder adquirir beneficios que les permitieran pagar los gastos de su institución; estas concesiones se conocen como licencias de propios para la ciudad; hubo también otras Instituciones de beneficio público, como hospitales, conventos, etc., que también recibieron licencias para obtener negros. Esta modalidad de obtención de esclavos no fue privativa de las colonias ibéricas en el Nuevo Mundo, sino que también otras regiones del Atlántico se vieron favorecidas, por ejemplo las Islas Canarias. En todos estos casos la concesión se hacía a las instituciones y no a los individuos.

Algunos peninsulares que se habían distinguido por algún servicio especial rendido a la Corona también obtuvieron licencias para adquirir esclavos; fueron beneficiarios los que estaban cercanos a algunos personajes de la corte, del Consejo de Indias, o de la misma Casa de Contratación. Por último, se beneficiaron de las licencias los mercaderes, hombres de empresa y conquistadores que firmaban las capitulaciones entre el rey y los particulares en virtud de las cuales estos últimos entregaban el producto o una parte de las explotaciones de minas a la Corona, la cual a su vez otorgaba un período de tiempo para el cumplimiento del contrato.

Después del primer asiento monopolista, ya señalado, en 1595 los que siguieron siempre tuvieron la prohibición de llevar a vender los esclavos a tierra firme; no obstante, en 1615 se autorizó como puerto de entrada Veracruz y posteriormente las preferencias se desplazaron de las Antillas a la costa atlántica americana, pudiendo decirse que los puntos de entrada de esclavos en América fueron las Antillas, México y la costa atlántica de Venezuela y Colombia, en lo que a posesiones hispanas se refiere. Otros lugares del imperio colonial fueron mantenidos con bajas cuotas de esclavos, en parte porque para llegar a ellos era necesario pasar por Panamá, lo cual significaba permisos especiales y desde luego más riesgos y gastos mayores; fue el caso de Ecuador, Perú, Río de la Plata, Chile y Tucumán, posesiones españolas que reclamaban con avidez la mano de obra esclava y, al no conseguirla, tuvieron que abastecerse de forma ilícita a través del contrabando, organizado ya a gran escala precisamente en Río de la Plata, por su conexión con los puertos brasileños. Fue precisamente el contrabando lo que motivó el cese de los asientos portugueses, produciéndose una nueva etapa de la trata negrera, pero no fue desde luego el único factor, pues desde 1599 la isla de Santo Tomé, habiendo caído en manos de los holandeses, obligó a que los portugueses descuidaran sus posesiones en África y por lo mismo perdieran el monopolio de la trata. El contrabando holandés motivó cuantiosas pérdidas de algunos absentistas portugueses. Otro hecho fundamental que dio fin a la hegemonía portuguesa fue el de la separación de las Coronas de Portugal y España en 1640. Para explicar la administración de los asientos, tan compleja, así como las funciones que éstos tenían en la intrincada situación económica de la época, debemos atenernos en primer lugar al carácter jurídico de estos contratos que se definen como: contratos de derecho público por los que un particular o una compañía se encarga cerca del gobierno español de reemplazar a la administración en el comercio de la mano de obra negra en las Indias o en una parte de ella.

El comercio esclavista requería por lo menos tres instancias, siendo la primera la de la potencia expansionista, que desde Europa respaldaba y patrocinaba el comercio negrero; la segunda la constituían los mercaderes de esclavos, a los que nos referiremos más adelante; una tercera estaba representada por los absentistas que, de hecho, eran agentes cuya responsabilidad consistía en obtener compradores para las licencias, es decir, aquellos que iban a hacerse cargo de vincular al gobierno con los mercaderes y mantener asegurada la

actividad de factores que contabilizaban las remesas de esclavos, lo que ayudaba a regular el comercio. La trata, por consiguiente, estaba respaldada por una estructura administrativa y por otra particular; la Corona, por una parte, se reservaba el derecho del control del comercio negrero e intervenía a través de sus organismos, tanto portugueses como españoles, dándole un carácter mixto a los asientos; otra, los absentistas, provistos de todas las prerrogativas para actuar con plena libertad, necesitaban del apoyo de los factores, guardas, encomenderos de negros y de otros funcionarios que constituían la red comercial sobre la cual se sustentó el comercio esclavista durante el período de los asientos portugueses.

El Consejo de Indias estaba encargado de la organización y administración de los asientos por parte del Gobierno pero intervenía también el Consejo de Hacienda, que era la instancia encargada de aprobar las finanzas y llevar las cuentas; hay que subrayar que era el Consejo de Indias quien administraba los asientos por tratarse de un comercio con las Indias Occidentales o tierras americanas. Alrededor de 1625 se creó una junta de negros que se reunía con motivo del acuerdo de un nuevo asiento, teniendo el rey facultades para intervenir cuando lo considerara pertinente; funcionó desde 1601 hasta 1640, y tenía el papel de moderador conservando el rey la supremacía. Otra instancia estatal que ejecutaba las órdenes emanadas de las otras dos era la Casa de Contratación, que recibía el dinero de las licencias y se hacía cargo de su distribución a través de su tesorero. La Casa contratada los juros que existían sobre la renta de las licencias, sus funcionarios eran los encargados de revisar los barcos negreros antes salieran para África, y en ella también tenían que registrarse los dueños, maestros o dueños de navíos para obtener la autorización de navegar con los esclavos adquiridos. Una vez en América, los derechos que causaban la importación de negros ingresaban en las arcas de negros llamadas cajas o arcas de esclavos que estaban en poder de un funcionario de la Casa de Contratación.

Al quedar el comercio de esclavos en manos de los absentistas éstos ejercían su monopolio y disponían de la venta de las licencias, como intermediarios tenían que mantener sus oficinas tanto en Lisboa como en Sevilla y Madrid, para llevar a cabo la venta de las licencias o beneficiarse de algunas; además de procurar la vigilancia para el comercio clandestino y otras anomalías, quedaban a su cargo los gastos de navegación, como el flete, las fianzas, los seguros y otros. Por ello, era necesario para los absentistas procurarse una serie de agentes o factores establecidos en las costas de África, en Sevilla y en los puertos americanos; para combatir el contrabando los absentistas tenían el auxilio de los jueces de comisión; además de las disposiciones reales emitidas para este objeto, los jueces de comisión eran designados junta de negros y tenían injerencia en todos los asuntos relacionados con el asiento, como los embargos, las comisiones, las requisitoras, etc. También había jueces de comisión en América, designados por las autoridades indianas y pagados por los mismos absentistas, como tales fungieron algunos gobernadores, corregidores o alcaldes mayores; por estos procedimientos obtenían los absentistas privilegios excepcionales.

Los factores que procuraban despachar los trámites residían en los puntos claves del comercio e incluso del contrabando, el primero de los cuales era Sevilla; considerados como motores del tráfico de esclavos hacían fluir la navegación pudiendo ser portugueses o españoles pero residentes en Sevilla. Los factores de mayor responsabilidad en el comercio eran los que estaban ubicados en los puertos americanos, en este caso habían de ser personas de la confianza de los absentistas, la mayor parte de las veces parientes, teniendo que responder ante el mismo Consejo de Indias. Dos factorías importantes en América eran las de Cartagena y Veracruz, además de la de Buenos Aires, punto importante de ingreso de esclavos.

En cuanto a la personalidad de los tratantes de esclavos en las Indias españolas, se puede decir que en general eran individuos de una variada condición social; no todos eran verdaderos negreros sino que en algunos casos se trataba de intermediarios ocasionales: funcionarios, oficiales, eclesiásticos, o simples transportistas, que a través del comercio de negros obtenían ingresos por concepto de traslado de un punto a otro de la mercancía de ébano. Estos tratantes que realizaban su comercio en tierras americanas se diferenciaban de los absentistas, quienes en su mayoría eran gente de fortuna y en numerosos casos de posición social destacada, muchos de ellos judíos y conversos en estrecha relación con banqueros e influyentes de entonces.

En esta época inicial de los asientos portugueses, la primera etapa del transporte de los esclavos de su lugar de origen al de destino era la que revestía mayores complicaciones, por la serie de operaciones que requería. Los barcos se despachaban en Sevilla, Canarias o Lisboa después de haber sido visitados por los oficiales reales; de ahí se dirigían a las costas africanas para cargar a los negreros y pasar los trámites necesarios. De las costas africanas se iniciaba el largo y penoso viaje a través del océano atlántico hasta los puertos del Caribe o de tierra firme donde eran desembarcados los africanos. Cuando se consumaba la venta en las costas americanas, los esclavos eran trasladados a los puntos de los mercados interiores que estaban a veces distantes de los puertos de desembarco. La mortandad que sufrían las cargamentos de esclavos desde el momento mismo de su captura no se puede calcular con exactitud, pero ciertamente era muy alta; a lo que hay que agregar las condiciones tan precarias de salubridad en las que eran transportados, comenzando porque los navíos de esta primera época no se adecuaban al transporte de seres humanos; en las descripciones de la época se dice que los esclavos viajaban en condiciones tan precarias y tan maltratados que al subir a los navíos ya iban con argollas en el cuerpo y con grillos en los pies, completamente inmovilizados; así pasaban al fondo de los barcos desde donde no podían tomar ni aire ni sol; a tal grado que era repugnante el aire que se respiraba en el fondo de los navíos que no había español que pudiera soportar más de 20 minutos entre los esclavos sin riesgo de contraer alguna enfermedad. Tal era la hediondez, el hacinamiento y la miseria de esos lugares. La comida que recibían los infelices esclavos era una al día y consistía en escudilla de harina de maíz o de mijo crudo y una pequeña porción de agua; por lo demás, recibían azotes y malos tratos; tal era la vida de los esclavos en los barcos; la mortandad durante la travesía, dada las condiciones en que se efectuaba, tenía que ser también elevada, baste como ejemplo el cuadro que nos ofrece Enriqueta Vila Vilar en su obra Hispanoamérica y el comercio de esclavos: Unos cálculos sobre una serie de 29 navíos en los que se consignan los negros embarcados en África, el número de los que llegaron a Veracruz según la cuenta de los oficiales reales y el número de licencias registradas en la Casa de Contratación arrojan las cifras siguientes:

<b>Años</b>	<b>Navíos</b>	<b>Esclavos embarcados en África.</b>	<b>Esclavos llegados a Veracruz</b>	<b>Licencias registradas</b>
1605	2	572	381	280
1606	2	200	165	120
1608	7	1876	1461	910
1609	3	604	545	480
1611	1	613	151	169
1616	1	235	172	180
1617	1	170	120	150

1618	5	992	628	800
1619	2	570	350	400
1620	1	464	464	150
1621	3	817	817	370
S/f	2	330	297	280
totales	29	7143	5551	4289

El periodo que va de 1640 a 1692 es un lapso en el que la trata negrera presenta ciertas confusiones, debido a que se había convertido en una de las empresas más codiciadas por las potencias europeas mercantilistas que se disputaban el dominio de los océanos; siendo el nuevo continente un polo de mayor consumo de esclavos, éste constituía el mejor negocio del momento, así como el vehículo de penetración económica más eficaz por el que se ofrecía la posibilidad de importar para Europa todo tipo de productos exóticos además de los metales preciosos tan codiciados. De esta manera, la trata negrera constituyó el motivo central de todas las negociaciones políticas entre los monarcas europeos, salvando la primacía de la monarquía española y siendo el objetivo fundamental de todos los tratados y las alianzas concertadas.

España estaba cada vez más acosada por las otras potencias expansionistas, que practicaban el contrabando de esclavos con la consiguiente pérdida para la monarquía española en concepto de pago de impuestos por la importación de los negros. Además, casi todas las potencias europeas tenían ya en esos años posesiones en el continente africano, menos España. Por otro lado, el dominio de este país sobre Portugal se terminó con la independencia de Portugal; al entrar en conflicto estos dos países, Holanda se convirtió en la principal transportista de los esclavos, llegando a obtener ganancias tan elevadas que llegó a competir con las demás potencias en el proceso de expansión mercantilista.

## **LAS COMPAÑÍAS MONOPOLISTAS**

Al desarrollarse el capitalismo europeo se activó la política colonial; a partir de la segunda mitad del siglo XVI España y Portugal empezaron a perder su monopolio en América y África, respectivamente; a su vez, Holanda, Inglaterra y Francia iniciaron sus conquistas poniendo los cimientos de sus imperios coloniales en el Nuevo Mundo, Asia y África. En este último continente ocuparon la costa occidental, donde establecieron colonias y construyeron fuertes.

En el Caribe, Holanda se estableció en Curacao y Aruba; Francia, primero en la Martinica y Guadalupe y después en Santo Domingo; por su parte, Inglaterra se apoderó de Jamaica y Barbados. A mediados del siglo XVII ya habían surgido, además de Brasil en América del Sur, las colonias de Virginia y Nueva Amsterdam en América del Norte, y Cayena y Surinam en el Caribe, y otras colonias que emplearían mano de obra africana; sin ésta hubiera sido imposible la expansión de las colonias americanas. Para mantener e incrementar el comercio de esclavos los europeos se valieron de las compañías comerciales fundadas para ese propósito. Los holandeses, intentando arrebatar a los portugueses los puntos clave de la trata negrera, en 1637 habían logrado instalarse en Corea, Tacorari, Jaquín y Mina. En 1688, todos los fuertes de la costa africana habían cambiado de bandera. No hay que olvidar que el control del asiento habían llevado a los portugueses a crear en esas mismas costas depósitos y almacenes para realizar el tráfico comercial, instalándose en la desembocadura del Senegal, en Gorea, Rufisque, Saloum, Gambia, Casamanche, en el río Núñez, y en los ríos de Sierra Leona; habían poseído los fuertes de Samá y Mina; todavía en



1667 quienes visitaban las costas africanas podían constatar que, desde Senegal hasta Guinea, dominaban los portugueses. Éstos tuvieron que defenderse de sus competidores daneses, alemanes, franceses e ingleses, que los desalojaron del territorio de Guinea de suerte que, para finales de siglo los holandeses, establecidos ya en San Jorge de Mina, manejaban la trata de esclavos desde este punto estratégico.

Cesa entonces la importancia de los asientos, orientándose la trata mediante verdaderos tratados entre naciones, dado que el comercio en general había rebasado los límites particulares, convirtiéndose en factor decisivo para el desarrollo y prosperidad de las potencias marítimas europeas. La incorporación del sistema comercial de compañías fue la norma que adquirió la competencia de Francia, Inglaterra, Portugal y Holanda con España por el dominio de América, así como por el monopolio comercial. La trata de negros era, pues, parte de ese monopolio que se pretendía controlar a través de las compañías que concentraban un volumen considerable de capitales. Sin embargo, si bien la trata de negros y el trabajo esclavo en la producción son dos factores determinantes en la etapa del mercantilismo, en la pugna política entre las potencias europeas, la trata adquiere una dimensión que ya no tiene una relación directa con la necesidad de mano de obra en las colonias americanas. Es decir, llegó a haber más esclavos de los necesarios, o dicho de otro modo, había regiones en donde su trabajo era improductivo. Mellafe lo explica así:

“La complejidad de la historia de la esclavitud negra en Latinoamérica debe entenderse pues con este desfase entre la trata y las necesidades y economía de la producción esclavista. La creación de las grandes compañías negreras obedece más al requerimiento de la trata, y del desplazamiento del capital monetario en Europa, que a un definido modo de producción. Evidentemente las potencias europeas negocian políticamente la trata negrera si ésta estaba globalizada en unas cuantas grandes compañías. Las casas reinantes en Europa a través de sus principales cabezas: los Felipes en España, Luis XIV en Francia, la reina Ana en Inglaterra, Pedro II de Portugal, se convirtieron así en socios y promotores del comercio de esclavos al fomentar y participar con dinero en estas compañías.”.

A finales del siglo XVI, Francia no poseía colonias ni en África ni en América. Su incorporación al comercio internacional, y en especial a la trata negrera, es tardía debido a las guerras de religión que tuvo que librar. Enrique IV sólo alcanzó a proyectar una política colonial, que no se realizó sino hasta que el cardenal Richelieu ejerció el ministerio y actuó como jefe y superintendente de la Flota, cuando Francia inició su expansión allende los mares. En 1626 se fundó la Compañía de San Cristóbal, para la explotación del tabaco y la madera de las islas del Caribe; es precisamente el momento en que Francia ocupó las pequeñas Antillas, la isla de la Tortuga y una parte de Santo Domingo.

En 1633, algunos comerciantes asociados obtuvieron permiso para traficar en Cabo Verde y Senegal. En 1640 se levantó un fortín en Saint-Louis. Creada la Compañía del Senegal ésta quebró en 1658.

Todavía al empezar el reinado de Luis XIV, su gobierno no tenía ni recursos financieros ni marina, por lo que el comercio entre Francia, África y las Antillas era irregular. Las costas africanas, desde el Cabo Verde hasta el Congo, estaban en manos de portugueses, holandeses, ingleses e, incluso, de brandeburgueses y suecos que habían levantado edificaciones en Guinea. Es en 1664 cuando la trata francesa, se organiza oficialmente a la par que el comercio marítimo regular, con los capitales de la iniciativa privada con los que se formaron compañías de comercio; éstas fueron encargadas de las factorías de ultramar, estimuladas por las subvenciones y los monopolios.

El proyecto concebido antaño por Richelieu se realizaba al fin a través del administrador de la Marina Colbert, quien la convirtió en Secretaría de Estado en 1669 y se valió de su posición para asegurarse los beneficios monopolistas, de suerte que las plantaciones vendieran sus productos agrícolas a las metrópolis, comprándoles a éstas sus

productos fabricados, en un doble tráfico practicado en exclusividad por los navieros reales de los Borbones franceses.

El comercio de Guinea llegó a ser un punto clave para la economía de los franceses a tal punto que los negociantes de la época lo consideraban como el principal objetivo de su actividad, temiendo que al mínimo descuido otros países pudieran apoderarse del mercado de esclavos en sus colonias y del aprovisionamiento de los productos europeos de consumo permanente; a la vez que el estado francés se preocupaba por las ganancias de la exportación, le interesaba la importación de los productos de las colonias para su propio consumo.

Décadas más tarde, en 1701, Luis XIV de Francia y Felipe V de España, ambos católicos por excelencia, habrían de firmar un contrato considerado por algunos como asiento, en el cual se le concedió a la Compañía de Guinea el monopolio, durante 10 años, de la introducción de esclavos africanos en las colonias españolas de América. Cabe insistir en que el privilegio del asiento negro fue objeto de disputa entre las naciones marítimas, conservándolo los portugueses hasta 1640.

En esta era llamada de los negreros, había llegado a su fin la hegemonía holandesa; la Corona española, deseando evitar el contrabando, intentaba manejar el asiento desde las Indias a través de un comerciante de Caracas que tenía amplias relaciones comerciales con Lisboa y Sevilla. Marín de Guzmán, el comerciante en cuestión, había establecido un contrato con la Compañía del Cacheo o Compañía Real de Guinea para cumplir con el asiento; a su muerte la Compañía obtuvo el contrato y, con él, los portugueses quedaron nuevamente con el comercio de esclavos en los años 1696-1703, cuando España ya había firmado el contrato con Francia para que ésta se encargara de introducir esclavos en las Indias españolas por una concesión; el número de negros a introducir anualmente era de 4.800. La procedencia de los esclavos podía ser de cualquier parte de África menos de Mina y Cabo Verde, y los navíos españoles o franceses podían desembarcar en cualquier puerto incluyendo Callao y Buenos Aires, que hasta el momento no habían sido frecuentados por el comercio negrero oficial, aunque se supone que el clandestino era especialmente intenso en Buenos Aires. En realidad, la trata clandestina era practicada en las colonias hispánicas por ingleses, portugueses y holandeses, que, con la complicidad las autoridades coloniales, burlaban el monopolio del asiento concedido a los franceses. La Real Compañía Francesa de Guinea no alcanzó a cumplir con el compromiso y en 1710, dos años antes de su vencimiento, se declaró en bancarota. Esto le abrió el camino a los ingleses que obtuvieron con la Paz de Utrech el privilegio del asiento en 1713.

Además del derecho a proveer de esclavos negros a la Indias españolas, Inglaterra logró otros privilegios comerciales y el territorio de Gibraltar. La Compañía del Mar del Sur (South Sea Company) sería la que disfrutaría todos los derechos del asiento inglés. Sus antecesores: la Real Compañía de África (The Royal African Company, 1672) y la Compañía de Reales Aventureros (The Royal Adventurers Company, 1663) habían logrado establecer una serie de fuertes y factorías en la costa de Guinea, pero Holanda había conquistado los fuertes y barrido las factorías por lo que, en 1667, Inglaterra poseía solamente el castillo de Cape Coast, que inicialmente había sido sueco, y Cormantine en la Costa de Oro.

La Real Compañía Africana se había fundado en 1672 para mantener los fuertes e ir ejerciendo progresivamente el control de la trata en las costas africanas desde los puertos franceses del Senegal hasta Loango y Angola, que continuaban en posesión de Portugal. La Compañía tuvo que afrontar, además de la defensa de los fuertes y las negociaciones con los reyezuelos africanos, a los mercaderes ingleses independientes que traficaban libremente, desconociendo su monopolio. Estas irregularidades tuvieron como

consecuencia la fluctuación en los precios de los esclavos, que llegaron a subir de tal manera que los plantadores de las colonias inglesas protestaron agriamente. Generalizadas estas protestas, la Compañía se vio obligada a admitir que la trata se abriera a todos los traficantes ingleses, que se obligaban a pagar a la Compañía el 10 % del valor de su cargamentos. A pesar de ello, los costos de mantenimiento de los fuertes eran muy altos y la Compañía perdía cada vez más dinero, con lo que la trata peligraba. Por todas estas razones la Compañía fue disuelta en 1752.

El Asiento de Negros, firmado en marzo de 1713 entre España e Inglaterra, ratificado en Utrech en abril del mismo año, permitió la expansión británica tanto de sus colonias como de su comercio. Su victoria significó la eliminación de Francia del comercio indiano y la posibilidad, durante 30 años, no sólo de ejercer el monopolio de la trata y el comercio, sino de respaldarlos con la ocupación de algunos territorios en las Indias Occidentales. Entre las actividades comerciales a que tenían derecho los ingleses, estaba la del "navío de permiso", que consistía en el envío anual de un navío con cargamento y tonelaje fijos con destino a los mercados de los puertos indianos: Veracruz, Cartagena y Portobelo. También obtuvieron permisos de navegación libre y directa y la autorización de establecer factorías en algunos puntos de las colonias hispanoamericanas. Éstos se utilizaron como depósitos de esclavos y de mercancías de contrabando, el cual lejos de disminuir aumentó, propiciado por la red de navíos de redistribución de esclavos y mercancías. Para mantener el monopolio de la trata y aprovecharlos al máximo la Compañía del Mar del Sur estableció un acuerdo con la Royal African Company (que todavía existía), la cual mantenía contactos comerciales con las factorías africanas. En América, los puertos de entrada de los pequeños y grandes navíos ingleses eran: Caracas, Campeche, Veracruz, Cartagena, Buenos Aires, Portobelo y La Habana. Por Panamá se hacía la distribución a Perú, Bolivia y Chile. Los ingleses vendían sus productos a precios más bajos que los españoles, que tenían que pagar altas sumas por concepto de derechos sobre sus mercancías, lo cual, además de vencer a los importadores, redujo al máximo el comercio legal. De hecho, lo que los ingleses practicaban era un comercio de contrabando amparado en el "navío de permiso", al que se agregaban barcos menores que anclaban en lugares donde no podían ser controlados. Los centros ingleses de depósito y redistribución de negros así como del contrabando estaban en Barbados y Jamaica.

Legalmente Inglaterra tenía en las manos el control del tráfico marítimo, a pesar de lo cual no pudo impedir que sus competidores franceses, holandeses y portugueses continuaran el comercio ilícito en Sudamérica y el Caribe; esto dio lugar a reclamaciones mutuas entre España e Inglaterra alegando derechos y violaciones a los efímeros tratados de 1713. Tras varios intentos de negociaciones y alegatos acompañados de algunas escaramuzas en 1718 y 1727, Gran Bretaña declaró la guerra en 1739, su Compañía del Mar del Sur sufrió ataques de piratas españoles, confiscaciones y desmantelamientos en sus factorías americanas y el contrabando desde Jamaica siguió ininterrumpidamente. Pero esta isla no tuvo la exclusividad del comercio ilícito, también en La Habana y en las 13 colonias de Norteamérica se constituyó en actividad habitual de los angloamericanos.

El llamado "comercio triangular", que algunos autores rebaten, consistía fundamentalmente en operaciones de trueque, en las que la compra de esclavos era pagada con mercancías; en la triangulación Europa, África y América se transportaba de la primera: barras de hierro, pólvora, baratijas, armas de fuego, licores, telas, sedas, quitasoles, gorros, sombreros, pipas de fumar, espejos, navajas, cuchillos, sables, cuentas y objetos de vidrio, vajillas, porcelanas, caracoles marinos utilizados como moneda por los africanos, tabaco y otras mercaderías; de África salían esclavos, pimienta, oro y marfil, y de las colonias americanas se llevaba a las metrópolis azúcar, tabaco, algodón, melaza, ron, variados frutos tropicales, café y materias primas para las industrias europeas. Los principales puertos de la

era de los negreros, que rivalizaron entre sí, eran en Inglaterra: Liverpool, Londres y Bristol; en Holanda, Amsterdam; Nantes, La Rochelle, Rouen, Saint Malo, Bordeaux, Marseille y Dunquerque en Francia. Hacia finales del siglo XVIII la importancia del tráfico negrero se elevó a la cifra de un millón de esclavos anuales, de los cuales la mitad correspondía a Inglaterra.

La rivalidad entre las potencias europeas no sólo causaba acciones bélicas internacionales, sino conflictos internos en cada país entre comerciantes y compañías detentadoras de los beneficios del tráfico. En Inglaterra por ejemplo, la Real Compañía de África poseía 100 barcos que mantenía en las costas africanas; para competir con ella, los mercaderes pusieron 200, lo cual no constituía nada extraordinario si tenemos en cuenta que en 1735 había en Londres 135 mercaderes, en Bristol 150 y en Liverpool 135; todos interesados en el comercio de negros. El tráfico de estos particulares superaba el monto del que realizaban los detentadores del monopolio, por el cual se desató una campaña en contra de estos últimos. Por otro lado, la Compañía había acrecentado sus deudas y los subsidios del Tesoro inglés eran insuficientes para el mantenimiento de los fuertes en Guinea. Ante el desastroso estado de negocios de la citada empresa, el Parlamento inglés revocó la carta de la Compañía indemnizando a sus acreedores; la sociedad fue disuelta en abril de 1752, obligándose a transferir las posesiones que tenía, fuertes, tierras, esclavos y municiones, a la Compañía de Mercaderes y Comerciantes de África, formada por negreros ingleses que se comprometieron a mantener las factorías y a realizar el comercio. La rivalidad francobritánica no se debía sólo a la disputa por el dominio de las factorías de las costas africanas, sino también a la carrera por el control del comercio de las colonias hispánicas en las Indias Occidentales, puesto que el tráfico negrero legal ocultaba el comercio fraudulento (interlope), que llegó a producir mayores beneficios que el de los esclavos.

## **EL LIBRE COMERCIO**

La producción y el comercio de los imperios coloniales en el Nuevo Mundo crearon una serie de necesidades que fueron transformando la política económica de las metrópolis europeas, afectando también al comercio de esclavos.

Las colonias inglesas de América del Norte habían desarrollado con gran rapidez su producción, que tenía excedentes considerables en productos que se comerciaban en las Antillas, al igual que los negros esclavos. No habiéndose constituido aún en nación independiente, los norteamericanos aprovecharon el asiento que España había concedido a Gran Bretaña para habilitar numerosos buques que sirvieron de transporte de esclavos entre las costas africanas y las colonias hispánicas. En este tráfico los africanos eran cambiados por ron, los norteamericanos obtenía azúcar y melaza de las Antillas a cambio de animales, maderas y alimentos. Los mismos buques que transportaban mercancías, llevaban esclavos a las colonias. Así se desarrolló un comercio triangular que enriqueció a individuos y regiones, entre las cuales Nueva Inglaterra y los puertos de las colonias centrales fueron los más beneficiados, alcanzando su economía una expansión notable ya en las primeras décadas del siglo XVIII. Esto fue posible porque Inglaterra permitió, antes que terminara el monopolio del asiento, el libre comercio de esclavos entre sus súbditos, que llegaron a controlar gran parte del tráfico entre África y América. La libre trata era un recurso para equilibrar a las compañías monopolistas que resultaban para Inglaterra a probar el sistema de las grandes compañías, en el cual se mantuvieron mucho tiempo.

La economía de las colonias de Norteamérica, basada en el libre comercio que los ingleses impusieron, implicó la inclusión de las Antillas; como ya se ha mencionado, los

buques proveían a los plantadores antillanos de implementos de trabajo, alimentos y animales. Los puertos de salida eran Boston, Bristol, Salem, Nueva York y Newport, con destino a Jamaica y Barbados, para después tocar Barlovento y los establecimientos españoles, holandeses, daneses y franceses de las islas del Caribe. Allí recibían, además de metales preciosos con los que se pagaba a la metrópoli, jengibre, pimienta, maderas tintóreas, algodón e índigo, todo lo cual era transportado a Inglaterra; la melaza y parte del azúcar se llevaban a las refinerías de Rhode Island y Massachusetts, donde se hacía el ron con el se adquirían esclavos, marfil, cera de abejas y goma. Este comercio iba acompañado, todo el tiempo que duró, de una intensa actividad de contrabando que practicaban los mismos comerciantes norteamericanos; la piratería no cesó, así como el comercio interlope que tenía como cómplices a las mismas autoridades coloniales.

A raíz de la guerra con Inglaterra en 1739, España se vio obligada a firmar algunos asientos con particulares, limitados y aplicados sobre todo al mercado esclavista americano, aunque también causaron el rompimiento con la Compañía del Mar del Sur, que tenía el monopolio del asiento. Las concesiones fueron otorgadas a mercaderes españoles que por fuerza tenían que negociar con los representantes de la misma Compañía, cuyos intereses se liquidaron con el Tratado del Buen Retiro, en 1750. El regreso al sistema de concesiones limitadas, otorgadas a absentistas españoles, acarrió complicaciones burocráticas y aumentó el contrabando que, por las mismas rutas, ejercían absentistas y funcionarios coloniales en franca complicidad.

Dos años antes de un nuevo conflicto armado contra Inglaterra, los comerciantes españoles obtuvieron contratos para la introducción de más esclavos por los puertos de Campelche, Portobelo, Honduras y Cartagena. En 1762 se declaró la guerra con Inglaterra y las concesiones se prolongaron hasta su terminación. Todo esto contribuyó a la transformación de la trata, consiguiéndose en 1789 la total libertad del comercio negrero de las colonias españolas.

En ese mismo año, siendo rey de España Carlos IV, se decretó la libertad de comercio de negros en las provincias caribeñas de Santo Domingo, Cuba, Puerto Rico y Caracas. En 1791 se sumaron los virreinos de Buenos Aires y Santa Fe y entonces los barcos negreros podían permanecer en los puertos americanos el tiempo necesario para sus negociaciones. Ya en 1793, los súbditos hispanoamericanos estaban autorizados para ir directamente a África y adquirir esclavos sin pagar derechos. Chile, La Plata y el virreinato del Perú consiguieron las mismas concesiones en 1795 aunque limitadas a períodos cortos de cuatro años, que se prorrogaron hasta 1804, y así todos los puertos importantes de Hispanoamérica se beneficiaban del comercio libre de esclavos.

Durante la guerra por la independencia de las colonias inglesas en Norteamérica, el tráfico con los aliados permitió a los norteamericanos apoderarse del comercio cubano, en el que se intercambiaban libremente los productos de cada región sin pagar derechos a los europeos. Los norteamericanos entraron en La Habana inundando de mercancías el puerto y originando con su actividad ilícita toda suerte de conflictos, al perjudicar el comercio entre España y los virreinos. En 1783 fueron expulsados de La Habana los comerciantes norteamericanos que se habían establecido en ese puerto desde 1778. Aunque las relaciones comerciales con Norteamérica fueron prohibidas, el contrabando continuó hasta que en febrero de 1789 se autorizó a los extranjeros la introducción en Cuba de esclavos negros. La entrada de buques en los puertos de la isla favoreció el contrabando humano, en el que participaban tanto los abolicionistas ingleses como los antiesclavistas norteamericanos. A decir verdad, los norteamericanos sacaron partido, desde 1793, de los conflictos bélicos entre las potencias europeas para dominar el comercio negrero; amparados por las reales disposiciones, numerosos navíos transportaban esclavos y mercaderías. Este tráfico mercantil sólo era interrumpido por los corsarios franceses que interceptaban y capturaban

los barcos negreros. Aunque en menor escala, los norteamericanos continuaron su negocio introduciendo negros en los puertos cubanos hasta 1780 con el imperativo de la abolición de la esclavitud. En el siglo XIX comienza, pues, con la trata negrera bajo el régimen de libre comercio, etapa que Mellafe explica de esta manera:

“A principios del siglo XIX, bajo la forma de libre comercio, la negrera sufre vicisitudes que a veces la anulan completamente. guerra con Inglaterra de 1804 y la iniciación del movimiento abolicionista de la trata inglesa, en 1807, repercutieron directamente en la importación de negros. Poco después en 1810, desde la iniciación de los movimientos de emancipación en Hispanoamérica y durante las guerras a que dieron origen, la corriente negrera se suspendió casi absolutamente, pero esto no significó ni su extinción ni la abolición inmediata de la esclavitud.”

## **DECADENCIA Y ABOLICIÓN**

En la costa occidental africana, la trata esclavista decayó notablemente en la década de los 50 del siglo XIX, orientándose hacia la costa oriental. Se trataba ya de un tráfico clandestino organizado entre agentes musulmanes africanos y negreros cubanos y norteamericanos que se practicó durante la segunda mitad de siglo. Todavía en 1863, la trata oriental permitió el envío de millares de esclavos al Caribe, principalmente a Cuba. Los buques que se empleaban eran de procedencia norteamericana y estaban altamente calificados, por lo que eran preferidos a cualquier otro navío. Esta trata clandestina entra en franca decadencia junto con el régimen esclavista en la década de los 60, como consecuencia del desarrollo de las nuevas relaciones de trabajo en la sociedad colonial, que el modo esclavista de producción pasaba a los francos caminos del capitalismo. Las fuerzas del trabajo libre iban abriendo paso a una nueva formación social. Los propietarios esclavistas eran desplazados por el capital y el tremendo desarrollo de las fuerzas productivas rebasaba ya los marcos de la esclavitud. El nuevo rumbo de la sociedad colonial, en general, animó a los mismos propietarios a la lucha contra el comercio clandestino de esclavos. Antes de abordar el proceso abolicionista desde sus raíces conviene hacer una relación sucinta de las rebeliones esclavas que tanto influyeron, no sólo en la abolición de la esclavitud sino también en los movimientos de independencia de las colonias americanas en su totalidad.

La resistencia esclava es actualmente un tema de reconocida importancia, que constituye una de las vías de estudio de las sociedades coloniales esclavistas. Desde el siglo XVI, el cimarronaje y las rebeliones eran formas de resistencia a las que los africanos acudían para enfrentarse al régimen colonial. Desde los Estados Unidos del Norte hasta las tierras de Sudamérica, los movimientos de insurrección se dieron desde el inicio de la esclavitud en tierras americanas. Muchos historiadores han insistido en que los africanos oponían una resistencia violenta a su captura; en las factorías y depósitos de esclavos las rebeliones eran cotidianas, al igual que los motines en los barcos durante el traslado, y las rebeliones organizadas en las colonias y la formación de comunidades cimarronas fueron una constante en la historia colonial.

Gracias a la geografía del Nuevo Mundo que dio abrigo a los cimarrones en selvas y cadenas montañosas, esta resistencia pudo consolidarse en verdaderos movimientos de liberación, que conformados en pequeños o grandes núcleos constituyeron un reto permanente a la supremacía de los blancos. Las autoridades coloniales castigaron duramente a los fugitivos imponiéndoles penas que iban desde la castración, la mutilación y los azotes, hasta la muerte ocasionada por terribles tormentos. Excepcionalmente en algunas plantaciones hubo cierta tolerancia al cimarronaje temporal, cuando un esclavo escapaba por un tiempo y regresaba al lugar de sus amos para reanudar el trabajo era castigado y perdonado. Pero no fue ese cimarronaje el que hizo peligrar al poder colonial.

En realidad la resistencia organizada lograba constituir núcleos de esclavos unidos por una conciencia, representaba un reto al sistema, un peligro militar, pero sobre todo una disminución del ingreso económico por la pérdida de la fuerza de trabajo en las empresas coloniales, fueran éstas haciendas, plantaciones u obrajes y minas.

En algunos casos en que la resistencia organizada lograba resistir a los ejércitos, el blanco no tuvo más remedio que pactar, mediante tratados, con los cimarrones, concediéndoles la libertad e incluso la autonomía. De estas comunidades cimarrones tenemos ejemplos en Colombia, Cuba, Ecuador, Jamaica, Surinam, México, Santo Domingo y Haití. También se sabe que los blancos violaban con frecuencia y casi inmediatamente esos acuerdos para aplastar a los rebeldes con los ejércitos coloniales; hubo casos en que los cimarrones lograban el reconocimiento de su libertad pactando su colaboración en la captura de nuevos fugitivos; de cualquier manera, negros y blancos se combatieron mutuamente a lo largo de los siglos; a la destrucción de comunidades cimarronas seguía el surgimiento de nuevos movimientos, nuevos combates y nuevos procesos de consolidación de fuerzas de uno y de otro bando. El cimarronaje siempre existió, como respuesta permanente a la esclavitud institucionalizada.

Entre los estudiosos del tema, se plantea la cuestión de los cimarrones en dos perspectivas opuestas; en una se concluye que un grupo de fugitivos sin una procedencia y una identidad comunes difícilmente puede producir una cultura; la otra posición considera que precisamente porque el cimarronaje es propicio a los individuos que se agrupan voluntariamente, puede en esas circunstancias en las que todos contribuyen a la creación de un sistema efectivo, producir una forma de cultura propia con características singulares. Según este punto de vista, es en el período inicial cuando los hijos de África, en su lucha con el medio natural, escapando de la opresión del blanco, conquistan a costa de grandes esfuerzos el derecho de poner en práctica su creatividad, su capacidad de adaptación y su experiencia colectiva, recurriendo a su tradición ancestral y creando así nuevas formas de cultura a las que se les puede llamar con toda propiedad culturas o sociedades cimarronas. Éstas, evidentemente, existieron en los casos en que la adaptación al medio se logró con éxito, y los sistemas de defensa y escondite funcionaron eficazmente, constituyendo ambos factores el marco en el que los cimarrones desarrollaron técnicas extraordinarias en la guerra de guerrillas y una economía que les permitió subsistir.

Por sus características, la cimarrona fue una cultura guerrera, como muchas otras de África. Los esclavos reconstruían así una parte fundamental de su herencia ancestral. De la misma manera, sus logros en la adaptación económica fueron sorprendentes; pusieron en práctica su tradición para aplicarla a las técnicas y modos de cultivar las tierras que ocupaban y que les permitían el sustento y la vida cotidiana más o menos organizada. Cuando la autosuficiencia no se lograba, las comunidades cimarronas dependían de las plantaciones, en cuyo caso funcionaban, según algunos autores, como "parásitos económicos". Es evidente que la tecnología de adaptación y de trabajo en la producción dentro de las comunidades cimarronas se nutrió de varias influencias; por una parte, los negros pusieron en juego todos sus conocimientos traídos de África, otros los aprendieron de los indios con quienes estaban forzados a convivir y otros los adquirieron de los que los mismos europeos les impusieron y que ellos transfirieron de las plantaciones a los palenques, quilombos, mocambos o cumbes, como se les llamó a las comunidades cimarronas.

A medida que los movimientos cimarrones aumentaron, se crearon relaciones primero violentas y separatistas, después de dependencia e intercambio, transformándose la totalidad de las relaciones en la sociedad colonial, para dar paso a los movimientos independentistas de las colonias que pugnaban por separarse de las metrópolis. La importancia de los movimientos cimarrones reside, pues, en que fueron la primera forma

de independencia que se gestó en América, dando paso a la idea de independencia política que ya en el siglo XIX alcanzó su madurez ideológica, planteándose en su dimensión nacional y rebasando los límites étnicos. A estos movimientos cimarrones se hará de nuevo referencia al hablar de las culturas afroamericanas.

La campaña abolicionista británica comienza por atacar directamente a la trata esclavista y la emancipación de los esclavos por razones religiosas. La primera moción llevada a la Cámara de los Comunes para la represión del tráfico negrero fue presentada en 1775 por la African Institution. Otro grupo de políticos promovió una vasta información, en 1787, en una campaña que culminó con la prohibición de la trata en 1792 proclamada en la Cámara de los Comunes. Ésta tropezó con una gran oposición por parte de los lores. Desde el siglo XVII, el derecho de poseer esclavos empezó a ponerse en tela de juicio en las colonias inglesas de Norteamérica; en 1641, en Massachusetts se prohibió la esclavitud, salvo en los casos en que los esclavos fueran cautivos legales vencidos en guerras o individuos vendidos voluntariamente. En Rhode Island, se aprobó una ley en 1652 que prohibía la esclavitud por más de 10 años, al cabo de los cuales los esclavos debían ser liberados, y si habían sido comprados en su niñez, debían ser libres a los 24 años. Al parecer esta ley se aplicó durante todo el siglo. Es en 1788 cuando se produce lo que puede considerarse como la primera protesta en Norteamérica contra la trata negrera y la esclavitud. Surge en un grupo de cuáqueros, que pertenecían a una sociedad llamada Sociedad de Amigos, y tiene lugar en Filadelfia en la asamblea de Germantown. Los mismos cuáqueros intentaron evitar la entrada de nuevos esclavos en la colonia, pero las medidas restrictivas propuestas por la Asamblea Colonial eran sistemáticamente vetadas por el Consejo Privado de Inglaterra. Siempre apremiada por los cuáqueros, ésta se vio obligada a imponer un alto impuesto por cada esclavo importado, lo que parece haber puesto fin al tráfico de negros en Pensilvania.

Los apasionados adversarios de la trata en Norteamérica mantenían contacto con sus partidarios en Inglaterra y en Francia, formándose una corriente antiesclavista en ambas orillas del Atlántico. En Europa, la campaña contra los colonos de las Indias Occidentales exhortaba a boicotear los artículos producidos por esclavos teñidos con su sangre: azúcar, algodón, etc. En Inglaterra, el problema no estaba sólo en sus posesiones de América, sino también en las Indias Orientales, donde se pugnaba igualmente por la emancipación de los esclavos.

En Francia, los antecedentes de la lucha antiesclavista datan de 1654, cuando el Jesuita Pelleprat hizo una dura crítica a la esclavitud en las Antillas francesas. Más tarde el abate Gregoire, al inicio de la Revolución, reunió a los notables ideólogos de este movimiento y los convenció para presionar a la Asamblea Nacional y dar fin al tráfico esclavista y a la esclavitud. Los mercaderes defendieron sus intereses alegando que el fin del negocio esclavista significaba la pobreza y la ruina de los millares de personas que dependían de él.

Al mismo tiempo que los vientos abolicionistas recorrían las colonias americanas, en algunas de éstas la trata se intensificaba por la actividad febril de los negreros que, a toda costa y por todos los medios, seguían introduciendo esclavos. El incremento de la esclavitud fue desigual, pues la demanda de mano de obra no era imperativa en todas las regiones en los mismos períodos. Algunas requerían esclavos desde el comienzo de la ocupación europea hasta muy avanzado el siglo XIX, como fue el caso del Caribe. En otras, el auge de su comercio, y por lo tanto de la trata de esclavos, se registra a mediados del siglo XVII, fue el caso de México y Chile. Lo mismo sucedió en Perú, pero en las primeras décadas del siglo XVIII. Durante este siglo, las colonias portuguesas recibieron el mayor número de negros de todo el período de la trata; sumaron cerca de dos millones en Brasil, ingresados entre 1761 y 1810. En las regiones del Plata, Colombia y Venezuela, el



mayor ingreso de negros se registró a finales del XVIII. En realidad el cese o el resurgimiento del esclavismo en gran escala dependía de los cambios económicos de cada región, y la decadencia de la esclavitud estaba marcada por el momento en que el sistema esclavista empezó a ser improductivo y más costoso que el trabajo asalariado. Esto sucedió cuando las colonias de América dejaron de necesitar de la esclavitud para producir, lo que en algunas se dio poco después de la independencia, especialmente donde subsistía la economía de plantación y la población nativa ya había sido sustituida por los negros esclavos. Un factor de extrema importancia económica fue el de la información de vastas masas de afroestizos en las colonias de España y Portugal, las cuales constituyeron la fuerza de trabajo asalariada que sustituyó con eficacia la mano de obra esclava.

En cuanto al colonialismo como sistema opresor, en especial del negro, es evidente que tuvo sus bases en criterios raciales en los que la línea de color llegó a ser el pilar de la estructura social; estos criterios fueron efectivos porque iban acompañados de un orden jurídico muy similar en todas las colonias y operaron, unos y otros, como justificación ideológica y legal para sostener los andamios de la esclavitud. La situación creada por el racismo europeo en la prolongada noche colonial fue la causa de una dolorosa división del espíritu americano, por eso, para unificar las fuerzas liberadoras en nuestro continente, tuvo que surgir un nacionalismo que nutriera indiscriminadamente los movimientos de independencia, en los que se incluían las reivindicaciones de los esclavos y sus descendientes. En este nacionalismo "intelectual" la lucha ideológica fue fundamental y estaba basada en la posibilidad de constituir, después de la independencia, naciones libres sobre el derecho de todos los estratos sociales, hasta entonces discriminados por la burocracia metropolitana al disfrute igualitario de beneficios y prerrogativas reservados a los europeos.

El concepto de nacionalismo, fundamentando en la liberación que reivindicaba los valores de los pueblos colonizados, incluidos los esclavos y los descendientes de africanos, se aplicaba a los movimientos de América Latina a pesar de que su ideología procedía de Europa. La verdadera liberación no surgió hasta que la conciencia histórica de nuestros pueblos permitió la igualdad total, jurídica y civil en su propio suelo. Es decir, que la coyuntura común a todas las sociedades americanas, como fue la abolición de la esclavitud, no tuvo igual significación en todos los territorios coloniales. En algunos la opresión alcanzó a las masas indígenas, por lo que la coyuntura dramática de la abolición ofrecía la posibilidad de encarar el problema de la explotación de la fuerza de trabajo en América. La abolición de la esclavitud representó la desaparición del elemento que aseguraba la supervivencia de la sociedad en su organización, heredada de la colonia, pero tal desaparición no podía producirse solamente por los procesos internos en las colonias, siendo necesario que los movimientos abolicionistas obtuvieran victorias en las metrópolis, porque en todos los casos la abolición del comercio de negros estuvo condicionada por la competencia entre los países de la Europa en su fase expansionista y mercantilista. Cuando se recrudeció la lucha, el abolicionismo cayó en descrédito porque se le identificaba con intereses antipatrióticos; sin embargo, con el triunfo de Inglaterra en Trafalgar, nuevos territorios se incluyeron en la Corona británica y el gobierno inglés emitió entonces, en 1805, un decreto por el que las nuevas colonias no podían introducir esclavos. Un año más tarde la prohibición se extendió a toda colonia de posesión inglesa. Ya en 1807 los abolicionistas, cuyo interés era la anulación de las otras potencias en el terreno económico, consiguieron la aprobación del decreto que anulaba la trata de negros en Gran Bretaña y en todos sus dominios. Estados Unidos fue el primero en acatar la prohibición, intentando obtener con ello una imagen prestigiosa de su gobierno, que pretendía establecer, con nuevos ideales, los cimientos de una nueva nación.

Al concretarse las causas económicas por las que Gran Bretaña tomara la iniciativa de la abolición, se vio con claridad que sin dañar sus intereses podía emplear sucedáneos más redituables que la esclavitud negra. Por otro lado, existía un gran temor a las rebeliones de esclavos en el Caribe, en especial en Haití, por lo que la abolición era una solución a ese peligro. La renovación de la población negra, entretanto, se efectuaba con la llegada de nuevos contingentes, que el nefasto tráfico seguía acarreado en forma subrepticia para satisfacer la demanda de mano de obra de los tratantes, mercaderes y propietarios de plantaciones, en donde se iban ampliando las zonas del sur para el desarrollo del cultivo algodónero.

La abolición significaba, pues, una verdadera conmoción dentro de la competencia y los intercambios económicos que habían privado durante tres siglos; su importancia hizo que a partir de 1807 la prédica humanitaria se intensificara por quienes hasta entonces habían sido los enemigos más encarnizados de la abolición. Es decir, los mismos plantadores de las colonias inglesas cambiaron de argumento para impedir que otras áreas competitivas americanas siguieran recibiendo mano de obra esclava, mientras ellos se habían colocado en situación desventajosa. La lucha de Inglaterra como "dueña de los mares" continuó para imponer las medidas restrictivas a la trata esclavista, sobre todo en Cuba y Brasil que estaban conectados con el tráfico ilegal norteamericano. Durante casi un siglo éstas fueron las bases sobre las cuales se sostuvo la lucha; la subida de Abraham Lincoln a la presidencia de los Estados Unidos en 1861 resolvió la contienda y terminó por fin la trata esclavista. Desde el comienzo de la lucha independentista hispanoamericana, fue general la voluntad expresa de las nuevas naciones de excluir de su economía la trata negrera y la esclavitud. En esta área, la abolición no se planteaba como una ruptura total con el sistema de explotación anterior. Cuando por fin se dio y ya no intervinieron los subterfugios legales para prolongar la esclavitud, fue porque el sistema de propiedad de la tierra estaba asegurado para los nuevos grupos en el poder. En ese sistema también estaba resuelta la sustitución de la mano de obra por una mecanización de la producción. En consecuencia, la abolición no representaba una amenaza social para el poder del nuevo Estado liberal. Además, con excepción de Brasil, en ningún país la esclavitud constituía un sistema efectivo de valor productivo en el momento de la abolición. Pero por otra parte, y éste fue un factor determinante para la abolición, en todas las colonias, en unas más que en otras, los negros habían pasado por una alta misegenación con la población blanca e indígena, lo que aseguró un amplio sustrato poblacional con un estado equivalente a los siervos medievales que aseguraba la explotación agraria y minera. Mientras tanto el Estado de las nuevas naciones reposaba, como era lógico, en las clases pudientes constituidas en su mayor parte por terratenientes y sus intereses en el comercio estaban orientados a la importación -exportación, al mismo tiempo que su seguridad se cifraba en la supervivencia de la propiedad de la tierra, cuya explotación había estado asegurada por la población arraigada en ella.

En cuanto a la manumisión, y en general a la liberación de los esclavos, fue un proceso gradual que se fue logrando mediante indemnización a los propietarios de mano de obra, a cargo, la mayor parte de las veces, del Estado. A partir de la abolición de la esclavitud se fijaron los títulos de propiedad de la tierra introduciéndose igualmente cambios en los sistemas comunales y de propiedades de la Iglesia, junto con las formas de establecimientos rurales de plantaciones, estancias y haciendas, surgieron otras del mismo tipo, pequeñas propiedades, ejidos, comunidades, minifundios, etc. Todo esto fue conformando los diferentes tipos de campesinos en los nuevos países de América. A lo largo del proceso abolicionista pocos de sus promotores esgrimieron argumentos humanitarios con sinceridad; se puede afirmar que, en todo momento, los intereses económicos se antepusieron a la justicia en el trato y el mejoramiento de la vida de los

negros como seres humanos, a su reconocimiento como tales y a sus derechos como ciudadanos legales. Por ello, la emancipación fue apenas una declaración, lo cierto es que el negro siguió ocupando dentro de la estructura social un estrato equivalente al del proletariado rural, además de conformar un sector marginal en las zonas urbanas.

Se puede afirmar que el mestizaje fue uno de los factores que causaron la decadencia de la esclavitud negra, sobre todo en las colonias hispánicas. En la medida en que se incrementó, los mestizos fueron incorporándose a las actividades en las que los negros se desempeñaban dentro del proceso productivo; de cierta manera fueron, sino sustituyendo, si desplazándolos al hacerse evidente a los empresarios lo ventajoso de la mano de obra asalariada libre, en comparación con la mano de obra esclava. El mestizaje es actualmente un proceso difícil de medir por la intensidad con que se dieron el pase de una gran casta a otra y la dispersión de los libres de color a lo largo de todo el período colonial. Además, está el hecho genético de que los negros tendieron a perder sus características fenotípicas, a partir de la segunda o tercera generación de mezcla racial. Lo que explica que la población puramente negra alcanzara cifras reducidas, mientras que la afroestiza tenía porcentajes elevados, a pesar de los impedimentos legales y discriminatorios que las uniones interraciales tuvieron que vencer. Cabe hacer, sin embargo, una diferenciación entre los sistemas de las colonias españolas y portuguesas y los de las posesiones británicas en el Caribe y el norte de América. Mientras en las primeras las crueldades y brutalidades estaban penadas por el sistema legal, en las segundas, el negro libre sólo estaba exento de trabajar para un amo especial, pero su libertad no incluía nuevos derechos civiles y políticos de que disfrutaba un súbdito natural. En las colonias hispánicas el negro, una vez libre, disfrutaba de una condición legal idéntica a la de cualquier otro ciudadano.

Ya en los nuevos países de Hispanoamérica, obtenida su independencia política, la emancipación de los esclavos fue gradual, pero el decreto de libertad de vientres, en cambio, fue inmediato en la mayor parte de las nuevas repúblicas; de acuerdo con él, los hijos de esclavas eran libres a partir de determinada fecha aunque tenían la obligación de servir como aprendices de los amos de sus madres. De todos estos hechos se desprende uno mayor, el de que la esclavitud fue inevitablemente móvil, aun cuando como institución se pretendía totalmente rígida; sustentada por un conjunto de leyes, creencias y prejuicios, costumbres y tradiciones, fue superada por una lógica más amplia que obedeció simplemente a la sexualidad irrefrenable de los seres humanos que, amos o esclavos, actuaron bajo el impulso de leyes naturales que permitieron la movilidad social. Ésta fue fácil en algunos casos y difícil en otros. En Hispanoamérica y Brasil resultó más fácil abrir el camino hacia la movilidad ascendente de los negros y personas de color. En los sistemas británico, norteamericano y francés la ley intentó crear sociedades inmóviles en las que se conservaran rígidamente los estratos sociales y los grupos raciales; pero la ley fracasó, un movimiento muy vasto que nada ni nadie pudo detener culminó con la revolución haitiana (la más radical de todas las revoluciones de independencia), la Guerra Civil de los Estados Unidos y la abolición de la esclavitud en las Indias Occidentales británicas. Frank Tannenbaum lo analiza así:

“Una sociedad estaticada, al menos según la experiencia de este hemisferio, que no deja abierto un canal para el crecimiento, el cambio y la modulación será modificada por la fuerza... La proximidad física, el lento entrelazamiento cultural, el crecimiento de un grupo medio que se sitúa, por su experiencia y conocimiento, entre las clases inferior y alta, y el despacioso proceso de identificación moral se abren camino en contra de todos los sistemas aparentemente absolutos de valores y prejuicios. La sociedad es, en esencia, dinámica y, si bien los molinos de Dios muelen con lentitud, lo hacen con sobrada seguridad. El tiempo -el largo tiempo- echará un velo sobre los blancos y los negros de este hemisferio y las generaciones futuras lanzarán una mirada retrospectiva hacia el registro de luchas, tal como aparece revelado en la historia del pueblo de este Nuevo Mundo nuestro, con maravilla e incredulidad.”

## *Afroamérica crisol centenario*

La insuficiencia del término América Latina, aunque funcional y totalizador, creó en varias escuelas antropológicas de nuestra América definiciones parciales de, al menos, aquellas zonas del continente cuya esencia está marcada por el predominio de indios, negros o europeos. Difícil tarea que aún hoy ocupa buena parte del pensamiento y de la reflexión necesaria a nuestra propia historia, aun más allá de que conmemoremos o no celebremos el advenimiento del Quinto Centenario.

Amerindia, para decirlo con palabras de Miguel León Portilla: "la América en que perduran los indígenas", es una vasta y clara noción de la América que depredaron los europeos, desde su primera llegada al Nuevo Mundo, en 1492. Diseminada desde la isla Baffin, en Groenlandia, hasta las costas de la Patagonia, Amerindia configura las culturas originarias de esta parte del hemisferio occidental. Su historia es la historia de nuestros padres, aquellos que fundaron el ser común y nuestra memoria colectiva. El destino trágico amerindio dio paso a la aparición en nuestras tierras de lo que también ha sido definido, desde entonces, como Afroamérica. No vale la pena entrar en la vieja y absurda polémica de la responsabilidad del padre las Casas en la instauración de la trata de esclavos africanos y, por ende, la esclavitud. Las leyes de evolución social, es decir, de hechos irreversibles que fue la expansión europea calzada por el proyecto de la naciente sociedad capitalista, consumaron el tráfico que constituyó el trasplante desde las costas de África occidental de millones de esclavos africanos. Aunque no es el momento, para México es significativo la mención a lo largo de toda la literatura de los cronistas de Indias en relación con la presencia de esclavos africanos que ya habían venido a América en los ejércitos conquistadores desde el siglo XVI. José Luciano Franco, el historiador cubano, ha dado fe de esta presencia en la isla de La Española y, luego, en lo que iba a ser Santo Domingo.

Parafraseando, pues, a León Portilla, nos adscribimos a una noción de Afroamérica similar a la que usó el maestro mexicano para nuestros indígenas. De modo tal que Afroamérica sería, naturalmente, una consecuencia de Amerindia y, al mismo tiempo, habría que describirla como "la América en que perduran los africanos traídos como esclavos y sus descendientes". La idea de León Portilla guarda una evidente distancia de cualquier nomenclatura de índole geográfica. La Amerindia que sobrevivió al saqueo y al exterminio perdura de múltiples formas, bien transculturada, bien como firmes focos de resistencia cultural en el transcurso de estos 500 años de incertidumbres, soledades, amarguras y vocaciones irreductibles de emancipación. A la noción de Afroamérica, que nos ha sido dado rescatar, le ha ocurrido algo parecido. Si bien hay que recordar que el corazón de Afroamérica reside en el ámbito del Caribe (asumido su nombre de la etnia caribe, una de las primeras que confrontó el "descubrimiento" y la conquista (no estamos mal encaminados si reconocemos su variable esencia extendida hacia las costas de tierra firme que van desde el sur de la Florida hasta la provincia brasileña de San Luis Maranhao, pasando por el arco de la América Central). Una experiencia histórica común que se expresa en el establecimiento de una economía de plantación, asó como de la implantación por la fuerza de un sistema esclavista sustentado en el turbio comercio del tráfico negrero, en los esclavos coloniales correspondientes a las guerra y pugnas de las respectivas metrópolis europeas, es una desigual dependencia. Un denominador común a Afroamérica es la hegemonía de conflictos raciales y culturales, muchos de ellos también alimentados por los incesantes movimientos migratorios que se han constituido en fehaciente característica de la región hacia el continente y viceversa.

Afroamérica, no obstante, está diseminada, como Amerindia, por todo el continente. Centros enormes se advierten en toda la América del Norte, particularmente en Estados Unidos; en buena parte de América del Sur, teniendo como reino visceral a la República de

Brasil, principalmente en la legendaria ciudad de Bahía. Dije que imaginaba al Caribe como el corazón de Afroamérica. Esa misma afirmación debe llevarnos a una saludable duda o, más bien, debe empujarnos a revisar ciertos mitos en relación con la diáspora afrocaribeña. Si el haitiano Jacques Roumain hizo cristalizar esta realidad sociohistórica en sus hermosos versos:

África he conservado tu recuerdo  
África, tú estás en mí  
como la astilla en la herida,  
como un fetiche tutelar en el centro de la aldea

era porque en el Caribe era imposible hablar de identidad sin dilucidar el papel que en ella habían desempeñado el componente africano. Sin embargo, ni el Caribe es una cola de tigre africano, ni es la única reserva, ni el único depósito, ni el más auténtico enclave de lo que conocemos como Afroamérica. En una recóndita provincia mexicana existe la ciudad de Cuijla, un refugio intemporal de esclavos africanos que, sin llegar a constituir un palenque, un galerón o un quilombo, representa ese amor a la independencia y a la libertad que muchos africanos hicieron reverdecer en el carácter moral de los latinoamericanos. Los estudios que Gonzalo Aguirre Beltrán nos legara sobre esta comunidad de Cuijla, alienta una inmensa población negra, de origen africano que, desde el siglo XVIII, se estableció en esas latitudes provenientes en su mayoría de Sierra Leona. Años atrás, cuando visitamos en Cuba una exposición fotográfica que provenía de un Instituto norteamericano, de Nueva York, con el tema Negros esclavos del siglo XIX, descubrimos un tesoro testimonial de rostros, gestos, andares y actitudes de esclavos domésticos, de negros curros, de negros libres, atareados en faenas mercantiles, cuyos quehaceres pululaban en centros urbanos sudamericanos tales como Buenos Aires, Montevideo, Esmeralda, Cartagena de Indias, entre otros. También los puertos de La Habana, Santiago de Cuba, Santiago de los Caballeros, Santa Marta o Barlovento, fueron emporios de Afroamérica. Los monos de San Telmo, también, fueron testigos de tangos ancestrales en cuya raíz late el espíritu vivo de los negros americanos.

Afroamérica es diseminación, compartimento y voluntad. Cabezas hondeando entre las olas de los barcos negreros de donde nacieron las escuelas de samba, sones, plenas, rumbas, merengues, reggae, blues y jazz que nos colocan, sin esfuerzo ni programa alguno, a la vanguardia de la música popular del universo, con esa riqueza y ese ingenio creadores sólo factibles en este, nuestro Nuevo Mundo. El vudú haitiano, el candomblé brasileño, la santería cubana han nutrido durante siglos muchos denominadores comunes de África en América.

Quería volver sobre el término que es válido y nos ayuda a marcar el perfil definitivo que Nicolás Guillén avizorara en 1931. Afroamérica existe; es tangencial, audible, movable, hemos estado hablando durante largos años de un África ancestral, de una diáspora enriquecedora también que, sin embargo, no puede ni debe suplantar la gestión y el papel que la nación desempeña en la historia continental contemporánea. Unidad y diversidad. Originalidad en un intercambio, en una interacción de pueblos nuevos, de pueblos trasplantados, como ha dicho Darcy Ribeiro.

En México, Veracruz, Guerrero y Oaxaca como Cuba, Haití, Brasil, Jamaica son legítimas entidades afroamericanas cuya funcionalidad se muestra por sí misma y por la innegable existencia de naciones que no pueden alejar a quienes insisten en las diferencias raciales y culturales que todavía empañan el escenario de nuestros sueños. El arte popular de estos cuatro países, aun sus artes plásticas tradicionales o de experimentación, ostentan

un sello que pertenece enteramente a la legitimidad de ese síndrome afroamericano cuyo crisol es la música. Desde la pintura de Wilfredo Lam al arte naif haitiano o tlacotalpeño hasta el espontáneo diseño de los altares religiosos (verdaderas apologías del talento plástico de estas culturas afroamericanas) nos demuestran la vehemente existencia de un canon estético afroamericano.

## COLONIZACIÓN Y ESCLAVITUD

La capitalización fundada en la obtención de metales preciosos fue la clave de la expansión española en América, a través de la industria extractiva y de los botines en las acciones de conquista. El imperio español hasta los últimos decenios del siglo XVIII se conservó dentro de una economía metalífera que iba en descanso a medida que pasaba el tiempo; en Brasil las minas de oro tuvieron un auge que sólo fue posible con la introducción de mano de obra esclava. A la primera fase de la economía de las colonias americanas, llamada el ciclo de oro, corresponde la introducción de mano de obra negra para alcanzar el alto rendimiento de las provincias metalíferas.

El ciclo de oro avanzó desde las Antillas a México por el norte y a Chile por el sur. El empleo de negros en esta época significaba pagar altos precios puesto que la trata no había alcanzado todavía su continuidad ni su ritmo intenso. En algunas partes donde la población india era numerosa, los negros trabajaban mezclados con los indios tanto en los lavaderos de oro, como en los trabajos complementarios para producir alimentos; tal es el caso de México, Chile y Perú cuya población indígena abundante permitía la formación de cuadrillas de indios y negros organizados para los trabajos de minas y la de cultura complementaria.

Al desaparecer en la segunda mitad del siglo XVI los lavaderos de oro, surge un segundo horizonte minero que, aunque de mayor importancia, tuvo menos rendimiento por trabajador. Esta nueva fuente de riqueza eran las minas de plata, siendo las más grandes las de Zacatecas y San Luis en México y las de Potosí en Bolivia.

Al demostrarse que el trabajo masivo de esclavos negros en la producción de plata no tenía mayores ventajas económicas, los indios desplazaron definitivamente a los negros en el trabajo de las minas, que era de carácter obligatorio por la disposición virreinal de 1570 conocida como Mita Minera. El negro, pues, habiendo sido auxiliar de los españoles durante la conquista, estuvo a lo largo de todo el periodo colonial trabajando en la explotación de las minas, más que como peón como mano de obra calificada, de suerte que ocupó puestos de jefe de cuadrilla, capataz, guardián, etc.; por su importancia en algunos lugares se les dio un nombre especial saya payo, cuyas actividades y funciones estaban también bajo legislación.

Además de las concentraciones de negros en las minas de plata, en donde alcanzaron porcentajes elevados, también los había en las provincias y distritos mineros de Brasil, en las minas de oro de Ecuador, en las de cobre de Cuba y en las de cocorote de Venezuela; en general eran muchas las regiones de América que constantemente demandaban esclavos para destinarlos como mano de obra a las minas que se iban descubriendo. Esta actividad de los esclavos e indios en la minería produjo una transformación económica y social entre los trabajadores mineros.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y siguiente, los distritos mineros como Copiapo en Chile, Parral en México, etc., se van transformando cada vez más en lugares de mano de obra asalariada, donde los diferentes grupos étnicos, los subgrupos y las castas, van perdiendo las características de tales para ser solamente una masa asalariada de

mineros. El elemento negro, esclavo y libre, junto con una elevada proporción de mestizos negros, fue una parte sustancial de este nuevo grupo social de trabajadores

Como se ve, el ingreso progresivo del esclavo africano en América como mano de obra se vio condicionado por muchos factores. Su importación estuvo estrechamente vinculada al desarrollo de los nuevos cultivos e industrias. Entre éstas, la más destacada por su importancia fue la industria azucarera; el cultivo del azúcar se desarrolló en las Islas, costas y zonas tropicales de los valles, donde la colonización europea produjo el exterminio de la población aborígen y el agotamiento de las minas; ante la concurrencia de esos dos factores, los colonizadores se vieron obligados a crear una riqueza sustitutiva para aprovechar los nuevos territorios dando lugar a la producción de determinados productos que en Europa tenían una demanda considerable. A todo esto se debió que los europeos establecieran un nuevo sistema productivo, posible principalmente en las regiones donde la población autóctona menguó casi hasta su extinción, mientras que donde la población nativa se mantuvo numerosa, la introducción de negros fue mínima, como en el caso de Paraguay, Bolivia, Perú, parte de América Central y México.

La sustitución progresiva de la extracción de minerales por el cultivo de caña de azúcar comenzó en las Antillas. Este cultivo se desarrolló de acuerdo con la demanda de mercados para obtener mercancías, que pagaron el costo del acarreo transatlántico de esclavos y que reeditarán ganancias a los mercaderes; así se incrementaron el cultivo del trigo, la patata, la cebada, el cacao y el algodón en las plantaciones del continente.

Es útil establecer la diferenciación entre la agricultura de subsistencia, destinada a la alimentación de las colonias y al comercio interno, y la agricultura de exportación; aunque las dos requerían mano de obra esclava, la agricultura de exportación absorbió mayor cantidad de fuerza de trabajo. En cuanto al empleo de esclavos negros en la producción de alimentos básicos para la alimentación de la población americana, los factores que concurrían eran de diversa índole; por una parte los cultivos se localizaban en las áreas cercanas a los centros urbanos y a las grandes vías de comunicación; ahí la población indígena fue sustituida por esclavos negros, cuya escasez provocaba crisis alimentarias. Esto significa que las grandes ciudades como México, Lima y Río de Janeiro fueran centros de concentración de negros.

Pero otro factor que condicionó el empleo de esclavos en la agricultura fue el hecho de que la población indígena estuviera dedicada fundamentalmente al trabajo de las minas y de los obrajes; esta población no permitía el excedente de alimentos necesario y, por lo tanto, era producido por los esclavos negros. Existía además la prohibición de ocupar a los indios en trapiches y cultivos tropicales, trabajos a los que estaban destinados los negros con cuya mano de obra se satisfacía la producción agraria de consumo diario para los mercados locales la agricultura de exportación a gran escala.

La venta de alimentos tuvo tan alta productividad que confirmó el éxito económico en el empleo de los negros a gran escala en la agricultura. El comercio agrícola se acrecentó en las regiones fértiles de los valles bajos del área andina gracias también al trabajo de los esclavos en las viñas y en los valles azucareros de la costa del norte de Perú; en la región de Chicamo, por ejemplo, en 1760 había 3 650 negros y mulatos que trabajaban en plantaciones e ingenios. En las colonias portuguesas que ocupaban población negra para la producción agraria de consumo local se dieron grandes concentraciones de población urbana, que conformaron las ciudades de Bahía, Río de Janeiro y Sao Paulo.

El lucro era una razón determinante para el desarrollo del cultivo azucarero en las colonias españolas y portuguesas, a pesar de que en Europa se contaba con producción suficiente para satisfacer su consumo. Aunque esta producción procedía precisamente de Canarias y Madeira. Gracias a sus posesiones en Brasil, Portugal, desde el principio del

cultivo azucarero, se convirtió en uno de los principales proveedores del mercado de África y Europa.

Aunque en las plantaciones se cultivaban cacao, algodón, tabaco, colorantes y coca, de gran importancia en la economía colonial, fue sin duda el azúcar el producto más característico de la economía de plantaciones. Desde el siglo XVI las metrópolis europeas trataron de diversificar la economía en América creando, además de la minería algunas actividades artesanales vinculadas con el trabajo agrícola. De esta manera se intentó incrementar la producción de cochinilla, cera y otros productos; pero desde el principio lo sustancial de la economía americana se sustentaba en la extracción minera; las plantaciones de tabaco con mano de obra de esclavos negros, aportaron a Holanda y Portugal productos para intercambio comercial y contrabando. Todo esto nos lleva a pensar que desde el siglo XVI hasta la segunda mitad del XIX los monocultivos tropicales se mantuvieron con mano de obra esclava; en esta economía el azúcar era el producto más importante y su demanda se reflejaba en el incremento del número de industrias dedicadas a su procesamiento y en la cantidad de esclavos empleados. En La Española, por ejemplo, donde se fundaron los primeros ingenios, en 1540 había 21 e igual número de trapiches y cerca de 30.000 esclavos africanos. En Puerto Rico se observa la mutua dependencia entre esclavos negros y producción azucarera cuando en 1582 los 11 ingenios que había en la isla producían poco azúcar por escasez de negros y su renovación se vio impedida por la carencia de recursos de los colonos de la isla.

En Cuba, los esclavos negros comenzaron a introducirse en amplia proporción a partir de 1590-1593 con los primeros ingenios. En Jamaica, el exterminio de los indios y la ausencia total de oro, determinaron que desde la segunda década del siglo XVI se iniciara la explotación azucarera con mano de obra esclava, alcanzando esta industria un amplio incremento bajo la dominación inglesa. En Nueva España, en las zonas calientes de Veracruz y en las intermedias del Valle de México, a fines del siglo XVI ya existían alrededor de 30 ingenios y trapiches con una producción azucarera muy cercana a la alcanzada por La Española; en 1599 la Corona prohibió la edificación de nuevos ingenios, lo que tal vez perseguía el incremento de la explotación minera o de otros productos considerados más fructíferos. También en Venezuela la fuerza de trabajo esclava tuvo demanda hasta el siglo XVII y era empleada en los valles y zonas centrales en la agricultura de plantaciones de cacao; en 1780 existían más de 36.000 esclavos negros en las haciendas de las regiones centrales.

El monopolio de la fuente de esclavos permitió el desarrollo de la industria azucarera brasileña que se convirtió en la más desarrollada del Nuevo Mundo en el siglo XVIII.

El cultivo del azúcar en Brasil se inició, como en las posesiones españolas, con mano de obra indígena, desde la fundación de los primeros ingenios entre 1530 y 1535; el crecimiento de las industrias y el exterminio de indios condicionaron la incorporación masiva de esclavos africanos, en 1600 había más de 20.000; en 1584 ya sumaban 120 los ingenios, llegando a 235 en 1628.

En las plantaciones francesas de Guadalupe, Martinica y Haití, en 1700 se trabajaba en más de 400 ingenios que producían millón y medio de arrobas de azúcar refinada. En la misma época, en las colonias inglesas había 800.000 esclavos que producían alrededor de millón y medio de quintales métricos de azúcar.

Mientras en la colonización portuguesa y española el esclavo negro, además de las actividades agrícolas, participaba en otras de diversa índole, las demás potencias europeas, Holanda, Francia e Inglaterra, en sus colonias, ocupaban la mano de obra africana exclusivamente en la industria azucarera, excluyendo el sistema de plantaciones otros productos, por lo que los ingenios tuvieron que importar los alimentos de consumo en las



islas. Los colonos no integraron a los indios en sus colonias siendo su única fuente de mano de obra africana.

El mercado inglés se proveía en sus posesiones en el Caribe, en Barbados por ejemplo, su colonia tabacalera trabajaba en parcelas con inmigrantes ingleses que a su vez auxiliaban de mano de obra blanca; en 1643 se convierte en plantación azucarera, lo que provocó la inmigración de los blancos que, para esas fechas, sumaban 40.000, comprendidos los propietarios y sus sirvientes. A partir de entonces la producción azucarera de Barbados descansó totalmente en la importación de esclavos africanos que era mucho menos costosa que la mano de obra blanca y de más fácil obtención; en 1643 había ya 6.000 negros y en 1655 llegaban a 20.000; su número se incrementó y en 1668 ya alcanzaba los 40.000, el doble de la población blanca. En 1792 los negros sumaban 65.000 y al abolirse la esclavitud en 1835 había cerca de 90.000 esclavos negros. En todos los casos parece evidente la distinción del negro con respecto al indio, manifestándose el primero como de superior civilización y capacidad para las nuevas industrias y monocultivos en el Nuevo Mundo.

Aun cuando en las minas los negros estaban reservados para las labores accesorias de molinos, lavaderos, etc., siendo la mano de obra indígena la que se prefería para esta industria, es necesario insistir en que la falta de indios en algunos casos, o las condiciones climáticas, obligaron a los europeos a emplear mano de obra africana.

Es indiscutible que las minas se explotaron preferentemente con mano de obra indígena. Sin embargo es peligroso generalizar en este aspecto ya que desde muy temprano existieron zonas mineras. Por ejemplo las minas de cobre cubanas solicitaban constantemente asientos especiales; y las de oro y cobre de Venezuela, o los lavaderos del Nuevo Reino se sustentaron a base de negros... Efectivamente, todas las explotaciones que se hicieron en estas regiones y en los lavaderos de las tierras bajas colombianas estuvieron basados en el trabajo negro. En los lavaderos de oro del Valle de Bucarica, en Pamplona, se ocupaban 17 cuadrillas de negros y según el Gobernador de Cartagena, Pedro Buiral, el escaso rendimiento de las minas de Zaragoza, Los Remedios y otros lugares se debía al mal entendimiento entre los mineros y los traficantes de esclavos de Cartagena. En las minas de oro de Tairona, la Ramada y el Valle de Upar y las de plata de esta última región y de Nueva Valencia, eran solicitados esclavos negros desde 1606.

También los dueños de yacimientos argentíferos estuvieron obligados a solicitar mano de obra esclava que se hizo necesaria a medida que la población india disminuía; esto ocurría en 1608 cuando la producción de plata bajó de forma alarmante en Potosí, pidiendo los mineros permiso para ingresar 1.500 ó 2.000 esclavos con destino al trabajo de las minas; en 1647 la demanda de los mineros creció hasta 700 esclavos anuales. En las minas de Zacatecas la disminución de la población indígena se solucionó con la introducción de esclavos. En 1636 se solicitaron 500 negros anuales, renovando su petición en 1638 para que se les proveyera de negros como de azogues y que estos esclavos podrían ser de los llamados cafres que se llevarían en el galeón de Manila. En vista de que esta fórmula no fue aceptada volvieron a insistir, esta vez por medio de un memorial, en la necesidad en que se veían y en la conveniencia de llegar a un acuerdo con el absentista general para que llegaran cada año a Veracruz 500 esclavos con destino a las minas, ya marcados antes de la entrada, a la par que estas gestiones oficiales, los mineros de esta región, por medio de su procurador general, intentaban comprar en México los negros que llegaban de contrabando

Se han subrayado como pilares de la explotación colonial los binomios plantación-esclavitud y minería-esclavitud; a medida que el mercado exterior se fue ampliando y la demanda de mano de obra esclava fue creciendo, la producción se hizo más racional; no obstante, en este sistema de producción algunos sectores de esclavos escapaban a la

reclusión en los límites de la minería, ocupando una gama de oficios y profesiones que vale la pena mencionar brevemente.

Cuando los negros podían adquirir, aun siendo esclavos, algunas técnicas, o dedicarse al servicio doméstico e incluso a otros trabajos complementarios de la agricultura, llegaron a ser mano de obra de empresas, ayudantes de oficiales o sirvientes domésticos; esto no sólo ocurrió en las colonias hispánicas sino tal vez en mayor grado en las posesiones holandesas, francesas e inglesas en donde no había población indígena desde principios del siglo XVII y en donde la mayor parte de los bienes de consumo y de las manufacturas útiles a la infraestructura de los monocultivos tropicales se importaban directamente de Europa, habida cuenta de que estas colonias dependían de metrópolis con una capacidad náutica mayor y un tráfico comercial más amplio que el español, por lo que el porcentaje de población esclava dedicada a otros menesteres ajenos a los monocultivos, si bien era muy reducido, tenía sin embargo su importancia económica; haciendo una generalización se puede decir que la esclavitud en América se impuso de tal modo en todas las colonias, que nadie que poseyera algún capital se privaba de tener esclavos a su servicio. Se puede afirmar que todo el que podía comprar negros lo hacía y en esta generalización van incluidos los indios.

Entre los poseedores de esclavos estaban desde luego, en los obrajes novoespañoles, los dueños de las industrias; en estos establecimientos desde 1549 se ocupó mano de obra masculina destinada al trabajo de los telares de tejidos de lana y manta; el rasgo característico de esta forma de trabajo era el encierro, pudiéndose comparar con las prisiones; ahí trabajaban los esclavos, los condenados por los tribunales a trabajos forzados y los trabajadores endeudados, sus murallas protegidas por los portones resguardados constituían el sórdido ámbito en donde los infelices trabajadores agotaban su vida.

En las descripciones de los obrajes se menciona que eran conducidos en día de fiesta a la misa encadenados. Desde 1542, cuando los ordenamientos reales desaprobaban la esclavitud india, los dueños de obrajes fueron incorporando a negros y mulatos esclavos que llegaron a constituir en 1666 el 59% de los trabajadores en obrajes cercanos a la ciudad de México; al finalizar el siglo XVII el esclavo indio había sido totalmente reemplazado por el esclavo negro. Esta sustitución de indios por negros tiene como antecedente la recomendación del Consejo de Indias de 1580 y la del rey en 1609, en las cuales ya se mencionaba a los negros como idóneos para el beneficio de los paños y el trabajo en los obrajes. Obrajes hubo en distintas ciudades del país, las relaciones que de ellos se hicieron rebelan la rudeza, la crueldad y las condiciones infrahumanas en las cuales estaba constreñido a trabajar el esclavo obrajero. Había hilanderos, tejedores y cardadores; vestían miserablemente y eran azotados y castigados cuando no cumplían con las tareas que les encomendaban los capataces; el jornal era de sol a sol, los trabajadores dormían en galeras mal ventiladas sin ninguna luz; cuando abandonaban los talleres-cárcel, era para ser enterrados o castigados, tal era el destino de indios, mestizos, mulatos y negros que sentenciados a este cautiverio vivían y morían en la pena del obraje.

Otra suerte tuvieron los negros que desempeñaron los diferentes oficios cuando eran requeridos por los maestros oficiales que los adiestraban; trabajaban de albañiles, como ayudantes en la construcción de edificios, puentes, caminos, etc., aprendían la carpintería y se convertían en artesanos; estos negros tenían la posibilidad de obtener su libertad.

En las colonias hispánicas, muchas órdenes religiosas compraron esclavos con destino al servicio de iglesias, colegios, misiones y conventos; también los había en las haciendas. Aquí los esclavos aprendían diversos oficios y trabajaban en las granjerías, llegando a distinguirse los que estaban al servicio de los jesuitas.

En las pesquerías de perlas también el negro sustituyó al indio, y su rendimiento era notable, especialmente el de los jóvenes que no pasaban de 20 años. La pesca de perlas se realizaba buceando durante todo el día en las aguas cercanas a los ranchos; los esclavos eran organizados en cuadrillas que se embarcaban en las canoas vigilados por su propietario. Entregaban la pesca del día a un mayordomo, eran alimentados exigentemente y maltratados por los capitanes y ayudantes de canoeros.

En el transporte terrestre o marítimo había asimismo esclavos negros; desempeñando este trabajo como arrieros y carreteros, los negros gozaban de una movilidad geográfica mucho más vasta que la de los indios a quienes estaba prohibido sacar de los distritos o provincias de donde eran originarios.

Era frecuente que los particulares que poseían algún capital, compraran esclavos para arrendar su trabajo; tal forma de tener rentas parece haber sido frecuente en las colonias hispánicas, al fin y al cabo era una inversión que se recuperaba en poco tiempo y que rendía ganancias considerables.

Otra actividad que absorbía mano de obra esclava en cantidades considerables eran las obras de fortificación; emprendidas en toda América desde el siglo XVI, implicaban un peonaje numeroso compuesto prácticamente en su totalidad por esclavos negros, que podían ser alquilados o de propiedad real, cobrando los primeros un jornal destinado a su dueño. Indudablemente esta fue una carga que significó para el africano una vida tan dura o más que la de los ingenios y obrajes.

En casi todas las colonias de América, a lo largo de la época colonial, los oficiales reales compraban partidas de negros para emplearlos en los trabajos públicos de importancia; a la construcción y reparación de fortificaciones y caminos, se añadían el trabajo en las maestranzas y el del transporte de cargas pesadas en los lugares de difícil circulación, etc. En los contados casos en que los indios llegaron a ser propietarios de negros, éstos eran igualmente destinados a la construcción de puentes, caminos e iglesias.

Los hospitales y los cabildos, en tanto que instituciones coloniales, eran propietarios de esclavos; estaban encomendados a los trabajos físicos más pesados y excepcionalmente se les instruía como pregoneros, mensajeros o porteros.

La esclavitud doméstica es indudablemente la forma de cautiverio en el que el trato hacia el negro tuvo matices más humanos; en tales circunstancias es natural que la personalidad del africano haya tenido una expansión más benigna, más noble y hasta cierto punto feliz. En esta modalidad cercana a la esclavitud de los negros de Europa, antes del periodo colonial, el esclavo al servicio doméstico del amo blanco era un índice de prestigio para éste. Al formar parte de la familia del señor, era educado, y su aculturación le permitía conservar ciertos rasgos de origen porque en tales condiciones el proceso de culturación no era tan violento. Como en ningún caso, el esclavo doméstico aseguraba la supervivencia de algunos rasgos africanos, a pesar de que los esclavos procedentes de una misma etnia eran separados en el momento de embarcarse o de venderse, y también porque el temor de los esclavistas impedía reunir en sus propiedades a individuos que pudieran significar una relación o unión de identificación étnica.

Es indudable que el negro urbano asimilaba realmente la cultura de su dueño y la transmitía. Se le encontraba en la mayor parte de las ciudades de América, especialmente en los dos últimos siglos del periodo colonial; también se concentró en las cercanías rurales que le permitían el acceso a las grandes vías de comunicación; al tener prohibido habitar en ellas, los grupos de esclavos negros sin ocupación definida sólo merodeaban en torno a las comunidades indígenas. A esta forma de existencia del negro se le ha llamado

"vagabundaje" por carecer de estado definido y de una clara ubicación social y económica. Muy distinto fue el cimarronaje individual o colectivo del cual se hablará más adelante.

Algunos autores incluyen la esclavitud doméstica como parte de la esclavitud improductiva, esto es, individuos o grupos de esclavos que en un breve espacio de tiempo pasan de una labor productiva a la inactividad, convirtiéndose en lastre económico.

Los fenómenos de la esclavitud improductiva y del vagabundaje fueron los que más contribuyeron a caracterizar socialmente a muchas ciudades indianas, en sentido de demostrar una gran masa de población inactiva, una especie de clientela parasitaria y ociosa.

La esclavitud improductiva puede ser considerada también desde criterios totalmente distintos; siempre caben preguntas como: ¿hasta cuándo la esclavitud siguió siendo productiva después de que Latinoamérica pasó desde un sistema mercantilista al capitalismo moderno?, ¿qué importancia pudo tener una posible improductividad del esclavo en el proceso abolicionista?..

La importancia económica de cada región, definida por el tipo de producción que se daba en ella, se reflejaba en el precio de los esclavos; en Brasil, por ejemplo, en el periodo de mejores precios, un indio costaba de 4.000 a 7.000 reis y un negro valía entre 50.000 a 300.000 reis, de 20 a 100 libras esterlinas. Pero en términos generales, el valor de los esclavos variaba en los distintos mercados, dependiendo en primer lugar del costo de origen; al principio de la trata había que distinguir entre la venta de negros bozales y ladinos. Los primeros, procedentes directamente de África, eran vendidos en lotes a comerciantes que después hacían su distribución; los ladinos, que se agotaron pronto, eran transferidos generalmente como una mercancía común y corriente. Con frecuencia los que procedían de algún palenque se subastaban por grupos. Cuando la venta era directa siempre quedaba legalizada por medio de un contrato de compraventa en una escritura notariada. En este documento quedaba consignado su nombre y su lugar de origen, así como las características y los defectos del esclavo. Cuando se trataba de negros ladinos, se especificaban las habilidades y oficios que conocían por haber sido adiestrados anteriormente.

Para comprender la fluctuación de los precios, en la venta de esclavos en las colonias continentales, hay que tener en cuenta que los costos de transporte aumentaban cuando, al ser entregados en los puertos de entrada, Cartagena y Veracruz, quedaban por recorrer largos territorios hasta llegar a su destino final. Buenos Aires fue puerto de entrada donde desembarcaba el comercio clandestino. Los almacenes de depósito de los esclavos estaban en las ciudades portuarias donde desembarcaban los negros llegados de África. Ahí los comerciantes recibían las cargamentos y se hacían cargo de su venta con la intervención de los intermediarios, éstos eran de mercaderes que residían en los puertos de llegada, fungían como agentes de comerciantes del interior o bien operaban por cuenta propia.

Al emprender las rutas de internación, el camino Veracruz-México,.. Cartagena-Lima vía Panamá y Lima hacia otros puntos de Ecuador Chile o el resto de Perú, los costos aumentaban por los pagos de fletes. Desde Cartagena se redistribuían para las zonas del Caribe. A lo largo de todas estas rutas lentas y dificultosas, la trata aumentaba sus víctimas que podían ser tan numerosas como las que causaban la travesía del Atlántico.

Para el pago se utilizaban la plata o los productos de la tierra que servían de moneda, que los traficantes a su vez revendían; entre estas mercaderías las más apreciadas eran las que llevaba el Galeón de Manila. La acumulación de gastos de desplazamiento elevaba el precio de los esclavos en los mercados:

Pongamos como ejemplo el traslado de cargamento desde Cartagena a Lima en 1630. Costó lo siguiente:

Precio de 189 esclavos en Cartagena	73,680.00 pesos.
Precio de fe de compras para cubrir entradas ilegales	2,114.00 pesos.
Gastos de Cartagena al Callao	11,287.00 pesos.
Gastos en Lima (mantenimiento, flete de transporte, impuestos reales y municipales, gastos médicos, escrituras)	10,730.00 pesos.
Flete de plata llevada a Cartagena	1,500.00 pesos.
Varios	380.00 pesos.
Total:	99,619.00 pesos,

Pero a pesar de estos elevados costos y de las numerosas pérdidas que se producían el negocio resultaba seguro por la gran demanda existente.

En las costas africanas los precios de los esclavos fluctuaban según la ubicación de los barracones de depósito y el lugar de procedencia; los negros de algunas zonas eran más apreciados que las de otras; los de Cabo Verde y Guinea, por ejemplo, se cotizaban más que los de Angola, los primeros en un mercado de Cuba costaban 250.00 pesos en el periodo de los asientos, en tanto que uno de Angola durante el mismo periodo sólo valía 200.00. Estos negros comprados en Angola alcanzaban un precio entre 75.00 y 80.00 pesos cada uno; a esa cantidad había que añadir los gastos de mantenimiento, impuestos, fletes y las pérdidas de las bajas durante la travesía.

En los mercados del Caribe, durante las primeras décadas del siglo XVII los negros bozales se vendían en lotes y su precio fluctuaba entre los 175.00 y 200.00 pesos cada uno. Cuando la salud de los cautivos y su estatura eran satisfactorias su precio subía hasta 250.00 y 300.00 pesos, más o menos el mismo precio que en Cartagena. En México los esclavos domésticos llegaron a costar entre 250.00 y 500.00 pesos y entre 300.00 y 470.00 pesos las esclavas. Cuando un esclavo estaba adiestrado o especializado en un oficio, o había adquirido experiencia en el trabajo del azúcar, su valor se elevaba considerablemente; un aserrador podía llegar a valer 375.00 pesos, un fundidor de minas podía alcanzar los 800.00 pesos, un carpintero 500.00 pesos y un maestro del azúcar 800.00 pesos. Todos estos precios se refieren al periodo señalado de las primeras décadas del siglo XVII.

Disponemos de otros datos que ilustran con mayor precisión el valor de los esclavos en las colonias hispánicas; en Lima, por ejemplo, dice Enriqueta Vila Vilar que, en la tercera década del siglo XVII un esclavo de menos de 16 años costaba entre 430.00 y 480.00 pesos; los adultos que oscilaban entre los 16 y 25 años tenían un precio de 500.00 a 600.00 pesos, los que sobrepasaban esa edad, es decir, entre los 26 y los 35 años, eran algo más baratos. Las esclavas valían más o menos lo mismo cuando estaban entre los 8 y los 15 años, siendo las de edad adulta más baratas que los varones; estos precios se asignaban a los esclavos bozales, los de los ladinos disminuían; no obstante, las esclavas ladinas alcanzaron precios muy altos, ya desde el siglo XVI negras jóvenes entre 16 y 25 años costaban hasta 727.00 pesos.

A mediados del siglo XVII, los negros que se compraban en las Antillas en los depósitos de esclavos se compraban a 112.00 pesos y se vendían en los mercados del continente a 800.00. Los mercados que quedaban distantes del puerto de desembarque vendían los esclavos a precios muy altos. Hacia 1630 el precio de un esclavo transportado por la ruta del Pacífico costaba en Perú 500.00 pesos, en Santiago 600.00, en Bolivia 800.00; cuando los negros eran llevados por la ruta continental que comenzaba en el Río de la Plata, su precio descendía 200.00 pesos, lo cual era posible porque precisamente por esta ruta introducían numerosos negros de contrabando. Los bajos precios en Buenos Aires, en

las primeras décadas del siglo XVII, permitían subsanar cargamentos enteros que los propios maestros y cargadores de los barcos introducían de contrabando; en estos remates el precio de un esclavo oscilaba entre 60.00 y 160.00 pesos; el contrabando será objeto de atención especial más adelante, allí haremos referencia al problema de la cuantificación del comercio esclavista, que en unos siglos es fácil de calcular mientras que en otros sigue siendo un problema sin solución. Serán examinadas algunas cifras extraídas de fuentes bibliográficas, susceptibles de comparación para llegar a una aproximación aceptable del número de africanos que poblaron cada una de las regiones de América.

## **LAS INDUSTRIAS COLONIALES**

Dominadas por España, las islas del Caribe demandaban para la explotación de sus riquezas una mano de obra que no existía ni en el Caribe mismo ni en España, por lo que se justificó la importación de africanos. Desde 1501 los esclavos procedentes de los depósitos de Portugal y Andalucía empezaron a llegar para poblar las colonias de América. Fue la isla de La Española (hoy República Dominicana) la primera en recibir esclavos.

Desde ahí, los españoles realizaron la conquista del resto del Caribe, extendiéndose primero a las Grandes Antillas: Puerto Rico, Jamaica y Cuba. Pronto dejaron de llevar africanos procedentes de la Península Ibérica, debido a que esos negros "ladinos", como eran llamados, al trasladarse a América, causaban revueltas y "contaminaban" con sus ideas a los otros traídos directamente de África; renovada así la trata negrera, después de muy pocos años de iniciada con esclavos de la Península, se realizó directamente en las costas de Guinea.

La primera licencia o asiento concedida por la corona de España fue la del 12 de febrero de 1528, que autorizaba a dos comerciantes alemanes para introducir 4000 negros de Guinea a las posesiones españolas en América. Para el control de las operaciones de compraventa de esclavos se creó en Sevilla una junta de negros, que desde la Casa de Contratación inspeccionaba el cumplimiento de los asientos y organizaba el comercio de esclavos. Los asientos comprendían la autorización de navegación y transporte de mercancías y esclavos por el Atlántico y su embarque y desembarque en las Indias Occidentales. Entre 1512 y 1763, Cuba recibió 60.000 negros, cifra que se incrementó conforme lo iba requiriendo la producción azucarera y el trabajo de las minas. Era el rey quien personalmente ordenaba el suministro de la mano de obra.

Entre los primeros asientos de que se tiene noticia, en favor de mercaderes peninsulares, está el concedido a Pedro Gómez Reynel, en 1595, quien después transfirió a un portugués (de nombre João Cutinho) la concesión que obligaba el traslado de 38500 esclavos de África al Caribe, partiendo de cualquiera de los puntos siguientes: las islas Canarias, Santo Tomás, las islas del Cabo Verde, los dos puertos de Lisboa y Sevilla y Angola.

Desde 1562 hasta 1585, se había autorizado a los súbditos privilegiados del rey de España a dedicarse al Arco de esclavos; en este periodo, varias ciudades españolas se beneficiaron con el tráfico, principalmente Sevilla, de donde partían los navíos hacia el Nuevo Mundo.

Los portugueses, dueños del primer contrato, fueron pasando de mano en mano el beneficio de transportar esclavos hacia el Caribe. La exigencia del asiento les obligó a establecer compromiso con los intermediarios locales en África, así como a multiplicar los depósitos de la costa occidental y las factorías; y aunque tuvieron que defenderse de los ataques de sus competidores europeos (holandeses, franceses, ingleses, etc.), Portugal

llevaba ventaja porque Angola era su feudo y la trata estaba muy organizada entre gobernadores y agentes previsores de esclavos. De cualquier modo, construyeron fuertes para la defensa en diferentes puntos estratégicos de la costa occidental africana.

Las luchas de los holandeses contra la dominación de España tuvieron repercusión en las regiones esclavistas de América, afectando a las plantaciones. Como Portugal formó parte de la Corona española, tuvo que enfrentar a los holandeses, aliados comerciales de Brasil. Mucho antes los Países Bajos, con sus siete provincias, se habían rebelado en 1590 contra el imperio español, al que pertenecían. Una vez conseguida su independencia desde 1609 hacen la competencia tenaz a los ibéricos con sus sistemas de comercio marítimo, en las colonias de América; a pesar de los esfuerzos de los holandeses, España conserva sus dominios y Portugal también, debido a que, tanto sus posesiones en África como en Brasil, permanecieron neutrales en el conflicto entre ibéricos y holandeses. No obstante, después de una tregua, Holanda asaltó los asentamientos portugueses en África y en Brasil.

Convertidos en adversarios de sus antiguos aliados comerciales, habiéndose apoderado de la industria azucarera, trataron de cortar el abastecimiento de esclavos a Brasil, para lo cual atacaron las posesiones portuguesas en África y dominaron entre 1638 y 1641 varios puntos estratégicos; de esta manera una gran parte de la trata pasó a manos de Holanda. Esta nación ofrecía a colonos franceses e ingleses en el Caribe no sólo esclavos, sino también equipo para la molienda e, incluso, plantadores holandeses que al ser aceptados llegaron a Barbados, Martinica y Guadalupe para introducir nuevas técnicas de producción. Los mismos tratantes holandeses concedían créditos a los agricultores para adquirir mano de obra esclava.

Finalmente, los cargueros holandeses llevaban del Caribe al puerto de Amsterdam el producto codiciado, aquel por el que todas las naciones competían: el azúcar. Los plantadores inmigrantes dieron con sus técnicas y fuerza de trabajo un gran impulso al sistema de plantación y a la producción azucarera. La colonización de las Antillas Menores y la costa continental del Caribe la hicieron los colonos de diferentes partes del norte europeo, enganchados por ingleses y franceses aprovechando la escasa ocupación de los ibéricos.

Como se ha visto, el tráfico de esclavos para las colonias españolas no se hacía directamente con África, por lo que se dependía para ello de holandeses, franceses o ingleses. En cuanto al tráfico clandestino España no pudo intervenir para evitarlo:

Al no comerciar directamente con África, España dependía inevitablemente de rebeldes (los portugueses), de herejes (los ingleses) o de rebeldes y herejes (los holandeses), o también de enemigos (los franceses), para procurarse los esclavos destinados a las minas y a las plantaciones de sus colonias del Nuevo Mundo, pues ninguna otra nación se interesaba suficientemente por el mercado de esclavos. De 1640 a 1662, el gobierno español no tomó ninguna medida para impedir el envío clandestino de esclavos por parte de los ingleses, los portugueses y los holandeses.

Después, los asientos tuvieron que perder su carácter privado para convertirse en verdaderos tratados entre la nación proveedora y el gobierno receptor de esclavos.

La primera remesa de africanos llevados a la isla de La Española, en 1562, por medio de los colonos españoles, se pagó en oro, azúcar y pieles; fue el famoso mercader inglés John Hawkins quien había iniciado en 1562, con su navío Jesús, el comercio de negros; para 1588 los ingleses tenían el monopolio de esa mercancía en la costa africana, desde Senegal hasta el río Gambia; en el Caribe se reunían en la isla de la Tortuga tanto los traficantes como los piratas. Los ingleses descuidan el comercio negrero durante la primera mitad del siglo XVII. Antes de 1660, participan en muy pequeña escala en el comercio con

África Occidental, pero la participación de la gran burguesía le confiere nuevos impulsos; con la ocupación de Jamaica, los ingleses fundaron en 1661 la Company of Royal Adventurers (se le llamó así porque en ella tenían acciones princesas, condes, duques y otros miembros de la nobleza) para que, en derecho exclusivo, organizara y efectuara el comercio de esclavos. Más tarde, en 1672, se funda la Royal African Company, que en los siguientes veinte años transportó 50.000 esclavos en 250 viajes entre África y América.

Un antecedente de esta participación de los personajes de alto linaje en el comercio de esclavos lo constituye el privilegio con que la reina distinguió a un grupo de ricos comerciantes, para que bajo su protección realizaran el tráfico negrero entre la costa africana de Senegal y Gambia y la isla de la Tortuga en el Caribe, que fue, como ya se dijo, refugio de piratas.

Después del azúcar, los cultivos se diversificaron; se producían tabaco, añil y otros productos de exportación. Estos cultivos ocupaban la mano de obra esclava y la de los colonos blancos, que llegaron a sumar cifras importantes: en 1640 había 52.000 blancos en Barbados, y 22.000 en Nueva Inglaterra; en Martinica y Guadalupe había 15.000; los esclavos apenas sumaban 6.000 en Barbados.

Las transformaciones que se dieron posteriormente fueron consecuencia del notable aumento en la producción azucarera. En 1680, los esclavos sumaban 40.000 en Barbados, la producción se elevaba a 8.000 toneladas anuales y la población blanca disminuyó a 2.000. Había unos cuantos plantadores dueños de tierras y esclavos. Barbados era, en su momento, la colonia inglesa más próspera y poblada de América; anualmente ingresaban más de 1.400 esclavos. Para fines del siglo XVII, esta isla era sin duda la región más poblada del continente.

Entretanto, en África Occidental, donde los portugueses habían construido fuertes al lado de sus capillas, habían convertido a aquellos en el centro del comercio de esclavos; pero al incrementarse en esa región la presencia de los franceses e ingleses, éstos fueron más poderosos y desalojaron a los portugueses de Guinea.

Los holandeses se habían ido instalando en Gorea desde 1620 y en San Jorge de Mina, en 1637, haciendo de este fuerte el centro de operaciones; en 1682 un rico comerciante anónimo se benefició de su asiento concedido a Juan Barroso del Pozo, para convertirlo en un verdadero monopolio que duró hasta 1685; en 1688, por la pugna con los franceses e ingleses, los portugueses tuvieron que dejar sus antiguos fuertes.

La trata francesa no se inicia sino hasta en 1664; siguiendo la experiencia de los holandeses, los franceses reglamentan la trata a través de compañías comerciales que manejan en concesión el comercio de ultramar, las factorías y los monopolios.

Los españoles abandonaron Santo Domingo en 1605 y los franceses ocuparon la isla en 1660; enseguida fue habitada por 4.000 blancos y 2.000 esclavos. Más tarde, un censo señala (1687), en las posesiones francesas de las Indias Occidentales, 19.000 blancos y 27.000 esclavos.

Siendo la actividad económica más importante la producción de azúcar basada en la esclavitud, a fines del siglo XVII el Caribe era la zona de América más poblada de esclavos, mientras que otras regiones, Norteamérica por ejemplo, apenas si los tenían. En esos años esa colonia apenas alcanzaba la cifra de 30.000; mientras que en Brasil había ya 600.000; la América española tenía 400.000, y en el Caribe inglés y francés, en su conjunto, la población esclava sumaba 450.000. En Barbados, de la que ya se habló y que fue la primera región en la que se produjo azúcar a gran escala, los esclavos sumaban, en 1645, poco más de 6.000; en 1670 había 2.600 haciendas azucareras y en 1680 los esclavos eran 37.000; para



fin de ese siglo la pequeña isla recibía un promedio anual de 1.300 esclavos que para entonces sumaban 50.000.

Las islas Martinica y Guadalupe, de dominio francés, tuvieron cerca de 300 haciendas azucareras y la cantidad de esclavos se incremento a medida que la producción lo demandaba: hacia 1683, en las dos islas había más de 20.000 esclavos.

Las cifras de la población esclava en los siglos XVII y XVIII han sido calculadas por varios autores. José Luciano Franco nos dice:

El profesor Melville Herskovits ha vuelto a tomar los cálculos de Morel, quien propone para el periodo 1666-1800:

1666-1776:	Esclavos importados por los ingleses solamente para las colonias inglesas, francesas y españolas: tres millones (250.000 murieron en el viaje).
1680-1786:	Esclavos importados para las colonias de América, dos millones 310.000; de los cuales sólo Jamaica absorbió 610.000.
1716-1756:	Número medio de esclavos importados cada año en las colonias americanas: 70.000; o sea, un total de tres millones 500.000.
1752-1762:	Sólo Jamaica importó 71.115 esclavos.
1759-1762:	Sólo Guadalupe importó 40.000 esclavos.
1776-1800:	Como media, importación de 74.000 esclavos por año para las colonias americanas, o sea un total de un millón 850.000. Media anual para los ingleses, 38.000; para los portugueses, 10.000; para los holandeses 4.000; para los franceses, 20.000; para los daneses, 2.000.

El crecimiento de las plantaciones era paralelo al de la población: ambos fueron incrementándose a pesar de algunas calamidades naturales que se sumaban a los conflictos entre las potencias europeas.

Había puntos de concentración de esclavos en los que la población blanca disminuía o se mantenía estable, y en cambio la población esclava iba en aumento. La proporción de blancos y esclavos estaba definida por la importancia de la producción azucarera; los demás productos que se consumían se obtenían indirectamente.

Tomando el ejemplo de Jamaica se puede ver de qué manera el incremento de negros superó el número de blancos y cómo en las islas la población en su totalidad era mayoritariamente rural.

A mediados del siglo XVIII, Jamaica es claramente una sociedad caribeña plantadora. Los negros superaban a razón de diez a uno a los blancos, 75% trabajaba en el azúcar y 95% vivía en zonas rurales. En estas islas, cuyas ciudades principales no alcanzaban los 15.000 habitantes, la esclavitud urbana tuvo poco peso, a diferencia de lo ocurrido en América Ibérica continental, donde había veintiún centros urbanos con más de 50.000 pobladores.

En cuanto a la producción mercantil de alimentos, que ocupaba en Perú a buena parte de los negros, casi no existió en las sociedades insulares. Éstas dependieron para alimentarse de importaciones o de la agricultura de subsistencia que practicaron los propios esclavos.

De lo anterior se desprende que, si bien el Caribe era un centro productor de azúcar, cada una de las islas y de las zonas continentales tuvo características propias. Santo Domingo, por ejemplo, mantuvo su crecimiento a partir de mediados del siglo XVII, superó en producción azucarera a Martinica y para los primeros años del siglo XVIII tenía mayor número de ingenios y cerca de 120.000 esclavos que la situaron más tarde como la productora más grande de azúcar y la más importante en la producción mundial de café:

A mediados del siglo XVIII, Saint Domingue, a la cabeza de las colonias azucareras de América, estaba también por ser el mayor abastecedor mundial de café. Este cultivo se había introducido en la isla en 1723.

Al finalizar el decenio de 1780, sus productores eran reconocidos como los más eficientes de cuantos había. Su población esclava, unos 460.000, era mayor que la de cualquier Antilla y representaba casi la mitad del millón de esclavos que había entonces en el Caribe. Las exportaciones sumaban dos tercios del valor total de las mercancías remitidas por las Indias Occidentales francesas y en volumen superaban los envíos de las Antillas Españolas e inglesas sumados. Más de 600 barcos por año llegaban a sus puertos para cargar azúcar, café, algodón, añil y cacao, destinados al mercado europeo.

### ***Las colonias españolas en América***

Durante la primera mitad del siglo XVIII, España promovió las exportaciones de sus colonias en América, así como la exploración de nuevas regiones. También recibió mayor número de esclavos en el Caribe y en el continente. Los ingleses tenían el asiento de la trata y llevaron a las costas un número indefinido de esclavos que entraron por los puertos de Argentina, Panamá y Colombia. Se abrieron en el Caribe nuevas rutas con el desarrollo comercial de las islas y la apertura al tráfico negrero y a la competencia; por lo tanto, aumentó el número de esclavos en las posesiones de España. Así surgieron Nueva Granada, Venezuela, Puerto Rico y Cuba como centros de recepción. Esta inmigración tan importante no alcanzó ni a México ni al Perú, que para estos años tenían ya una población afroestizada -sobre todo México- muy elevada, con la que satisfacían su necesidad de mano de obra.

No teniendo población nativa de la cual disponer, los españoles aprovecharon la reactivación de la trata para proveer de esclavos las regiones mineras del Chocó, en Nueva Granada, que aunque se conocían desde el siglo XVII, no habían podido ser explotadas. Para 1782 había por lo menos 7.000 esclavos que habían entrado por Cartagena. La organización del trabajo fue similar a la que privó en Brasil, en Minas Gerais, donde el oro se extraía de los lavaderos usando esclusas y agua como energía; los mineros estaban agrupados en cuadrillas de más de treinta negros y el lavado del metal empleaba decenas y hasta cientos de esclavos. Esta actividad fue afortunada para muchos de ellos que con su trabajo, llegaron a comprar su libertad. Cuando decayó la minería en los últimos años del siglo, su producción no era importante y la mayoría de los negros ya no eran esclavos.

Cuba fue la colonia española que recibió el peso del sostenimiento de la flota mercante; para defender del robo a los productos que transportaba, fueron construidos algunos fuertes en los que se abastecía y resguardaban las naves. Los productos de la isla habían sido hasta el siglo XVIII y casi desde el comienzo de la colonización: el café, el azúcar y el tabaco; la minería fue activa sólo durante los siglos XVI y XVII. Cuando en 1763 cayó bajo el dominio de los ingleses, en pocos meses la economía local fue estimulada y se importaron más de 10.000 esclavos africanos. Recuperada por España, Cuba incrementó la producción azucarera con nueva maquinaria para moler azúcar, se concedieron tierras a los inmigrantes españoles y se exploraron nuevas zonas. Para 1790 la

industria del azúcar empleaba la mano de obra de más de 25.000 esclavos; junto con Haití, eran las colonias del Caribe con mayor número de esclavos.

En Venezuela proliferaron las plantaciones de cacao que en el siglo XVI funcionaban con mano de obra indígena; ésta fue sustituida poco a poco por la mano de obra esclava llevada por los portugueses que intervinieron en la comercialización del cacao, siendo este producto el que dominaba los mercados de España y de México; con la sustitución de los indios por los africanos en el siglo XVII, las encomiendas se convirtieron en plantaciones, y a mediados del XVIII había en Venezuela 65.000 esclavos africanos.

## **ESCLAVITUD Y SOCIEDAD**

En el universo esclavo se definía la jerarquía interna atendiendo a dos criterios: por su autonomía o por su saber. La autonomía se medía por el grado de confianza que el amo depositaba en el esclavo, otorgándole posiciones de poder sobre otros esclavos o grupos sociales; el saber, por los conocimientos que un esclavo tenía de la cultura africana, al mismo tiempo que se adaptaba y conocía la cultura de los blancos.

Leer y escribir la lengua europea, permitía al negro entender el mundo y la realidad de los amos. Dichos conocimientos le daban acceso a privilegios que a los demás esclavos les estaban vedados. La comprensión tanto de la cultura de origen como de la cultura dominante fue un factor que le dio movilidad social para alcanzar, a veces, posiciones directivas, fungiendo incluso, desde su posición en el servicio doméstico, como mediador cultural. Los esclavos que se criaban en la casa de los amos eran el puente de unión y mediadores útiles entre blancos y negros, por lo que se les concedía un gran ascendente y eran vistos como superiores dentro de su comunidad.

Aunque la vida de los esclavos estaba totalmente definida por el trabajo existían ciertas formas de agrupación que, sin salir del sistema opresivo, representaban una variante de las condiciones de vida de los negros. Por ejemplo, servidores domésticos, artesanos o trabajadores calificados podían gozar de una mayor autonomía en la vida cotidiana, celebrar u observar algunas prácticas culturales propias o de la sociedad dominante e incluso algunas prácticas culturales propias o de la sociedad dominante e incluso se les permitía buscar los recursos para comprar u obtener su libertad.

Si eran libres podían alcanzar un cierto bienestar y hasta otro estatus social, como los libertos que se muestran en los grabados.

## **NUESTROS PADRES NEGROS SOCIEDAD, LEGISLACIÓN, CIMARRONAJE Y VÍAS DE LIBERACIÓN**

Casi todos los autores que tratan la vertiente social de la esclavitud coinciden en reconstruir algunos aspectos de la vida de los negros al mismo tiempo que se refieren a las actividades de rebelión constante que iba desde el cimarronaje individual hasta las rebeliones organizadas. Tanto la Corona portuguesa como el Consejo de Indias, al legislar sobre los esclavos negros de América, así como los negros libres y sus mezclas, demostraron su empeño en mantener un rígido control social en beneficio de un máximo rendimiento económico y de la observación de las divisiones sociales marcadas por la estratificación vertical de la sociedad.

Las situaciones legales que se derivaban de la esclavitud en el Nuevo Mundo fueron afrontadas por los oficiales reales con las disposiciones que las Coronas ibéricas habían aplicado varios siglos atrás cuando ya se había creado una larga tradición legal mantenida a

lo largo de la Edad Media; en ella estaban contempladas la compra y venta de esclavos y las diversas formas de manumisión, así como los castigos que se aplicaban por los delitos cometidos. No obstante, las circunstancias en las colonias hicieron necesaria la creación de leyes o la modificación de las ya existentes. Se trataba de evitar la mezcla entre negros y blancos y negros con indios, siendo estos últimos recién incorporados como súbditos; se trataba igualmente de combatir y prevenir la fuga y las sublevaciones de esclavos, y de instruir y encauzar a los esclavos improductivos para que realizaran actividades económicas y ocuparan su lugar en la sociedad fuertemente estratificada. Las relaciones interétnicas de negros, españoles e indios reclamaban soluciones legales a que daba lugar la convivencia y las relaciones de trabajo; para ello se recurrió a las colonias de España a la adaptación, renovación y ampliación de la antigua legislación medieval. En ella se centralizaban las atribuciones tanto de tenientes y gobernadores como de corregidores, alcaldes mayores, reales audiencias, cabildos y virreyes; el caso de Brasil fue diferente a pesar de la influencia española en esa colonia, en donde las normas legales eran dictadas por las cámaras y los capitanes mores y con ellas se regían las relaciones entre esclavos libres, negros y blancos. De hecho el poder estuvo concentrado en los municipios, dada la ocupación feudal-señorial de ese poder que estaba ejercido por plantadores y mineros indirectamente, representados por las cámaras y los capitanes mores.

Los negros que se incorporaron al proceso de la expansión europea en un principio, los llamados ladinos, o aquellos que se evadieron, también desde los primeros tiempos, tuvieron mayores oportunidades para su integración social que las del esclavo de plantación o de minas. Este último tenía como perspectiva únicamente la servidumbre; los ladinos estaban en la empresa de conquista convertidos en auxiliares del europeo, lo que les ofreció mejores posibilidades de integración social.

Las ventajas del negro ladino provenientes de las relaciones con el europeo y de su identificación con él, así como el destino de su fuerza de trabajo, le permitieron en algunos casos poseer e incluso alquilar otros negros e indios esclavos. Pero estos casos, si bien son importantes, constituyen verdaderas excepciones y no se pueden generalizar. La incorporación masiva de esclavos bozales, traídos directamente de África, hizo del mestizaje un proceso progresivo que se generalizó con la convivencia y el trato íntimo entre esclavos y amos y entre esclavos e indígenas. Las relaciones de atracción, rechazo, alianza y resistencia se fortalecieron dramáticamente a través del vínculo sanguíneo. De esta manera, vemos que en Perú, por ejemplo, los españoles organizan batallones de esclavos africanos para combatir a los indígenas en los primeros años del siglo XVI. En Brasil, los negros criollos y los mulatos libres estaban a cargo de una especie de policía rural, que además de combatir y capturar a los esclavos fugitivos protegía los intereses de los propietarios de ingenios. Estos casos de alianza entre esclavos y amos eran suficientemente frecuentes como para hacer hincapié en ellos; en muchas regiones americanas los esclavos de las plantas estaban bajo la supervisión de los capataces o de mayores que no eran otros que los hijos del amo, producto de su unión con negras esclavas, e incluso llegó a darse el caso de negros capataces que gozaban de la confianza de sus amos.

Es evidente que las circunstancias de la esclavitud estaban definidas por el trato que el europeo daba al negro; al decir de algunos autores, en Brasil el carácter patriarcal de los amos protegía a los esclavos y a los frutos de su unión para quienes reservaba algunos privilegios: en Brasil los hijos de los señores y de las esclavas gozaban de un trato especial; fueron preparados para tareas de superintendentes de los ingenios de azúcar y muchas veces fueron enviados a estudiar a Portugal en la Universidad de Colimbra. Se dio también el caso de negros que ganaron su libertad y entraron en la vida pública

El paso del esclavo en tierras americanas estuvo acompañado de leyes, que sirvieron para regir su vida en cautiverio y que de una forma u otra, bajo la apariencia legal,

aseguraban su explotación y propiedad. Cabe mencionar algunos ordenamientos legales que influyeron en las codificaciones americanas: el Code Noir, firmado por el rey de Francia en 1685, establece los castigos para los negros cimarrones entre los cuales está el de cortarles las orejas y marcarles con una flor de lis en el hombro izquierdo, la reincidencia en la huida era castigada con la muerte.

Las Siete Partidas, como se le llamó al derecho medieval español, y las leyes romanas del Fuero Juzgo generaron las Leyes de Indias que a su vez incorporaron las disposiciones francesas a la legislación española aplicada en América. En este régimen jurídico los negros y las castas derivadas de ellos se consideraban infames de derecho, les estaba negado el trabajo libre y remunerado y desde luego el sacerdocio, se les negaba todo crédito y estimación y se les despreciaba por ser malos en su origen; les estaba prohibido llevar armas así como el uso de adornos, vestidos y otros elementos que fueran privativos de los blancos; no podían transitar libremente por ciudades, villas y lugares y sólo estaban autorizados a contraer matrimonio entre ellos, con gentes de su raza.

Pero más que un análisis de los sistemas legales que rigieron la vida de los esclavos, que rebasaría largamente los límites de este trabajo, hay que atender a lo que la práctica, más allá de las leyes, se impuso en pautas y formas de conducta que se convirtieron en costumbre y en algunos casos se opusieron a las mismas leyes. El europeo propietario de ingenio, dedicado a la ganadería y a la explotación de sus tierras, ejercía su poder marcando a sus esclavos, castigándolos o encarcelándolos a voluntad, cuando se hacían acreedores de azotes o cárcel. Muchos ingenios azucareros tenían sus propias prisiones para ajusticiar a los rebeldes; sólo la intervención de las autoridades eclesiásticas podía suavizar o evitar las arbitrariedades de los amos que actuaban como administradores de justicia. En muchos casos los propios virreyes prohibían a los oficiales de justicia visitar las haciendas y así lograban desviar las quejas y los cargos contra los propietarios de esclavos.

En las colonias españolas desde los primeros años del siglo XVII la sociedad quedó dividida en castas; éstas, características del virreinato de Nueva España, obedecían a la necesidad de verificar la separación rígida de los grupos basada en las diferencias raciales como un medio para justificar el dominio de los españoles sobre los indios y los negros así como sobre las tierras colonizadas. Las castas, resultado del cruzamiento de las tres razas, españoles, aborígenes y negros, contenían las fórmulas más despectivas que se pueden resumir así: el ahí te estás, el salta atrás, el no te entiendo, y el tente en el aire, que describían con nombres compuestos el estancamiento, el retroceso, la incomunicación y la falta de sustento. El ahí te estás (de coyote y mestizo, descendiente, a su vez, de español, india, mulata, barcino, negro, albarzado, cambujo, zambayo o zambiago, luego torna atrás, albino y morisco, entre otros); el salta atrás (de chino con india nieto de morisco con española, bisnieto de mulata); el no te entiendo (detente en el aire con mulata, con ingredientes de calpa mulato, zambaigo y loba, indio y salta atrás); el tente en el aire (cambuja y calpa mulato): todo el mundo barroco y aberrante de la discriminación racial y el infortunio económico.

Baste este ejemplo para ilustrar lo impropio que resultaría servirnos de tales asignaciones y nomenclatura para referirnos con propiedad a la población afroestizada de América, y de hacerlo así incurriríamos en el mismo error de los que en su época hicieron uso de criterios raciales para justificar sus privilegios.

Otras formas de estratificación entre los esclavos eran definidas por la autonomía y el saber; la autonomía se medía por el grado de confianza que el amo depositaba en el esclavo otorgándole posiciones de poder sobre otros esclavos; el saber se medía por los conocimientos que un esclavo tenía de la cultura africana, al mismo tiempo que se adaptaba y conocía la cultura de los blancos. El saber leer y escribir la lengua europea permitió al

esclavo entender el mundo y la realidad de los amos; le daba también autonomía y lo hacía participar en cierta manera en los privilegios que a los demás esclavos les estaban negados. Todo ello era fuente de prestigio dentro de la propia esclavonía; también los hechiceros y curanderos gozaban entre los esclavos de un alto prestigio, que aunque no reconocido por el amo, implicaba un dominio de lo sobrenatural temido y a veces solicitado por él.

Esos conocimientos de la cultura de origen y de la cultura dominante eran un factor que permitía al esclavo alcanzar a veces posiciones directivas, cuando no fungía como mediador cultural, especialmente cuando estaba al servicio doméstico. A estos esclavos que se criaban en la casa de los amos y que eran el puente de unión y de contactos útiles entre blancos y negros, se les concedía un gran ascendente, se les reconocía como superiores dentro de su comunidad.

Aunque la vida de los esclavos estaba totalmente definida por el trabajo, existían ciertas formas de agrupación y de división del trabajo que sin salirse del sistema opresivo representaban una variante en las circunstancias de mayoría. Por ejemplo, en las plantaciones de café o de azúcar, una porción pequeña de la población esclava estaba compuesta por artesanos que desempeñaban su trabajo con una cierta autonomía escapando al control directo del capataz o del dueño. Los esclavos que no laboraban en las plantaciones, estaban encargados de otros trabajos que se realizaban bajo vigilancia en granjas, pero que le permitían en escala familiar cultivar la tierra por su cuenta y realizar trabajos artesanales. Otros que disponían de una cierta autonomía eran los que se alquilaban a los maestros de artes y oficios diversos, quienes les permitían desarrollar sus capacidades y aptitudes, aplicar su talento, cumplir con una vocación. Era la población más creativa porque estaba próxima a la libertad, por lo tanto el esclavo que estaba en esta circunstancia tenía una condición superior; pero paradójicamente las aptitudes de algunos esclavos y su talento para realizar oficios, tenidos en alta estima por los propios blancos, elevaban su precio, lo que redundaba en una mayor dificultad para obtener su total libertad. De cualquier manera, fueron estos artesanos los que gozaron de más independencia que los esclavos de plantaciones e incluso que los esclavos domésticos. La unidad familiar era la forma de organización social que privaba en las comunidades esclavas, en el seno de la familia, cuando ésta se lograba consolidar por el matrimonio, se estableció un equilibrio que posibilitó una vida comunitaria. Sin embargo, la rígida estratificación que dividía a la sociedad en castas facilitó la propensión al concubinato; éste se difundió por toda la escala social y alcanzó hasta la clase más alta de los blancos. Aunque la mayoría de las uniones entre esclavos no estaban legalizadas, en las colonias católicas tal unión era confirmada por la Iglesia, especialmente en las plantaciones que pertenecían a órdenes religiosas, en donde la unidad familiar era formalmente reconocida; una vez establecida, amos y esclavos en comunidad la legitimaban y la sancionaban.

Pero el estudio de la familia esclava ofrece numerosas dificultades por la diversidad en las prácticas matrimoniales que se observaban en las plantaciones y que ofrecen una gran variedad de pautas; algunos autores señalan que en las islas occidentales británicas los padres esclavos adultos no cohabitaban con sus mujeres y residían generalmente en plantaciones diferentes. También en las islas azucareras bajo dominio inglés, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, los hombres esclavos vivían solos y las unidades domésticas estaban constituidas por la madre y sus hijos; en las plantaciones de las islas francesas la organización familiar de los esclavos era similar a la de Estados Unidos: vivían en unidades donde habitaban ambos progenitores; pero esta pauta se rompía con las ventas y separaciones forzosas que provocaron matrimonios sucesivos de los progenitores, y en consecuencia abundancia de hijastros.

Independientemente de la organización familiar, la mujer negra procreaba desde muy joven; incluso se permitían las relaciones sexuales prematrimoniales que se suspendían al

nacer el primer hijo, después de lo cual se establecía una unión con el progenitor o con otro con quien seguía procreando. Esta pauta se veía con bastante naturalidad en las colonias hispánicas, por la similitud de comportamiento que tenían las clases libres más bajas de blancos mestizos o personas de color; en cambio en las colonias británicas las mujeres con prole de diferente padre eran mal vistas y su conducta sancionada.

La organización de los vínculos de parentesco se mantuvo en los casos en que varias familias de esclavos se asentaban en una unión estable y se sucedían por varias generaciones, llegando a formar verdaderas familias extensas; aun cuando no tenían un hábitat en conjunto y en común, sus relaciones se reglamentaban en la observancia de ciertas reglas tomadas de la tradición africana o de la europea. Se puede afirmar que las familias esclavas observaron el tabú universal del incesto que iba más allá de la prohibición del matrimonio entre hermanos, alcanzando a uniones entre primos colaterales. Entre los miembros de las familias extensas había normas para asuntos tales como la patrilocalidad o la matrilocalidad, o bien la transmisión de propiedades y la costumbre de darle a los hijos el nombre de los parientes consanguíneos, fueran éstos de la línea paterna o materna; también se acostumbraba, siguiendo las pautas africanas, a utilizar términos especiales para dirigirse a determinados miembros del grupo familiar:

Un estudio pormenorizado de varias plantaciones norteamericanas del siglo XVIII y XIX sugiere, por las pautas usadas para nombrar a las personas, que en ciertos grupos de esclavos eligieron la prohibición del casamiento entre primos cruzados (tabú inexistente entre los blancos del lugar) y la norma de imponer a los hijos varones el nombre de algún antecesor remoto. No existen investigaciones de este tipo para América Latina o el Caribe a falta de listas de familias. Con la información disponible hoy, es difícil hacer afirmaciones generales sobre los sistemas de parentesco de los esclavos, sus orígenes y funciones, así como comparaciones con otras clases de la misma sociedad

En las sociedades latinoamericanas la institución del compadrazgo constituyó un vínculo de parentesco voluntario del cual participaron todas las clases; esta forma de unión se encontraba con frecuencia sobre todo en las sociedades antillanas. La Iglesia contribuyó largamente a la difusión del compadrazgo con el sacramento del bautismo, que al mismo tiempo que legitimaba los nacimientos vinculaba a los adultos en un compromiso espiritual. A la vez que se consolidaba la solidaridad entre padres y padrinos se establecía la obligación de darse recíprocamente servicios y apoyo.

El compadrazgo en sus diferentes versiones se rebela como una institución básica y quizá la más importante en la vida de los esclavos y de la gente de color. Entre las castas, las obligaciones establecidas por el compadrazgo no siempre podían ser cumplidas a causa de la pobreza. Fue el vínculo del compadrazgo el que definitivamente permitió que indios y esclavos negros, así como amos y esclavos, quedaran unidos en la amistad y el respeto o en la formalización de una relación patrón y cliente, súbdito y señor, etc., convirtiendo el compadrazgo en la forma de parentesco sancionado y aprobado por la sociedad entera, lo que permitió el incremento de las relaciones de comunidad no solamente entre los esclavos sino entre éstos y los demás estamentos sociales.

La vivienda comunitaria de los esclavos en las plantaciones también ha sido tema de los especialistas, algunos de los cuales se refieren a ella como poblados que eran una réplica miniatura de modelos africanos. Esto se puede aplicar tanto a la vivienda esclava de las Antillas francesas como a la de otras partes de Latinoamérica. Se sabe que, durante los siglos XVII y XVIII, los mismos esclavos construían su casa, de diferentes materiales, que agrupaba en torno a un área común; las formas de estos bohíos en las plantaciones azucareras eran por lo general redondas, de techos cónicos al estilo de los que se usaban en los diferentes pueblos del oeste africano. Aún en la actualidad, ese tipo de viviendas está

asociada con las comunidades de origen africano en diferentes puntos de México, como en las Costa Chica de Guerrero y la Costa Grande de Oaxaca. Es lógico pensar que, al encargarse ellos mismos de levantar sus casas, los esclavos africanos determinarían no solamente su forma sino la organización de la vida dentro de la vivienda. El resultado de todo esto, según los observadores, fue la creación de verdaderos poblados en torno a las plantaciones con una vida intensamente comunitaria.

Contra lo que se cree, las plantaciones de los siglos más recientes XVIII y XIX, ya no tenían viviendas de tipo bohío, sino que, como los mismos plantadores las diseñaban y construían para sus esclavos, se convirtieron en edificaciones uniformes llamadas barracas. Esta uniformidad obedecía al propósito de vigilar las dotaciones de esclavos sobre todo cuando eran muy grandes. Las barracas eran propias de ingenios y plantaciones; en el siglo XIX, en las haciendas cafetaleras y azucareras, los esclavos se organizaron en los bateyes por unidades familiares; pero en las plantaciones pequeñas y en las granjas los esclavos siguieron viviendo en los "redondos" africanos. Lo importante a destacar en este punto es que en barracones, bohíos, bateyes u otros tipos de viviendas, lo que predominaba en las colectividades de esclavos era definitivamente la organización familiar.

En lo que toca a la convivencia de indios con negros, en las comunidades hispanoamericanas surgieron numerosas circunstancias que las autoridades virreinales quisieron controlar a base de leyes tendentes a conservar a los pueblos y comunidades indígenas libres de contactos, abusos y contagios que sólo parcialmente fueron evitados. Los funcionarios españoles trataron de impedir a toda costa la convivencia de indios y negros so pretexto de motivos religiosos y morales, pero lo cierto es que también había razones políticas; la protección a los indios era invocada en función de los abusos que algunos negros ladinos y criollos cometían en los pueblos indígenas, lo que condujo a prohibir a los negros vivir en los pueblos de indios, pese a lo cual debe recordarse que hubo indígenas que tuvieron a su servicio negros, y por otro lado hubo también alianzas entre negros e indios, a las cuales nos referiremos más adelante. Pese a estar protegidos, muchos de estos pueblos quedaron rodeados por comunidades con un alto porcentaje de mulatos, negros y gente de color. También se evitó incorporar a negros y mulatos libres en las grandes haciendas ganaderas o de economías agrarias mixtas, pese a lo cual esta población no deseada existía en los siglos XVII y XVIII cuando se abrieron nuevas regiones a la agricultura, y se ampliaron los sistemas de mercado internos; en tales circunstancias numerosos mulatos y negros libres se infiltraron en las comunidades indígenas e incluso se unieron en matrimonio con sus mujeres accediendo con ello a los derechos y privilegios de que disfrutaban los miembros de estas comunidades. Todo ello, sin duda, dio lugar a una asimilación recíproca en cuanto a formas de estructura familiar; aun más, entre los hombres de color llegó a haber regidores y alcaldes en los cabildos de estos pueblos. Es indudable que en las posesiones españolas la convivencia íntima e inevitable entre negros e indios modificó de diversas maneras las medidas para evitar estos contactos en las ciudades; uno de los recursos para reglamentar la convivencia entre los diferentes grupos étnicos fue el de los cabildos: todos los cabildos de América dictaron disposiciones parecidas, las que nos interesan estaban contenidas en las llamadas ordenanzas de policía o de fieles ejecutores, también en las ordenanzas para negros o para esclavos. En ellas prohíben a los esclavos portar armas, andar de noche sin licencia de sus amos, entrar en los mercados indígenas, penetrar en propiedades privadas, cortar árboles y dedicarse al comercio.

En las Antillas Menores, durante el siglo XVI, la unión entre negros e indios caribes produjo la llamada raza zamba, que no es otra que los caribes negros, entre los cuales predominaban los rasgos físicos del negro, pero la lengua era la indígena.



En el proceso colonial desde fines del siglo XVI se autoriza la tenencia de esclavos como privilegio de los indios principales, privilegio que más tarde se extendió a los indios plebeyos y a los que vivían en las ciudades. El negro como esclavo de los indios tuvo su contraparte en condiciones inversas: cuando el negro llegó a esclavizar al indio; esto por supuesto solamente se dio en los casos en que los negros ladinos fungían como auxiliares del conquistador. Dicha circunstancia motivó que las reales cédulas de 1541 a 1592 dispusieran claramente que los negros no podían vivir en los pueblos de indios, pero sobre todo, no podían tenerlos a su servicio ni pactar negocios con ellos.

Algunos investigadores aseguran que las actitudes represivas del negro, cuando fue libre, encontraban respuesta en los cuerpos armados como una posibilidad de empleo y de movilidad social. Pero fue sobre todo en el cimarronaje donde el africano se encontró con el indio; la huida de los negros produjo diferentes reacciones del poder colonial, pero de momento se hará referencia a lo que significó el cimarronaje en términos sociológicos. Algunos autores como Bastide niegan la oposición racial entre negros e indios y la plantean como una invención de los blancos que impidió la alianza entre las dos razas explotadas para combatir a la raza dominante. No obstante, queda claro que la agresividad de los africanos y de sus castas fue aprovechada por blancos para orientarla y canalizarla institucionalizándola al incorporar a los negros al ejército en las llamadas "tropas de color" lo que llevó a los negros a pelear muchas veces con los enemigos blancos de sus amos blancos en defensa de sus colonias; pero también y por las mismas razones se produjeron enfrentamientos armados entre negros que pertenecían a diferentes amos; más adelante se hará referencia a los batallones conformados por gente de color que participaron ampliamente en las guerras de independencia.

Lo que interesa destacar ahora es que la oposición entre negro e indios estuvo alimentada incluso por las leyes que prohibían el matrimonio entre ellos, en virtud de que los hijos de estos matrimonios nacían libres y quedaban fuera de la propiedad del amo. Aunque existen constancias de las rivalidades raciales, nada eliminó la atracción de una raza hacia la otra; algunos observadores del siglo pasado señalaban con gran agudeza que la india se entregaba al indio por deber matrimonial, al blanco por dinero y al negro por placer. El mestizaje, pues, fue proceso ininterrumpido que comenzó desde el momento mismo que europeos y africanos establecieron los primeros contactos con los indios de América.

Una de las circunstancias favorables a los negros desde el principio de la colonización de América fue la de la manumisión, de gran aceptación en la doctrina cristiana y cuyas raíces proceden del derecho romano; en las sociedades esclavistas la manumisión fue aplicada desde los primeros días de la colonización. En cada colonia de Latinoamérica se formó un estrato de hombres de color libres. Debido a los criterios racistas, estos grupos que crecieron lentamente durante los siglos XVI y XVII no gozaron de una absoluta libertad e incluso en el siglo XVIII los libertos tuvieron que enfrentarse al rechazo de las autoridades y de la población blanca para insertarse en la sociedad. Este rechazo tenía como base el racismo voraz del sistema esclavista americano que veía en negros y mulatos libres a los competidores económicos y sociales de los blancos.

En todas las sociedades esclavistas de América, los factores económicos, religiosos y culturales actuaron sobre las condiciones sociales que enmarcaron la inserción y la aceptación de los libertos en la sociedad; de esos factores el racismo fue el más persistente y el que se proyectó en contra de la integración de negros y mulatos como ciudadanos libres. Sin embargo, es conveniente anotar que el juego aceptación-rechazo fue diferente en cada una de las áreas dominadas por las diferentes potencias europeas.

Ya se ha señalado que el racismo fue consecuencia de la esclavitud; ésta existía en las naciones europeas antes de que iniciaran su expansión por el mundo americano. España y Portugal, por ejemplo, practicaban una discriminación que tenía por origen la religión y en menor medida la etnia. Tal racismo era consecuencia a su vez de la convivencia entre judíos cristianos y moros y en ella se tejió un largo conflicto que desembocó en la expulsión de los judíos de Portugal y de España a fines del siglo XV, momento a partir del cual la "limpieza de sangre" impuso la separación entre "cristianos viejos" y "cristianos nuevos", que como es natural recaía entre judíos y moros recién convertidos. A estos últimos, la política discriminatoria les negaba el derecho a ejercer determinados oficios y les impedía desempeñar funciones públicas o eclesiásticas, tales limitaciones les convertía en ciudadanos de una clase inferior a la de las mayorías. Con este antecedente, los europeos dieron a los indígenas un tratamiento similar; impedidos para desempeñar ciertos cargos y oficios en el nuevo sistema de estratificación social, quedaron naturalmente más acomodados en un estrato inferior al de los europeos. El mismo criterio aún más radicalizado se aplicó a los esclavos y libres de color.

Éstos, se vieron también limitados en sus derechos por leyes que, dictadas desde las metrópolis o emanadas desde los gobiernos locales, impidieron su igualdad con la población blanca, quedando al mismo nivel social que el de los "cristianos nuevos", es decir, aquellos que no podían demostrar su "limpieza de sangre". La Iglesia no se mostró más generosa ni con los esclavos ni con sus descendientes; les negó tanto el sacerdocio y el ingreso en órdenes religiosas como el desempeño de altos cargos públicos. Ni siquiera cuando fueron libres las personas de color tuvieron derecho a una educación universitaria y, por consiguiente, tampoco pudieron ejercer profesiones liberales; las mujeres, aun cuando fueran libres, por pertenecer a la "mala raza" tenían prohibido el uso de joyas y vestidos que sólo las blancas podían ostentar. Las limitaciones fueron más lejos y abarcaron algunos oficios especializados, relacionados con la posibilidad de ascenso social. Todo lo cual no era sino expresión, tanto en leyes como en costumbres del racismo imperante en las colonias iberoamericanas en las sociedades rígidamente estratificadas; aun siendo libres, los negros y los mulatos conformaban las castas más bajas. El sistema de castas que preservaba los privilegios de los blancos estaba asegurado al limitar a los libres de color la acumulación de riquezas o la remuneración de su capacidad y habilidad; esto impedía a la vez su movilidad social derivada de su movilidad ocupacional.

Pero el racismo no era privativo de las colonias iberoamericanas, este lastre pesó sobre todas las poblaciones de color en toda América; no obstante, las restricciones a la libertad de los antiguos esclavos estaban condicionadas por las formas en que se aplicó la manumisión y el grado de libertad que alcanzaba el liberto dentro de determinado orden económico y social. Parece ser que, en todas las colonias, la manumisión se otorgó en un principio de manera más o menos frecuente; muchos amos recompensaban la lealtad de sus esclavos liberándolos; también era una forma de reconocer a sus hijos. Las prácticas de compra de libertad y coartación fueron también establecidas desde épocas tempranas del periodo colonial; cabe señalar que en la manumisión el esclavo compraba su libertad o ésta era pagada por otros; en el caso de la coartación el esclavo concertaba con el amo su rescate, entregando lo ganado hasta el momento en que saldaba la última cuota.

Estas formas tradicionales de manumisión y coartación se mantuvieron en las colonias ibéricas; al acrecentarse el número de libertos aumentó la práctica de la manumisión.

Pese a que existía la legislación restrictiva en relación con los libertos, los blancos temían que no fuera suficiente y que sus privilegios peligraran; ante el temor creciente que suscitaba el aumento de los libres de color, en algunas colonias la práctica de la manumisión fue combatida, como fue el caso de Norteamérica, donde se limitó a tal grado

que casi llegó a prohibirse. En cambio, los regímenes ibéricos legitimaron la compra de la propia libertad. Esto explica que, en los lugares donde la manumisión fue atacada, el número de libertos fuera reducido, en tanto que en las colonias ibéricas éstos alcanzaran cifras mayores.

La existencia de un número importante de negros y mulatos libres puso en duda la eficacia de la institución de la esclavitud; en las Antillas francesas, sólo un sector reducido de gentes de color alcanzó el poder suficiente como para amenazar el dominio de la clase blanca. Esto se debía al hecho de que mientras los libertos de otras regiones tenían que insertarse en los estratos sociales más bajos, en las posesiones francesas, una vez libres se convertían en plantadores que al prosperar competían con los grupos privilegiados de blancos.

En términos generales la coartación dio la libertad a los negros africanos; la manumisión, en cambio, concedida por el amo favoreció sobre todo a criollos y mulatos. La práctica de la manumisión concedida gratuitamente por el amo fomentó el número de mujeres manumitidas así como de pardos que eran más numerosos en la población de los libres de color; en cuanto a la compra de su libertad parece ser que tanto hombres como mujeres la procuraron.

Otra vía de manumisión fue la del bautismo cuando el amo reconocía a los hijos bastardos y bastaba su declaración para considerar libre al recién nacido; parece ser que todo expósito fue considerado libre sin tener en cuenta su raza. Indudablemente la manumisión se practicó con mayor frecuencia en las ciudades que en el campo; a este respecto hay que hacer dos consideraciones, por una parte, el esclavo urbano tenía mayores posibilidades de conseguir, mediante compra, su libertad, sobre todo si estaba calificado; pero por otra, el hecho de conocer un oficio aumentaba su precio, lo que a la vez hacía más difícil el pago de manumisión. De cualquier manera los esclavos urbanos elevaban recurso con frecuencia a los tribunales y conocían mejor sus derechos que los que permanecían bajo control estricto y aislamiento en obrajes, ingenios y plantaciones.

Todo esclavo liberado se incorporaba a la sociedad sin poseer ningún recurso; generalmente se le situaba en las capas más bajas donde las gentes de color tenían que empezar a competir por su ascensión social. También tenía el manumiso la terrible carga de trabajar para liberar a su familia: el cónyuge y los hijos. Cuando el negro estaba casado con india, ésta podía liberarlo ya que sus hijos, por la libertad de vientre, nacían libres. Fue frecuente, sin embargo, en las Antillas francesas, la manumisión de los vástagos del blanco con la asignación, por parte de éste, de algunos recursos para comenzar su vida en libertad.

Parece ser que las tasas de natalidad entre los libres de color eran más altas que en el resto de la población, debido entre otras cosas a la incorporación de las mujeres manumisas que renovaban la fertilidad de sus comunidades; pero al mismo tiempo, el índice de mortalidad entre libres de color, así como el de morbilidad, era muy alto, lo que se explica por las condiciones de pobreza extrema en que vivían una vez salidos de su condición esclava.

Dado que el servicio militar era obligatorio para los libertos, éstos conformaban las compañías de morenos y pardos que fueron numerosas en las colonias iberoamericanas, en función de que las Coronas de España y Portugal no mantuvieron un ejército permanente en América; sólo algunos oficiales profesionales estaban al mando de las milicias. Cuando un soldado de color ascendía a oficial, tenían derecho a reclamar todos los beneficios concedidos a los blancos del mismo rango. Esto dio lugar a innumerables conflictos entre unidades militares de morenos y pardos y las tropas en donde los blancos combatían.

En el terreno religioso, los libres de color tenían algunas oportunidades que utilizaban para alcanzar ascenso social; por principio bautizaban a sus hijos y los ponían bajo el amparo de padrinos escogidos estratégicamente entre personas de una clase superior, de quienes se podían obtener favores y consideraciones. Con la institución del compadrazgo se establecía una relación moral entre ahijados y padrinos que aseguraba el progreso de los primeros. También la Iglesia alentó a los libres de color a reforzar sus lazos de unión en asociaciones fraternales de ayuda mutua, las cofradías, especie de hermandades religiosas en las que los clérigos ponían a los esclavos y libertos bajo la protección de algún santo de su devoción. Estas asociaciones tenían un carácter y una intención discriminatorios, su propósito era mantener la separación entre blancos y otras castas inferiores. Pero para los negros y sus castas, las cofradías ofrecían un espacio social y religioso que les daba el sentimiento de pertenencia y la seguridad de la comunidad:

Nunca faltaron hermandades de este tipo en ninguna ciudad o pueblo donde hubiera una población numerosa de negros y mulatos, libres o esclavos. En los centros urbanos más importantes solía haber varias; y muchas admitían también a esclavos. Éstas sirvieron, por consiguiente, para mantener los vínculos entre los que ya eran libres y los que no lo eran y para contrarrestar el antagonismo que, inevitablemente, existió entre quienes estaban comprometidos con el statu quo y quienes no podían dejar de oponérseles.

Se puede decir, en consecuencia, que si bien la organización social del negro, destruido su sistema de parentesco fundamentado en el linaje africano, dejó de regir las relaciones entre africanos y sus descendientes, las cofradías vinieron a darle la cohesión e identidad tan necesarias en la vida de toda comunidad.

La servidumbre doméstica y algunos oficios brindaron al antiguo esclavo la posibilidad de empleo y el alivio de una oposición por parte del blanco de menor importancia; en general el servicio doméstico, el comercio ambulante y los trabajos en los muelles de los puertos no eran fuertemente disputados por los blancos de las ciudades. En el campo, una vez conseguida su libertad, los negros y mulatos se incorporaron a la vida rural como campesinos libres, aun cuando tuvieron que ser ocupantes ilegales de la tierra por carecer de títulos de propiedad. El aprovisionamiento de algunos centros urbanos se satisfacía con el excedente de estas comunidades campesinas de gentes de color.

Fue así como los antiguos esclavos, ya liberados, rechazados y combatidos en feroz competencia por los blancos, se incorporaron y crecieron multiplicándose en el seno de los regímenes esclavistas que los habían procreado:

Pelearon encarnizadamente, alguna vez con éxito, por su derecho a la movilidad social y económica y a una ciudadanía plena. Ésta, la más difícil de las luchas, se prolongaría por largo tiempo aun después de extinguida la esclavitud. El combate incesante de los libertos por su aceptación serviría, a la hora de la abolición, para allanar en alguna medida la entrada de africanos y afroamericanos en la sociedad de los libres.

En el largo debate que se ha mantenido en la extensa bibliografía que existe sobre la esclavitud, en cuanto a la discusión sobre los grados de opresión que ejercieron los europeos, en sus esclavonías, en las Antillas francesas, los libres de color se integraban en la sociedad en mejores condiciones que los que conseguían su libertad en las colonias inglesas -que parecen haber sido menos numerosos- y españolas. Un aspecto tan particular como éste, requiere el análisis de cada caso para, y en última instancia, a base de acumular los estudios particulares, llegar a generalizaciones más o menos válidas. Tomemos por ejemplo el caso de las colonias españolas en Norteamérica, más precisamente en Florida, donde siendo gobernador don Manuel de Montiano (1737-1744) se establece el primer pueblo de negros libres que hubo en ese territorio; residiendo en San Agustín de La Florida, Montiano toma la decisión de dar libertad a los esclavos fugitivos de las colonias inglesas vecinas,

fundando con ellos el poblado de Gracia Real de Santa Teresa de Mose. Casos como éste tienen que haberse repetido en otras colonias, y es necesario estudiarlos para poder confirmar la política de cada una de las potencias europeas en relación con la frecuencia y las pautas de liberación e integración de los esclavos en la sociedad.

La resistencia esclava es un tema de reconocida importancia que actualmente ha adquirido amplia aceptación, por la vía del estudio, para la comprensión de las sociedades coloniales esclavistas.

Desde el siglo XVI, el cimarronaje y las rebeliones fueron las formas de tenaz oposición de los africanos para enfrentarse al régimen colonial esclavista. Desde Estados Unidos hasta las tierras de Sudamérica, los movimientos insurrectos comenzaron en los años mismos del inicio de la esclavitud en tierras americanas.

El recurso desesperado de los esclavos para liberarse del yugo colonial fue huir, para unirse, después con otros cimarrones y formar comunidades rebeldes.

El término cimarrón se origina en el Nuevo Mundo y fue usado para designar al ganado doméstico que se escapaba a las montañas; desde el siglo XVI se llamó cimarrones a los esclavos negros que se fugaban para quedar fuera del control de los europeos; se llegó a aplicar, también, a los indios esclavos que escapaban de los españoles, sólo que en el caso de los primeros la fuga y la resistencia a su recaptura tenía connotaciones de "fiereza inquebrantable".

Muchos historiadores de la esclavitud han insistido en que los africanos presentaban una resistencia violenta desde el momento mismo de su captura; en las factorías de África occidental las revueltas eran cotidianas, los motines en los barcos durante el traslado eran también frecuentes, las rebeliones organizadas son hechos comunes en las colonias y la formación de comunidades cimarronas son una constante en la historia colonial de América, desde Brasil hasta Estados Unidos de Norteamérica.

A pesar de su importancia, el cimarronaje no ha sido, hasta hace poco, ubicado en su justo contexto como una de las características de la época colonial; las plantaciones fueron, por sus pautas de violencia, y de dominio de los europeos, centros de rebeldía, también violenta, de los africanos.

Gracias a la geografía del Nuevo Mundo, esta oposición pudo consolidarse en verdaderos movimientos de liberación, que conformados en pequeños o grandes núcleos, fueron un reto permanente a la autoridad de los blancos. El poder colonial castigó duramente a los fugitivos, imponiéndoles penas que iban desde la castración, mutilación y azotes hasta la muerte, ocasionada por terribles tormentos.

Pese a esto, debe considerarse que aunque la presencia de cimarrones se observa en todo el Nuevo Mundo, éstos no siempre fueron tratados de igual manera; al parecer en algunas plantaciones había, incluso, una cierta tolerancia al cimarronaje temporal; cuando un esclavo huía por un tiempo y regresaba al lugar de sus amos para reanudar el trabajo, era castigado y, luego, "perdonado"; no fue este cimarronaje el que puso en peligro el poder colonial.

En realidad, la resistencia organizada lograba constituir núcleos de esclavos unidos por una conciencia, representando un reto al sistema de plantaciones y un peligro militar, pero, sobre todo, una disminución del ingreso económico, por la pérdida de la fuerza de trabajo en las empresas coloniales.

Ante estos casos de resistencia organizada, el blanco no tuvo más remedio que pactar, mediante tratados con los cimarrones, concediéndoles la libertad y, en muchos casos, la autonomía. De éstos se conocen los de Colombia, Cuba, Ecuador, Jamaica,

Surinam, México y La Española. También se sabe que los blancos violaban con frecuencia y casi inmediatamente esos acuerdos para aplastar a los cimarrones con los ejércitos coloniales; cuando los cimarrones lograban el reconocimiento de las autoridades, pactaban su colaboración con la captura de nuevos fugitivos. Ambos combatieron a lo largo de los siglos que duró el poder colonial en el Nuevo Mundo; a la destrucción de comunidades cimarronas seguía el surgimiento de nuevos movimientos, nuevos combates y nuevos procesos de consolidación de fuerzas de uno y otro bando. El cimarronaje siempre existió, fue la respuesta permanente a la esclavitud como institución colonial.

Geográficamente, los asentamientos de los cimarrones, por razones obvias, fueron sitios inhóspitos, apartados y prácticamente inalcanzables. Así, encontramos cimarrones en pantanos, cañones, sumideros y bosques impenetrables, que representaban la imposibilidad de ser alcanzados por los ejércitos, pero también grandes dificultades, peligros y esfuerzos para poder acomodarse y hacer una vida organizada.

A este respecto, la discusión entre los estudiosos del tema ha llegado a plantearse en dos perspectivas opuestas: en una se concluye que un grupo de fugitivos, sin una procedencia y una identidad comunes, difícilmente pueden producir una cultura; la otra, considera que precisamente porque el cimarronaje es propicio a los núcleos de individuos que se agrupan voluntariamente puede, en esas circunstancias (en las que todos contribuyen a la creación de un sistema efectivo), producir una forma de cultura propia con características singulares.

Según este punto de vista, es en el periodo inicial, cuando los hijos de África, en lucha contra el ambiente y escapando de la opresión del blanco, conquistan a costa de grandes sufrimientos el derecho de poner en práctica su creatividad, capacidad de adaptación y experiencia colectiva, recurriendo a su tradición ancestral y creando nuevas formas de cultura a las que se les puede llamar, con toda propiedad, culturas o sociedades cimarronas.

Estas culturas, evidentemente, existieron en los casos en que la adaptación al medio se logró y los sistemas de defensa y escondite funcionaron eficazmente; ambos constituían el marco ecológico y ambiental en el que los cimarrones desarrollaron técnicas extraordinarias en la guerra de guerrillas; usaban arcos y flechas, lanzas, garrotes y armas de fuego.

La cimarrona fue una cultura guerrera, como muchas en África. Los esclavos reconstruían así una parte fundamental de su herencia. De la misma manera, sus logros en la adaptación económica fueron sorprendentes; pusieron en práctica toda su creatividad para aplicarla a las técnicas y modos de cultivar las tierras que ocupaban y que les permitían el sustento y la vida cotidiana más o menos organizada. Parece ser que la horticultura fue una forma económica muy común en estas sociedades.

Los cultivos eran: tubérculos (mandioca, camotes), plátanos, arroz, calabazas, maíz, caña de azúcar, frijoles, tabaco y algodón. Esto demuestra claramente la búsqueda de la independencia, mediante la autosuficiencia económica. A los cimarrones del Nuevo Mundo se les debe la tradición de las prácticas en farmacopea que hace de ella una verdadera ciencia empírica.

Cuando no se lograba, las comunidades cimarronas dependían de las plantaciones y en este caso funcionaban, según algunos autores, como "parásitos económicos".

Las formas de explotación del medio ambiente en la caza y la pesca que desarrollaron con ballestas y trampas, constituyen un testimonio de ingenio que, convertido en técnicas de apropiación de bienes, hemos heredado de aquellos primeros rebeldes; una crónica dice:

“Son inconcebibles los recursos que emplea esta gente en los bosques [...] Obtienen caza y pesca en gran abundancia con ballestas y trampas artificiales y la preservan asándola; sus campos se encuentran casi saturados con arroz, mandioca, camotes, semillas y otras cosas. Hacen sal de las cenizas de las palmeras [...] Hemos encontrado cerca del tronco de un árbol viejo una botella-estuche llena de excelente mantequilla, la cual hicieron mezclando y limpiando la grasa de los gusanos de las palmeras; esto llena todos los requisitos de la mantequilla europea, y yo la encontré de hecho más deliciosa aún a mi paladar. El pistache o nueces pinda [cacahuates] también lo convierten en mantequilla, por su sustancia aceitosa, y lo usan frecuentemente en sus caldos. También tienen vino de las palmeras en abundancia; lo procuran por medio de profundas incisiones de un pie cuadrado en los troncos caídos, donde el jugo que se ha recogido se fermenta prontamente por el calor del sol [...] El maniole o pino [una palmera] los provee de materiales para construcción; fabrican ollas con la arcilla que encuentran cerca de sus moradas; la calabaza los provee de tazas; las bromeliáceas y los árboles maurece les proporcionan materiales para sus hamacas, e incluso sobre las palmeras crece, de manera natural, una clase de gorra, así como escobas; los varios tipos de lianas cubren las necesidades de cuerdas, el combustible lo obtienen de árboles; una madera llamada bee bee sirve como yesca, mediante la frotación de dos piezas, una con otra; también es elástica y sirve para hacer corchos excelentes; las velas también las hacen, ya que tienen abundancia de grasa y aceite; las abejas salvajes los proveen de cera así como de una miel excelente”.

Es evidente que la tecnología de adaptación y la del trabajo productivo dentro de las comunidades cimarronas, tuvo varias procedencias. Por una parte, los negros pusieron en juego todos los conocimientos traídos de África; otros más deben haberlos aprendido de los indios y aun de los europeos. Es incuestionable, de todas formas, la aportación que hicieron los cimarrones a la tecnología del Nuevo Mundo haciendo suyas todas las influencias y aplicándolas de manera original. En todo caso, esta tecnología de las plantaciones que se desarrolló con la fuerza de trabajo de los africanos, fue transferida a los palenques, quilombos, mocambos o cumbes, como se llamó a las comunidades cimarronas.

Debemos considerar, también, que aun cuando esas comunidades llegaron a un cierto grado de dominio del medio natural, los cimarrones no pudieron manufacturar algunos de los productos que siguieron necesitando, producidos en las sociedades de plantación de las que, paradójicamente, estaban tratando de separarse; razón, entre otras, por las que sus comunidades eran disueltas antes de consolidar su existencia. Su dependencia en cuanto a armas (mosquetes), utensilios, ropa y herramientas no permitieron una separación total. Por el contrario existió el intercambio de bienes entre las plantaciones y los palenques que anuló el carácter independentista de las agrupaciones cimarronas.

De lo anterior se concluye que a medida que los movimientos de cimarrones aumentaron, existieron primero contactos violentos y separatistas; después, de dependencia e intercambio, transformándose así, las relaciones en toda la sociedad colonial, dando paso a los movimientos independentistas de las colonias que pugnaban por separarse de las metrópolis. La importancia de los movimientos cimarrones reside, pues, en que fueron la primera forma de independencia que se gestó en América, dando paso a la idea de independencia política que ya en el siglo XIX alcanza su madurez ideológica, planteándose en términos de nación rebasando los límites étnicos. Al constituirse como unidades sociales diferenciadas e independientes (hasta un cierto grado), las comunidades cimarronas pasaron de núcleos aislados de la sociedad colonial a comunidades de intercambio con ella.

En consecuencia, una vez conseguida su autonomía, la colectividad reiniciaba el contacto con el poder dominante, ya en otros términos, significando un cambio en las perspectivas; mientras se mantenía en pugna con la autoridad del blanco, representaba la rebeldía y la oposición al sistema pero en el momento en que reanudaba las relaciones con

él, se anulaban las reivindicaciones originales. De esa manera, aunque las agrupaciones persisten, su carácter independentista se transforma en unidades sociales diferenciadas que, en última instancia, forman parte de la estructura colonial. En ese momento las influencias vuelven a establecerse: la sociedad mayoritaria de patrones coloniales se adhiere, hasta cierto grado a los patrones cimarrones y éstos, a su vez, acentúan su occidentalización.

Mientras los gobiernos coloniales, que estaban encargados de proteger el sistema de plantaciones, se encontraban en una enemistad franca con las comunidades cimarronas, muchos miembros de estas sociedades encontraron en los cimarrones útiles proveedores de bienes y servicios y tenían pocos escrúpulos en suministrarles en reciprocidad, los bienes que ellos necesitaban [...] No obstante, aun cuando algunos cimarrones podían fabricar sus ropas, utensilios y demás, parecían preferir las manufacturas occidentales y estar dispuestos a arriesgar bastante para obtenerlas.

De estas relaciones de intercambio podemos sin dificultad inferir influencias recíprocas que iban más allá de los bienes materiales; es claro que las sociedades de plantaciones estuvieron constituidas por una serie de rasgos totalmente mezclados, por lo que al principio su estudio dificultó la delimitación clara de la procedencia de cada uno de los rasgos culturales de las sociedades coloniales en América. Generalizando, puede decirse que en las sociedades cimarronas se da una síntesis cultural que contiene los elementos de la cultura colonial, constituidos bajo el orden, no del blanco, sino del negro libertario.

Otra importante relación que se estableció en tiempos coloniales fue la cimarrona con la piratería. Según algunos autores las alianzas entre ambos iban desde la lucha en las batallas navales peleando por una causa común (robar el cargamento de los barcos), hasta la unión en el tráfico ilegal de esclavos. No era raro que los cimarrones ocuparan altos puestos en las filas de los piratas.

El carácter combativo cimarrón encuentra su plena proyección en los movimientos independentistas; no sólo tomaron parte en ellos sino que se distinguieron por su valor y fiereza defendiendo la causa libertaria. Esta participación es una continuidad de las acciones de antagonismo entre las diferentes potencias europeas; en ellas los cimarrones se alineaban, generalmente, con los bandos que combatían a sus antiguos amos, fueran indistintamente españoles, ingleses o franceses.

Por otro lado, las alianzas de los cimarrones con los indios (a pesar de que ambos estaban conviviendo en un sistema que los enfrentaba como enemigos naturales), se dieron, en la mayor parte de los casos, para hacer una causa común y luchar contra los europeos. Los cimarrones, como vemos, fueron un factor permanente que animó sin descanso la lucha contra el colonialismo; esto, junto con muchos otros rasgos, conforman la gran deuda de América con nuestros antepasados africanos, nuestros padres negros.

Respecto a las uniones entre indios y negros queda por hacer aún una interpretación profunda en el campo de la investigación. Vemos con claridad que unos y otros fueron la base del sistema de explotación colonial; nuestro mestizaje en América, no sólo es producto de esa unión sino que lo es, también, nuestra historia y nuestra cultura. Siendo un proceso económico y social muy complejo, tenemos que diferenciar aquellos casos en que la relación entre estos dos sectores oprimidos trascendió la unión biológica, abarcando otros aspectos de la situación colonial, incluyendo la pugna por el dominio de un grupo sobre otro y el intercambio comercial entre negros e indios que, hasta la fecha, se mantiene en algunas partes de América, en donde conforman, todavía dos etnias diferenciadas.

Esta relación es uno de los factores que definieron el carácter étnico de las culturas americanas. Fue la unión entre las diferentes etnias lo que, en definitiva, conformó el patrón cultural americano, que enmarcado en las relaciones de producción de cada una de



las distintas regiones, tuvo derivaciones sociales e ideológicas particulares. Un estudio comparativo de patrones culturales nos permitiría avanzar en la perspectiva histórica de las comunidades cimarronas; para ello, tendríamos que analizar, por ejemplo, los antecedentes de los primeros líderes de las rebeliones más notables en diferentes épocas. Como es lógico, antes de 1700, los esclavos en su mayoría habían nacido en África y los dirigentes de los movimientos tuvieron tendencia a reproducir las monarquías o jefaturas africanas de las cuales procedían: Ganga Zumba en Palmares (Brasil), Miguel el Rey en Venezuela, Domingo Biocho en Colombia, Bayano en Panamá y Yanga en México.

Más tarde, en el siglo XVIII, los líderes cimarrones reclamaban el rango de gobernadores, capitanes o coroneles, pero no de reyes como sus antepasados; esto mayormente se debe a que sus reivindicaciones en ese siglo se inspiraban en el arraigo a las tierras americanas, en tanto que sus antepasados habían conservado el recuerdo de su patria de origen.

Una de las tareas más importantes en el estudio de las sociedades esclavistas, la constituye la posible reconstrucción del proceso de configuración de las comunidades cimarronas; revisando sistemáticamente los archivos que registran la formación y supervivencia de algunas de ellas encontraremos los factores que fueron transformándolas, las instituciones que conservaron, cómo fueron sustituidas las primeras formas de organización social, cómo fue, en fin, la administración del poder y el liderazgo en sus diferentes versiones y en las diversas zonas geográficas.

La comprensión cabal de la naturaleza de los cambios a largo plazo en la ideología política de los cimarrones es una tarea para el futuro, pero tales estudios es casi seguro que tenderán a arrojar luz sobre los debates actuales sobre la naturaleza de la "personalidad de los esclavos".

Esa personalidad es definitivamente ambivalente, como lo son también los movimientos de liberación de los esclavos, siendo esta ambivalencia una característica del colonizado, como lo señalan Ianni Cesaire y Depestre. Se trata de una convergencia de objetivos que persigue el cimarrón en su lucha contra el blanco; por una parte quiere ser libre e independiente, exigiendo al mismo tiempo que sus adeptos lo reconozcan como soberano e inclinándose, por otro lado, ante el poder europeo. A esto se añade que la consecución de sus modelos institucionales en tierras americanas implicó, además de la base cultural africana, la incorporación de formas de vida e ideas tanto europeas como indias; es claro que el mestizaje como resultado predominante del régimen colonial, no sólo se da en lo genético, sino en lo social y en lo cultural.

Las evidencias de mestizaje cultural corresponden a lo que Roger Bastide llamó: "salto fundamental entre las infra y las superestructuras", referido esto a la observación de las culturas cimarronas desde la perspectiva de su composición. Siendo la sociedad colonial en su conjunto una formación con múltiples elementos, no tendría por qué ser diferente en las comunidades cimarronas, de ahí que la aseveración de Bastide se acepte sin reservas: "... nos encontramos por doquier confrontados con culturas mosaico con una cultura africana predominante. (aun cuando esto sigue permitiendo la coexistencia de enclaves completos basados en otras civilizaciones".

El testimonio del desarrollo de los cultos afroamericanos desde casi el principio de la esclavitud ha levantado muchas polémicas entre los especialistas del tema; las interpretaciones que se dan a la aparición temprana de este rasgo coinciden, en su mayoría, en que el sincretismo religioso se deriva de una integración funcional de lo africano con lo europeo. Entre los cimarrones es de tal magnitud e intensidad, que siendo grupos formados por individuos de origen heterogéneo, logran la unidad, tanto por la carga natural de cada

uno como por la identificación colectiva con su origen africano y su situación de esclavos; estos dos últimos fueron poderosos factores de cohesión.

La prueba mayor de la existencia de una cultura cimarrona la tenemos en los documentos donde se registran los intentos de reproducir los modelos de una organización política, semejante a la de África, con bases claramente tribales.

De la cultura esclava, los cimarrones obtuvieron los modelos para reproducir no sólo la música y la danza, sino también la religión y otros rasgos culturales que se desarrollaron más en las comunidades cimarronas que en las plantaciones.

La recreación de algunos de los patrones culturales africanos en el Nuevo Mundo, superando el cautiverio y las limitaciones infinitas, habla del vigor y la persistencia de la cultura de origen; en cierta medida podemos decir que si en el mestizaje biológico, indios y africanos aportaron cada uno sus elementos raciales, el mestizaje cultural, teniendo en cuenta que la situación legal de cada uno de ellos era diferente, se dio en condiciones adversas para el africano. A pesar de su estigma, los esclavos africanos fueron capaces de extraer de la variada tradición africana los elementos para construir una diversidad, también, de culturas esclavas o cimarronas. África, no cabe duda, es la aportadora de los principios organizativos, de los sistemas de parentesco y otros rasgos culturales que, al adaptarse a su nuevo ambiente en América, produjeron nuevas y variadas formas de vida, idiosincrasia y valores. El vínculo que operó en este largo proceso fue el de la africanía contenida en la identidad de todos los negros por lo cual se reconocían entre sí como partes de una cultura común. Las comunidades afroamericanas han tenido una asombrosa continuidad; en nuestros días, la religión y algunas de las prácticas sociales de tradición africana, se pueden observar en todo el continente, aun en medios urbanos como las grandes ciudades de Estados Unidos. Las religiones afroamericanas, así como algunos ritos y recetas mágicas son, de hecho, formas de retención africanas; su valor consiste en que formando parte de la superestructura ideológica, pueden expresarse plenamente en cualquier sistema y cualquier régimen político y económico. El ejemplo más feliz lo tenemos en la santería de origen cubano que es, actualmente, una práctica intensa en Puerto Rico, Nueva York y Miami.

El cimarronaje de los africanos se inicia con su resistencia intelectual manifestada tanto en la lealtad a su religión como en la preservación de sus cultos; ambas cosas tienen diferentes dimensiones y grados de intensidad, según fueron las fuerzas dominantes a las que tuvieron que enfrentarse los esclavos.

En el Caribe francés prevalece el petit cimarronaje (cimarronaje en pequeña escala) al cual los franceses llaman "plaga" o "gangrena" de la sociedad colonial. Actualmente, en Haití, se honra la memoria de los cimarrones, como aquellos a quienes se debe la primera revolución nacional; a este movimiento se le ha llamado el grand cimarronaje, caracterizado por la huida masiva de esclavos, con la intención de nunca volver a las plantaciones; era, sobre todo, un cimarronaje colectivo porque, aun cuando se evadieran individualmente, la intención era colectivizar la fuga y organizarse en comunidades.

Entre las primeras bandas de cimarrones que surgieron en el Caribe francés, está la de Martinica, en 1655, comandada por un esclavo de nombre Fabule quien obtuvo su libertad y 1.000 libras de tabaco. Años más tarde fue colgado por proselitista por la Comisión de Robos y Homicidios.

Otro renombrado cimarrón de las Antillas francesas, llamado Gabriel, ostentaba el título de gobernador e incorporó a su movimiento a la población indígena. Las bandas de cimarrones eran verdaderas tropas de combate que medían sus fuerzas con las de los

ejércitos europeos; a pesar de que rara vez agrupaban a más de cien individuos, eran muy temidas por lo feroz de sus ataques y por el miedo que inspiraban.

Los líderes de los cimarrones en las Antillas menores han sido tema de leyendas en las que se pone de relieve su poder y dominio sobre la gente de color; tal es el caso de Bordebois en Guadalupe, en 1737, y Colas-Jambes-Coupeés en Santo Domingo; en la misma isla, en las regiones de Cap. Trou y Fort Dauphin, los aguerridos cimarrones comandaron levantamientos muy importantes entre 1734 y 1775, sus líderes fueron: Polidor en Cap. Trou y, después de él, en las regiones circunvecinas, Telemaque, Conga, Isaac y Phyrus Candide. Todos tenían como línea común el raptó de negras con las que formaban familias de negros libres en territorio cimarrón.

Líneas atrás hicimos la distinción del pequeño cimarronaje, en el que los esclavos se dedicaban al robo durante algunos días para regresar después a la plantación, y el verdadero cimarronaje que era una respuesta organizada a la esclavitud y a las empresas de los colonos de esas regiones. El poder colonial también combatía de varias maneras la rebeldía de los esclavos.

Los castigos y recompensas que se aplicaban a los que huían y a los que capturaban esclavos se asentaron en el llamado Código Negro: “al esclavo fugitivo que haya estado huido durante un mes a contar desde el día en que su amo lo haya denunciado a la justicia, se le cortarán orejas y se le marcará una flor de lis en el hombro; si reincide por otro mes más, a contar de nuevo desde el día de su denuncia, se le cortará la corva y será marcado con una flor de lis en el otro hombro, y que la tercera, será castigado con la muerte.

Otro cronista escribe: “a los que capturan y los remiten a su amo o a las prisiones o los entregan a los oficiales de la región, se les dan 500 libras de azúcar de recompensa. Si se les sorprende en los bosques robando, se les puede disparar, en caso de que no quieran rendirse. Si se les captura después de habérseles herido, en el entendido de que no sea mortalmente, se tiene derecho a la misma recompensa. Si se les mata se está libre de culpa mediante declaración al oficial de la región o al empleado de la jurisdicción declarando bajo juramento”.

Existe una documentación muy importante relativa a los diarios y la correspondencia entre colonos en la que se trata con detalle las causas y las circunstancias en las que se desarrolló el cimarronaje en los siglos XVII y XVIII en la región de las Antillas.

Las descripciones de la época calificaban a los esclavos, unas veces como dóciles, trabajadores, hábiles, hermosos; otras como orgullosos, rebeldes y mentirosos, amén de otros muchos defectos y habilidades con que los esclavistas cubrían su inicua explotación, justificando los castigos: “Es una regla general no amenazarlos nunca. Hay que castigarlos al instante, si lo han merecido, o perdonarlos, si se lo juzga a propósito. Porque el miedo al castigo los obliga a menudo a huir a los bosques y hacerse cimarrones, y una vez que han probado esa vida libertaria se pasan todos los trabajos del mundo para hacer que pierdan el hábito.

El exterminio de los indios en las Antillas se produjo por las acciones de guerra que se generalizaron en todo el Caribe entre españoles conquistadores e indios. Los dueños naturales de estas islas se rebelaban contra el poder invasor, después de que éste ya creía haber conquistado estos territorios.

En algunas ocasiones las rebeliones de indios eran naturalmente indígenas, pero en otras participaron negros esclavos; o sucedía lo contrario, que los negros se rebelaban y se les unían unos cuantos indios. Los alzamientos de unos provocaban o estimulaban a menudo los de los otros.

En Iberoamérica, llegada la hora de la independencia, los líderes de los movimientos fueron con frecuencia de ascendencia africana, como Morelos en México, los hermanos Maceo en Cuba, Francisco de Miranda en Venezuela y otros, a los que hay que agregar la multitud de negros pardos y mulatos que engrosaron las filas de los ejércitos libertadores. La situación de la población negra no dejó de preocupar a los jefes del movimiento revolucionario; la incorporación de los esclavos fue una de las consecuencias de la independencia que planteaba no pocas dificultades. La abolición de toda forma de esclavitud y la libertad de vientres, aunque fueron declaradas de inmediato después del triunfo, en algunos casos su aplicación se efectuó con retraso, pues hubo que vencer la resistencia de los sectores que defendían sus intereses económicos en juego.

Hacia 1503 la fuga de negros hizo que Nicolás de Ovando, quien había llegado a La Española con esclavos negros, pidiera la suspensión del envío de esclavos para, años más tarde, solicitar de nuevo su venta, a lo que accedió la reina Doña Isabel, aunque con la aclaración de que no debía pasar a La Española ningún esclavo negro levantisco ni criado con morisco. Según explicó más tarde el licenciado Alonso Zuazco, juez de residencia de la isla, en carta escrita en enero de 1518. "Yo hallé al venir algunos negros ladinos, otros huidos al monte; azoté a unos, corté orejas a otros; y ya no he tenido más quejas".

Por los años de 1538, se rebelan en el oriente de Cuba negros e indios, así como en La Española, en cuatro puntos de la isla: Cabo San Nicolás, Punta de Samaná, Cabo de Higuey y los Ciguayos. Eran negros que trabajaban en las minas y que asaltando a muerte a los españoles llegaron hasta las cercanías de Santo Domingo.

Pero la insurrección de los esclavos africanos no se limitaba a La Española; se producía también en tierra firme y en el istmo de Panamá. Había comenzado ya la etapa de la explotación en los territorios del Caribe y el esclavo negro era el instrumento natural -e indispensable- para mantener y aumentar la producción. La trata de negros se había convertido en un negocio muy activo, y las posibilidades de insurrección de esclavos eran mayores cada día.

En Puerto Rico la sublevación de los esclavos causa una alarma que tiene repercusiones en las demás islas e, incluso, en tierra firme. José Luciano Franco escribe: "En todo el continente ocurrían levantamientos de esclavos, y también abundaban los cimarrones. En la Villa de San Pedro, en Honduras, en 1548 se rebelaron los esclavos, y los españoles tuvieron que enviar tropas de refuerzo de otras colonias cercanas para dominarlos."

Otras insurrecciones se suceden en los territorios de España; en Nueva Granada se subleva José Antonio Galón que liberta a los esclavos de las haciendas. Él es un mestizo al que se le unen en Antioquía, Medellín y Río Negro los esclavos. En Venezuela las rebeliones de los negros Andresote (1732) y Miguel (1747) anteceden a otras aún más importantes como la de sierra de Coro, capitaneada por José Chirinos, y la de Maracaibo a cuya cabeza iba Francisco Pirela, un pardo de las milicias.

En Cuba, llaman la atención dos formas de rebeldía; además de escapar a los palenques, que eran los principales centros de reunión de los rebeldes al poder colonial, los negros se sumaban a los corsarios o piratas enemigos de los españoles. De la misma manera, los trabajadores negros de las minas de cobre se reunían con los apalencados para escapar de las penurias de la esclavitud.

Los cobreros tuvieron en los palenques una trinchera y el auxilio necesario para resistir a la persecución, enviando sus demandas desde esos refugios en las montañas. Teniendo también el apoyo de los pueblos, llegaron a dominar el territorio del coto minero.

En la imposibilidad de aplastarlos con la fuerza de las armas el juez comisionado, para restablecer la paz, les prometió en nombre del rey que no serían removidos de la población con garantías para disfrutar de la libertad que habían conquistado [...] En 1731, maltratados sin consideración por los administradores enviados por el gobernador de Santiago de Cuba, los negros esclavos que trabajaban en las minas de Santiago del Prado, en el Cobre, nuevamente se levantaron en armas y se declararon libres.

Es importante señalar que debido a los movimientos revolucionarios de los esclavos de Haití, llegaron a Cuba huyendo de la violencia españoles y criollos.

La liberación de los haitianos, primeros caudillos negros de América en conseguir el dominio total de su territorio, dio aliento a la rebelión que ya estaba gastándose en la vida cubana. La región oriental de Cuba recibió a lo largo del siglo XVIII, algunos grupos de esclavos que habían huido de Jamaica y Santo Domingo, registrándose, entonces, un cierto crecimiento en la industria azucarera que, sin embargo, no tiene la importancia que ésta alcanza en occidente, por lo cual no fueron plantaciones en ascenso. "Es esta no cristalización de la economía de plantaciones lo que explica que el azúcar no desempeña en Oriente el papel de estimulador de la rebeldía esclava que jugó en el Occidente de la isla."

Los últimos estudios sobre el cimarronaje en Cuba han revelado datos de gran interés, tales como la relación entre café y cimarronaje en la región oriental. Duharte insiste, hablando del siglo XVIII, en la extensión de la rebelión haitiana que "como un fantasma ha comenzado a recorrer las montañas orientales concretándose en cada palenque, en cada rebelión de esclavos, como si una 'maldición' hubiera venido de la vecina isla de Haití persiguiendo a los emigrados". Líneas atrás el mismo Duharte escribe: "En sus crónicas de Santiago de Cuba, Emilio Bacardí no registra una sola noticia sobre la rebeldía de esclavos en el siglo XVII. En el XVIII, informa de dos negros propiedad del cabildo de Santiago que trabajan en la carnicería, los cuales se fugaron. Señala además la presencia, por primera vez, de un palenque en Oriente (El Portillo, 1749); finalmente, incluye una noticia sobre algunos esclavos sublevados en 1785.

Diversos autores cubanos citan a Humboldt para enfatizar la importancia que tuvo el sector de los negros libertos y los mulatos en la transformación social y el fortalecimiento de los movimientos libertarios:

En ninguna parte del mundo donde hay esclavos es tan frecuente la manumisión como en la isla de Cuba [...] El derecho que tiene todo esclavo de buscar amo, o comprar su libertad si puede pagar el importe de lo que costó, el sentimiento religioso que inspira a muchos amos bien acomodados la idea de conceder, en su testamento, la libertad a un número determinado de negros, el hábito de tener una porción de ellos de ambos sexos para el servicio doméstico, los afectos que indispensablemente nacen de esta especie de familiaridad con los blancos [...] éstas son las principales causas de porque, en las ciudades, adquieren tantos negros la libertad, pasando de la servidumbre al estado de libres de color [...] La posición en La Habana de los libres de color, es más feliz que en ninguna otra nación de las que se lisonjean, hace muchos siglos, de estar muy adelantadas en la carrera de la civilización.

En Brasil, el papel fundamental del negro en la economía y la historia de la colonia, explica por qué los africanos fueron los principales agentes de cultura en una sociedad que estaba basada en la explotación de su fuerza de trabajo. De acuerdo con la ubicación de los negros en la producción, ciertos autores consideran varias formas de resistencia: a) la unión de fugitivos en pequeñas comunidades llamados quilombos, en cuyos asentamientos se reclamaba la independencia y, aunque se buscaba la autarquía, se seguía dependiendo del sistema colonial para subsistir; b) las rebeliones con objetivos militares de toma del poder y,

c) las insurrecciones que reivindicaban mejores condiciones en el trabajo y en la vida cotidiana.

Las tres formas de resistencia son importantes para los estudios de las sociedades esclavistas. El quilombo llegó a ser un asentamiento muy extendido en todo el territorio brasileño. Constituyó, desde 1632 hasta 1795, una forma de cimarronaje que no sólo era una respuesta a la esclavitud sino una absoluta negación a los valores del europeo, pues en estos quilombos se tomaba a las sociedades africanas, reproduciendo algunas de las instituciones de la cultura madre. Fueron combatidos como una seria amenaza y rara vez se les permitió una larga vida, lo que se lograba impidiendo su autosuficiencia.

El que más duró fue El Carlota en Mato Grosso -desde 1770 hasta 1795, año de su destrucción. Otro, que cambió su estructura pasando de asentamiento de esclavos fugitivos a verdadero bastión independiente, fue el de Palmares, en Pernambuco, llamado La República Negra; persistió durante todo el siglo XVII y ocasionó a la corona portuguesa pérdidas y gastos incalculables, resistiendo a todas las expediciones lusitanas que fueron enviadas para sitiario. Constituye, por su significado en la historia de la esclavitud, un caso digno de mayor estudio puesto que ya se poseen datos suficientes para reconstruir e interpretar este proceso en el que un mocambo (madriguera de esclavos) se convierte en poco tiempo (1605), en una organización excepcional, llegando a tener un gobierno real de negros ex esclavos en suelo brasileño.

Entre los estudios más acreditados sobre Palmares está el que recopila Price en el que describe que:

“Todos los habitantes de Palmares se consideraban a sí mismos sujetos a un rey que es llamado Ganga-Zumba, que significa "gran señor", y es reconocido como tal tanto por los nacidos en Palmares como por los que se le han unido de fuera; tiene una residencia palaciega, casas para los miembros de su familia y es asistido por guardias y oficiales que tienen, por tradición, casas semejantes a las de la realeza. Es tratado con todo el respeto debido a un monarca y con todos los honores debidos a un señor [...] otras ciudades se encuentran bajo potentados y jefes mayores que gobiernan en su nombre. La segunda ciudad en importancia se llama Subupuíra y es gobernada por el hermano del rey Gana-Zona [...] tiene 800 casas y ocupa un espacio de una legua cuadrada de tamaño, a lo largo del río Cachingui.

Es aquí donde son entrenados los negros para asaltarnos y las armas son forjadas ahí.”

La existencia de quilombos, palenques y otros asentamientos que confirman con elocuencia las distintas formas de resistencia a la esclavitud, nos obligan a investigar los procesos paralelos que ocurrían en los enfrentamientos entre el poder dominante y la sociedad sometida.

Bastide nos habla de los quilombos de las minas donde la codicia por el oro agudizó el maltrato a los esclavos que, a su vez, hicieron una resistencia más feroz, desencadenándose las acciones más sangrientas en una violencia que duró siglos.

Los quilombos de Minas estaban bien organizados y ciertamente eran los más importantes después de Palmares. Tenían una población de 20.000 negros llegados de todos los rincones de Brasil -de Sao Paulo, de Bahía- a los cuales se habían unido mulatos, criminales y bandoleros, que se habían distribuido en decenas de pueblos [...] Cada uno tenía su rey, sus oficiales y sus sacerdotes que reinaban, al parecer, sobre sus súbditos, con un despotismo sanguinario. Frente a los blancos manifestaban una actitud ambivalente: por un lado desconfiaban de ellos [...] por otro lado vivían del comercio y sus agentes secretos cambiaban armas o alimentos por oro, pieles y productos de sus cosechas. Se hizo necesario organizar una expedición contra ellos, comandada por el capitán Bartholo meu Bueno de Prado, que regresó llevando como trofeo 3.000 pares de orejas.

El retorno a África, que se refleja en la reproducción de los modelos de organización social, era también una constante, no sólo en la población de cimarrones sino en la totalidad de los esclavos. Poco a poco, por efectos de esa preservación de su identidad, fueron sincretizando sus ritos con el cristianismo lusitano que llegó a tener tan profundo arraigo en la totalidad de la población de Brasil, que en la actualidad la macumba y el candomblé forman parte de la liturgia nacional. Esto iguala en importancia al hecho de que Brasil fue el territorio en el que los movimientos de resistencia a la esclavitud fueron los que tuvieron mayor relevancia y trascendencia. Por otra parte, el poder blanco endureció sus métodos de dominio a tal grado que fue precisamente en Brasil donde la esclavitud mantuvo su último bastión (1888).

Los Bush Negroes, cimarrones de Surinam, tuvieron larga vida. Estaban constituidos en cuatro tribus, gobernadas por cuatro jefes o graanmas que heredaron el mando de sus antepasados.

Su orden social estaba constituido por el poder familiar derivado de las relaciones de parentesco, sin rebasar los límites de la aldea, tal y como ocurría en África. Por ejemplo, los djuka, al igual que las otras tres tribus de Surinam, han conservado su estructura africana en las relaciones políticas, económicas y religiosas, lo que nuevamente confirma la tesis de que el cimarronaje se sustentaba en las instituciones de origen de los africanos y que, en ningún caso, puede considerarse como situaciones anárquicas o circunstanciales.

La destacada historiadora holandesa Silvia de Groot, que ha dedicado muchos años al análisis de las sociedades cimarronas de Surinam, indica que la dispersión de esclavos cimarrones permitió, desde muy temprano, la constitución de núcleos culturales que por su composición -esclavos de diferentes etnias- tuvieron una identidad sincrética elaborada con los distintos elementos que concurrían en dichas formaciones. Al respecto dice Adelaida de Juan en su trabajo inédito "Hace cien años...":

Plásticamente perviven hasta bien entrado nuestro siglo las tradiciones de pinturas en las fachadas de las construcciones, las confecciones textiles de variado diseño y, sobre todo, las tallas de madera de utensilios y enseres de todo tipo. Aunque estereotipado por la demanda mercantil de lo que se ha denominado "arte de aeropuerto" destinado al comercio turístico, aún persisten rasgos que se remiten al cimarronaje que le dio origen.

La vida de las comunidades cimarronas dependió, por lo tanto, de los factores que las sustentaban, sobre todo si éstos eran un recurso que provenía de su tradición ancestral africana.

Volviendo a la América española, en la que los cimarrones hicieron alianzas con los indígenas y los piratas, fundando palenques que, a veces, llegaron a constituir verdaderos reinos, tenemos actualmente una bibliografía digna de estudiarse por la calidad de los trabajos y prestigio de sus autores. En Cuba, José Luciano Franco, Francisco Pérez de la Riva y Rafael Duharte Jiménez. En Venezuela, Miguel Acosta Saignes y, en Colombia, Aquiles Escalante.

Para el caso de los cimarrones en México, David M. Davidson y Gonzalo Aguirre Beltrán; este último hace mención de los cimarrones de la ciudad de México y Yanga en su obra *La población negra de México*.

En términos generales los negros, en la sociedad colonial española, aparecen cuando Pedrarias de Avila, gobernador de Castilla, trae esclavos al Nuevo Mundo en 1513. El derecho para importarlos establecía que debían entrar por Panamá y que los propios españoles fueran los que trajeran sus esclavos, libres de costo. Nombre de Dios se convirtió en uno de los puertos más importantes del Atlántico; tenía, en el siglo XVI, una numerosa población de esclavos procedentes de Guinea y Angola, dedicados al trabajo de las

plantaciones y de la minería, además de ocuparlos en el servicio doméstico. Servían, también, para transportar mercancías (a la ciudad de Panamá) y llevar al puerto el oro y la plata destinados a España.

Ya en 1546, los negros fugitivos eran tantos y representaban tales pérdidas que se hizo necesaria una ordenanza que prohibía a los esclavos de Nombre de Dios la salida del poblado. A medida que avanzaba el siglo los cimarrones aumentaban, alcanzando una cifra superior a la de los esclavos cautivos: "Un censo de Castilla del Oro, tomado por el doctor Alonso Criado de Castilla, anotó 2 809 esclavos y 2 500 cimarrones."

En Panamá se revela en toda su fuerza una de las iniquidades del colonialismo: cuando no podían vencer a los negros, los encolaban como soldados de las fuerzas coloniales para someter a los esclavos, sus hermanos de raza; de la misma manera que en África, éstos entraron en el comercio inicuo de hombres capturando y vendiendo a sus semejantes.

Aunque no hay referencia específica al palenque de esta época, un documento de 1739 afirma que hombres de todos los poblados negros, incluyendo el palenque, eran usados como milicianos mogollones para someter a los esclavos negros y a los indígenas.

Se ha comprobado que la esclavitud negra en Nueva España fue una solución a la escasez de la fuerza de trabajo, ocasionada por la disminución de la población indígena, que se agudizó cuando la minería y la agricultura reclamaron brazos que aseguraran la producción. La demanda de esclavos es constante a causa de la limitación del trabajo asalariado forzoso, aunado a la prohibición de empleo de mano de obra indígena en algunas de las industrias coloniales, consideradas negativas para la conservación de la vida de los indios.

Debido a ello, la población negra, así como su diversidad de castas, crece considerablemente.

Como consecuencia, para 1570, México tenía cerca de 20.000 negros y, para 1650, había más de 35.000 negros y cerca de 100.000 afroestizos (mulatos y zambos). A lo largo de la colonia se encontraban esclavos sirviendo en las minas, plantaciones y ranchos, así como en las áreas urbanas como vendedores, arrieros, artesanos, trabajadores por día y domésticos.

No es el objetivo de este trabajo tratar sobre la concentración de esclavos en las zonas destinadas al trabajo en las minas, trapiches, etcétera, baste con señalar que todos los autores del tema están de acuerdo en aceptar que nuestra sociedad, al igual que en el resto de las colonias españolas, estaba regida por los valores religiosos y culturales que oprimían severamente al negro, mientras que el indígena recibía un trato más considerado.

La excepción es la de los esclavos domésticos negros; aunque permanecían cautivos eran mejor tratados, bien alimentados, vestidos y no pocas veces educados por sus amos. Sin embargo. "El que muchos esclavos adoptaran las formas y recibieran los beneficios de la cultura y la religión hispánica no los conformó a su vida servil [... ] De hecho, en 1523, los primeros esclavos que se rebelaron en la colonia erigieron cruces para celebrar su libertad y para hacer saber que ellos eran cristianos".

Las rebeliones ocurridas en 1537 y hacia 1540, hicieron que se empezara a limitar el traslado de africanos a Nueva España; que el virrey Luis de Velasco, fundara en 1553, la Santa Hermandad compuesta por milicianos civiles que se agrupaban para combatir los levantamientos de esclavos, y que se tomaran otras medidas tales como la prohibición de vender armas a los negros y el toque de queda en las ciudades para los esclavos.



El padre Alonso de Sandoval escribió en 1627: "El amor a la libertad es natural [...] y a cambio de recibirla los esclavos se unirán y darán sus vidas por ella."

Las insurrecciones que causaron la primera gran alarma entre la población española fueron las registradas en el periodo que va desde 1560 hasta 1580. Según Aguirre Beltrán, Davidson y Martín, su causa fue el creciente empleo de esclavos en los trabajos de las minas. Se rebelaban junto con los indígenas, a quienes capitaneaban, sembrando el terror en las regiones del norte. Davidson reseña que: "En un caso, los cimarrones de las minas de Guanajuato se unieron con los guerreros indígenas chichimecas en una guerra brutal contra los pobladores."

Uno de los palenques impenetrables fue el refugio que organizaron los esclavos de las minas de Pachuca, Atotonilco y Tonavista.

De las zonas del norte y el centro, las rebeliones se extendieron hacia el este; en Pánuco y Veracruz, el enfrentamiento y la resistencia al poder colonial tuvieron una importancia definitiva.

La década de 1560-1570 va obligando a los legisladores a emitir una serie de decretos que en conjunto formaron el código de esclavos fugitivos. Las disposiciones eran de tal naturaleza que no dejaban duda del temor creciente de que el poder colonial no pudiera mantenerse en pie.

La idea de que los movimientos cimarrones fueron los andamios sobre los cuales se construyó la independencia de América, se confirma, por ejemplo, en la guerra de Haití, donde consumaron la primera independencia de América, gestada a partir de los movimientos cimarrones. Conforme éstos fueron sucediéndose en el tiempo, adquirieron fuerza y vigor ideológico hasta llegar a la independencia.

#### La rebelión de los esclavos en Veracruz

Se ha señalado que en el México colonial, las rebeliones avanzaron desde las minas hacia las zonas azucareras, principalmente al este, en donde, durante todo el siglo XVI, hubo una serie de levantamientos que, iniciados en las colinas, llegaban a las tierras bajas. Se organizaban bandas que, al consolidarse, constituían pequeños pero verdaderos asentamientos de cimarrones; desde estos palenques los rebeldes atacaban a poblados y plantaciones.

La naturaleza de estas rebeliones fue desde un principio de carácter militar; favorecidos por la geografía de la región desarrollaban estrategias de guerrilla que los españoles a duras penas podían combatir. Entrado ya el siglo XVII, el virrey Luis de Velasco, se vio en la necesidad de designar, en 1606, a dos de sus más apreciados capitanes, Antón de Parada y Pedro de Bahena, para pacificar la región; sin embargo, no sólo fallaron en sus intentos para exterminar a los fugitivos sino que tampoco pudieron detener los ataques y asaltos a los poblados y plantaciones, en los que, además, se liberaba a los esclavos; esto último señala la actividad cimarrona como un movimiento claro de liberación e independencia.

Los caminos, especialmente el camino real entre Veracruz y la ciudad capital, se convirtieron, asimismo, en objetivo de los cimarrones; asaltando los carruajes, robaban las mercancías después de matar a los españoles. En 1609, Gonzalo de Herrera, capitán del ejército español, fue designado por el virrey para que encabezara una fuerza de pacificación formada por soldados regulares y arqueros indígenas.

Sobre este enfrentamiento existen numerosas versiones que van desde la historia formal de los hechos, hasta la leyenda que exalta la hazaña de los cimarrones. Este pasaje es conocido como la rebelión de Yanga, la más importante en la zona de Veracruz.

Un jesuita de nombre Juan Laurencio, acompañaba la expedición española y dejó uno de los relatos más largos que se tienen sobre estos enfrentamientos. Por otro lado, existe también una serie de interpretaciones basadas en las relaciones históricas que aparecen en los archivos. Por ejemplo, A. Beltrán señala "... hemos agregado los negros huidos y cimarrones que calculamos en 2.000 para obtener así la cifra de 20 569 negros, próxima al cálculo del virrey Velasco".

Hemos fijado un número de cimarrones inferior al de españoles no censados en las mismas tablas de Latorre, por no pecar por exceso. Sin embargo, es posible que nos hayamos quedado cortos. En Pachuca, Guanajuato, Huaspaltepec, Alvarado, Coatzacoalcos, Misantia, Jalapa, Huatulco, Tlaliscoyan, Tlacotalpan, Zongolica, Rinconada, Huatusco, Orizaba, Río Blanco, Antón Lizardo, Medellín y Cuernavaca las autoridades virreinales se encontraban ya en la lucha con los negros rebeldes a la esclavitud. La importancia de estos núcleos puede medirse por el hecho de que para combatir a uno de ellos, el de Ñanga, fue necesario emplear 100 soldados españoles, 200 criollos, mestizos y mulatos y 150 indios armados con flechas, es decir, 450 hombres de guerra.

David M. Davidson, para tratar la rebelión de Yanga, se basa en el relato que el padre Juan Laurencio dirigiera al padre Rodrigo de Cabredo, en la versión parafraseada de Pérez de Rivas y en el estudio que hace del mismo asunto Francisco Javier Alegre, jesuita del siglo XVIII. En su libro ya citado, Davidson escribe: "Gobernaba el asentamiento negro un anciano africano de primera generación al cual se referían con Ñanga, Ñanga o Yanga." El padre Juan escribió: "Este Yanga era un negro de la nación Bron del cual se dice que si no lo hubieran capturado, habría sido rey en su propia tierra [...] Fue el primer cimarrón que huyó de su amo y durante 30 años vagó libre por las montañas, y se unió a otros que lo eligieron como jefe, llamados Ynaguicos." En el asentamiento de Yanga había cerca de 60 chozas que albergaban a cerca de 80 hombres adultos, 24 mujeres negras e indias y un sinnúmero de niños. Aun cuando el asentamiento existía en ese lugar desde hacía sólo nueve meses, "ya tenían muchas plantas de semillas y otros árboles, algodón, chile, tabaco, calabaza, maíz, frijoles, caña de azúcar y otros vegetales".

El asentamiento era por necesidad un campamento de guerra, con una estructura interna orientada a las necesidades de autodefensa y venganza. El padre Juan advirtió una peculiar división del trabajo dentro del palenque: "con la mitad de la población atendiendo las cosechas y el ganado, los hombres restantes efectuaban una guardia militar constante formando tropas de guerrilla, las cuales de manera periódica incursionaban en el campo. El mando del ejército se encontraba en las manos de un negro de Angola, mientras que el Yanga se reservaba para la administración civil. La mayoría de los negros había recibido alguna instrucción religiosa antes de escapar y, como muchos otros cimarrones en las Américas, retuvieron por lo menos una forma limitada del catolicismo. La población tenía una pequeña capilla con un altar, velas e imágenes".

Respecto al triunfo de los cimarrones sobre los ejércitos españoles, existen también divergencias en las interpretaciones de la documentación citada; mientras unos autores afirman que Yanga logró fundar un poblado con cabildo propio, liberando a los esclavos de los alrededores sin más explicación, otros, como Davidson, aseguran que la fundación del pueblo de San Lorenzo de los Negros, fue el resultado de las negociaciones que se entablaron entre el líder de los cimarrones y las autoridades virreinales, después de la confrontación armada entre ambas fuerzas. Pérez de Rivas informa que: "Yanga y Herrera pronto llegaron a arreglos", aunque no explica las circunstancias. No obstante, a juzgar por los términos de la negociación, los dos dirigentes llegaron a un arreglo mutuo, que no fue la rendición de los esclavos.

Los términos de la tregua, tal como se preservan en los archivos, incluyeron once condiciones, estipuladas por Yanga, para que él y su gente cesaran los ataques. Los africanos exigieron que toda su gente, la que hubiera huido antes de septiembre del año anterior (1609), fuese liberada, prometiendo, a su vez, que los que habían escapado de la esclavitud después de esa fecha serían devueltos a sus amos.

Estipularon, además, que el palenque tuviera estatus de pueblo libre con su propio cabildo y una justicia mayor, que debía ser un lego español. Ningún otro español viviría en la población, aun cuando podían visitarla en los días de mercado. Yanga pidió ser nombrado gobernador del poblado y que sus descendientes lo sucedieran en el cargo, demandando que sólo atendieran a su gente frailes franciscanos y que la corona financiara la ornamentación de la iglesia. A cambio Yanga prometió, por una cuota, que la población ayudaría al virrey en la captura de esclavos fugitivos. "Los negros, decía, ayudarían a la corona en caso de ataques externos a México."

Mandamientos relacionados con la fundación en 1630 y la reubicación en 1654 de San Lorenzo Cerralbo. Constancias de servicios presentadas por los negros libres del poblado con ocasión del litigio jurisdiccional llevado a cabo por la villa de Córdoba y San Antonio Huatusco en 1677.

Citado en Mandamiento emitido por el virrey Francisco Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque, marqués de Cuéllar y de Cadereyta:

" ... por quanto en el despacho que por el señor virrey marques de Cerralbo se dio a los negros pobladores en el pueblo de San Lorenzo de Serralbo en que les perdono los delictos cometidos estan las condiciones siguientes = primeramente aran a todos los que constare haver estado en sus rancherías y fuera del poderio y dominio de sus amos un año entero se consede libertad quedando sujetos a lo que lo esttan todos los demas vasallos libres de su magestad y con las demas condiciones que yran expresadas y esta livertad se entiende con las mujeres y niños que assimismo hubieren estado el dicho tiempo en sus rancherías e nassido en ellas los contenidos an de poblar uno dos o mas pueblos en las partes que el virrey de la Nueva España les señalare guardando la forma y politica leyes y hordenanzas que guardaban los demas pueblos de esta Nueva España en cuiá sercanía se les señalaran tierras para sus lavores y aprovechamiento an de tener un corregidor o alcalde mayor proveido por el virrey con cuiá asistencia an de haser elecciones de los demas oficios ordinarios que hasen los yndios y sin asistencia de alcalde mayor no an de poder haser esta ni otra junta ni cavildos de cofradías y si en algun caso particular pareciera que esto tiene ynconveniente an de acudir a rrepresentarlo a el virrey o persona cuió cargo estubiere el govierno de esta Nueva España para que conseda o niegue la licencia como por bien ttubiere an de pagar a su magestad los mesmos tributos que pagaren los yndios de la comarca donde se les señalare su poblacion y en los mesmos generos dellos pueden quedando por quenta de su magestad la paga del estipendio y salario del ministro de dottrina y de justicia los contenidos an de edificar en cada pueblo de los que les fueren señalados una iglessia en que desentamente se puedan administrar los sacramentos y selebrar los divinos oficios con suficiente vivienda para los dottrineros y tanvien cassas reales de comunidad donde la puedan tener el alcalde maior an de ser obligados a no resivir por ningun casso ningun negro ni mulatto a su compañía libre ni esclavo sin que primero tenga vecindad asignada por el virrey o persona que tubiere el gobierno de la Nueva España pena de la vida al que lo recibiera antes an de quedar obligados a buscar ttodos los esclavos que se huiren en dandoles aviso la justicia y en casso que no los puedan hallar para entregarlos an de dar diligencias hechas por donde conste que no estubo por culpa suia el no entregarlos ensimismo an de quedar obligados a las cossas del servicio de su magestad que el virrey o persona encargada del gobierno les mandare asi en tiempo de guerra [...]como a otros ministerios de pas [...]con las quales condisiones en nombre del rei nuestro señor y conformandome con lo que se de su clemencia los admito en su gracia y por ser libre vasallos suos perdonandoles como les perdono y remitto los delicttos cometidos hasta oy día de la fecha desta para que por ellos agora ni en ningun tiempo no puedan ser vejados ni molestados en juicio fiando que en lo de adelante la memoria de esta piedad y liversalidad con que su magestad le hase esta merced les hara vivir con mayor ajusttamiento y observacion de sus leyes y hordenanzas como personas que de fuxitivos y forajidos se allan vasallos y admitidos de tan gran Rey quedando obligados a ttraer denttro de ttres años confirmación de su magestad de ttodo lo referido."

### Razones y pronunciamiento sobre el traslado de 1654:

"...parecen los alcaldes y rexidores de dichos negros de San Lorenzo [...] y me hicieron relacion que dicho su pueblo estava fundado en un puesto mui incomodo y montuosso de animales y sabandijas ponsoñosas y faltto de tierras y pasto para sus cabalgaduras padeciendo la mesma incomodidad para ser vissitados de las justicias y ministros de dottrina especialmente en ttiempos de aguas por un rio que esta por medio mui pedregosso y de mudarse a otro puesto llamado las Palmillas sesavan estos inconvenientes y se les seguiria conosida utilidad sin que se rrecresca ynconveniente y que lo que pudiera envaresar en ayer hecho la yglesia y cassas reales a costa de su magestad ofresian a su costa el haserlo [...] y messon de toda suficiencia y para que constare ser ciertto lo ynformado presenttavan una ynformacion hecha ante su alcalde mayor [...] y que lo principal que se mira en las fundaciones es la comodidad de los puestos que sean saludables y tengan serca lo necesario para su conservacion y sustento..." (Recibido por el duque de Alburquerque).

### Razones aducidas por el fiscal de la Real Audiencia para denegar la solicitud:

" ... antes de agora an prettendido estos negros lo que al presentte y por justtas consideraciones se les avia denegado teniendo por demucho ynconveniente acercarlos ttanto al camino real y a la comunicacion y notticias de aquellos pueblos circunvecinos y en especial la ciudad de la Nueva Veracruz por el cuidado y recato a que obliga el ingenio y inclinaron desta jentte y como quiere que en el origen fueron de ttan mala calidad los designos destos negros y a que el mismo peligro y dificultad de castigar sus delictos y reducirlos al servicio de sus dueños obligase a admittirlos y ttolerarlos en la forma que se pudo se tubo por de mucha conveniencia retirarlos al paraje donde esttan aquellos elijieron para su avittacion [...] y aunque se aya de entender que oy estaran ttan seguros y rendidos como se requiere se desvia escusar toda ocaasion de experimentar lo contrario..."

### Parecer expuesto por el cabildo de la Nueva Veracruz al respecto:

"...tener por conveniente mudar el pueblo donde oy esta por ser mui aspero y estar mui retirado de la comunicacion de los españoles y que el sittio de la Palmilla era mui a proposito para la situación de dicho pueblo por estar cerca del camino real donde frecuentemente puedan ser visitados de las justicias como conviene que lo sean y van administrados en lo espiritual y puedan ser de utilidad a los pasajeros y recuas y carros que andan por dicho camino salvo si de ello resultara perjuicio a algun tercero..."

### Nuevo parecer del fiscal:

"...en el mandamiento librado por el señor marques de Cerralbo de 3 de Noviembre de 1630 para la reducción y poblacion destos negros se expresan las aclidades y cosas que se les madaron guardar y con que fueron admitidos [...]esto se puede repetir para este caso [...]cometiendo el cuidado y disposicion del nuebo pueblo al alcalde maior a quien estan sujetos..."

Ante lo anterior el virrey concede la licencia "...para mudar la poblacion al sitio de las Palmillas [...] a donde residan con toda pas cumpliendo lo dispuesto para su primera fundacion..."

Fechado: 30 de diciembre de 1654. Firmado: Duque de Alburquerque.

### Diligencias de cumplimiento del Mandamiento anterior:

El 4 de enero de 1655 se presentaron Juan Pasqual y Sebastián Gómez, alcaldes de San Lorenzo y demás común, ante el capitán Juan Bruñon de Vertis, alcalde mayor, llevando consigo el mandamiento anterior: "... se obedece diciendo a los negros buscasen el nuevo sitio y señalado y visto [...] y ser mui a proposito para dicha fundacion con capacidad y largura llana y ayrosa y las demas partes que requiere para este efectto [...]para que en este dicho lo plantten y funden en pulicia con su plaza y calles formalmentte guardando la plantta por mi señalada para yglesia y cassas reales y que desta posecion no sean vejados por ninguna persona de ninguna calidad ni estado..."

Firman como testigos: el alférez mayor Juan García Valero, Alonso García Valero y Simón Rodríguez.

Certificaciones sobre servicios prestados, presentadas por los negros de San Lorenzo Cerralbo:

"Bernabe Luzarte capitan por su magestad contra los negros simarrones huidos de sus dueños alzados y rancheados en los montes de las jurisdicciones de las dos ciudades de la Veracruz Misantla Jalapa Orisava San Antonio Gattusco y otras partes certifico y doy fee [...] que para haser entrada en dichos montes para que fuessen pressos y castogados los dichos negros cimarrones comboque y junte jente que me acompañase y siguiese y aviendo llamado a los morenos libres avesinados en el pueblo de San Lorenzo Serralbo salio y vino en mi seguimiento una tropa de veinticinco soldados armados con las armas que acostumbra que fueron los siguientes = cristobal gomez su capitan = juan francisco cavo y alguacil mayor = gaspar lopez = francisco gutierrez = juan medina = sebastian gomez = juan andres = andres rodriguez = gaspar hemandez = manuel alvarez = juan bautista = alexandro sebastian rodriguez = manuel de los reyes = juan de bergara = thomas de santiago = simon nicolas angora = cristobal de medina = sebastian hernandez = cristobal rodriguez = sebastian de salazar [...] como buenos vasallos con mucho cuidado vigilancia y diligencia [...] hicieron todo lo por mi ordenado [...] por tal aprueba la merced de poblacion hecha por su magestad..." Junio de 1636.

"Capitan Hernando de Castro Espinossa juez poblador y justicia mayor de San Lorenzo Cerralbo [...] certifico que de ninguna manera se podria trajinar el camino nuevo de la Veracruz por los muchos salteadores que en el avia y que estava a pique de despoblarse [...] el conde del valle le ordeno en 1636 que para tal seguridad enviase a los negros del dicho pueblo que me paresiesen convenientes [...] salieron Juan de Castro alcalde del dicho año Gaspar mulatto = Juan de medina = Domingo jolofo = Domingo de rivadeneira fiscal = Simon angola = Anton angola = Gaspar congo = Andres de San tome = nicolas congo = salen en total veinte y ocho negros = y para asegurar el dicho camino en ocho dias del dicho mes [...] teniendo noticia de la presencia de cuatro salteadores en tunbacarretas se dirigieron alli en dos tropas capturando Gaspar mulatto a un mulatto y tres negros los cuales al oponer resistencia mataron a un negro e hirieron al mulatto [...] luego anduvieron los montes de Jamapa y tomaron cuatro negros [...] de lo cual resulto el camino llano y pacifico [...] asegurando como aseguro que en seis años que los e gobernado no e hallado en todo el pueblo persona que no este tan obediente."

"Capitan Alonso Ordoñez Bairon alcalde mayor de la villa de Cordoba y corregidor de San Antonio Huatusco a cuyo cargo estava la administracion de justicia en San Lorenzo [...] en setiembre de mill siciento e treinta y ocho bajaron al puerto de la veracruz por su orden y mandato y siguiendo la bandera de su compañía treinta negros de los congregados en San Lorenzo que llaman simarrones con sus arcos y flechas [...] cumpliendo con las condiciones con que fueron admitidos a la gracia de su magestad..."

Diego de Riaño "vezino de la villa de Cotastla certifica que llegaron a ella Domingo Diego angola alcalde de San Lorenzo por cavo de quince negros del dicho pueblo de San Lorenzo en busca de otros veinte y cuatro negros varones y henbras que se huyeron del ingenio de Pedro Varreto para prenderlos y hacer la orden del alcalde de San Juan Coscomatepec..." Marzo de 1639.

Certifica Gaspar Lopes Ojeda mayordomo de la estancia de San Nicolás " ... que buscaron a los negros simarrones de los montes de Jamapa..." 1640.

"Capitan Miguel de Rivadeneira alcalde mayor de la villa de Córdoba y corregidor de San Antonio Guatusco certifica [...] que cogieron dos negros y dos negras simarrones huidos de la villa y se le entregaron a los amos..." 1641.

Alonso Ordóñez Bairón alcalde mayor de la villa de Córdoba "...capitan de infantería y corregidor del partido de guatusco [...] certifico [...] que aviendo tenido noticia que el paraje que llaman acataa donde estuvieron alcados y retirados los negros cimarrones que oy estan congregados en San Lorenzo [...] habían negros fugitivos que tenían nueva ranchería [...] teniendo como tuve satisfacción de Cristobal Gomez moreno alcalde en 1639 y ser baquiano en el dicho paraje nombre y señale para que con doce morenos del dicho pueblo [...] con comision y nombramiento de cavo y capitan dellos [...] para desaser quemar y ttajar la dicha ranchería [...] allo en el una ranchería hecha a forma de plaza con seis casas y otro jacal hecho a modo de hermita y cantidad de bastimientos mais frixoles camottes y cañas y dos milpas los quales quemo y trajo cinco negros..." Octubre de 1641.

"El capital Miguel de Rivadeneyra alcalde mayor de la villa de Cordoba [...] certifico que los negros de dicho pueblo cogieron a un negro que andava huido de Roque Martin arrendatario de la hacienda de Santiago del conde del valle y se entrego a su amo..." Enero de 1642.

"Capitan Alonso de Peralta [...] alcalde mayor de la villa de Cordoba y corregidor del partido de San Antonio Guatusco [...] como Cristobal Gomez cavo de los negros cimarrones de San Lorenzo [...] salio con orden mia [...] sabiendo que en la otra banda del rio blanco en los montes habian cantidad de negros foraxidos [...] capturo dos negros y una negra y quemo casas y milpas... y trujeron a buen recaudo..." Enero de 1642.

"Capitan Alonso de Peralta alcalde mayor de la villa de Cordoba y corregidor del partido de San Antonio Guatusco [...] a cui cargo esta la proteccion de los negros cimarrones congregados en San Lorenzo [...] por quanto ha llegado a mi noticia que andan muchos negros forajidos de sus amos en los montes de la otra parte del Rio Blanco y otras partes y que hacen muchos hurtos y robos y por que los negros de San Lorenzo [...] son obligados a sacar los dichos negros de los montes y buscarlos y traerlos presos y de no traer testimonio de aver hecho las diligencias [...] y para que esto se cumpla nonbro por cavo y capitan de una escuadra de veinte cuatro negros a Cristobal Gomez alcalde del dicho pueblo para que con ellos enttre en ttodos y qualesquir jurisdicciones en busca de los dichos negros forajidos y los prenda y traiga a buen recaudo a la carcel de dicho pueblo [...]y mando a todos los negros de dicho pueblo lo ayan y tengan por su cavo [...] y le obedescan en todo lo que les ordene = y de parte de vuestras mercedes requiero todos sus justicias y de la mia pido y suplico les den el favor y auxilio que el dicho Cristoval [...] les pidiere que en hazello assi cumplirán con lo que su magestad manda..." Enero de 1643.

"Miguel de Vega capitan de cimarrones de las dos ciudades de la Veracruz Rio Blanco y punta de anton ysardo Misantla Cotalpa Tlaliscoia Zangolica la Rinconada Gatuzco San Antonio Orizava Jalapa Rio de Medellin y ttodos sus estancias [...] por que he tenido noticia que [...]hay mucha cantidad de cimarrones rancheados en diferentes sitios [...] que salen a los caminos a hacer robos [...] a los arrieros [...] con basamentos y otras cosas [...] y por la satisfaccion que tengo de Gaspar Lopez de Herrera moreno libre capitan de los negros agregados en el pueblo de San Lorenzo [...] y por la noticia que el susodicho tiene de muchas rancherías [...] le nombro por mi caudillo de cimarrones y le doi bastante comision [...] para que en los lugares expresados [...] haser entradas y prisiones de los negros y negras mulattos y mulattas y otros esclavos que estuvieron rancheados o bagando de unas partes a otras fuera del servicio de sus amos para lo cual puede apremiar a qualesquier negros y mulattos libres mestizos e indios de que bayan a las dichas entradas [...] pagándoles por su trabajo lo que con ellos concertara [...] si enlas dichas entradas [...] se resistieran y susedieren algunas muertes no a de ser a su cargo culpa dellos..." 1645.

"Capitan Pedro Salgado y Castro alcalde mayor de la villa de Cordoba y corregidor de San Antonio Guatuzco a cuyo cargo esta la administracion de justicia en el pueblo de San

Lorenzo [...] a llegado a mi noticia que en los montes despoblados de Rio Blanco y otras partes ay mucha cantidad de negros simarrones huidos de sus amos los quales esttan salteando los caminos en el paraje que llaman de lo Esteros [...] y para que lo susodicho tenga remedio [...] cunpliendo con lo que su magestad manda y con el capitulo de la fundacion del dicho pueblo de San Lorenzo por el presente mando a Cristobal Gomez y Juan Pasqual alcaldes que al presente son del dicho pueblo [...] salgan con veinte cuatro negros con sus armas acostumbradas y recorran los dichos montes [...] y prendan a todos y qualesquier negros forajidos [...] y si al caso seles resistieran los maten [...] para lo qual nonbro por cavo y capitan de los dichos negros a Cristobal Gomez [...] y para su falta o ausencia a Juan Pasqual [...] para que los obedezcan [...] en lo que tocare adichas prisiones lo qual guarden y cunplan pena de cien azotes..." 1646.

Capitan Pedro Salgado y Castro " ... alcalde mayor de la villa de Córdoba y corregidor del partido de San Antonia Guatusco a cuyo cargo esta la administracion de justicia de San Lorenzo [...] certifico [...] como Cristoval Gomez alcalde de dichi pueblo de San Lorenzo sabo a recorrer los montes por cavo y capitan de veinticuatro negros con sus armas [...] y coxio diez negros que estaban rancheados [...] y assimismo otro negro y otra negra que estaban cassados foraxidos..." Agosto de 1646.

"Capitan Francisco de la Higuera y Ayala alcalde mayor de la villa de Cordova y corregidor de la jurisdiccion de San Antonio Guatusco y pueblo de San Lorenzo [...] por quanto me han dado noticia algunas personas dueñas de negros que se les an huido y que an passado de la otra parte del Río Blanco a rranchearse y para que puedan ser avidos y no ttengan lugar de hacer algunos rovos y daño [...] por el presente (mandamiento) mando a Juan Pasqual alcalde hordinario del dicho pueblo [...] saque veinticuatro negros escocidos y vaia con ellos a la otra parte del Río Blanco y busque ynquiera y sepa donde ay negros simarrones y los traiga y prenda ante mi para castigarlos conforme sus delictos que para ello doi en nombre de su magestad comission vastante..." Febrero de 1648.

"Pueblo de Suieltepeque jurisdiccion de Teutila cuatro de marzo de mill y seisientos cuarenta y nueve [...] ante Diego Matheos de Guevara alcalde maior de Teutila y Chinantla [...] parecio Juan Pasqual negro y alcalde hordinario de San Lorenzo [...] y presento un mandamiento del conde de Salvatierra virrey que fue desta Nueva España [...] para correr la tierra y prender los negros simarrones y pide certificacion de llegada a dicho pueblo..."

Certificación de la llegada al pueblo de Chacaltianguis.

"Capitan Francisco de la Higuera [...] por quanto a llegado a mi noticia que en los monttes despoblados de la otra banda del Río Blanco ai algunos negros simarrones huidos de sus amos y hasen muchos rovos y daños a los pasaderos y recojen gran cantidad de negros [...] mando a Juan Pasqual [...] vaya y prenda y queme las rancherias [...] a cunplir con lo que su magestad demanda de cuiá parte requiero a todas vuestras mercedes los señores sus juezes y justicias antte quien estta fuere presentada y de la mía pido de mersed les den a los dichos negros el favor y auxilio que les pidieren y el vastimiento nesesario pagando los susodichos su devido valor que en hacerlo vesas mercedes asi administraran justicia y cunpliran con lo que su magestad manda..." Noviembre de 1648.

"Capitan Gaspar de Ttamayo alcalde mayor de la villa de Cordova y corregidor de la jurisdiccion de San Antonio Guatusco y San Lorenzo [...] por el presente mando a los alcaldes de San Lorenzo salgan con Tomas de Mariaca a la parte y lugar a donde les señalare ay una ranchería de negros forajidos [...] los prendan y traigan a la carsel de San Lorenzo como es suso y costunbre [...] cunpliendo en ttodo con el aciento que ttienen hecho con su magestad lo cual hagan y cunplan sin dilación ni escussa alguna pena de que os castigare por todo rigor de justicia..." 26 de enero de 1648.

Capitan don Francisco de la Higuera... "al otro lado del Río Blanco ay algunos negros cimarrones huidos de sus amos de diferentes partes y lugares desta Nueva España [...]doi comission a Juan Pasqual alcalde hordinario de San Lorenzo para que los busque..." 1649.

Certificacion = Capitan don Francisco de la Higuera [...] comission a Juan Pasqual alcalde hordinario de San Lorenzo para que prenda los cuarpas de Manuel y Francisco esclavos del alferez Pedro de Gatica vezino de la villa de Cordova [...] y presos y a buen recaudo los ponga en la carcel publica [...] hasta que yo disponga y ordene lo que convenga [...]y ninguna persona se lo estorbe ni inpida [...] pena de duscientos pessos que aplico para la cansara de su magestad si fuere español y si negro mulatto o mestizo de ducientos azotes por las calles publicas deste pueblo de San Juan Coscomatepeque..." 9 de octubre de 1649.

"Capitan Juan Alvarez de Villareal alcalde mayor de la villa de Cordova y corregidor del partido de San Antonio Guatuzco [...] a cuiu cargo esta la administracion de justicia del pueblo de San Lorenzo [...] Mandamiento [...] mando a Miguel Jacintto alcalde del dicho pueblo [...] salga con venticuatro negros y vaya a los parajes de Ottattitlan monttes de la jurisdiccion de Chacaltianguis y en ellos hagan diligencias de prender ttodos los negros simarrones que pudieren aliar y rastrear por que a mi notticia a llegado el que en dichos parajes andan cantttidad de negros simarrones [...] prendan y traigan [...] y de no aliar los dichos negros traigan ttestimonio de aver hecho las diligencias= y mando a todos lo vezinos y congregados en dicho pueblo de San Lorenzo obedezcan al dicho Miguel Jacinto o el cavo que el nonbrare y guarden su horden so las penas que les pusiere en que desde luego les doi por condenados y de que seran castigados por ttodo rigor de justicia..." Junio de 1651.

Capitan don Ignacio Cortez de Vargas "...correxidor de la jurisdiccion de San Antonio Guatuzco alcalde mayor de la villa de Córdoba y capitan a Guerra de la compañía desta jurisdicción..." Mandamiento "...por quanto a mi noticia e tenido [...] que de la otra parte del Rio Blanco en el despoblado y monttes sercanos a el pueblo de Soaltepeque ay alguna ranchería de negros simarrones huidos de sus amos y para que sean coxidos y no se de lugar a que se junten mucha cantidad y den mayor trabajo para prenderlos y cojerlos y se remedie con toda brevedad [...]= mando a uno de los alcaldes hordinarios de San Lorenzo[...] salga con los negros que le pareciera [...]busquen a los dichos simarrones y los prendan y tragan pressos al dicho pueblo de San Lorenzo dandome luego aviso dello [...] y assimismo mando a los dichos negros del dicho pueblo [...]vayan con el dicho alcalde sin excusarse pena de sien azotes y de treinta pesos..." Abril de 1659.

"Certificacion = [...] aviendo llegado a San Lorenzo [...] la Real plata [...] que yba conduciendo de la provincia de Guattemala al puerto de San Juan de Ulua a cargo de Domingo de Velazco [...] y viniendo yo convollando la dicha plata con vecinos españoles de la villa de Cordova y con los naturales del pueblo de Amatlan salieron con horden mia Juan de la Cruz alcalde deste dicho pueblo de San Lorenzo y los vecinos del que paresieron necesarios hasta el pueblo de Cotastla donde llego asegurada..." Abril de 1666.

"Alferez Cristobal de Cardenas comisario de la plata que viene de los reinos de guatemala como Hernando de Castro lcalde de San Lorenzo y todos los vecinos de dicho pueblo convoyaron la plata de su magestad astta Cotastla [...] y dieron todo el avio que ube menester y como buenos leales vasallos acudieron a la guarda y custodia de la dicha plata..." 4 de marzo de 1669.



## CONCLUSIONES

Este trabajo ha intentado relacionar el cimarronaje de los esclavos africanos en Nueva España con el de otras regiones dominadas por los europeos en el resto de América Latina.

Dos cuestiones se señalan: la primera es que la resistencia de los africanos primero y de sus descendientes después, fue la fuerza creciente que aunada a otros factores exógenos, venció el poder colonial desde sus cimientos: la esclavitud. La segunda es que cuando los núcleos de cimarrones se constituyen en comunidades libres semindependientes, a pesar de no ser totalmente autónomas, llegan a desarrollar una forma de cultura en la que privan los rasgos de africanía, debido esto a que su separación del dominio europeo les permite integrarse a su identidad africana.

La importancia de los movimientos cimarrones es incuestionable; el interés que estos procesos han despertado despejando nuevas incógnitas entre los investigadores, reside fundamentalmente en los factores cualitativos que, a medida que las investigaciones avanzan, revelan nuevas dimensiones del proceso cimarrón.

Ya algunos poetas negros exaltaron el cimarronaje intelectual de los africanos, tanto de los que se quedaron en su continente como de los que vinieron cautivos a América.

Esta forma de resistencia consiste en la conservación de los sistemas de pensamiento tradicionales propios de África precolonial, y en las representaciones colectivas que siguen rigiendo la vida interior de cada africano colonizado en su propio territorio, o cautivo en territorio extraño. Al vigor de las culturas africanas gestadas y desarrolladas antes de la presencia de los europeos, se debe esa posibilidad de sobrevivir en un medio social y ecológico, extraño y opresivo. Es la tradición oral la que las mantiene, es la capacidad de adaptación la que ponen en juego los oprimidos para proteger su herencia ancestral, es aquello que no desaparece en ningún pueblo o grupo por potente y poderosa que sea la fuerza del dominador. Aún más, a mayor violencia del sistema dominante, mayor resistencia de los sometidos, mayor violencia de los cimarrones, mayor arraigo de su identidad de africanos.

Todo esto es lo que les impele a las acciones guerreras, al combate para destruir las cadenas del poder colonial; eso explica que los cimarrones, una vez conquistada su libertad, pasaran a ejercer el dominio sobre los que permanecían cautivos, aliados con las fuerzas opresoras obtenían la confirmación de su autonomía y conjuraban el riesgo de volver a la esclavitud.

La captura de cimarrones se hizo casi siempre con la ayuda de aquellos que ya habían constituido poblados de ex esclavos; esta alianza significaba, también, un acuerdo con los españoles que obligaba a respetar la autonomía de los palenques.

Al respecto David M. Davidson, refiriéndose a la rebelión de Yanga, señala:

Además de no ser capaces de conquistar a Yanga, las autoridades necesitaban ayuda para capturar a otros esclavos fugitivos en el área. Por lo tanto, un poco después de las negociaciones, el nuevo pueblo de San Lorenzo de los Negros fue establecido como un asentamiento de negros libres, no lejos del viejo palenque.

No se sabe cuánto tiempo existió, pero el viajero italiano Gemelli Careri, que atravesó la región en 1698, testificó sobre su prosperidad e industria.

Los cimarrones fueron considerados, desde el principio, una amenaza muy grave para el poder colonial; de hecho, fueron el proceso libertario que, desde el primer momento, desgastó el sistema. Cuando llega el movimiento de las independencias, las metrópolis

europas son ya militarmente incapaces de defender sus colonias, su poder había disminuido, la insurrección había empezado con la guerra de guerrillas de los cimarrones, los levantamientos en las plantaciones y las minas, en pocas palabras, la germinación de la independencia de América se inició desde tiempos coloniales, con los primeros esclavos; desde la conquista, en cada rebelión, surgieron como fuerza liberadora.

La multirracionalidad de la sociedad colonial, producida por el mestizaje violento, fue otra de las causas que permitieron crecer a los movimientos de independencia; las clases y castas que se formaron en el mestizaje fueron, por principio, enemigas del poder europeo; los ejércitos coloniales estaban constituidos por elementos muy diversos y, por lo mismo, indisciplinados; los rebeldes, en cambio, se cohesionaban en torno a un principio de libertad. En las rebeliones participaron tanto indios como negros e individuos pertenecientes a otras castas. En ese sentido, las rebeliones actuaron también como generadores de una conciencia, que aun en las ciudades, permitieron los alzamientos masivos.

Otro factor de éxito para las guerrillas cimarronas fue el medio geográfico: montañas, barrancas y otros lugares propicios a la defensa desde los cuales se mantenía la fuerza de las comunidades insurrectas, dando posibilidades a la estrategia militar que los ejércitos reales no podían prever, quedando, por lo mismo, en desventaja.

Los efectos de desasosiego que las rebeliones causaban en el ánimo de la población en general, pesaban en favor de los rebeldes. Como en toda guerra injusta, los que defendían su libertad, causaban miedo a los que, en nombre de una falsa empresa civilizadora, sometieron a millones de seres. La ineficacia de los sistemas coloniales se rebeló, cuando los palenques, cumbes, quilombos, mocambos y mambises, empezaron a proliferar, sometiendo a la sociedad de la época a un estado de terror colectivo.

Cuando se estudia la legislación que regía en las colonias, se hace evidente que pese a todos los métodos coercitivos que se practicaron con los negros y los indios, las uniones entre ellos se realizaron, estuvieran o no autorizadas. A partir de un cierto momento, la heterogeneidad de la población desarrolló la de negros libres y mestizos, producto de esa mezcla incesante que, a la vez, rebasaba el control del régimen colonial; estas uniones libres fueron también una forma sutil de resistencia. Pero el africano sólo alcanzó por la rebelión y la violencia una libertad que le fue enajenada, también, violentamente. Las leyes que la corona promulgaba, las disposiciones de las autoridades virreinales, parecían siempre ir a destiempo con la dinámica de los procesos sociales, resultando cada vez menos eficaces.

En sus implicaciones ideológicas, el cimarronaje encierra una sorprendente contradicción en la que los esclavos del régimen colonial, que fueron la base de una sociedad de explotación, son quienes, en lo más profundo de ella, desde su nacimiento, hacen crecer el germen de la libertad en todos los territorios americanos. Incluso, desde estas tierras, un siglo después, cruzando el mar de la esclavitud, las ideas de la "negritud" surgida en América, abanderan los primeros movimientos de liberación en África. Con ellos, América derrota dos veces a Europa. En el flujo ideológico, que recorre los territorios coloniales, la revolución de Haití, desatada como una consecuencia de la revolución francesa, es un apoyo para la independencia de los dominios españoles no sólo ideológicamente, sino que, ya república, Haití provee a Bolívar, a través de Petion, de artillería y hombres que ya habían luchado en Cartagena; pólvora, municiones y armas con los que el Libertador consiguió alumbrar la antorcha de la libertad en Venezuela y Granada.

En Argentina y Chile, fueron también frecuentes las rebeliones y el cimarronaje de los esclavos. En Cuba, como en ningún otro país del Caribe, la economía del azúcar y otros factores de orden económico y social, aunados a la crisis económica mundial, la revolución de independencia se da simultáneamente a los sucesos que derrocan la realeza en España.

Pero no es sino hasta el siglo XIX cuando se materializa con el alzamiento de los negros, su liberación y su derecho a participar en la fundación de las repúblicas que, no ausentes de un racismo, les niegan esta conquista. Aquí, vale la pena resaltar que si bien los negros durante su agrupamiento en las comunidades cimarronas, conservan su identidad africana aunque disminuida, una vez conseguida la independencia del poder colonial, los palenques dejan de ser necesarios, pues los negros aspiran a formar parte de la nación por la cual lucharon, momento este en el que dejan de ser africanos para convertirse en negros americanos.

Con la independencia política y la declaración formal de la igualdad de razas aumentan las dificultades para la organización de luchas colectivas, de comunidades o corporaciones negras [...] El negro libre es atomizado. La libertad formal y la igualdad formal revelan, en suma, que enmarcado en la esclavitud, el negro tenía una capacidad de presión social que pierde con la libertad.

Desde esta perspectiva, en México, negros e indios se encuentran dentro de un nuevo orden en las mismas condiciones de discriminación y marginalidad, pero mientras que los indios siguen cohesionados por su permanencia como indios, diferentes a la población mayoritaria conformada por mestizos, el negro, más propiamente, el afroestizo, empieza a ocupar los espacios económicos y sociales que, poco a poco, se amplían en el proceso de su incorporación a la mayoría, en tanto que el indio es relegado por su condición minoritaria, condenándosele a permanecer ausente de lo que, paradójicamente, empieza a llamarse Proyecto Nacional.

Lo anterior nos lleva a reflexionar sobre el hecho evidente de que si bien las rebeliones en el Nuevo Continente comprendían tanto a los indios esclavizados en su propio territorio y a los negros sacados por la fuerza de su contexto territorial, siendo ambos la base de la explotación colonial, su rebelión sólo trasciende cuando juntos enfrentan la violencia opresora con la violencia libertadora. Ése es el significado profundo de las luchas cimarronas, el de iniciar con acciones de guerrilla la liberación de todos los oprimidos en los territorios coloniales. Por esta razón, en la independencia

... el negro no alcanza a enfrentarse como negro discriminado. Casi siempre tiene padrinos, compadres e incluso parientes blancos. Con la libertad y la igualdad formal, y con esa mezcla de tradiciones paternalistas e instituciones de compadrazgo y parentesco, se le plantea al negro el problema de su incorporación a la sociedad discriminatoria sin el apoyo de una identidad cultural viable.

De esta suerte, el negro cimarrón que lucha oponiéndose a un régimen colonial, una vez conseguida la independencia y para incorporarse a la nación naciente tiene que renunciar a lo que le dio fuerza y razón de lucha: su identidad. "Se le deja sin identidad cultural y sin identidad racial generales, políticas. Sólo en algunos países donde hay extensos grupos de negros, logran éstos preservar y cultivar parte de esa identidad."

En México, su libertador Hidalgo, criollo español, decreta la abolición de la esclavitud y consigue la unión de los esclavos con los negros libres y las castas oprimidas; ese ejército, al desaparecer su líder, queda bajo el mando de Morelos, hijo de una negra, representante de una mayoría étnica que conjunta lo español, lo indio y lo africano; Morelos hace la aportación definitiva a la lucha de liberación, es el creador del hombre americano que anula el sistema de castas, hasta entonces barreras de separación entre los hombres de una misma nación.

A 100 años de distancia, en los que las últimas sombras de la esclavitud se desvanecieron, en muchas partes de América y de África se vive una situación colonial. La denuncia es permanente-, después de cinco siglos de contactos entre América y los otros continentes, hemos todavía de combatir los reductos de la situación colonial que

estigmatiza, todavía, a los descendientes de los negros y a los indios a una existencia sin derechos plenos en la producción y sin participación igualitaria en la vida nacional. González Casanova escribe al respecto: “El desarrollo del capitalismo, desde sus inicios hasta la etapa del imperialismo, ha sido determinante en la formación de ciertas razas y culturas oprimidas. Sus integrantes -indios americanos, negros africanos, asiáticos- viven una situación colonial: de persecución y genocidio, de opresión y dependencia, de discriminación y superexplotación, de depauperación y marginación”.

La persistencia de la situación colonial se explica por el hecho de que nuestra identidad se arraiga en la historia de las relaciones sociales en los países americanos. La lucha por esa identidad la encontramos en todas las etapas de nuestra historia tomando formas muy diversas, según las condiciones históricas de cada país; a su vez, este problema está ligado a un hecho fundamental que sacudió los cimientos de las culturas originales: la esclavitud, que despersonalizó al hombre en su ser americano y en su ser africano ya que el principal objetivo de este modo de producción, fue el de extraer de la mano de obra esclava la energía para crear riquezas materiales en beneficio de las metrópolis europeas: "El hombre negro se convirtió así, en hombre-carbón, en hombre-combustible, en hombre-nada."

En el caso de los africanos, este terrible proceso de cosificación, se ha perpetuado hasta nuestros días en la mayoría de los países americanos, pues implicó la pérdida total de la identidad humana, la aniquilación psicológica de la persona. En este proceso está la explicación del mito de los zombis: "nacido precisamente en las Antillas, ya que la historia de este archipiélago es la de un proceso de zombificación acelerado del hombre negro". Es patente que el sistema colonial que rigió en toda América se basó en estratos raciales, en los que la línea de color llegó a ser la piedra angular de la estructura social, acompañada ésta de un orden jurídico muy semejante en todas las áreas coloniales.

“Después de haberme robado mi energía creadora, se me robó mi pasado, mi historia, mi integridad psicológica, mis leyendas y mis más secretas bellezas de ser humano. Posteriormente, después de abolida la esclavitud, se me mantuvo, a mí, hombre antillano, en la imposibilidad de hacer la síntesis de los diversos componentes africanos y europeos de mi cultura. Por medio de una espantosa presión aculturativa se hizo todo lo posible para que, a mis propios ojos, apareciese como indigno de la especie humana el sustrato africano de mi vida. Se me hizo tener una opinión terrible de mí mismo. Fui forzado a negar una parte decisiva de mi ser social, a renegar de mi rostro, de mi color, de las singularidades de mi cultura, de las reacciones específicas de mi sensibilidad ante la vida, el amor, la muerte, el arte. Y todo ello se hizo también para que yo idealizara el color, la historia, la cultura de mis amos blancos”.

De aquí la importancia de la lucha cimarrona que negaba por su resistencia el poder y la cultura impuesta por la fuerza.

Es patente que la resistencia de la situación colonial recae sobre ciertos núcleos de población, aun después de la liberación y consolidación del estado burgués dentro de lo que se llama el neocolonialismo. La situación colonial comprende -según algunos autores- el 15 ó 20 por ciento de los habitantes de nuestro continente, insertos en el neocolonialismo. Esta cifra se explica, solamente, si atendemos a los aspectos particulares del problema, a la presencia del negro que se concentra en forma masiva en la costa brasileña de más antigua colonización y en las áreas mineras y, también, en las Antillas donde floreció la plantación azucarera. En los casos de México, Venezuela, Perú y algunas áreas de América Central, la absorción y asimilación intensas llegó a un punto tal, que americanizó a ese contingente de la misma forma que a los demás o, quizá, más aún que a los otros. No obstante, las reacciones de los descendientes de esclavos frente a la amenaza de la desaparición cultural

accionaron los resortes de su cultura original evitando el naufragio total de su identidad afroamericana. He aquí la razón de esa vigorosa práctica de los rituales afroamericanos, que en número creciente continúan celebrándose en toda América, incluso incorporando a ellos, a una parte de los sectores de población cuya fórmula cultural básica es la euroamericana. Tal es el caso de la santería y el candomblé, que se practican en las Antillas y Brasil y que se han extendido -con matices particulares- a las grandes ciudades de Estados Unidos, América del Sur y el Caribe.

A medida que se han ido reconociendo sus aportes en los diferentes niveles de la cultura, la huella histórica del africano en el continente americano ha ido creciendo. Este reconocimiento, al principio, se limitó a la apreciación de su capacidad como mano de obra de las empresas coloniales. En los días actuales en que la cultura ha dejado de ser tema exclusivo de los dedicados a las Bellas Artes para ocupar un espacio en el debate político, emergen por su importancia trabajos de investigación humanística que, desde el principio, fueron una revelación. La obra pionera de Gonzalo Aguirre Beltrán nos abrió un camino que lleva a otro ansiado descubrimiento de América, el de su identidad multicultural. En ella, nuestra unión de pueblos colonizados no tiene fronteras. El pluralismo es la única bandera ideológica y cultural posible. Ningún país es una cultura aislada. Al igual que las demás naciones de América, México debe ser comprendido en el contexto universal como parte de una cultura de raíces múltiples, en la cual, por lo menos tres son su fundamento: la india, la europea y la africana.

Como latinoamericanos, el rescate de nuestras raíces debe comenzar con el de nuestras fuentes históricas. El enorme y rico acervo archivístico colonial ha sido sometido a un implacable saqueo, a una criminal destrucción que por desidia o ignorancia ha disminuido en una medida considerable y dolorosa los archivos municipales, parroquiales y notariales. Debemos reforzar las acciones de rescate cultural como las emprendidas por la UNESCO, para la preservación de nuestro patrimonio archivístico. Ésta es la primera meta a cumplir en nuestra tarea de reconstrucción histórica.

Tendremos que confrontar nuestras pesquisas con las de otros investigadores que en Europa se interesan en profundizar en los temas de la esclavitud africana y sus implicaciones. Un maravilloso archivo se nos ofrece desde España: el Archivo de Indias en Sevilla. Habremos de ahondar en el estudio de las relaciones interétnicas, en su contexto histórico y su desarrollo a lo largo de cinco siglos de coloniaje; hallaremos entonces las respuestas a numerosas interrogantes que están en pie. Las relaciones sociales en la sociedad esclavista son uno de los grandes temas de la historia de América en que se confirman los componentes multiétnicos de nuestras naciones.

Nada ha cambiado tanto la faz del mundo como la transculturación de la cultura africana.

Una investigación reciente se publica en esta serie monográfica sobre cimarrones, rebeldes y libertos, con un enfoque más abierto, que apunta no sólo la trascendencia histórica de la lucha de los esclavos en su contexto colonial, también incluye al español y a las instituciones en el ejercicio del poder y cuestiona a la historia oficial eurocentrista en sus implicaciones más profundas. Su autor Javier Laviña, de la Universidad de Barcelona

Esa historia es una de las más fascinantes de la humanidad. A ella contribuyeron con su fuerza de trabajo, su sangre y su cultura nuestros padres negros.

## LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD

A principios del siglo XIX la trata negrera tendió a desaparecer. Los movimientos abolicionistas lograron que importantes sectores de las sociedades europeas repudiaran el comercio negrero. Francia e Inglaterra fueron las naciones donde con mayor fuerza se desarrollaron las ideas y las campañas abolicionistas que repercutieron en las colonias americanas.

En las colonias inglesas de Norteamérica, desde el siglo XVIII se cuestionaba el derecho de poseer esclavos, y se discutía la idea de prohibir la esclavitud en algunos casos. Ya independientes del dominio inglés, se efectuó la primera protesta en los Estados Unidos en contra de la esclavitud y la trata. Por su parte Inglaterra en 1792, luego de una fuerte campaña política, prohibió la trata y penalizó el tráfico ilegal esclavista en sus territorios.

La Declaración de los Derechos del Hombre, emitida por la república francesa, fomentó diversos movimientos de emancipación en sus colonias antillanas. El más destacado de éstos, fue el que se produjo en Haití. Heredera de la tradición del cimarronaje, la lucha comenzó como una revuelta de esclavos contra los amos, para terminar como la más radical de todas las revoluciones de independencia en 1794.

Las luchas independentistas sostenidas en diversos puntos del continente americano a lo largo del siglo XIX determinaron la desaparición de la esclavitud.

## LOS PROCESOS DE INTERCULTURACIÓN

### *Supervivencias africanas*

En los años 60, cuando en Cuba se vigorizaron las investigaciones sobre la herencia cultural africana en el Caribe, la recién creada Academia de Ciencias de Cuba, abrió sus puertas a los investigadores de otros países para compartir e intercambiar ideas y vías de investigación, confrontando las teorías modernas como el marxismo con las que se dejaban atrás, como el positivismo. Eran tiempos de rectificar y aceptar los nuevos enfoques que el avance de las ciencias sociales imponían. En este panorama de científicos consagrados al estudio de la africanía en las culturas afroamericanas, destacaban en Cuba: Fernando Ortíz, Argeliers León e Isaac Barreal. En Francia Roger Bastide escribe en 1967 un texto iniciático: *Las Américas Negras*, en el que hace una síntesis interpretativa de las culturas afroamericanas; tiempos de rectificar y aceptar los nuevos enfoques que el avance de las ciencias sociales imponían. En este panorama de científicos consagrados al estudio de la africanía en las culturas afroamericanas, destacaban en Cuba: desde tiempo atrás Fernando Ortíz, pionero excepcional iniciador de la corriente afroamericanista con el mexicano Gonzalo A. Beltrán. Argeliers León e Isaac Barreal fundadores del Instituto de Etnología y Folklore. Otros más jóvenes entre los cuales Leovigildo Lopez Valdés y Miguel Barnet que destacarían por su obra, precedida de la de José Luciano Franco, *Le Riverand, Deschamps Chapeau*. Incluso aparecía la *Biografía de un Cimarrón* de Barnet, que dio la vuelta al mundo en todos los idiomas.

En 1968, Ortíz dicta su último Seminario internacional al que asistieron algunos investigadores latinoamericanos y europeos, además de los cubanos que en ese momento debatían en torno al método para abordar una tarea de rescate cultural cuyo tema central, señalado por M. Herskovitz, era el de las supervivencias africanas en América.

Argeliers León se refería a este rescate como un trabajo en el que había que recurrir a la síntesis y a la comparación: es decir hacer primero una recolección etnográfica de las manifestaciones que estuvieran calificadas como afroides en los países de América y compararlas con las de los pueblos africanos. Ya Herskovitz había insistido en la importancia de investigar el origen tribal de las esclavonías en cada país de América, a lo que Bastide respondía que debía emprenderse simultáneamente la etnografía actual y los orígenes tribales.

A. León pensaba que, en la comparación de los factores afroides actuales con los orígenes tribales actual, se podrían encontrar no precisamente coincidencias y continuidades, pero ciertas homologías que definieran los rasgos culturales de raigambre negroafricana. El área que desde entonces, e incluso antes de los años 60, delimitaba la zona de interés primordial era el Sur del Sahara hasta el Congo y Angola, a la que se le llamó el África Negra, y que se tenía como el hogar de origen de la africanía americana en su conjunto. Esta visión generalizadora coincidía con el concepto de *transculturación* que F. Ortiz había legitimado y B. Malinowski confirmado, para explicar que esa parte del continente africano fue prácticamente volcada en este otro y que esa transculturación se confirma en los millones de hombres de América que conservan rasgos fenotípicos (como la piel oscura) y múltiples rasgos culturales, que han llegado a definirse, por su población de procedencia africana, como Afroamericanas y decía A. León: "las regiones tropicales, concebidas externamente como de intenso sol, de playas cálidas, de palmeras, de mulatas, de maracas, de rumba, de macumba, de grajo, de bembé y vodú." Y en esta enumeración, en sólo tres frases ya resumía la esencia de lo afroamericano.

También en esos años se funda en Cuba el Conjunto Folklórico Nacional dirigido por María Teresa Linares, musicóloga y erudita, que proyectó internacionalmente a esta agrupación. En los Estados Unidos de Norteamérica la antropóloga y coreógrafa Katherine Dunham había creado, décadas antes, un ballet de gran renombre que representaba en escena los bailes y ritos africanos, y los de Cuba, Brasil, Haití y el resto del Caribe. Esta extraordinaria artista creadora de una técnica dancística, creó cátedras y academias de danza en las universidades de su país, en África y en México, aunque en este país su iniciativa no prosperó.

Volviendo a la tarea de establecer una síntesis y un estudio comparativo de los elementos afroides que sobreviven en el Nuevo Mundo seguía siendo un trabajo prematuro a los ojos de los estudiosos cubanos. No existían todavía, o no se conocían, todos los estudios sobre el negro, tampoco había comunicación sobre enfoque y métodos de estudios monográficos que se producían en distintos países y que no tenían difusión. El panorama afroamericano era todavía muy vago aislado y disperso, a pesar de los esfuerzos y la penuria con que el estudioso de los "sin historia" enfrentaba, consecuencia del subdesarrollo y el racismo implacable que aún hoy día no hemos superado.

Por otro lado, tampoco se disponía de la información amplia sobre las culturas africanas y su transformación. Los acelerados procesos de independencia de los países africanos, que habían tenido una clara influencia de las ideologías de la Negritud y el Panafricanismo nacidas en América, ocupaban toda la atención del mundo. Los estudios heredados del colonialismo estaban contaminados de prejuicios y eran más dispersos que los que teníamos en América. Los estudiosos cubanos estaban convencidos de que los africanistas de esos años empezaban a mostrar un cuadro distinto de África, parecía que ya se describía a los pueblos del continente negro con otra óptica, considerándoles evolucionados y capaces de progresar sobre sus propias bases socioeconómicas y, lo más importante, su lucha por hacerse dueños de su destino y escribir su propia historia.

En toda justicia se debe decir que ya en esos años en que Bastide llevaba muy adelantada su obra, los africanistas franceses estaban de espaldas al colonialismo produciendo investigaciones de gran importancia y trascendencia creando, además, una corriente de estudios africanistas en la que muchos especialistas llegarían a formarse. Baste con mencionar algunos de estos excepcionales mentores: el gran poeta Michel Leiris, Denise Paulme, Georges Balandier, Hubert Deschamps, Jaques Maquet, Marcel Griaule, G. Dieterling, Jean Rouche, Jacqueline Delange, continuadores de Marcel Mauss y pilares del Museo del Hombre de París.

Pero en este lado del Atlántico no se difundía la obra de los africanistas franceses. Se continuaba en el combate al eurocentrismo, sin percatarnos de que esa secuela del colonialismo la continuamos en América, la academia francesa no sólo había dejado atrás esa postura, incluso la combatía.

En relación al método y la comparación entre culturas de uno y otro lado del Atlántico, en los años 60 sólo se podían establecer similitudes a distancia, que se dieron en dos ramas de un mismo árbol y crecieron distantes una de otra, separadas por el traslado forzado de una que se desarrolló en la penuria del exilio por imposición del colonialismo. Con los materiales disponibles en aquel entonces, en las circunstancias descritas, un estudio comparativo de los factores culturales de procedencia africana en las culturas americanas, representaba un proyecto que requería la dedicación en exclusividad de varios especialistas en un programa conjunto a nivel internacional.

Fue en Cuba donde A. León se planteó la pregunta que se hacían muchos ¿ se estaba en condiciones de abordar un proyecto y programa de trabajo a largo plazo para un estudio comparativo de las expresiones culturales afroamericanas? ¿No sería más oportuno abordar estudios monográficos concretos con una amplia difusión y discusión entre los especialistas en estos campos de la cultura? ¿No serían estos estudios monográficos más útiles para los colegas africanos, de modo de ofrecerles un repertorio de los hechos de presumible origen africano? Y con gran optimismo ¿nos ayudarían ellos a detectarlos en sus respectivos países? ¿No permitirían estos estudios concretos sobre determinados aspectos una mejor comparación con los que se disponen de África y los que se venían haciendo en aquel continente?

Estas preguntas aún hoy no se pueden plantear, en la amarga realidad y la experiencia en el proyecto internacional de la UNESCO *La Ruta del Esclavo*, los colegas africanos no demostraron mayor interés por conocernos. Tampoco se han querido difundir nuestras investigaciones, definitivamente los estragos del racismo no han tenido límite. Para trazar la historia de los estudios afroamericanos en sus líneas más generales, aquí sólo mencionaremos las obras pioneras, como la misma obra iniciática de J.A.Saco *Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo*, de Arthur Ramos, La población negra de México de A. Beltrán, Los negros brujos o Los negros esclavos de F.Ortíz, la de Aquiles Escalante en Colombia, la de Acosta Saignes en Venezuela, nos impresionan por la amplitud de sus propósitos, la sorpresa de enterarnos que hubo un desenvolvimiento de las culturas de origen africano en las diversas regiones americanas. Pero estas obras introductorias y visionarias también nos muestran, y ese es también un valor agregado, cuánto quedaba por investigar y acopiar y recopilar para tener una visión aproximada de nuestros objetivos, de nuestro propio objeto de estudio. Desde entonces sabemos que la continuación de esta tarea sólo ha podido darse en gran medida por los esfuerzos personales y aislados que, aquí y allá en solitario, contra viento y marea, han emergido de la Antropología independiente y de la Historia no oficial. En este contexto apareció el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, que bajo la dirección de Fernando Ortíz agrupaba a los más destacados estudiosos de los problemas culturales del negro en todo el ámbito continental, por las mismas razones apenas alcanzan a publicarse dos números de la revista *Afroamérica*, editada en su sede de México.



Como antecedentes del proyecto mencionado La Ruta del Esclavo, se consideraba el propósito de la UNESCO contribuir a superar esta pobre realización en los estudios más generales sobre el aporte cultural negroafricano en las Américas, a este propósito, se inició formalmente con el Coloquio, celebrado del 24 al 30 de septiembre de 1963 en Río de Janeiro, en el que se elaboraron planes de trabajo y se programaron sucesivas reuniones y el apoyo a otros eventos regionales que, sobre el tema de las culturas africanas, venían siendo objeto de atención creciente.

Después se convocó a reuniones de trabajo de síntesis sobre aspectos generales de los aportes africanos a América. Para el Coloquio de la Habana (16-20 diciembre de 1968), la UNESCO facilitó siete trabajos que había solicitado previamente, a los que se unieron otras comunicaciones especiales aportadas por algunos de los asistentes al evento. Cuatro de estos trabajos fueron publicados después en la revista *América Indígena* (1969, Vol. XXIX, En el mismo mes de diciembre de 1968 se celebró en la ciudad de Santa Clara un Coloquio sobre los aportes africanos a las literaturas antillanas. Los trabajos presentados han sido recogidos en algunas revistas. Todos estos encuentros y confrontaciones de criterios son oportunidades para estimular la investigación y dejar buena muestra impresa de los logros obtenidos en el trabajo. Del lado africano no podemos dejar de mencionar el simposio que sobre la cultura africana tuvo lugar con ocasión del *Primer Festival Cultural Pan-Africano de Argel*, en 1969. Eventos todos éstos que han contado con el decidido concurso de la UNESCO.

Todavía falta abordar una mayor coordinación entre los estudiosos de estos temas, canalizar la facilidad de información y de comunicación de los trabajos, lograr la distribución de la producción editorial en este campo y, por consiguiente, la disponibilidad de todo ello al alcance no sólo de los círculos más exclusivos de los especialistas, sino también de los centros culturales de África y América y, sobre todo, asegurar una continuidad.

Con estas consideraciones será fácil comprender con cuantas precauciones nos acercamos al tema que nos propuso la UNESCO, para tratar sobre las supervivencias de rasgos africanos en América. Repetir incesantemente pequeños círculos que, partiendo de Bahía o Recife, pasaran por la Habana o Matanzas, siguieran por los valles de Maribal o el de Mirebalais, en Haití, la Isla de Trinidad y la costa de Venezuela, nos daría simplemente puntos de coincidencia, similitudes, comparaciones –y con todo, a veces, se nos ha ido la mano en estos rejuegos, producto de estar andando casi a diario con los autores principales, que han dejado estupendos trabajos de los lugares que hemos mencionado, esperamos que nos disculpen los lectores–. Al hacer estas referencias a América, hemos descansado, quizás demasiado, en los casos que teníamos más a mano entre las supervivencias afroides en Cuba, tanto que, en ocasiones, hemos suprimido muchos casos que habíamos planeado originalmente, por temor a que el trabajo se volviera un estudio sobre Cuba con esporádicas referencias a lo que ocurre en el resto del continente. Creo que aún queda bastante de esto y que, entre los innumerables aspectos que los lectores podrán objetar, debemos sistematizar los rasgos que ya hemos reconocido como de raíz africana.

No podíamos ofrecer un cuadro comparativo completo con África por las razones que hemos expuesto. Nos limitamos a señalar aquellos casos en los que nos ha sido posible encontrar un antecedente más o menos evidente.

No se nos oculta que un estudio minucioso, escarbando más aún en los escritos disponibles, permitiría trazar, en forma evidente, las huellas que la cultura africana dejó en el Nuevo Mundo. En este sentido no hubiéramos podido superar el trabajo que, con método comparativo, iniciara Pierre Verger para los estudios de las supervivencias africanas

entre la Bahía de Todos los Santos y la antigua Costa de los Esclavos, que tan profundamente conoce.

Situados dentro de tales criterios, y con las limitaciones que todo ello significa, optamos por ofrecer a los lectores en general, más que a los investigadores y estudiosos, lo que nos pareció podía ser una secuencia de vistas de un mismo panorama: la presencia hoy de elementos culturales aportados por el negro y conservados por varias generaciones, donde los descendientes de africanos se fueron mezclando, entre sí y con los europeos y los nativos amerindios, y con los inmigrantes asiáticos que vinieron también a las Américas, produciendo complejas gamas de mestizaje, que algunos autores se esforzaron en codificar y hasta de ilustrar gráficamente en unos lienzos y paneles. Y en muchos casos se fueron introduciendo de tal manera en aquellos elementos culturales africanos que llegaron hasta ocupar grados y jerarquías de relevancia.

A estos aportes culturales del negro, vertidos en todas las formas que adopta el hombre para desenvolverse en la vida, nos referimos como africanismos, afronegrismos, negroafricanismos o negrismos simplemente. Será fácil al lector, ante estos términos, comprender que nos referiremos a formas concretas que adopta el ser social para su vida de relación.

Y al respecto, tomábamos otro punto de vista, el de que los africanismos, negroafricanismos o negrismos, no niegan su contemporaneidad, esto es, son formas objetivas del ser social y como tal evolucionan, cambian y se desarrollan. No están cerrados a la comunicación nacional, no son nacionalismos estériles, sino sistemas vivos, que desempeñan sus funciones en cada instante de la vida social.

El aislar los negrismos, investigar en su historia, analizar sus esencias, brindar a los lectores una bolsa lleno de *tipicidades* –fácilmente inclinables a un exotismo de exportación–, emplear luego sus voces, sus melodías, sus instrumentos para escenas costumbristas, constituyó, para los países americanos, una etapa muy socorrida en el curso que describe el interés por los rasgos afroides en este continente. Sin embargo, puede decirse que ya hoy, tras aquella fase de simple inventario de costumbrismos, América cuenta con un firme puente, que va desde la expresión creadora que brota del pueblo hasta su vuelco en una expresión nacional, y los intelectuales que han surgido de las masas populares alcanzan a expresar *su* nación porque dentro de todo el pueblo han participado en la lucha por conquistarla.

En este trabajo nos ha llevado sobre todo la idea de ofrecer nuestros puntos de vista –por demás controvertibles– sobre las supervivencias africanas en América, más como un todo, que en búsqueda de los paralelismos África-América. Nos ha preocupado más plantear una problemática de las supervivencias afroides dentro de la cultura popular americana, que el aislar elementos comunes, que por lo demás no necesitan que se diga de su existencia. De aquí que no recurramos a todos los aspectos homólogos que pueden descubrirse, sino a aquellos casos que nos permiten situarnos frente a la cultura de los pueblos de América.

Con los mismos criterios nos hemos apartado de lo que sería una historia de la esclavitud africana en América. Si recurrimos a referencias sobre la *trata* y las formas de vida del esclavo y del negro liberto es para situar las supervivencias africanas dentro de un medio socioeconómico y completar una visión total de la cultura popular americana.

Esta idea de acercarnos a las supervivencias africanas en América como uno de los tantos aportes que se insertan, uno tras otro, en el tiempo, alternando, mezclándose, descomponiéndose para dar cabida a formas hasta contradictorias e incongruentes,

tomadas de los más complejos contactos culturales, en fin, de considerarlas en el instante actual de su desarrollo.

La intensa interculturación que se dio en América entre indios, europeos y africanos modificó y transformó las tres culturas originales, que fueron modificadas en mayor o menor grado; los intercambios hicieron emerger una nueva realidad producto de los elementos que la conformaron. Diversa y compleja, no fue la suma desordenada de rasgos de una y otra cultura, ni la incorporación indiscriminada de costumbres, lengua y otros productos culturales, fue un proceso en el cual se iban tejiendo los hilos que conducían a las raíces de cada matriz original; es por eso una cultura de tránsito, en la que están activas las tres culturas que le dieron nacimiento y que se expresan a través de los nuevos modos de saber y de sentir (representaciones colectivas), en un sistema también nuevo, en donde la cultura como un todo, economía, sociedad y conocimientos, dio sentido a una nueva civilización.

Los hombres y mujeres que capturaron los negreros, y que después viajaron en los buques como esclavos para ser vendidos como simple mercancía, eran miembros de sociedades avanzadas, de civilizaciones desarrolladas pero de poder militar inferior al europeo; trajeron con ellos a sus dioses, sus creencias y los conocimientos adquiridos en sus sociedades de origen. Desde el comienzo de su vida como esclavos, opusieron fuerte resistencia, no sólo al régimen de trabajo forzado, sino también al de valores y creencias que el blanco trataba de imponerles, destruyendo su patrimonio y negándoles la posibilidad de reconstruir su folklore, sus costumbres, su cultura.

A reserva de dedicar un espacio necesario a cada uno de los casos en que se puede hablar de cultura afroamericana, se pueden bosquejar algunos factores de orden general que permiten analizar la cuestión en su conjunto. Aunque no debe asombrarnos que en América aparezcan residuos de las civilizaciones africanas, tampoco se puede pretender que éstos sean rasgos conservados hasta tal punto que se les pueda separar totalmente, aislándolos del entorno en el que se encuentran insertos; cuando aparecen es porque tuvieron los soportes necesarios para conservarse, a pesar de la acción destructora de la esclavitud. En la fase de inicio de su vida en tierras extrañas, el bozal sufrió la dispersión de su familia, rompiéndose así la unidad de los linajes; la unión sexual inevitable le impuso la mezcla con otros hombres y mujeres extraños, con lo que en su descendencia se perdió otra parte de su patrimonio. Desaparecieron también sus normas de vida, su lengua y sus costumbres al ser sustituidas por las del amo. Pero al mismo tiempo que el esclavo era forzado a asimilar la cultura de su dueño, éste lo segregaba y le negaba la integración; en este abismo social, para poder sobrevivir, el negro recurrió al legado de sus ancestros; y con lo que alcanzó a retener y lo que le fue impuesto logró forjar una cultura esclava, en parte africana, en parte europea, en parte india. Este mestizaje cultural que se produjo en toda América tuvo en algunas regiones predominancia africana, en otras fue la matriz india la que dominó, y en todas aparece el elemento europeo con signos de sojuzgamiento. Pero en ningún caso se puede hablar de ausencia de cultura o de su desintegración; si hablamos de culturas negras, estamos haciendo alusión a las que presentan esas supervivencias africanas que, integradas en un sistema, animan la vida de sus comunidades, a lo largo y ancho de nuestro hemisferio. En toda manifestación afroamericana los elementos de africanía se abren paso entre los de origen indio o europeo; pero otro tanto se puede decir cuando se habla de cultura indomestiza o euroamericana; se trata de la misma cultura, sólo que en algunos casos se destaca lo africano y en otros, el ingrediente europeo de las costumbres o lo que se quiera analizar, pero siempre hay que partir de un hecho que es definitivo: América fue el crisol en el que se fundieron de diversas maneras las tres raíces del continente.

Las relaciones interétnicas que se dieron en las diferentes regiones del Nuevo Mundo entre europeos, indios y africanos y las que se dieron entre los descendientes de estos tres núcleos básicos tuvieron diversos marcos morales, religiosos y legales que actuaron en los tres sectores. La imagen del esclavo y del negro en su conjunto, así como las posibilidades de manumisión, apelación ante los tribunales, casamiento, etc., fueron diferentes, según la época y las circunstancias concretas de cada colonia; todo ello determinó su integración dispar en las sociedades respectivas una vez conquistada su libertad; integración de la que dependía también el futuro inmediato del ex esclavo y su incorporación a la comunidad, en la que pudiera poner en juego sus dotes y su talento. De todo esto se derivaron, necesariamente, las formas de deculturación y aculturación de los negros, las formas de supervivencias culturales y los distintos sincretismos. Resaltan la vitalidad y permanencia de los sistemas africanos para poder resistir los intentos continuos de despersonalización y dosificación a los que estuvieron sometidos.

Puede decirse que los productos acabados de un proceso de sincretismo, gestado desde los primeros años de la esclavitud, tienen lugar y se concretan cuando los pueblos americanos dejan de ser colonias dependientes de Europa. En lo político, lo ideológico y lo cultural, desde los movimientos de independencia, los hombres de color tuvieron amplia participación, y ya figuraba en ellos sus reivindicaciones. La libertad era reclamada en los palenques, quilombos, mocambos y otros reductos donde los esclavos tempranamente se rebelaron contra la esclavitud. Salidos ya de la situación colonial, los aportes africanos a la cultura americana, tras el proceso de transculturación, hallan su cabal expresión y transmiten su mensaje liberador a través de la música, el baile, el folklore y otras formas de cultura.

Haciendo un alto en la vida de los esclavos cimarrones, en cuyas comunidades puede suponerse que se conservaron mejor las civilizaciones africanas, hay que puntualizar que esta posibilidad se limita a las colectividades organizadas en época temprana por africanos que no habían sufrido la total deculturación y conservaban vigentes su lengua y sus sistemas de control social y militar, su religión y sus rituales. Es decir, eran esclavos que no habían sido aculturados en los valores de los europeos. Esta perspectiva de conservación cultural no pudo ser la misma en los enclaves de cimarrones criollos ya nacidos en América, quienes seguramente habían pasado por el proceso de cristianización y aculturación desde su nacimiento, careciendo en cambio de refuerzo en sus características culturales africanas incapaces, por lo tanto, de reproducir las formas culturales de su origen remoto. A este respecto es necesario hacer las consideraciones necesarias en atención a lo mucho que se ha discutido sobre este problema; uno de los autores más convincentes, Roger Bastide, dice al respecto:

“A muchas de estas bandas les era, pues, imposible, debido a su heterogeneidad étnica, pretender dar continuidad a las técnicas africanas o reconstruir, para su uso, las instituciones de sus antepasados; tenían sus participantes que adaptarse a un medio nuevo y descubrir modos inéditos de subsistencia o de organización y así aparecieron nuevas civilizaciones que sin duda eran negras, pero que no eran realmente africanas”.

Lo que quiere decir que los negros nacidos en el Nuevo Mundo sólo conservaron, seguramente a través de la tradición oral, algunos rastros de su origen africano, pero lo suficientemente poderosos como para reorganizarlos en un nuevo sistema sincrético y servirse de él como medio de cohesión y de unidad, en torno al cual se agrupaban para vivir en comunidad. A veces estas comunidades crecieron hasta constituirse en verdaderos estados libres. Las guerras de los ejércitos coloniales para combatirlos y las consecuencias de estos enfrentamientos serán tratados aparte. Por el momento insistiremos en que, además de resistencia al trabajo forzado, el cimarronaje fue una resistencia cultural que tuvo como base de su organización la identidad étnica (africana), pero que admitió participantes

indígenas con los que concertó la coexistencia, sin que ésta implicara la total asimilación de un grupo por otro, sino que de forma natural aparecieron normas y pautas a manera de síntesis. A esto se le puede llamar "cultura cimarrona" como modelo de la fusión de elementos culturales y formas de vida originados por el proceso sincrético, semiaislado. Esto último debe subrayarse, pues ninguna comunidad quedó absolutamente incomunicada; se sabe que muchas mantuvieron relaciones comerciales y estuvieron en permanente contacto con el resto de la población colonial, de la cual recibieron influencias. De esta manera se explica que en el cimarronaje se hayan conservado tanto los antiguos rasgos culturales africanos como los derivados del régimen esclavista de los siglos coloniales. Ambos desaparecidos en los tiempos actuales.

En el folklore afroamericano residen tres niveles ampliamente reconocibles por sus características distintivas. El primero de ellos es el folklore africano, que se ha conservado fundamentalmente en las supervivencias religiosas que, se puede afirmar, están presentes en todo el continente. Las más importantes, convertidas en verdaderas religiones practicadas por las masas afroamericanas, llegando, incluso, ha incorporado miembros de la sociedad "no negra", son: la santería, el vudú, y el candomblé. La religión no se limitó a prácticas rituales convencionales, abarcó formas de conducta y prácticas cotidianas que constituyeron un código moral que ordenó la vida de sus adeptos, brindándoles la alternativa mística en los momentos de crisis, sirviendo de paliativo en los momentos de mayor dificultad, pero, sobre todo, sirviendo de punto de unión y de fundamento de identidad. Esta fuente tradicional de la religión estuvo constantemente alimentada por la transmisión de generación en generación y se reforzaba con la trata negrera que mantuvo, mientras duró, los lazos de unión entre los negros de América y los de África.

El segundo nivel de folklore afroamericano es el que Bastide ha llamado "criollo"; se origina en América como resultado de las relaciones de esclavos y amos, de los sentimientos de unos hacia otros y de las acciones emprendidas por los blancos para aculturar a los negros. En este folklore las formas mantienen su africanidad, pero los contenidos ya incluyen la nueva realidad del esclavo: la plantación, la sumisión forzada, el dolor, la ruptura. A este folklore corresponden las manifestaciones cimarronas de rebeldía a través de bailes, relatos, etc. Es espontáneo y no heredado como el folklore africano, su difusión abarca todos los países de América y de él se hará mención detallada en los capítulos correspondientes.

El tercer nivel de folklore es el "artificial", creado por el sector represivo de los blancos y que el mismo Bastide explica así:

“... éste consistía en hacer primero una selección entre los bailes negros, eliminando, por ejemplo, los de carácter sexual, y conservando las danzas pírricas; tomar como punto de arranque del nuevo teatro negro las tradiciones africanas de las monarquías bantúes y de las embajadas entre reinos, aprovechar también la natural predilección de los negros por las procesiones, los vestidos de colores y la música, y conseguir poner así, mediante hábiles artilugios, todos estos rasgos culturales africanos al servicio de Dios y de la Santa Iglesia”.

Como todo molde limitante y represivo, el folklore artificial fue rebasado ampliamente por la fuerza del folklore africano auténtico, que en el terreno religioso se impuso sobre todas las presiones y mantuvo vigentes hasta nuestros días las religiones sincréticas; éstas cobijaron, eficazmente, la música y los bailes, el trance y la liturgia de las ceremonias. Fueron la muralla que defendió el patrimonio del negro criollo heredado de sus antepasados africanos. En las religiones sincréticas la palabra es la consigna de pase para las deidades africanas, el tambor es el lenguaje auditivo que consagra el espacio de los rituales, legitima el baile, africaniza el entorno y permite que los hijos de África vuelvan, durante el ritual, a la tierra de sus ancestros. Sin embargo, la acción del folklore artificial

logró en otras acciones su intención desintegradora al manipular las tradiciones de los negros.

Viendo el gobierno colonial la tendencia de los esclavos a agruparse en torno a sus "naciones", en las que individuos de una misma etnia organizaban juegos y bailes de entretenimiento, no sólo los toleró sino que procedió a institucionalizarlos para darles un carácter permanente. El propósito era el de atizar la rivalidad entre "naciones" que habitaban en las ciudades, evitando la unión entre ellas para conjurar cualquier rebelión. Tales fueron las funciones de "cofradías", "gobiernos y cabildos" de los negros esclavos. Las prácticas religiosas se celebraban sin mayor dificultad en las ciudades; al observar las autoridades que los negros hacían sus rituales al amparo de la noche, no las autorizaban pero las toleraban, dado que aquellos hacían creer que rendían culto a los santos católicos; en el campo los esclavos tenían que burlar la vigilancia de los capataces, creyentes ellos mismos de las tradiciones africanas y por ello, muchas veces, hasta participantes. Esto sucedía con la santería en Cuba, el vudú en Haití y el candomblé en Brasil.

El control de las colectividades negras a través de las asociaciones étnicas en Norteamérica se ejercía de manera similar que en las colonias españolas y portuguesas; el gobierno permitía celebraciones en las que los negros esclavos y los libres elegían sus "gobernadores", quienes fungían como intermediarios entre los esclavos y sus amos. Éstos aprovechaban a los "gobernadores" para juzgar los delitos de sus gobernados y así eludir la responsabilidad de los castigos y orientar el resentimiento de los juzgados hacia los mismos negros, todo lo cual garantizaba la eficacia en el trabajo. De cualquier manera, estas instituciones facilitaron la reagrupación de los negros que pertenecían a una misma etnia y así indirectamente se propició la conservación de las creencias y las tradiciones africanas. También se conservaron algunas lenguas y, sobre todo, se rescató la dignidad del grupo en la persona de sus "gobernadores", "reyes de cabildo", etcétera.

Existía en muchas partes de América el sistema colectivo para realizar ciertos trabajos, como el transporte de bultos y muebles pesados y la descarga de los barcos, en el que se empleaban grupos de individuos comandados por un "capitán"; casi siempre los cargadores tenían una procedencia común, gracias a lo cual se mantenían vivas la lengua y otras tradiciones ancestrales del grupo.

Encontramos, pues, que la división en naciones, que tenía como propósito reavivar las rivalidades entre los negros, propició tanto la conservación de los idiomas africanos, como la de sus creencias y tradiciones:

Para nosotros, éste es el hecho fundamental. El hecho de que todas estas instituciones, al agrupar a los oriundos de un mismo país en un espíritu de estrecha solidaridad, han permitido la transmisión de las civilizaciones africanas en el continente americano y que la dispersión de estas civilizaciones han coincidido con la destrucción de estas instituciones.

Esta última se produce cuando el poder colonial descubre que las manifestaciones colectivas de los negros producían en gran medida las de ciertas organizaciones políticas africanas y que, además, en su interior se fraguaban rebeliones y evasiones de esclavos. Cuando se suprimen las celebraciones a que acostumbraban estos grupos, algunas ya habían rebasado los límites étnicos y se habían convertido en tradiciones de la sociedad global, tal es el caso del carnaval que se celebra hasta nuestros días en todo el hemisferio. Incluso en Brasil todavía se conservan algunas "naciones" y sectas religiosas que conservan los nombres de sus etnias de origen.

Los africanos no trajeron al Nuevo Mundo ningún tipo de escritura, no porque no lo hayan tenido, de hecho, en África se inventaron varias veces escrituras en los pueblos del

sur del Sáhara, pero éstas fueron utilizadas en extensiones reducidas y no tuvieron difusión. Se piensa que al no tener materiales de larga conservación como el papiro, el sistema de transmisión oral que le da un valor excepcional a la palabra, y que tiene un poder más duradero que cualquier material escrito, fue adoptado por los pueblos negros como medio de comunicación. Al lado de la tradición oral, desarrollaron un lenguaje único insustituible, un lenguaje original que en África alcanzó niveles extraordinarios, un lenguaje que como medio de comunicación fue para ellos mucho más eficaz y superior a la escritura: el lenguaje del tambor. Janheinz Jahn explica:

“Si ampliamos el concepto de escritura un poco más de lo que está contenido en la palabra derivada de "escribir" y, siguiendo la costumbre europea de entender el concepto no a partir de la manera sino a partir de su finalidad, definimos la escritura como "signos producidos que el hombre utiliza para comunicarse", nos encontramos con que el lenguaje del tambor es una "escritura". Vista desde este ángulo, la cultura africana, por lo tanto, no es una cultura ágrafa. Tanto la cultura occidental como la africana poseían la escritura; aquélla la escritura alfabética; ésta la escritura del tambor”.

La mayoría de las culturas afroamericanas conservaron el uso del tambor, tanto en los cultos religiosos como en las celebraciones de carácter profano. Sólo en Norteamérica los negros se vieron privados de él; el protestantismo de los dueños de esclavos con mucha intuición prohibió los toques de tambor, sin los cuales los dioses africanos no acudieron en socorro de sus hijos. Entretanto los negros evangelizados sustituyeron los instrumentos llevando el ritmo con pies y manos durante los servicios religiosos. Más tarde, la creatividad musical de los negros haría regresar a los tambores para recrear los diferentes géneros populares de las bandas musicales.

Es oportuna una última evocación, la de la institución que permitió a la mujer africana prolongar su maternidad a los hijos de los amos; José Luciano Franco se refiere a ella en estos términos:

La mujer negra, a la edad madura, se convertirá en aya y ama, en gobernante de la familia y educadora de los niños. Le son delegados todos los poderes de la señora sobre el manejo de la casa, disciplina de la servidumbre, enseñanza religiosa de ésta y de los hijos, en fin, es una "matrona" que todos respetan y acatan.

La esclavitud doméstica, pues, propició también la influencia de los esclavos sobre sus amos.

### ***La oralidad. la palabra en la memoria***

Para los objetivos de este tema, el Caribe comprende no sólo el conjunto insular del mar que lleva su nombre, sino también los territorios continentales de las Guayanas, Colombia y Venezuela en su costa atlántica. Caracterizada como la región más colonial de América, no es por lo tanto solamente latina; habiendo sido dominio de Europa, tiene influencias españolas, inglesas, francesas, holandesas y portuguesas. Eso explica la diversidad cultural que encierra, en un mar mediterráneo, numerosos elementos económicos e históricos comunes. El más importante de ellos es el de haber sido el primer escenario de encuentro entre negros, blancos e indios, convirtiéndose en la América de las plantaciones o Afroamérica. Como tal, esta área se extiende a la costa noreste de Brasil, el sur de Estados Unidos (Florida y Luisiana), y las costas del golfo de México: Veracruz Tabasco, Campeche y Yucatán. Sin embargo, es el archipiélago antillano al que se hará referencia fundamentalmente en este artículo.

El Caribe como zona de características comunes, tanto económicas como culturales, se conformó a partir de la colonización europea que causó la total o parcial extinción de la población aborigen, la fundación de sistemas económicos para establecer una economía de

plantaciones y, ante la demanda de mano de obra barata, la importación de esclavos africanos para venderlos en las colonias de América. El tráfico negrero, como se le llamó a este inicuo comercio, trasladó a 20.000.000 de seres humanos provenientes de todas las regiones de África a las tierras del Nuevo Mundo. Después de la era colonial, la región incrementa su población con emigrantes llegados, sobre todo, de India y China. Todo ello considerado en su conjunto, ha sido fundamento para considerar al Caribe "síntesis de la humanidad".

Es preciso reconocer, sin embargo, que las colonias españolas del Caribe, así como las inglesas y portuguesas, tuvieron semejanzas con las de tierra firme que conformaron los dominios europeos en el continente. Actualmente algunos países antillanos, Cuba, República Dominicana y Puerto Rico, por ejemplo, se identifican plenamente con lo que en conjunto se ha llamado Latinoamérica. Lo que no impide que el Caribe sea considerado una área de características comunes, que en lo cultural, se deben a sus raíces africanas.

Como se sabe, en las islas frente al oeste africano, los portugueses habían tenido ya plantaciones azucareras; en las Antillas, los españoles pusieron en práctica el mismo cultivo, aprovechando las condiciones climáticas en tierras semejantes, en cuanto a pluviosidad y recursos forestales, con temperatura adecuada; naciendo así la plantación antillana. El sistema fue adoptado por ingleses y franceses, logrando en sus colonias enormes rendimientos. Ejemplo de ello son las cifras que se tienen a finales del siglo XVIII (1790), momento en el que las Antillas producían el azúcar que se consumía en el mundo. Este alto rendimiento se debió fundamentalmente al régimen de esclavitud al que fueron sometidos los africanos.

El factor demográfico es el antecedente que explica de manera determinante la evolución económica y cultural en el área. Después del azúcar otros cultivos ocuparon mano de obra esclava, tabaco, añil, etc., para lo cual se necesitó también la aportación de la fuerza de trabajo de los colonos blancos, sobre todo en los primeros tiempos de la colonización. Lo que interesa aquí es destacar la proporción étnica de las poblaciones caribeñas; por ejemplo, en 1640 había 52.000 blancos en Barbados y 6.000 esclavos; en Martinica y Guadalupe, los blancos sumaban 15.000; al crecer la producción azucarera aumentó la población esclava; en 1680 había 40.000 esclavos en Barbados, la producción se elevaba a 8.000 toneladas anuales y la población blanca se redujo a 2.000, comprendiendo plantadores y dueños de tierras y esclavos. A mediados del siglo XVII Barbados era la colonia inglesa más próspera y poblada de América y a finales del mismo siglo era la más poblada del continente, ingresando 1.400 esclavos anualmente. En esa época las colonias inglesas de Estados Unidos apenas tenían 30.000 esclavos, mientras que en Brasil sumaban 600.000; en el Caribe inglés y francés en su conjunto los esclavos eran 450.000, mientras la América española tenía 400.000.

El crecimiento de las plantaciones era paralelo al incremento de la población, ambos estuvieron condicionados más que por los conflictos entre las potencias europeas por la importancia de la producción azucarera. Éste fue el factor que definió el monto de la importación esclava; los siglos XVII y XVIII fueron determinantes en la demografía del Caribe y en general en las colonias americanas.

Los esclavos africanos traídos durante los casi cuatro siglos de trata atlántica, o "trata negrera", provenían de los pueblos del Sudan occidental, el África ecuatorial y la región angoleña; sus orígenes étnicos han podido reconstruirse a través de las investigaciones que se han emprendido durante las últimas cinco décadas. Fuerza decir que, siendo estas culturas un factor que define la identidad de una gran parte de América, los estudios realizados hasta hoy sobre las etnias africanas aunque son considerablemente numerosos todavía no son suficientes, La investigación sistemática de las culturas que dieron origen a



las poblaciones afrocaribeñas en muchos de nuestros países no existe; la africanía en América se aborda, por lo general, desde la demografía que sólo utiliza para la reconstrucción histórica las cifras a veces inciertas de la demografía esclavista.

### ***La oralidad en el esquema africano***

El estudio de la oralidad en África subsahariana, o África negra como se llamó al área de los pueblos negros, ha sido abordado bajo ángulos diferentes según las disciplinas que se han interesado en el tema. Los folkloristas han visto en estas formas de expresión cultural supervivencias de formas tradicionales desaparecidas; los etnólogos las conciben como un reflejo de la sociedad contemporánea y un modo de enseñanza o de transmisión de los valores de grupo, los psiquiatras, en fin (según Freud), las explican como vías de expresión de problemas psicológicos.

La literatura oral africana es todo eso al mismo tiempo, pero no se debe olvidar que un mito, un cuento, un proverbio, e incluso una adivinanza, son ante todo una creación colectiva y debe ser considerada como tal, por ello esta sometida a ciertos cánones. Para comprenderla hace falta analizar su forma y contenido con un enfoque multidimensional. El estudio de esta fuente de cultura debe realizarse según las líneas que la definen esencialmente, a diferencia de aquellas que se mantienen en toda crítica literaria.

Cada texto ofrece al estudioso extensas posibilidades de análisis que vinculan a las obras de literatura oral con otros aspectos de la misma cultura. La lengua, léxico y sintaxis, son factores que por su dimensión en la oralidad tradicional, hacen de ésta una forma de expresión más rica que la lengua hablada corrientemente. En la lengua oral encontramos fórmulas de apertura y de clausura, las modalidades, las onomatopeyas, los diminutivos y aumentativos, etcétera.

Se impone una distinción entre géneros fijos y libres, en los primeros, el texto por definición se conserva inmutable (proverbios, enigmas, fórmulas conjuros) y la lengua, es, por ello, arcaica; en los géneros libres la formulación, de hecho, puede cambiar (cuentos, relatos, etcétera).

Estos sistemas narrativos tienen también variables que dependen del narrador y de su auditorio. Algunos cuentos son mimados y forman un preteatro. Ningún narrador transmite palabra a palabra el texto recibido por tradición oral; en esta libertad reside la riqueza y la diversidad de la literatura hablada. Algunas sociedades tienen como tradición intervenir en grupo, durante las actividades de recreación, un cuento o una narración, por ejemplo durante la narración de cuentos entre dos o más personas, animación, coros, canta-fábulas, canta-historias, etcétera).

La gramática del cuento implica una estructura narrativa, por ejemplo las secuencias en las que se debe repetir. El lenguaje de los relatos ofrece una infinita variedad en el vocabulario, según la tradición oral de la sociedad emisora de la obra. Se afirma que no existe una sociedad en el mundo que no tenga en su acervo este tipo de creaciones que se transmiten en la tradición cultural. En unas sociedades más que en otras estas formas se conservan y obedecen a los imperativos de mantener vigentes ciertos elementos de la cultura, que no se conservan de ninguna otra manera. Es el caso de los relatos y reconstrucciones genealógicas conservadas en África a través de siglos y siglos, asociados a las acciones importantes (míticas en algunos casos) de los héroes culturales de cada etnia. Este y no otro es el patrimonio depositado en los Griots, esos portentosos historiadores orales Peuls del Sudán occidental.

En el vocabulario de las narraciones los actores: hombres, animales, plantas, genios, etc., toman su lugar y poseen su simbolismo particular en cada sociedad. Con estos elementos se puede elaborar un repertorio de metáforas y metonimias, Las acciones y los gestos, pueden ser de comprensión universal o particular a la sociedad considerada. Los accesorios del narrador (joyas, vestido, disfraz, etcétera), tienen, también un valor simbólico.

Todo mito (muchos cuentos son residuos de mitos) debe ser descifrado, pues en él, hay un mensaje implícito. El relato, en tanto que reducción de una cosmogonía que contiene a veces una omisión (colectiva en el caso de un mito, individual en el de un cuento), se descifra en el transcurso de su repetición. Al lado del mensaje implícito está el mensaje explícito que no tiene la misma importancia, pues no modifica la estructura interna del texto; la función de los motivos explícitos es la de marcar el final del cuento, del relato, o de una reconstrucción genealógica.

Siempre tratándose de simbolismo éste es múltiple en los cuentos, la oralidad transmite el mensaje de una manera indirecta con un lenguaje codificado, el simbolismo, puede disminuir o intensificar los conflictos internos de una sociedad.

Este ensayo no es el espacio para tratar lo relativo a la literatura africana escrita, baste señalar con énfasis que los géneros modernos se basan sin duda alguna en los tradicionales, pero lo fundamental está en que proyecta el mundo negro africano más allá de sus límites, para darle ingreso en el concierto de las naciones. Así tenemos que, desde mediados de siglo, la difusión amplia del pensamiento africano se realiza en el teatro con temas épicos, políticos o de representaciones tradicionales (música y danza), que desde el principio tuvieron una amplia difusión ejerciendo su influencia en el arte escénico del mundo entero; además de los ya mencionados, florecen los géneros de la poesía literaria de combate y militante, la novela realista, la novela metafísica y alegórica y otras tantas en donde la personalidad africana alcanza niveles internacionales. Huelga decir que los antecedentes del reconocimiento de la literatura oral africana, se remontan a los primeros años de la ocupación europea en el continente negro. Los misioneros y exploradores se refirieron a la literatura de los "negros" cuando por fin comprendieron las fábulas, las leyendas históricas, los cuentos y en general todo lo que rodeaba la oralidad de los pueblos africanos. Una arma con la que se enfrentaron a la acción devastadora del colonialismo. Los africanos preservaron en la oralidad una fuente de conservación viva de sus culturas tradicionales al recuperar la palabra los nuevos países independientes, sacudiendo el lastre europeo pudieron reconstruir su ancestralidad y sus proyectos de cultura nacional. Los "libros" de la experiencia milenaria africana, se guardaron en la memoria de los ancianos. "Cuando muere un anciano, dice Hampaté Ba, un intelectual africano, se pierde una biblioteca".

Es evidente que en este tipo de pesquisas se debe recurrir a la lingüística y fundamentarlas con un buen conocimiento de la sociedad concernida, de sus sistemas de valores, de sus categorías del espacio (en las que se sitúan las fronteras de lo sobrenatural) y del tiempo (un hecho histórico se convierte rápidamente en legendario).

La historia no escrita de los pueblos africanos puede ser buscada en las formas inconscientes de la vida social, es decir, en las estructuras, por el análisis de los hechos culturales y de la literatura oral en todos sus géneros; la oralidad es la fuente por excelencia, con la que se puede llegar al estudio profundo de la estructura social, restituyéndole a una sociedad sin escritura, su historicidad. Sin embargo, debemos admitir que historia y conciencia histórica no coinciden necesariamente y esto es parte del problema de la relación entre la antropología y la historia. No obstante, después de que se reconoce que toda sociedad tiene una cultura y una historia, la conciencia histórica empieza a delinarse. Esta conciencia nace en el seno de una ideología global que ha superado las divisiones étnicas de

un país, para dar lugar a una reconstrucción paciente de las secuencias temporales con ayuda de todas las ciencias auxiliares: Arqueología, Etnobotánica, Glotocronología, Etnología, etcétera.

La oralidad no es solamente el espejo de la sociedad de la que emana, puede también evidenciar las contradicciones internas, sociales y psicológicas que en la palabra se vuelven perceptibles. Desglosando los grandes temas de la literatura oral de una nación con sus variantes, que permitan una comparación entre los textos del folklóree europeo, africano americano y asiático, partiendo de las mitologías clásicas, podemos acceder al perfil del humanismo particular de un pueblo y su grado de participación en el humanismo universal.

Llegados a este punto cabría destacar (actualizando la oralidad en Afroamérica) dos factores que son sus pilares: el primero, consiste en la sustitución de los elementos africanos por otros emanados de la dominación colonial y el otro consiste en la retención y persistencia de los rasgos de origen. En lo que se refiere al primero vale la pena apreciar la capacidad de los colonizados de usar el idioma colonial para expresar sus anhelos, aquí, un rasgo de la cultura impuesta puede ser también liberador. Asimismo, la construcción de las lenguas criollas a partir de la impronta africana, tiene el valor de un archivo en el que el África imaginaria, idealizada en su recuerdo, se conserva en sus contenidos esenciales. El factor de persistencia esta referido a una institución sustancial, imprescindible y tan esencial que sólo al detenerse en su estudio con toda la atención que exige, se logrará llegar a lo profundo del alma africana; esta institución es la del tambor. Rara vez, hasta hace muy poco tiempo, los historiadores y etnólogos de occidente han abordado (y no siempre con acierto) el estudio de la rítmica percutiva, como una sustitución de la escritura en África.

Los tambores representan el lazo de unión con el pasado; siendo un medio de comunicación, de acompañamiento de bailes, de transmisión de mensajes sacros o profanos, el tambor fue el guardián de la memoria-recuerdo, como se ha llamado a la capacidad de los africanos de mantener, a través de la transmisión de generación en generación, los valores de su tradición y las claves de su identidad, unificando las emociones colectivas. El baile no se produce sin el tambor, éste le da la escritura sonora que el danzante debe seguir al leer, oyendo, su dictado; la escritura del tambor, dice Jahn, "puede difundir las noticias con mayor rapidez que la escritura gráfica". Es necesario remitirse, para comprender el valor semántico del tambor, a las lenguas africanas, que son sistemas fónicos con estratos sonoros que le dan a las palabras un significado diferente según la gravedad sonora de las vocales. Los sistemas de escritura resultan poco adecuados para escribir las tonalidades graves, agudas e intermedias, sobre todo estas últimas, en ninguna escritura existen signos que puedan representarlas. El tambor, en cambio, reproduce fielmente el lenguaje tonal necesario que tienen las lenguas africanas; al referirse a él Jahn resume:

El lenguaje del tambor es, pues, la reproducción inmediata y natural de la lengua: es una "escritura" inteligible para toda persona que tenga la práctica suficiente, sólo que en vez de dirigirse a la vista está destinada al oído. El europeo joven aprende en la escuela a relacionar los signos ópticos con su sentido, y del mismo modo el africano joven tenía que aprender antaño el arte de captar los signos acústicos del tambor. (Jahn, Las culturas neoafricanas,).

Existen muchos tamaños y formas de tambores que se emplean de acuerdo con los motivos para su uso en las diferentes y numerosas sociedades que los emplean. Según eso, se encuentran tambores yoruba en Cuba y Brasil; en las Guyanas la variedad de tambores es tan amplia como los grupos que aún los utilizan, originarios del Congo, Dahomey, Ghana, Angola, Sierra Leona, Guinea y Gambia. La elaboración del tambor requiere, en todas partes, de un ritual que lo consagre como instrumento encargado del llamado de los

espíritus, la invocación de los dioses, la congregación de la comunidad e, incluso, del señalamiento rítmico que deben seguir los que bailan y de los pasos que han de ejecutar; de este modo las coreografías habrán de entenderse como otro código que se escribe con el lenguaje corporal, pero nada, absolutamente nada, puede ocurrir sin la oralidad, sea esta hablada o cantada.

Un último punto sobre la oralidad en el esquema africano; en las culturas tradicionales -consideradas así aún después del impacto del colonialismo- los investigadores europeos y concretamente los franceses han clasificado el acervo de la literatura oral negro-africana, partiendo de la evidencia de la vitalidad de las creaciones culturales que, como ventanas, dejan vislumbrar un nuevo humanismo. Así, se establecen los arquetipos con las categorías africanas, eliminando el conflicto al realizar la interpretación, desde su interior, de las tradiciones orales. Se establecen entonces los paradigmas; el de la literatura oral que exalta el África mítica y corresponde al mundo tradicional, abarca también los cuentos y crónicas considerados históricos. El acercamiento psicológico permite ver como los contenidos de cuentos y leyendas se basan en la realidad social. En este género hay una transposición en la que se le atribuye a los animales un comportamiento humano y a la naturaleza el don de la palabra. La narración más realista no tiene una realidad estricta, a su vez el cuento más fantástico tiene un mínimo de realidad. Es obvio que en estas creaciones se refleja el tejido social en el cual se producen; las variantes de un cuento se explican por cambios sociológicos y psicológicos, es decir, los mitos se viven; son nada menos que experiencias que se convierten en narraciones fijas.

Hay sociedades en que los cuentos abundan y se repiten todo el tiempo, por el contrario hay sociedades donde nunca se han escuchado cuentos. En este género se pueden encontrar los cambios sociales, en los cuentos se introducen mucho más fácilmente los cambios que en los mitos, estos últimos tienen que ser por lo regular contados palabra por palabra. No hay mito sin ritual ni ritual sin mito, es decir, el mito es una forma de ritual oral, de ahí su inalterabilidad.

## **LA ESCLAVITUD AFRICANA EN AMÉRICA. LA ORALIDAD EN LOS ESPACIOS CULTURALES**

Como lo demuestran las cifras del comercio de esclavos y la esclavitud, el factor africano fue, y es, demográficamente dominante en las poblaciones del Caribe, por lo que sin dificultades se puede concluir que las culturas que ahí se desarrollaron, siendo producto del encuentro entre europeos y africanos una vez exterminada su población nativa, tienen el signo determinante de la africanía. Esta predominancia no debe, sin embargo, ignorar los aportes de la transculturación europea que contribuyeron al proceso de formación cultural en su conjunto.

Aunque no debe asombrarnos que en América aparezcan las huellas de las civilizaciones africanas tampoco se puede pretender que éstas sean rasgos conservados que a tal punto los pueda separar aislándolos del contexto global en el que se encuentran insertos; el imaginario colectivo de las primeras generaciones esclavas tuvo los soportes necesarios para conservarse a pesar de la acción deculturadora de la esclavitud. En la fase de inicio de su vida en tierras extrañas el bozal, africano de 1ª generación, sufrió la dispersión familiar, con lo que desaparecieron los sistemas de parentesco y la unidad de los linajes; la unión sexual inevitable le impuso la mezcla con otros hombres y mujeres extraños a su cultura, en su descendencia se diluyó parte de su patrimonio. Desaparecieron también sus normas de vida, parte de su lengua y sus costumbres fueron sustituidas por las del amo. Pero al mismo tiempo que el esclavo era forzado a asimilar la cultura de su dueño,

éste lo segregaba y le negaba la integración; en este abismo social, para poder sobrevivir, el negro recurrió al legado de sus ancestros. Logró forjar una cultura esclava, con las retenciones africanas, además de lo que pudo asimilar de la cultura dominante y lo que tomó del universo receptor. Este mestizaje cultural, que se produjo en toda América, tuvo en algunas regiones predominancia africana, en otras, fue la matriz india la que dominó; pero en todas, la cultura europea ejerció su dominio apoyado en un sistema de aculturación forzada. En ningún caso, se puede hablar de ausencia de cultura o de su desintegración total; cuando nos referimos a las culturas "negras", estamos aludiendo a las que presentan supervivencias africanas que, integradas en un sistema, animan la vida de sus comunidades, a lo largo y ancho de nuestro hemisferio. En toda manifestación afroamericana los elementos de origen se abren paso entre los de origen indio o europeo; pero otro tanto se puede decir cuando se habla de cultura indomestiza o euroamericana; se trata de la misma cultura, sólo que en algunos casos destaca lo africano y en otros el ingrediente europeo o indio, pero siempre hay que partir de un hecho que es definitivo: Afroamérica fue el crisol en el que se fundieron de diversas maneras las tres raíces del continente.

La originalidad de Afroamérica reside en que es una cultura de tránsito, en la que están activas las raíces que le dieron nacimiento.

La transculturación es un proceso en que los nuevos modos de saber y sentir (representaciones colectivas), en un sistema también nuevo, (considerando la cultura como un todo, economía, sociedad y conocimientos) da origen a una nueva civilización.

Los hombres y mujeres africanos, capturados por los negreros, viajaron en los buques para ser vendidos como simple mercancía, no obstante ser miembros de sociedades avanzadas, de civilizaciones desarrolladas pero de poder militar inferior al europeo; trajeron con ellos a sus dioses, sus creencias y los conocimientos adquiridos en sus sociedades de origen. Desde el comienzo de su vida como esclavos opusieron fuerte resistencia, no sólo al régimen de trabajo forzado sino también al de valores y creencias que el colonialismo les impuso. Al poner en acción su fuerza creativa para salvar su patrimonio lograron reconstruir parte de su folklore, sus costumbres, y su cultura. Esta vitalidad hace evidente el poder de la oralidad en las tradiciones africanas, pues la vía de transmisión a lo largo de cinco siglos de ese grandioso patrimonio intangible, no fue ni es otro, que la palabra.

La transculturación de las lenguas africanas adaptadas al dominio de las europeas produjo las lenguas criollas, en las que abundan la poesía y la narrativa, además de los mitos y leyendas, las fábulas y otros géneros populares.

Merece especial atención la zona francófona del Caribe, que tiene como piedra angular a Haití, donde se produjo la gran revolución de esclavos, la primera del continente americano. El resto de las posesiones francesas en las que se incluyen Guadalupe y Martinica, se mantuvo hasta hace poco en un permanente sistema colonial que les confiere una connotación especial; la literatura y poesía francocaribeña trascendió ampliamente sus límites, al convertirse en una literatura de reivindicación cultural, la primera con este carácter en el mundo colonizado. Surge así la conciencia de los pueblos estigmatizados por el color de la piel; el movimiento de la negritud reclama el reconocimiento de los valores del mundo negro y sus aportes a la cultura universal. Esta ideología, nacida en las Antillas y difundida desde la metrópoli francesa, convoca a todos los negros del mundo a recuperar su dignidad y sus valores ancestrales. En Francia durante los años 30-50, los intelectuales - Sartre entre otros- se unen a Césaire y Sengor, los poetas de la negritud, convirtiéndose este movimiento en una verdadera ola de "mise en valeur" de todo lo que fuera "negro"; al tiempo que Picasso y otros pintores proclamaban la renovación del arte por los valores formales de las esculturas africanas. Desde 1906 el llamado "Arte Primitivo" toma del arte negro las líneas y contornos que expresaban una relación entre las masas equilibradas y la

riqueza de los volúmenes en máscaras y esculturas. Ambos movimientos salen del ámbito popular para acceder al nivel de las Bellas Artes. (Martínez Montiel, *La plástica africana*).

Conviene mencionar otro antecedente importante de la negritud. Un siglo después de la revolución haitiana, en plena ocupación norteamericana entre 1915 y 1934, surge Jean Price Mars, con: *Ansi Parle L' Oncle*, una extraordinaria recopilación de tradiciones orales que configuran la reinterpretación del universo y el devenir del negro en el mundo de la esclavitud.

El martiniqués Aime Césaire, junto con el senegalés Leopold Sédar Sengor, en realidad redescubren la negritud, cuyo término aparece por primera vez en 1939, en la obra de Césaire: *Cuaderno de un regreso al país natal*. A partir de entonces se constituye una teoría en torno a esta teoría, concebida como cimarronaje ideológico -el cimarronaje es entendido como cualquier acción de rebelión y lucha contra toda forma de opresión e imposición-. Esta postura permitió a los hombres de ascendencia africana no reinterpretar al Occidente a través de la mentalidad negra, como lo creyó Herskovitz, sino adaptarse a las condiciones de lucha en América, transformando los esquemas culturales occidentales en función de sus necesidades afectivas profundamente tributarias del África.

Lo prueba la existencia del creole y del vudú. Concebidos como la forma original de rebelión que se ha manifestado tanto en la lengua y la religión como en el folklore y el arte. A pesar de que la colonización basada en la tecnología europea sumergió las expresiones materiales de la cultura africana, éstas emergen nuevamente en la escultura en madera, la pintura, los tejidos, etc. En el proceso sincrético, los valores religiosos africanos y los de Occidente han adquirido nuevas dimensiones y cumplido nuevas funciones que no tenían antes en sus respectivas culturas originales. La negritud militante está siempre próxima a una práctica religiosa sincrética. Siendo un movimiento de intelectuales, la negritud con su doctrina llega al África pasando por Europa, (Francia principalmente). Hay varias negritudes: antillanas y africanas, corrientes diversas, tendencias distintas. Como movimiento diversificado, se presenta bajo formas progresivas o bajo dogmas peligrosos que amenazan convertirse en nuevas formas de alineación. Dice Depestre:

Existe una negritud irracional, reaccionaria, mística, que valoriza sus proyectos en la esfera de las impostoras ideológicas y sirve de base cultural en la penetración neocolonialista en nuestros países. Se trata de un nuevo mito que tiende deliberadamente a ocultar los factores socioeconómicos que han condicionado la situación de los negros en nuestras sociedades de alienación y de opresión. Esta negritud no toma en consideración el desorden radical de las relaciones sociales en el tercer mundo africano, asiático, antillano y latinoamericano en general. Esta negritud ha dejado de ser una forma legítima de rebelión opuesta a las despreciables manifestaciones del dogma racista, para presentarse como una operación mística que tiende a disimular la presencia en el escenario de la historia, en África y en las Antillas, de burgueses negros que, en Haití por ejemplo, constituidos hace mucho tiempo en clase dominante, tratan de disfrazar la naturaleza real de las relaciones sociales. (Depestre, *Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas*.)

La búsqueda apasionada de la identidad negra como factor de reconocimiento del mundo afroamericano está activa en la literatura, la pintura, la música y en todas las formas de cultura popular y de cultura formal académica, cuyas obras y autores constituyen el enorme acervo cultural del Caribe. Sería inútil hacer listas de estas obras y de sus autores, unos notables y célebres, otros anónimos o populares; lo cierto es que, dentro o fuera de la negritud como movimiento, la cultura caribeña, antes y después de su intelectualización, es una realidad que se alimenta ininterrumpidamente del cotidiano transcurrir de sus pueblos.

De todas las manifestaciones colectivas la más representativa de la fuerza y la conservación de las tradiciones, es la religiosidad. Refleja no sólo el legado africano, es también, un código de reglas y preceptos que se aplican para control social.

En este esquema, las religiones afrocaribeñas conservan dentro de la concepción del universo los tres planos en que existen: 1º el ser supremo, 2º los seres vivos (naturaleza y hombres), 3º el plano intermedio o dominio de espíritus, genios, deidades, que actúan en la vida cotidiana de los humanos, sirviendo de mensajeros entre los hombres y el ser supremo. Los sistemas orales para convocar a las divinidades (santos, orishas o espíritus) están contruidos en su mayor parte con las lenguas criollas. Cada deidad tiene su culto, sus ofrendas o sacrificios, sus bailes y toques de tambor, pero el discurso principal en los conjuros está en la oralidad. Durante las ceremonias, los iniciados experimentan el trance, en el cual sirven de receptáculo a las divinidades para que por su voz se expresen ante los humanos. Los rituales religiosos están muy distantes de lo que la ignorancia y el prejuicio les han atribuido.

En la práctica, los cultos afrocaribeños, deben interpretarse como una vía de reemigración, en el trance el negro regresa a su patria africana. Entra en ella hablando la lengua de sus ancestros, invoca a sus deidades y es poseído por ellos. En el clímax de las ceremonias, cuando todo deja de ser, para abrir paso a la voz de los orishas, se recupera el espacio sagrado y se produce el retorno, dentro de un estado de alteración de la conciencia, por efecto de lo que se dice, se canta y se baila. Sin la fórmula oral adecuada, el poseído se perderá y no llegará allá. pero tampoco podrá regresar.

Dice Janheinz Jahn refiriéndose a la oralidad en lengua fon:

“¡Vudú! Palabra de oscuras vocales, de sordas y retumbantes consonantes. ¡Vudú! Misterioso y nocturno sonar de tambores en las tierras de Haití, sonido que llena de espanto al turista y que le recuerda una serie de horrores leídos en alguna parte: vudú, idolatría, hechicería, visiones infernales, misa negra con sacrificios caníbales. Vudú, quintaesencia de la depravación, de todos los vicios y horrores, aquelarre de las potencias inferiores y herejía inextinguible. ¿Qué hay de todo eso?” (Jahn,).

A lo que Alfred Metraux responde:

“... esta leyenda es mucho más antigua. Data de la época colonial en la que fue el fruto del miedo y del odio: no se es cruel e injusto impunemente; la ansiedad que se desarrolla en quienes abusan de la fuerza toma frecuentemente la forma de terrores imaginarios y de obsesiones demenciales. El amo despreciaba a su esclavo, pero temía su odio. Lo trataba como animal pero desconfiaba de los poderes ocultos que le atribuía” (Metraux, *Le Vaudou haitien*,)

Al transformarlo en magia, los sacerdotes del vudú en el Mississippi, se han convertido en simples curanderos, no faltando los charlatanes que entretienen a los turistas de Nueva Orleans, vendiéndoles toda clase de amuletos y objetos "mágicos". Este vudú espurio y adulterado por el alejamiento de sus principios fue llevado al norte de los Estados Unidos en el bagaje cultural de los emigrantes de color, durante la movilización de sur a norte, después y entre las dos guerras mundiales. Eso explica que se encuentre en Nueva York, Filadelfia y Pittsburg, conviviendo con el jazz y el blues, emigrados también de las regiones del sur.

Las hermandades religiosas abrieron camino al sincretismo; una vez equiparados los orishas con los santos católicos, los cultos afrobrasileños y afrocubanos dejaron de ser africanos para convertirse en nuevos cultos, tan próximos en la forma al catolicismo como cercanos a la concepción del mundo africano. En esta dualidad religiosa lo africano fue asociado con lo "malo" y con el pecado. A pesar de ello, los negros se adhirieron al catolicismo y los blancos se infiltraron en los cultos "de negros". Los numerosos terreiros y reglas de Ocha, se diversificaron en la geografía, sus nombres variaban de una región a otra, evidentemente también recibieron distintas influencias; así, de manera independiente sin

vínculos precisos entre unos y otros, se desarrollaron el candomblé en Bahía, los xangós en Recife, las macumbas en Río de Janeiro, los vodús en Maranhao, los batuques en Porto Alegre. La santería arraigó en toda la isla de Cuba, de donde salió para llegar hasta los Estados Unidos y desde las cuatro últimas décadas hasta España, Costa Rica, Santo Domingo y otros países de América Latina.

En Brasil al proclamarse la república, se intensificó la represión de los cultos:

“Sobre todo en Río de Janeiro, capital del país, la macumba fue forzada a la clandestinidad, mucho más que en el pasado, lo que acarreó una simplificación del ritual, mientras, elementos foráneos se infiltraban en el seno de la doctrina... La supresión de algunos elementos originados implicó, paradójicamente, la proliferación de divinidades cuyo origen ya no era exclusivamente africano o católico. Los cultos se enriquecieron así con los espíritus de los caboclos (de origen indio) y de los encantados (de procedencia variada, a veces europea)”. (Pereira de Quiroz, "Cultos Afrobrasileños. Transformación y Creación Religiosas", Diógenes).

En esta incorporación de elementos nuevos los cultos empezaron a reunir en las ciudades a fieles de todos los sectores raciales y sociales, los blancos abrazaron frenéticamente lo que antes desairaran, atraídos por la necesidad de resolver los problemas de la pobreza, el desempleo o los conflictos familiares; es decir, los cultos empezaron a funcionar como medios de consultas colectivas a las fuerzas del más allá, en las cuales la vía oral es la única vía de comunicación con las deidades.

En la segunda década de este siglo, aparece una nueva forma de culto afrobrasileño: la umbanda, que toma elementos de origen católico sobre una base africana y adiciones del espiritismo de Alan Kardek con la inclusión de algunos elementos considerados de origen indio. La umbanda se extendió de las ciudades de Río de Janeiro y Sao Paulo al resto del país, logrando adeptos en todas las capas sociales de la población urbana; a finales de los años 70 se calculaba la elevada cifra de 20.000.000 umbandistas en todo Brasil.

A diferencia de los otros cultos anteriores, que se transmitían por tradición oral, la umbanda posee una serie de textos doctrinales que pasan a ser el libro de esta religión. Es útil señalar aquí que el surgimiento de la umbanda coincide con la ascensión de los mestizos y los negros, que impulsan este culto, al ubicarse en las clases medias y medias altas; en la umbanda se rompen las reglas sociales que separan a los diferentes grupos étnicos. Parece haber más mujeres que hombres y se encuentran por igual judíos, árabes, negros y blancos. En las ceremonias se percuten los tambores (atabaques) que no son, ni en ritmo ni en uso, los del candomblé o la macumba. Por el hecho de poseer una doctrina escrita, aparecen los intelectuales y "sabios" a quienes se confía la responsabilidad de dictaminar acerca de los dogmas y la liturgia; así, este culto ya tiene una organización y amplia difusión, además de una gran influencia sobre las masas medias de Brasil.

Queda, pues, el candomblé como bastión de la africanidad y como medio de resistencia a la asimilación homogeneizante, en la que están de por medio los valores originales de la población de origen africano.

Intensa ha sido la lucha del negro desde los movimientos de liberación y su participación política en los distintos frentes en que primero intentó mejorar sus condiciones de vida; luego pasó a ser agente activo de cambio, en lucha por sus derechos civiles, comprometido sin tregua en el enfrentamiento continuo con el racismo, logrando avanzar o teniendo que retroceder, según factores externos e internos que favorecieran o no sus aspiraciones.

El folklore "criollo" como R. Bastide lo llamó, se origina en América como resultado de las relaciones sociales entre esclavos y amos, de los sentimientos de unos hacia otros y de las formas coercitivas de los blancos para aculturar a los negros. En este folklore las formas mantienen su africana, pero los contenidos ya incluyen la nueva realidad del esclavo:



la plantación, la sumisión forzada, el dolor, la ruptura que, cuando sobreviene, convierte a la creación oral, antes de relatos, cuentos, mitos, etcétera, en un folklore cimarrón de rebeldía.

Siendo espontáneo, y no heredado como el folklore africano, su difusión por el vehículo de la oralidad está presente en todos los países con población de raíz africana. Ejemplo de ello es el movimiento de la negritud, ya esbozado, que es al mismo tiempo una proclama de reivindicación de las masas negras. En este punto, hay que mencionar especialmente al myalismo y al movimiento rastafari. Pero antes cabe considerar la importancia que la doctrina de Marcus Garvey tuvo en los movimientos de expresión popular de carácter mesiánico en este siglo. Garvey fue un militante nacionalista nacido en Jamaica que combinó los principios del panafricanismo con los de la negritud, ambos producto de la actividad intelectual de los negroamericanos que, como ya se dijo, se inició a principios de siglo y culminó en los años 30, dando lugar a nuevas corrientes como la rastafari.

A partir de Garvey y otros intelectuales antillanos como DuBois y Aimé Césaire, la reivindicación de los valores de la cultura africana, la dignidad del negro como heredero de esa cultura y el orgullo racial, fueron las armas con las que se iniciaría la nueva lucha de los negros, ya no en los palenques y las rebeliones organizadas, puesto que eran libres legalmente, sino en el terreno cultural y social, donde permanecían negados y discriminados.

En la relación cimarronaje-oralidad es útil recordar que en África toda actividad humana y todo movimiento de la naturaleza reposa en la palabra que es fuerza creadora, también agua y fuego, es semilla que a la vez es fuerza vital. Como se ha dicho varias veces, la palabra enlaza a los hombres vivos con los muertos y con las deidades, es el motor que inicia y mantiene el movimiento de todas las cosas. "Amma -dice Jahn-, el gran procreador, engendró el mundo mediante el semen de la palabra". Se sabe bien que en África ningún remedio, ningún veneno, ningún resguardo, puede actuar sin la palabra. El conjuro, la creación, la fórmula mágica, son liberadores de las fuerzas sobrenaturales y las ponen al servicio de los hombres.

Por el momento insistiremos en que, además de resistencia al trabajo forzado, el cimarronaje fue una resistencia cultural que tuvo como base de su organización la identidad étnica (africana), pero que admitió factores indígenas con los que concertó la coexistencia, sin que ésta implicara la total asimilación de un grupo por otro, sino que de forma natural aparecieron normas y pautas a manera de síntesis. A esto se le puede llamar "cultura cimarrona" como modelo de la fusión de elementos culturales y formas de vida originados por el proceso sincrético, semiaislado. Esto último debe subrayarse, pues ninguna comunidad cimarrona quedó absolutamente incomunicada; se sabe que muchas de ellas mantuvieron relaciones comerciales y contactos con el resto de la población colonial de la cual recibieron influencias. De esta manera se explica que en el cimarronaje se hayan conservado tanto los antiguos rasgos culturales africanos, como los derivados del régimen esclavista de los siglos coloniales. Ambos desaparecidos en los tiempos actuales, pero presentes en la tradición oral (leyendas).

Para no salir del dominio de la oralidad (las lenguas criollas), insistamos en lo que René Depestre ha llamado el "cimarroneo cultural".

Al decir de algunos especialistas, el creole se origina como respuesta a la necesidad de los esclavos de crear un lenguaje común dentro de la diversidad cultural, que pudo ser superada mediante el impulso de la palabra, para expresar el esfuerzo de sobrevivir y resistir colectivamente a tan ruín destino. El creole fue la síntesis de las lenguas negras fusionadas por la lengua francesa que dominó, aunque no impidió los aportes del inglés y del español,

matizado por la musicalidad de las voces africanas. Tan poderosa creación de los sometidos cautivó a los dominadores; el creole se apoderó de los blancos llegando a ser su lenguaje familiar. En esta lengua se recrearon los diversos géneros de tradición oral: cuentos, fábulas, proverbios, al impulso de la personalidad del pueblo negro, y así se fue narrando el registro minucioso, transmitido de padres a hijos, de su proceso histórico.

Edith Efron citada por J. L. Franco, escribe acerca del creole:

“Es una lengua independiente y bien integrada llena de color y sabor que prefiere imágenes poéticas a las abstracciones, rica en proverbios y sentencias, con expresión cantante y musical. Su vocabulario es francés, compuesto de palabras que se vertieron al lenguaje del esclavo de los primeros bucaneros, plantadores y colonizadores franceses, que trajeron a La Española sus dialectos franceses de Normandía, Picardía, Bretaña y Anjou. Palabras indias también enriquecieron el lenguaje, frecuentemente para describir frutas, flores y animales de la localidad. Un gran número de palabras africanas aplicables a costumbres y creencias religiosas, a comidas, alimentos y objetos de la casa, han permanecido en la lengua creole. Muchos africanismos característicos son prominentes en el creole, notablemente la repetición de palabras para indicar énfasis...” (Franco, *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*).

### ***Tambor, Africanía y Oralidad***

Para no dejar de mencionar otras culturas caribeñas cabe referirse a la tradición oral en el Caribe holandés que conserva, además de los géneros tradicionales, el Cumfa, que recaba las invocaciones de los dioses en los cultos religiosos. El origen africano de muchas de estas piezas orales, que interpretan el universo y se transmiten de padres a hijos, se sitúa en la Costa de Marfil y en otras regiones de la costa occidental africana.

Pocas danzas y cantos han conservado un africanismo equiparable a los de la Guyana, sobre todo los de las comunidades llamadas de la selva, que han permanecido al abrigo de influencias exteriores. Los bushnegroes, tan conocidos por su cultura "puramente africana", no son otros que los descendientes de los esclavos evadidos refugiados en la selva entre ríos y caídas de agua, donde desarrollaron una economía de autosuficiencia, organizándose según su tradición conservada desde tiempos de la esclavitud.

Entre estos "libros orales", creados en la esclavitud y el exilio, la palabra, como en África, tiene un poder extraordinario. En la palabra los hechos ordinarios adquieren un grado de sacralización. Este se manifiesta en las fórmulas clave, (que confirmó el hecho de que los africanos no trajeron al Nuevo Mundo ningún tipo de escritura, no porque no lo hayan tenido, de hecho, en África se inventaron varias veces escrituras en los pueblos del sur del Sáhara), utilizadas en extensiones reducidas que tuvieron amplia difusión; se piensa que al no tener materiales de larga conservación como el papiro, los negros mantuvieron el sistema de transmisión oral que tuvo un poder más duradero que cualquier material escrito, por lo tanto fue adoptado como medio de comunicación. Al lado de la tradición oral, desarrollaron como se explica líneas atrás, un lenguaje original que en África alcanzó niveles extraordinarios de complejidad, un lenguaje que como medio de comunicación fue para ellos mucho más eficaz y superior a la escritura; Janheinz Jahn explica:

“Si ampliamos el concepto de escritura un poco más de lo que está contenido en la palabra derivada de "escribir" y, siguiendo la costumbre europea de entender el concepto no a partir de la manera sino a partir de su finalidad, definimos la escritura como "signos producidos que el hombre utiliza para comunicarse", nos encontramos con que el lenguaje del tambor es una "escritura". Vista desde este ángulo, la cultura africana, por lo tanto, no es una cultura ágrafa. Tanto la cultura occidental como la africana poseían la escritura; aquella, la escritura alfabética; ésta la escritura del tambor.” (Jahn).

La mayoría de las culturas afroamericanas conservaron el uso del tambor, tanto en los cultos religiosos como en las celebraciones de carácter profano. Sólo en las colonias inglesas de Norteamérica los negros se vieron privados de él; el protestantismo esclavista,

con mucha intuición, prohibió los toques de tambor, presumiendo que sin ellos los dioses africanos no acudirían en socorro de sus hijos. Entretanto, los negros evangelizados sustituyeron esos instrumentos llevando el ritmo con pies y manos durante los servicios religiosos. Más tarde, su creatividad musical haría regresar a los tambores recreando los diferentes géneros populares de las bandas musicales, especialmente en el área del sur, donde aparecen después los géneros populares del blues y el jazz como expresión del Caribe norteamericano, en el que se habla el mismo creole que en Haití.

La compleja relación entre el tambor y la palabra se produce a veces como diálogo y otras como discurso paralelo, pero lo sustancial en esta relación es que al texto oral le corresponde el eco de la fuente sonora, de hecho lo característico del tambor está en las técnicas de su percusión, de suerte que una narración puede estar organizada por la percusión y la repercusión, baste un ejemplo de todo esto en una canción de cuna de un pueblo bantú.

- 1-Kuku!
- 2- Kugu kuku!
- 3- Nyo mee
- 4- Ma soo mabolwe!
- 5- Andogsul
- 6- Gwet gwa temb ki!

Esta pieza, compuesta por seis frases de las cuales las dos primeras reproducen el canto de un pájaro en la selva, es una canción muy conocida por todos los habitantes de la selva (Camerún).

El esquema es el siguiente: 1-2, ritmo lento dos tiempos; 1-2-3-4, ritmo rápido cuatro tiempos. De antemano, a nivel melódico y rítmico, notamos que la segunda frase es eco de la primera que se multiplica por dos, puesto que la primera de dos tiempos corresponde a la segunda de cuatro tiempos; la reproducción puede ir a la par con una ampliación rítmica y melódica. Asimismo, el ritmo de la primera frase corresponde a la aceleración del ritmo rápido que hace eco a las frases alternativamente. Es esta relación la rítmica corresponde al texto oral, puesto que éste se construye a partir del ritmo básico percutivo, que se repite desde el principio hasta el final del texto.

Otras variantes de instrumentos rítmicos son: las maracas, las claves, el achereke. etc. Conocidos en todo el caribe hispano, han llegado hasta las orquestas sinfónicas.

En el Caribe continental las festividades de la negritud brasileña, sociológicamente consideradas como de integración comunitaria y de autoafirmación negra, en las que durante cuatro días las escuelas de samba protagonizan la inversión de los valores; el negro pasa de dominado a dominante. Al institucionalizar y oficializar la cultura popular del negro, la sociedad blanca la toma como complemento de la suya, despojándola de su papel protagónico:

Al mismo tiempo que tal fenómeno sucede, en otros niveles, otros grupos específicos se forman, frutos de otras contradicciones y recomienzan el ciclo. “ Es una independencia/intermitencia dialéctica y contradictoria que se verifica entre esos grupos y la sociedad competitiva que procura marginarlos socialmente, desorganizando o blanqueando esos grupos, derribar su papel de resistencia y transformarlos en apéndices de las clases dominantes”. (Moura, O Negro de bom escravo a mau cidadao.).

En esta competencia interétnica, como señala Moura, destacan, sin embargo, las artes y la cultura popular negra, están ahí: en la pintura, en la música, en la danza, en la literatura, en el teatro y el cine. El negro, como lo demuestran cientos de artistas, y los nuevos movimientos político-culturales, sortea la desigualdad y se encara a los cambios, sostenido por su tradición y el vigor de su espíritu creativo; una y otra vez, desde tiempos coloniales, su herencia africana es renovada, inventada, recreada y reubicada. Todo esto constituye su patrimonio transmitido de generación en generación.

## **MEXICO, CENTROAMERICA Y LOS ANDES**

### **LA TERCERA RAIZ**

Tratando de establecer un punto de partida para la investigación de la presencia africana en América, particularmente interesados en la dinámica que tuvo el sistema esclavista en el desarrollo del capitalismo en México, los materiales reunidos en la extensa bibliografía existente constituyen un punto de arranque para la investigación en sí, por lo tanto hacemos notar el carácter de ensayo que tienen estas notas de los planteamientos con que en 1974 iniciamos Afroamérica en el INAH, y la naturaleza hipotética de ellas. La intención es, plantear en este Foro algunos conceptos que siguen en debate y por lo mismo son objeto de nuestro interés.

A partir de los estudios de Chayanov sobre algunas formas de organización feudal con las que se encontró la revolución bolchevique en la Rusia de principios de siglo, ha habido una corriente de autores que también se resisten al uso generalizado de categorías capitalistas para otras formas de organización de la vida económica.

Este es el caso con el que nos encontramos en los estudios sobre el sistema esclavista en la América colonial. Dos autores que de la manera más explícita han sintetizado esta posición son Santana Cardoso y Eugene Genovese que proponen, como Chayanov proponía para el trabajo servil en el campo ruso que no existe para el sistema esclavista colonial una teoría económica completa para el estudio de sus estructuras especiales, ya que no se le pueden aplicar los conceptos del pensamiento económico contemporáneo basados en la existencia del trabajo asalariado y la búsqueda de la ganancia máxima. Ausentes estos elementos pierden sentido otras categorías como renta e interés. Por otro lado, se dan para el esclavismo otras categorías como:

Precio del Esclavo, la cual depende de las condiciones del mercado de esclavos y constituye el valor capitalizado de la renta esclavista;

Renta Esclavista, o forma de ingreso gratuita que el propietario toma por su derecho de propiedad sobre los cautivos, y que es parte del producto bruto de la empresa habiendo deducido de éste el interés sobre el capital fijo y circulante invertido;

Y por último una categoría que comparte el esclavismo con la economía capitalista; que es la;

Renta Diferencial, ya que aquí también importan la calidad de las tierras como espacio económico del esclavo y la relación de su ubicación respecto al mercado.

Por esta razón, por la especificidad de la organización de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que les corresponden, el esclavismo colonial americano es visto por esta corriente como un Modo de Producción (MP) que por lo general en América colonial fue dependiente, pero que en algunas regiones particulares logró tal autonomía relativa que se impuso y orbitó a su alrededor al conjunto de la sociedad. De éstos, el caso más estudiado ha sido el del sur de los Estados Unidos antes de 1860, para el cual se habla

de una Formación Social Esclavista que coexistía con otra formación vecina y antagónica constituida por el capitalismo del norte, hasta el enfrentamiento inevitable durante la guerra de secesión.

Sin embargo, fueron bastante claros y además abundantes los análisis de Marx y Engels sobre el esclavismo en el Nuevo Mundo como una forma particular del capitalismo, por ser fundamento de la industria moderna al haber generado la enorme agilización que el comercio mundial adquirió con las colonias. Más aún, creemos que el punto de partida en la concepción del esclavismo como MP trae consigo varias deformaciones teóricas. En primer lugar, el hecho de hacer un MP para cada tipo específico de organización para la producción, acarrearía una verdadera proliferación de MP, que como reacción al dogmatismo stalinista de la teoría de los cinco estadios, incurre en el error de despojar al concepto de MP de su característica de unidad: un MP es una totalidad, no se puede considerar como tal a cada una de las parcelas de una realidad. También esa concepción del esclavismo niega la posibilidad de variación en la forma a como un MP se puede presentar en la realidad, lo que a su vez implica dejar de lado el grado de abstracción para el que Marx creó dicho concepto, grado que más o menos quedó establecido a lo largo de su obra, a pesar de que nunca expuso en forma completa una teoría del mencionado concepto en toda su amplitud.

El hecho de que el esclavismo proceda, efectivamente, del desarrollo capitalista de las metrópolis europeas, el cual contaba en el S. XVI con muchos elementos feudales en la mayoría del continente, no implica que haya sido una Europa combinada de MP capitalista con MP feudal la que vino a engendrar otra suerte de articulación de MP a sus nuevos territorios. Nuestra proposición va en el mismo sentido que otros autores han propuesto: la presencia de elementos propios de un MP anterior, bajo la hegemonía de uno nuevo, lo que habla de la descomposición del primero que no fue automática, que no se pulverizó de inmediato ni por efecto mágico alguno desaparecieron la totalidad de sus elementos, sino que dejó reminiscencias en el nuevo MP, que bajo éste van a ser refuncionalizadas, cambiadas de contenido manteniéndose temporalmente la contradicción de la forma. Pero lo que se refiere a una formación social dada que corresponde a un sólo sistema, al que se le puede llamar MP, será aquel que de el ritmo de la estructuración, el que defina el funcionamiento de la Formación, o sea de la unidad orgánica de todos los elementos presentes

Se trata entonces de lograr una definición respecto al MP en América colonial, no por las formas locales de explotación sino por el conjunto de las relaciones de producción, y este es un problema fundamental que no se evade limitando el análisis marxista a la situación económica contemporánea tal como se ve en Chayanov, o limitada esa definición a una región geográfica exclusiva.

El otro recurso que adoptan lo teóricos del MP esclavista americano es el de insistir en el carácter precapitalista de la esclavitud colonial. Siendo que la colonización misma fue parte del proceso de expansión comercial, mediante la construcción de sistemas productivos complementarios, de los europeos, la esclavitud que se dio en las colonias fue, consecuentemente, después del triunfo del MP capitalista, y la clase social que dirigía este tipo de explotación correspondía a ese MP aunque se presentaba como anomalía dentro de un mercado mundial basado en el trabajo libre, ¿cómo se puede entonces plantear el precapitalismo de la esclavitud colonial si la colonización misma fue un recurso capitalista?

Este problema se da en directa relación con la pretendida filiación histórica del esclavismo colonial respecto del clásico. Algunos historiógrafos han logrado establecer ciertas líneas de procedencia que dieron pie a tal filiación, pero de esa posible derivación formal queremos brevemente descartar la posibilidad de plantear continuidad alguna. En

cuanto a su génesis, estructura y función, el esclavismo colonial se diferencia del esclavismo clásico por cuestiones esenciales que quizás podríamos resumir en dos grandes apartados:

En cuanto a su génesis el esclavismo colonial no derivó, como el clásico de un largo proceso de evolución social, que llegó a estructurar sociedades basadas en el trabajo de cautivos sometidos a servidumbre, los cuales muchas veces procedían de otras sociedades similares a las de los amos, y aún de sus mismas sociedades o ciudades, por estipulaciones de tipo jurídico-político, las de casos de deudas. El surgimiento del esclavismo colonial en América ocurre en momentos de acumulación capitalista para financiar el impetuoso surgimiento del industrialismo.

El esclavismo colonial se estructura como una organización rápida y violentamente montada con funciones muy precisas: las de producir en gran escala y de la manera más barata posible los alimentos y materias primas requeridos por las metrópolis. No es el caso de un proceso evolutivo autónomo de la América aborigen o del África.

De esta manera la esclavitud se perfila como un elemento al que recurrió el capitalismo para su ampliación, que se dio indisolublemente ligada a la colonización de nuevos territorios y a las exportaciones en éstos, siendo el sistema de la plantación su modalidad más aparente. Insertada en este conjunto la esclavitud fue un elemento dependiente y dinámico a la vez, que generó contradicciones en los diversos momentos de su existencia y estuvo frecuentemente determinada por factores externos y coyunturas de orden internacional. En este sentido, lo que más nos interesa es el papel que tuvo la esclavitud en la formación del capital industrial, lo cual parece estar más o menos claro, así como el papel que cumplió el capitalismo industrial en la posterior destrucción del sistema esclavista.

El carácter dependiente de las formaciones coloniales, deformadas por naturaleza, porque fueron creadas en función de Europa como anexos complementarios, hicieron que las estructuras coloniales sufrieran pesadamente las consecuencias de los cambios en las exigencias del mercado internacional sin tener la flexibilidad para adaptarse rápidamente a las nuevas situaciones. Cambios como estos fueron transformando rápidamente el panorama de las colonias dejando en ocasiones márgenes excedentes de esclavos inactivos que se convertían en lastre económico o esclavitud improductiva, a decir de Mellafe, y estas ocasiones se fueron haciendo cada vez más frecuentes en la medida en que avanzaba el S. XVIII y se aproximaba el S. XIX. Representaban transformaciones fundamentales en los sistemas productivos que sometían a la esclavitud a una crisis de la que ya no saldría jamás. La variabilidad de las fechas en las que se presentan estos fenómenos para las diversas partes del continente, representó las diferencias que la colonización había tenido en las distintas regiones dominadas.

Las regiones que más tempranamente respondieron a esa crisis de la esclavitud, cuyas sociedades pronto se orientaron hacia relaciones más libres de trabajo, fueron precisamente las regiones en donde se dieron condiciones previas de una abundante población mestiza de reemplazo de fuerza de trabajo, que también habían logrado un mejor aprovechamiento de los medios de producción, y por su relación con la metrópoli vivían continuamente abastecidas de las técnicas e instrumentos de producción más recientes.

En otras regiones de monocultivos tropicales, absolutamente dependientes del mercado exterior, en las que la esclavitud y la plantación habían sido el pivote de la economía y el conjunto de la sociedad, el esclavismo no decayó sino hasta que se vio ahogado por falta de aprovisionamiento de africanos, que no se podía dar por las presiones políticas de las potencias interesadas en acabar con la trata negrera, especialmente Inglaterra, y no porque en la estructura interna de estas regiones no cupiera una mayor prolongación del esclavismo, ya que carecían de las condiciones necesarias al desarrollo del

trabajo asalariado, y tuvieron que buscar una solución alternativa a sus problemas de abastecimiento de fuerza de trabajo mediante formas de tipo intermedio, anomalías desde el punto de vista capitalista, que representaron una más o menos prolongada sustitución de la esclavitud hacia relaciones capitalistas en su forma más acabada.

Esta transición tomó en esas regiones formas variadas de sustitución de la esclavitud que Mellafe describe en sus dos grupos más importantes:

1. Retención o reconversión de esclavos ya libertos, y
2. Conversión disfrazada de hombres libres en esclavos.

Esta segunda forma es la que más nos interesa, fue la utilización de hombres a quienes los mercados locales de trabajadores no consideraban como esclavos, pero que a pesar de su situación legal de asalariados, de hecho su situación dentro del circuito productivo era de esclavos disfrazados.

Presento aquí un primer material de campo obtenido en una práctica preliminar en las costas de los estados de Campeche y Yucatán como punto de partida en la investigación de la presencia africana en el sureste mexicano.

Se trata de varias oleadas de inmigración jamaíquina ligadas a los cambios que mostraron las exigencias del mercado internacional de materias primas.

Una primera época la pudimos establecer para el periodo de explotación cañera y algodónera para la exportación, que se inició en el S. XVIII y logró su auge y posterior decadencia a lo largo de la primera mitad del S. XIX.

Una segunda época fue la de producción de Palo de Tinte, que se venía dando también desde el S. XVIII pero que se fortalece en la segunda mitad del S. XIX y primeros años del presente, hasta el descubrimiento de las anilinas y otros colorantes sintéticos. La producción era principalmente para los mercados de Francia, países bajos y Alemania, en especial para su industria textil, y constituyó una actividad que vertebró toda la economía de esa región del sureste. Implicó también una inmigración de europeos, no muy amplia pero sí significativa, que vinieron a controlar el comercio de exportación al servicio directo de las compradoras. Al tiempo del auge en la extracción del Palo de Tinte se dio la industria chiclera, que alcanzó su mayor producción en los años 1924 -1925 controlada por norteamericanos para su mercado. En esta época se liberalizan un poco las relaciones de producción, aunque se sigue dependiendo del enganchamiento y contratación de negros jamaíquinos.

Se puede establecer una tercera y última época con la exportación henequenera durante el porfiriato, que presentó muchas veces trabajo obligatorio y gratuito de prisioneros compulsivamente traídos de diversas regiones del país. Esta producción del henequén ha tenido un desarrollo más complejo en el que se observa un grado mayor de madurez en la transición hacia las relaciones salariales en la que los inmigrantes chinos y coreanos jugaron también un papel importante, hasta que llega el gran estímulo a esta industria con la segunda guerra mundial y la gran demanda europea de fibra, lo cual impulsa a esta producción hacia su fase final de desarrollo capitalista que se puede trazar hasta la actualidad.

Los descendientes jamaíquinos de la antigua población esclava fueron en la industria maderera una clara transición hacia relaciones sociales de producción del más típico perfil capitalista. Estos negros fueron conocidos como "cosgayos" por haber sido inicialmente traídos por una casa fundada por un Juan Santos Cosgaya. En un principio se les acantonaba en una especie de barracón alambrado y resguardado, en el centro del pueblo de Champotón, Campeche, luego surgieron otros centros de acantonamiento en fincas

aledañas como Yoaltun, Ulumal y San Pablo, que para los primeros años de este siglo retenían cada una, aproximadamente quinientos de estos trabajadores. El mecanismo de contratación parece haber sido mediante enganchadores que arreglaban con los propietarios de las plantaciones o las concesiones, sus necesidades de fuerza de trabajo para traerles contingentes de negros que venían bajo contrato, en el que además de ofrecerles un salario y restringirlos geográficamente se les garantizaba el retorno a la isla al cabo del contrato. Otra característica de este sistema fue la del pago del mencionado salario en moneda que no valía sino dentro de los límites de la finca.

Posteriormente, durante la explotación chiclera, se siguió conservando el compromiso de retornarlos, pero no se restringía ya formalmente el consumo, aunque ninguna mercancía podía competir con las que los norteamericanos traían para sus trabajadores, esto fue incluso uno de los puntos de conflicto con los concesionarios mexicanos que no lograban recuperar con la venta de provisión parte del salario que pagaban a los trabajadores. Estos nacionales después de la revolución de 1910 lograron un importante cambio más en el sistema al excluir de la participación directa en la producción chiclera a los norteamericanos, quienes quedaron así limitados a su calidad de compradores. A partir de esto se multiplicaron los pequeños productores dependientes mediatos de las empresas norteamericanas.

Además de la movilización de los colonos descendientes de la antigua población esclava, otras formas sustitutivas de la esclavitud fueron: las levas forzadas de hombres libres en condiciones de prisioneros, confinados a regiones agrícolas que enfrentaban este periodo transicional. Esta modalidad de trabajo forzado ha sido frecuentemente descrita en las historias de México, que se ocupan con relativa extensión del porfiriato, pero vista en su dimensión política como uno de los elementos que manifestaban el avanzado grado de descomposición del sistema jurídico-político del estado porfirista, que condujo luego a su caída. Está por explorar aún la importancia y peso específico de este trabajo forzado, como relaciones anómalas en el desarrollo del capitalismo mexicano.

En el caso de los inmigrantes orientales como hindúes, coreanos y chinos, fueron estos últimos los que representaron la alternativa más eficaz. Además de la importancia numérica que adquirieron estos trabajadores chinos, el fenómeno tuvo especial importancia porque representó para América el tipo de fuerza de trabajo que manifestó una de las mayores posibilidades de conducir de los últimos sistemas esclavistas a las relaciones libremente asalariadas que se opusieron en la medida en que se internó el S. XX.

Creemos que el proceso de disolución de las relaciones esclavistas confirma el carácter capitalista de la esclavitud en América. La esclavitud, así como sirvió de recurso de acumulación capitalista en otro momento del desarrollo del capitalismo mundial fue más bien freno del que hubo que deshacerse, y esta dependencia del sistema esclavista hacia el MP capitalista del que provenía, para el cual producía y por el cual fue finalmente eliminado del panorama, nos evidencia que por su razón de ser y funcionamiento global, la esclavitud en América tuvo una indiscutible naturaleza capitalista.

## **ESTANCIAS AGROGANADERAS**

El esclavo africano sirvió también en las unidades agroganaderas: ranchos, estancias, haciendas de ganado mayor y menor. A diferencia de los indios que pastoreaban ovejas, los negros vaqueros y caporales cuidaban al ganado mayor.

La presencia temprana de estos esclavos se hace evidente en las estancias de los primeros hacendados de la región de Sotavento veracruzano y de la costa guerrerense, para



luego extenderse a Oaxaca, Tabasco, Querétaro, México y el Bajío. Esta tarea de criar y pastorear el ganado como muchas otras, no pudo ser cubierta por indígenas, entre otras razones, por las políticas administrativas de la Corona y también por la pugna abierta de los hacendados con los indios, a quienes les arrebataban o absorbían sus tierras de cultivo. Por estos motivos, se dejó mayoritariamente a negros y mulatos el ejercicio de la vaquería.

La eficiencia del negro y mulato en el manejo del caballo y en ocasiones su ancestral cuidado del ganado, le permitió al estanciero obtener grandes beneficios económicos, pues bastaban media docena de esclavos para arrear alrededor de mil cabezas de ganado.

Por otro lado, también fue frecuente combinar la vaquería con el trabajo agrícola, fuese el cultivo de la caña, del trigo o de otros productos agrícolas.

## **ARRIEROS**

Los esclavos negros fueron utilizados en el transporte comercial como arrieros. El sistema de recuas, conectaba internamente las zonas productoras con la metrópoli o con los principales puertos. A su vez, las mercancías llegadas de Europa vía España, de Asia por las Filipinas, eran llevadas a la ciudad de México para ser distribuidas a las ciudades y poblaciones del interior.

Debido a las dificultades del viaje, fue necesario contar con un buen número de operarios. Mercaderes, hacendados y estancieros poseían mulas, arrieros negros y mulatos con los que recorrían innumerables trayectos.

## **MINERÍA**

La importación de africanos a Nueva España comenzó con la minería. Existen registros de la temprana presencia de esclavos negros en las minas del centro de México; tal es el caso de Taxco, Zacualpan y Tlalpujahua. Más tarde se encontraron en Pachuca, Guanajuato, Zacatecas y San Luis Potosí. Sin embargo, las rudas faenas en los socavones de las minas terminaban muy pronto con los trabajadores africanos, por lo que resultaba incoachable su utilización. Por tal razón, las labores de extracción de minerales se dejaron en manos de los indios.

Los esclavos africanos se reservaron para el proceso de refinamiento de la plata al interior de las haciendas de beneficio, como capataces, jefes de cuadrilla, o bien desempeñando diversos oficios en la hacienda.

Como se ha visto, el siglo XVIII fue para las colonias españolas una etapa de reforzamiento de la esclavitud; en todas las sociedades marcadas por su sello la complejidad racial se hizo más aguda, y la variedad entre negros esclavos, libres de color e indomesticados significó la pluralidad en la que se gestó la independencia de estas tierras americanas

La introducción de esclavos en España data de los siglos XIV y XV, época en que los portugueses exploraban el continente africano y que, como se ha mencionado, regresaban con esclavos de las costas occidentales. Más tarde, este tráfico se orientó a las tierras descubiertas por Colón.

Los primeros negros que llegaron a Nueva España, introducidos por los conquistadores, eran procedentes en su mayoría de Las Antillas. Se les ha llamado "negros latinizados" porque habían pasado por un proceso de aculturación en la Península Ibérica y en las islas del Caribe; en general acompañaban a los españoles para desempeñarse en su

servicio realizando varios oficios. Estos negros vivieron al lado del blanco la aventura de la Conquista y compartieron con él los frutos del botín colonial.

A pesar de la prohibición de la Corona de traer negros de las islas del Caribe, dentro de sus circunstancias limitantes, desde el principio, aun siendo su inmigración forzada, los esclavos hicieron aportaciones a la tierra que los recibía; fue negro el que sembró por primera vez el trigo en América: se llamó Juan Garrido. En él se simboliza la dignidad del esclavo que ennobleció su cautiverio con la fuerza de su trabajo. Otro negro, también al servicio de los conquistadores, contagiado de viruelas, introdujo ese mal en América; en él está simbolizada la ambición del blanco, cuyo afán de riqueza no se detuvo ante los obstáculos y peligros, ni siquiera ante las enfermedades. Los negros de la Conquista guerrearon contra los indios, sellando así un pacto de amor y odio que caracterizó las relaciones interétnicas entre invadidos e invasores a lo largo de los crueles siglos de coloniaje. Aún en nuestros días, esas relaciones de aceptación y rechazo se observan en las zonas donde la genética y la cultura siguen enfrentando a indios y afroestizos; tal es la secuela que dejó el sistema racista que oprimió a las dos etnias sobre las que descansó la sociedad de explotación colonial.

El mercantilismo del siglo XVI fue la fuerza que movió a los mercaderes para cruzar los mares y llegar a los fines de los cuatro continentes; además del oro, las especias, el marfil y otras mercancías igualmente codiciadas, fueron los esclavos y su tráfico lo que representó en ese momento el comercio más lucrativo; para realizarlo fue necesario considerar al africano como una más de las mercancías del comercio colonial. El esclavo, que antes era una propiedad suntuaria del europeo, pasó a ser el negro, una mercancía que producía tres veces plusvalía: al venderse, al trabajar en la producción y al reproducirse.

Las cifras de la población africana en Nueva España son todavía materia de estudio e indagación. Diferentes autores han calculado -basándose principalmente en criterios económicos- la población europea, la india y la mestiza. Aguirre Beltrán, seleccionando las fuentes, cualifica la población negra en diferentes épocas siempre en relación con la mayoría india y la minoría europea. La población europea en 1570 era de 6.644; los africanos eran 20.569; los indios 3.336.860; la población euromestiza ascendía a 11.067; la indomestiza a 2.437 y la afroestiza a 2.435. Casi cien años más tarde, en 1646, la proporción étnica en la población de Nueva España era, después de la mayoría indígena, francamente de preponderancia mestiza: había 13.780 europeos, 35.089 africanos, 1.269.607 indios; 168.568 euromestizos, 116.529 afroestizos y 109.042 indomestizos. Para 1742, los europeos eran apenas 9.814; los africanos en cambio eran 20.131; los indígenas más o menos se mantenían en 1.540.256; los euromestizos habían doblado su cifra y sumaban 391.512; los afroestizos también se habían duplicado sumando 166.196 y los indomestizos alcanzaban la cifra de 249.368. Cincuenta años más tarde, en 1793, la variación en las proporciones es notable; había solamente 7.904 europeos, 6.100 africanos, 2.319.741 indígenas, 677.458 euromestizos, 369.790 afroestizos, 418.568 indomestizos. En ese año fue notable la disminución de europeos y de africanos, tanto cuanto fue también notable el aumento de indígenas y de mestizos en general. Pero las cifras que se dan 17 años más tarde, en 1810, son todavía más sorprendentes: 15.000 europeos; 10.000 africanos, 3.676.281 indígenas, 1.092.367 euromestizos, 624.461 afroestizos y 704.245 indomestizos. En estos datos, la población indígena creció en más de un millón en sólo 17 años, los europeos se duplicaron y los mestizos alcanzaron el 40% de la población total.

Lo anterior queda resumido en el cuadro IV. 1, que aparece en La población negra de México.

**CUADRO IV. 1. Población, por castas, de Nueva España**

Año	Total	Europeos	Africanos	Indígenas	Euromestizos	Afromestizos	Indomestizos
1570	3.380.012	6.644	20.569	3.366.860	11.067	2.437	2.435
1646	1.712.615	13.780	35.089	1.269.607	168.568	116.529	109.042
1742	2.477.277	9.814	20.131	1.540.256	391.512	266.196	249.368
1793	3.799.561	7.904	6.100	2.319.741	677.458	369.790	418.568
1810	6.122.354	15.000	10.000	3.676.281	1.092.367	624.461	704.245

Año	Total	Europeos	Africanos	Indígenas	Euromestizos	Afromestizos	Indomestizos
1570	100%	0,2%	0,6%	98,7%	0,3%	0,07%	0,07%
1646	100%	0,8%	2,00%	74,60%	9,8%	6,8%	6,00%
1742	100%	0,4%	0,8%	62,2%	15,8%	10,8%	10,00%
1793	100%	0,2%	0,1%	61,00%	17,80%	9,60%	11,20%
1810	100%	0,20%	0,10%	60,00%	17,90%	10,10%	11,50%

Para estimar la importancia que tuvo la presencia africana en la cultura de México nos remitimos a los cuadros de población extraídos de la obra de Aguirre Beltrán que, una vez más, nos confirma que fue en el mestizaje donde se gestaron las expresiones culturales que se dieron en México.

**Población de Nueva España por castas, 1570**

Obispado	Europea	Africana	Indígena	Euromestiza	Indomestiza	Afromestiza
MÉXICO	2794	11736	1310904	8632	1992	2000
TLAXALCALA	900	3200	844828	949	100	100
OAXACA	420	532	583600	256	50	50
MICHOACAN	1000	1995	94556	247	200	200
NUEVA GALICIA	1000	2630	108360	530	75	75
YUCATÁN	350	293	282612	156	20	10
CHIAPAS	180	145	112000	302	-----	-----
TOTALES	6644	20569	3336860	11067	2437	2435
RELATIVOS	0,2%	0,6%	98,7%	0,3%	0,07%	0,07%

**Población de Nueva España por castas, 1646**

Obispado	Europea	Africana	Indígena	Euromestiza	Afromestizo	Indomestizo
MÉXICO	8000	19441	600000	94544	43373	43190
TLAXALCALA	2700	5534	250000	17404	16381	16841
OAXACA	600	898	150000	3952	4712	4005
MICHOACAN	250	3295	35858	24396	20185	21067
NUEVA GALICIA	1450	5180	41378	19456	13778	13854
YUCATÁN	700	497	150053	7676	15770	8603
CHIAPAS	80	244	42318	1140	1330	1482
TOTALES	13780	35089	1269607	168568	116529	109042
RELATIVOS	0,8%	2,0%	74,6%	9,8%	6,8%	6,0%

## Población de Nueva España por castas, 1742

Obispado	Europea	Africana	Indígena	Euromestiza	Afromestizo	Indomestizo
MÉXICO	5716	7200	551488	222648	100156	99756
TLAXCALA	1928	8872	350604	40384	39444	38228
OAXACA	416	240	231892	9220	10716	9120
MICHOACAN	171	492	147808	55508	45896	47884
NUEVA GALICIA	1028	2913	36252	44568	31256	31420
YUCATÁN	498	274	190032	17660	35712	19588
CHIAPAS	57	140	32180	1524	3016	3372
TOTALES	98014	20131	1540256	391512	266196	249368
RELATIVOS	0.4%	0.8%	62.2%	15.8%	10.8%	10.0%

Fuente de los cuadros: Gonzalo Aguirre Beltrán. La Población Negra de México. FCE, 1972.

Nota: En todos los cuadros los números relativos (%) fueron revisados y ajustados hasta centésimas a fin de aproximarse (+ -) a los números absolutos de la población manejada.

Estos datos nos permiten ubicar al negro en la demografía de Nueva España y explicarnos su asimilación por la vía del mestizaje. Tenemos que considerar que las aportaciones genéticas al tipo mexicano provinieron de los tres troncos por igual: indio, negro y blanco, y abandonar el criterio inoperante de la dicotomía de lo indígena-español como única fórmula de lo mexicano. Para poder considerar correctamente estas cifras debemos observar la recomendación explícita que al respecto hace el propio Aguirre Beltrán: "Al examinar los números debemos ante todo tener presente las condiciones históricas que los enmarcan, sin proyectar al pasado las condiciones presentes."

Con todo lo anteriormente considerado, aunque no se puede fijar una cifra definitiva para la población indígena a la llegada de los europeos que va de los seis millones de Clavijero a los cuatro millones y medio de Aguirre Beltrán, es incontestable que su disminución y exterminio en algunas regiones se debió a la acción colonizadora: el despojo de sus tierras, el trabajo forzado, las epidemias, los combates y al choque cultural que implicó, además de la destrucción de su economía nativa, la de sus instituciones, base del formidable edificio de sus creencias, de su arte y de su existencia en un mundo concebido de una manera única en el que no hubo salida para el hecho brutal de la conquista.

El africano también fue tratado como bestia de trabajo, arrancado de su hogar y transportado cautivo a un lugar desconocido. Su destino era oscuro y trágico: además de la desventura del cautiverio, tuvo la de llegar a otra cultura, a otro sistema, otro mundo totalmente ajeno al de su origen; antes de tener la posibilidad de aculturarse, ya se había rebelado desde el momento mismo de su captura, en los buques negreros en que se le transportaba, al llegar a los mercados donde se le vendía y se le marcaba con el hierro del amo; se rebeló en las ciudades mucho antes que el indio abrumado por su derrota, se rebeló en los trapiches, en las plantaciones, en las haciendas.

Primero había sido servidor de su amo, el conquistador, después fue el "motor de sangre", más tarde se le incorporó a las minas y, sólo por un proceso de evolución del

mismo sistema que lo oprimía, fue logrando su liberación recorriendo el itinerario del trabajo forzado primero, la manumisión después para, finalmente, en sus hijos lograr la libertad. Su unión, autorizada o no con los otros núcleos de población, estuvo igualmente marcada por las prohibiciones, los castigos, el estigma de su "raza mala"; en síntesis, por el prejuicio y la total desigualdad.

Sólo en la rebelión organizada el negro estuvo realmente unido al indio cuando ambos lucharon, no sólo por la libertad individual sino por el derecho a gobernarse y a poseer un territorio al cual se arraigó con su propio trabajo.

Relacionando nuestras cifras, podemos corroborar que la presencia y el aumento de la población africana está en relación con el de crecimiento de la población indígena; es sabido que una de las razones que se dieron para enviar a los africanos a sustituir la mano de obra indígena era la de proteger a los indios de las tareas agobiantes en la explotación de las empresas coloniales; razón que parecía justificarse con la idea racista que los europeos establecieron de que el negro era tan fuerte como una bestia de carga.

La paradoja social abarcó a todos los estamentos de la sociedad colonial. Mientras los españoles venían a tierras conquistadas en busca de fortuna y su sola llegada los convertía en "señores", los indios, verdaderos señores de estas tierras que otros pisaban, eran convertidos en siervos de los extranjeros y desposeídos de lo que ancestralmente les pertenecía. En tanto que el africano, arrancado de sus sociedades que habían alcanzado grados muy altos de civilización, se convirtió por efecto del dominio de las armas (y no de una superioridad falsamente proclamada) en el negro esclavo, desposeído, desarraigado, desamparado, negado en su calidad de hombre.

En esta paradoja étnica, fue el negro el que reaccionó con más humanidad, rebelándose y reclamando su derecho a ser considerado primero hombre y después libre; y en esta paradoja también se da la mezcla desigual entre blancos, indios y negros que, desde un principio, hace germinar en esa dolorosa y dramática unión las semillas de la mexicanidad; en ellas quedó contenido el conflicto de las tres razas que la conformaron.

Siempre apoyados por las cifras, podemos decir que el proceso de esa unión plural tiene una consecuencia directa: la de una nación no india, ni española, ni africana, sino mestiza. El negro fue en todo caso el que primero accedió a la nueva fórmula genética y cultural del mestizaje; mientras que el indio no desapareció del todo y el español conservó su identidad incluso en sus descendientes criollos, el africano, designado primero como negro después como fromestizo; desprovisto de su africana, empezó a ser mexicano desde los tiempos coloniales. Antes de que naciera el gentilicio ya el negro había dejado de ser extranjero, se había arraigado al suelo que trabajaba y hacía producir; en toda justeza debería reconocerse en sus descendientes a los primeros mexicanos (con la connotación moderna que tiene este término).

Habiendo llegado sin posesión alguna, el negro reconstruyó su identidad adoptando parte de la cultura indígena y parte de la española, y con mecanismos de apropiación emergentes enfrentó los retos de su infortunio. El negro y el indio soportaron la carga del trabajo de distinta manera: para el negro producir significaba la esperanza de sobrevivir y liberarse, para el indio producir era dar más riqueza al español que lo había esclavizado, profanado, derrotado.

Prosiguiendo con la interpretación de las cifras, estamos obligados a la consulta de las fuentes para comprender la estructura del mestizaje; no existiendo entre la población europea un número siquiera significativo de mujeres, es decir, siendo una inmigración masculina, el español tuvo que unirse con la india y la negra primero, y con la mestiza y la mulata después. De ahí que las cifras de indomestizos y fromestizos aumentaran hasta el

punto de superar siempre las de europeos y negros, e incluso, en algunos casos, las de euromestizos. Este mestizaje se incremento con la unión del africano con la india, es decir, el mestizaje se alimentó de dos vertientes: de la unión de españoles y negros con indias, negras y mestizas, de ahí la identificación del negro con el español.

De la unión específica del negro con española poco se ha dicho, aparentemente, o por lo menos oficialmente; esa mezcla nunca se dio, como tampoco se dio la de española con indio. Refiriéndose a la peninsular, Aguirre Beltrán asegura: "Jamás la hemos encontrado unida en matrimonio con negro, indio, afro e indomestizo"

Siendo el México colonial predominantemente indígena y mestizo, podemos considerar que los rasgos culturales, asociados a la genética, no guardaron proporción; no obstante que el indio conservó parte de sus creencias, tuvo que aceptar las del español. El africano (y su descendencia) no pudo integrar a su existencia su religión, puesto que fue reducida, como la del indio, por el amo blanco a una serie de "supercherías", que no sólo debían combatirse sino también reducir la posibilidad de manifestarlas. En cambio, las prácticas mágicas subyugaron a los españoles, convirtiéndolos no pocas veces en tributarios de las "artes" y "facultades" del esclavo. Numerosas obras literarias muestran el poder tan grande que tuvieron los hechizos y encantamientos de los negros entre los indios y los amos, en una interesante y alucinante confusión de la época entre magia, religión y brujería.

Así, el africano logró, de tanto en tanto, la consideración del amo blanco que se confiaba a sus artes de curandero y brujo, no así el indio, que desde el principio vio profanada su religión, destruidos sus dioses y "sin la represión de sus tabúes religiosos, fue cayendo en la abyección, en la embriaguez, en la miseria absoluta".

La disminución numérica de los indios se acompaña de una disminución de sus valores y de sus facultades. Después de la conquista decrecen su valentía y arrojo, se debilita su vitalidad y pierde resistencia a las enfermedades (la epidemia de 1545 barrió con casi un millón de indios; en 1576 fueron dos millones los que murieron); mientras que el indio declina, el negro, aun con poca esperanza de vida y sometido a los rigores del trabajo, ve en éste la posibilidad de mejorar su destino, puede, aún en las condiciones de miseria extrema, comprar su libertad, cambiar de dueño, unirse con la india para liberar a sus hijos de su condición esclava; puede, en fin, aspirar a una situación menos cruel; mientras que el indio ha sido derrotado en su propio territorio, para el negro, trasladado, la extrañeza es, a la vez, desesperación y esperanza.

Todo esto causa el mayor asombro cuando se piensa que en 1570 había en toda Nueva España ¡sólo 6 464 españoles que mantenían bajo su dominio a una población de 3 373.000 entre indios, negros y mestizos! La inserción del negro en la economía colonial no siempre tuvo una relación con su traslado ni su número obedeció a proyectos concretos; su acarreo se debió al principio a la escasez de mano de obra, a la necesidad de los conquistadores de tener séquito y servidumbre, pero después fueron las minas las que reclamaron su trabajo, por lo cual se multiplicaron las licencias para introducir africanos por el puerto de Veracruz.

La demanda de mano de obra fue irregular, incrementándose a medida que crecía la explotación en América y se diversificaban las empresas coloniales. Durante el primer periodo de la trata, Nueva España se vio favorecida por el tráfico y figuró como uno de los grandes mercados de esclavos amparado por licencias o asientos. Los primeros 4.000 negros llegados directamente de África, sin pasar por Sevilla y que llegaron a Cuba, La Española y Yucatán eran la consecuencia de las 4.000 licencias que se repartieron entre comerciantes genoveses de Sevilla -de los muchos que había en España- concedidas por cédula de agosto de 1518. Por su parte, los portugueses, negociaron con la "mercancía de ébano" en operaciones comerciales que incluían la participación de los genoveses, los

capitanes de barcos negreros y los africanos de las costas que proveían a los portugueses la mercancía. Durante el monopolio de los genoveses, que persistió hasta 1527, tuvieron que pactar comercialmente con los portugueses, que tenían el control de las fuentes de esclavos.

Nueva España recibía esclavos en esta primera etapa, tanto de las Antillas como directamente de los embarcaderos en África. Su número es impreciso pues no se sabe cuantos asientos destinaron cargamentos para estas tierras; lo que aquí se recibía al principio era solamente parte de esos asientos con que la Corona favorecía a los tratantes negreros. "Asiento es un término del derecho público español que designa cada contrato hecho, con propósito de utilidad pública y para la administración de un servicio público, entre el Gobierno español e individuos particulares."<sup>78</sup> Durante la intensificación de la trata, se multiplicaban las licencias para introducir esclavos; en concreto una de estas licencias introdujo en 1533 a 100 esclavos en la región de Yucatán; otra dos años después introdujo otros 100 y 50 más que entraron por Veracruz. En el mismo año, otros 200 fueron traídos para servir a la explotación de un cortesano de Carlos V.

Por esos años la licencia más grande a que se hace referencia, es la que se concede a los comerciantes genoveses, Marín y Lomelín, para introducir por Veracruz 900 esclavos, destinados a servir en los dominios del marqués del Valle, don Hernán Cortés, en el año de 1542. Para esos años es probable que la población africana de Nueva España ya fuese considerable, puesto que ya se empezaban a dar las primeras rebeliones de negros en la ciudad de México.

Para controlar todo el tráfico de las mercancías que llegaban a las colonias hispanas, se estableció desde 1503 la Casa de Contratación en Sevilla; por el pacto colonial, todas las mercancías de las colonias debían ser conducidas a España en navíos españoles, al igual que todas las mercaderías destinadas a las colonias tenían que registrarse en la Casa de Contratación. De Sevilla salían todos los barcos con destino a las Indias Occidentales. La prohibición del tráfico directo condujo al contrabando intenso, que no fue posible controlar ni menos suprimir y que era ejercido por los ingleses, los portugueses y los franceses, a quienes el Pacto Colonial había excluido. En cuanto a la entrada de mercancías y esclavos en Nueva España, si bien fue Veracruz el principal puerto, Pánuco y Campeche se incorporaron en el siglo XVII al tráfico; éstos y otros puertos fueron utilizados también por los contrabandistas para el tráfico ilegal.

Es indudable que los contratos (asientos o licencias) se multiplicaron a medida que la situación colonial en América se consolidaba. La introducción de africanos no cesó hasta el siglo XIX, y aunque estaba abolida la esclavitud en algunos países, en otros se seguían recibiendo remesas de esclavos para proseguir la explotación de las empresas europeas. Pese a que no se tiene una cifra que señale con exactitud el número de africanos introducidos a Nueva España, en cambio sí se puede ponderar la importancia que tuvo esta etnia en la formación del México colonial y, por lo consiguiente, su aportación definitiva a nuestra formación histórico-cultural, a través del análisis del papel del negro en los diferentes niveles de la cultura, que se verán más adelante después de señalar someramente sus orígenes.

### ***Procedencia étnica***

Durante el siglo XVI, la captura y deportación de africanos se efectuaba sobre todo en el área de Cabo Verde, en el oeste del continente africano, aunque también había cautivos del interior que eran vendidos en los depósitos de la costa. De acuerdo con distintas fuentes, los portugueses embarcaron la mayor cantidad de esclavos procedentes de sus dominios africanos, Angola y Mozambique, durante el siglo XVII. Ya se ha señalado

que los primeros negros de Nueva España eran peninsulares o antillanos, pero también fueron traídos los cafi; cuando la trata se formalizó nuestros puertos recibieron negros llamados caboverdianos, de las etnias: bran, arará, carabalí, wolof, mandinga, biafra, mendé, lucumí, bañol, minas, xoxos, berbesí, arubas, akán, beni, cumba o mandé, zape, etc. De la región bantú, de las etnias: angola, congo, cazanga, cacusa, musoso, buila, cabanca, mondongo, banguela, matamba, bangala, malemba, anzico, bamba y bamba.

También en el siglo XVI, fueron traídos a nuestras costas esclavos que se han llamado blancos por proceder del norte de África y se les llamó berberiscos; de la Canarias procedían los gomera. Este mercado de esclavos en las costas del norte africano parece haber estado acompañado de otro que se efectuaba en el Mediterráneo, por lo que se llegó a mencionar la presencia de griegos en algunas localidades de Veracruz. Ambos corresponden al siglo XVI. Del mismo siglo son los que en México se llamaron tucuxi. Los bariba, los gangá y los chamba entraron a principios del siglo XVIII y los nafana, kanene, sakenda y pañol son introducidos en el XVII entre los angola, los congos, bisos, viojos, basol, galu, popos, tari, aná y novo.

Toda esta diversidad de procedencias fue variando según los años y los siglos de la trata atlántica, que al principio tuvo que someterse a los árabes, que, controlaban el mercado. Después pasó a manos de los portugueses, una vez que éstos lograron establecer su factoría en Cabo Verde al principio y después en otros puntos de la costa oeste africana. El nombre del archipiélago sirvió muchas veces para designar a los contingentes que procedían de ahí, sin que eso quiera decir que todos los esclavos que se internaron en las colonias señalados como caboverdianos hayan sido de esas islas, sino que, como en otros casos, el de los negros guineos por ejemplo, eran designado con el nombre del lugar de embarco. De ahí que sea importante proseguir las investigaciones de la procedencia de los africanos que llegaron a Nueva España; este es uno de los caminos que ayudará a profundizar sobre la cultura de origen y las aportaciones que hicieron a la cultura nacional.

En virtud de que algunas circunstancias mantuvieron al negro cercano al español, siendo por lo tanto su aliado, tuvo por fuerza una identificación con el amo blanco, que aunque no le daba un status preferencial sí lo tenía frente al indio. La legislación española al respecto tenía un carácter claramente segregacionista; incluso al impedir o prohibir el contacto entre indios y negros buscaba perpetuar la condición de esclavos de éstos. La intensa mezcla que se dio entre negros y blancos, negros e indios, negros y pardos, etc., fue un hecho biológico que quedó fuera de toda limitación legal y formal pero de consecuencias no sólo genéticas sino también sociales.

De trabajador de las minas, el negro pasó a los obrajes y tal vez en sus descendientes pudo entrar en el comercio que se derivó de la urgencia de proveer a los mineros de los suministros cotidianos que eran: grandes insumos materiales (sal, cueros, pieles, sebo, madera, mercurio, etc.). La minería, patrocinada por el Estado, una vez que pagó los costos del aprovisionamiento desde lugares remotos, por caminos difíciles y con medios de transporte rudimentarios, se aplicó a generar y desarrollar su propia infraestructura, las economías externas que necesitaba y, en general, la estructura productiva de la región.

Los negros, además de ser vaqueros de haciendas y ranchos, eran servidores domésticos, lo que significaba un contacto intenso y continuo tanto con blancos como con indios; realizaban también diferentes oficios en zonas urbanas, lo que en este caso significaba una integración mayor a la sociedad novohispana; los mulatos, que tenían igual inserción económica en zonas urbanas, gozaban (sobre todo en el siglo XVIII) de una libertad que les permitía numerosas ventajas que los indios jamás alcanzaron.

A mediados del siglo XVII buena parte de los trabajadores de los obrajes eran esclavos negros, si bien los indios nunca desaparecieron por completo. Estos esclavos



hacían tanto trabajos especializados, como de tejedor, que otros menos especializados, como de cardador. A su vez parece que el trabajo de los negros en los obrajes se combinó con el trabajo a domicilio del cardado y el hilado, quedando en el obraje nada más los trabajadores más calificados.

También los ingenios de azúcar, que fueron centros productores con mano de obra esclava, tenían como complemento algunas explotaciones ganaderas y otros productos de explotación agrícola diversificada: "Fue así como, diez años después de la llegada de los españoles, existían en Nueva España casi todos los vegetales útiles de que disponía el Viejo Mundo".

La importación masiva del africano destinado a las labores agrícolas tuvo su justificación en el imperativo de substituir la mano de obra indígena, cuya esclavitud había sido abolida para la segunda mitad del siglo XVI, además del despoblamiento causado por epidemias y otros factores que tuvieron igual efecto desde el tiempo inicial de la Conquista. Los requerimientos y demanda de los mercados europeos determinaron el establecimiento de las plantaciones, sobre todo en las zonas del Golfo de México, vecinas y semejantes en clima y recursos al Caribe. El africano se arraigó a la tierra desde la introducción de los primeros cultivos que los españoles trajeron de diversas partes del mundo; con este arraigo al suelo que lo vio llegar y morir en él, obtuvo el legítimo derecho, que le ha sido negado por siglos, de ser considerado parte de esta nación. También en las zonas en donde prosperaron los ingenios el negro, además de participar en las actividades productivas relacionadas con el azúcar, extendió su influencia como trabajador permanente a todo espacio económico. Esclavos africanos ejecutaron la trajinería y trato de las mercaderías en el puerto de Veracruz, fueron vaqueros de las grandes extensiones dedicadas a la ganadería, trabajadores obligados en los obrajes por disposiciones oficiales, servidores domésticos en casas de señores y religiosos y artesanos y trabajadores de la construcción en ciudades y haciendas

Pero lo más importante en el terreno económico fue que el africano, convertido en negro esclavo, era una mercancía movable con valor propio, estaba sujeto a los precios del mercado, a la oferta y la demanda, en algunas operaciones comerciales podía tener el valor de moneda, su persona significaba a la vez su fuerza de trabajo y era garantía aún en los casos en que no se disponía de capital.

El trabajo del negro en trapiches e ingenios de producción azucarera se da, principalmente, en zonas calientes de los estados de Morelos y Veracruz; esto nos ilustra lo que significó en el esquema productivo colonial esa fuerza de trabajo concentrada en torno a un monocultivo de altos rendimientos; la venta de azúcar, que fue un cultivo comercial de gran demanda en el mercado internacional a la vez que su producción exigía altas inversiones, dio ganancias enormes. Esas riquezas se traducían en una forma de vida fastuosa de los propietarios de ingenios, que se manifestó con la construcción de grandes haciendas donde la sacarocracia reinaba sobre los esclavos y la servidumbre, todo ello se sustentó en el trabajo esclavo de esos negros traídos en los barcos, comprados en los mercados de Xalapa o de la capital, sometidos a un cautiverio sombrío desde el que fueron testigos y factor contribuyente de las riquezas de Nueva España.

Ya avanzado el siglo XVI, cuando los nuevos cultivos se habían aclimatado, la producción agrícola exigió el aumento de mano de obra. En el periodo comprendido entre 1595-1640, que se ha llamado de los asientos portugueses, es decir, el periodo en el cual los portugueses tienen el monopolio del comercio de la "mercancía de ébano", Nueva España recibió la mayor parte de sus esclavos, destinados a los cultivos coloniales, sobre todo en las regiones en que había demostrado su eficacia en el servicio doméstico. Se ha señalado que los primeros negros destinados al trabajo de los ingenios en Veracruz y el valle de

Cuernavaca fueron los que Cortés hizo traer para tal fin. A partir de entonces, durante todo el siglo XVI, se multiplicaron los ingenios y por consiguiente se incrementó la importación de mano de obra africana; el siglo XVI culmina con el auge del azúcar, producto que se impuso a todos los demás en tal grado que se consideró necesaria su regulación, para atender el trabajo de otros cultivos importantes para el consumo y la exportación.

Para abastecer a los centros de consumo azucarero hubo que desarrollar una red de distribución del producto en la que necesariamente actuaron intermediarios, produciendo de esta manera ocupación e ingresos a un gran número, con la consiguiente ampliación del sistema de mercados tanto regional como nacional.

La producción azucarera tuvo una importancia decisiva en la economía novohispana; al no poder separarse del comercio de esclavos, tuvo también valor de cambio. Así, en una dinámica comercialización, se compraban esclavos con azúcar y se pagaba con mano de obra la inversión para el beneficio de la caña. En el siglo XVII Veracruz era una de las regiones de mayor auge económico:

En Xalapa los centros azucareros alcanzaron su máximo desarrollo cualitativo y cuantitativo durante la primera mitad del siglo XVII. Constituidos en su gran mayoría a fines del siglo XVI, debido a la confluencia de los factores anteriormente descritos, los ingenios y trapiches de la provincia estructuraron definitivamente sus plantas productivas, consolidaron la posesión de la tierra y del agua, conformaron sus esclavonías de acuerdo con la mano de obra africana proporcionada por los absentistas portugueses y lograron los niveles más altos en el buen manejo de sus haciendas.

Otras áreas de Nueva España fueron fecundadas también por el trabajo esclavo.

En México la población de la zona del Pacífico, junto con la de Veracruz, es una de las que aún hoy conserva las características raciales de tipo negroide, como clara huella social e histórica de la colonia, cuya economía dependía considerablemente del trabajo de los esclavos de origen africano.

Las plantaciones de cacao en la zona del Pacífico han sido objeto de investigación en relación con el empleo de mano de obra esclava en su cultivo. Al igual que el azúcar y los metales preciosos, el cacao tuvo valor como medio de circulación monetaria y como medio de tributo substitutivo del dinero.

La adquisición de esclavos para su cultivo no tuvo en el cacao, sin embargo, la importancia que alcanzó en las plantaciones de azúcar, debido entre otras causas, a que no hubo compatibilidad entre el precio de los esclavos y el de este producto. Además, la costa del Pacífico no fue tan poblada como la de Veracruz; la presencia de los negros en aquella se atribuye generalmente al cimarronaje, a excepción del puerto de Acapulco, cuya costa presentaba un despoblamiento notable. No obstante, se debe señalar que los encomenderos de Colima, por ejemplo, pusieron a trabajar en sus huertos de cacao a negros e indios por igual. También hubo negros en las haciendas ganaderas y en los campos de cultivo del coco, en los que convivieron con los chinos, traídos de Manila en los navíos que llegaban a Acapulco. La presencia africana en la costa del Pacífico data de las primeras décadas del XVI y se incrementó en el siguiente siglo: "los negros fueron introducidos antes de 1550 y se disgregaron a lo largo de la costa; ya para mediados del siglo XVII había gran número de mestizos mulatos chinos trabajando en las plantaciones de coco y de cacao y en los ranchos de ganado".

Negros hubo también en los ejércitos que resguardaban el fuerte de Acapulco; en este puerto el padrón de 1792 indica en una población de 5 679 personas, de las cuales 5 307 eran pardos, 122 mestizos y 109 negros. En ese mismo año, en Igualepa había 5206 negros, 594 mestizos y 235 españoles. El elevado número de negros se debe,

aparentemente, a la protección que los hacendados ganaderos brindaban a los cimarrones, enganchándolos como mano de obra para sus plantaciones y estancias.

En conclusión, la costa del Pacífico, en la zona que comprende actualmente los estados de Oaxaca y Guerrero, no tuvo grandes empresas esclavistas como en Veracruz. Su relativo aislamiento y su débil densidad poblacional propició el cimarronaje: "al mismo tiempo, el predominio de la población negra fue una atracción para los fugitivos, que después podían integrarse fácilmente a la sociedad tributaria de los negros y mulatos libres".

Para ampliar lo referente al trabajo del negro en la costa del Pacífico, es necesario considerar que en el litoral de Guerrero y Oaxaca, aunque se le tiene por territorio de cimarrones, no dejó de haber africanos que, desde los primeros tiempos coloniales, se incorporaron al trabajo esclavo; actualmente considerados como negros, aquellos que en virtud de su aislamiento lograron retener características somáticas predominantemente negroides y rasgos culturales africanos, no son, en realidad, sino mestizos, productos de una mezcla biológica y resultante de una dinámica de aculturación.

Lo anterior lo afirma Gonzalo Aguirre Beltrán en su Esbozo etnográfico de un pueblo negro: Cuijla (1958), haciendo ver que en la investigación etnográfica es donde se pueden todavía encontrar pruebas de la acción del negro, por conducto de sus descendientes: el mulato y las castas afromestizas.

En el trabajo de los placeres de oro de los ríos de la Costa Chica de Guerrero y la Costa Grande de Oaxaca, abundaron los negros que se desempeñaron como capataces de los indios organizados en cuadrillas. Como mineros estuvieron en las minas de plata de Taxco y otras de la región como Zacualpa, Ayoteco, Espíritu Santo, Zumapango y Huitziltepec. La mano de obra esclava era tan importante numéricamente, sobre todo en Taxco, que, según una información de 1570, sobrepasaba a la española y causaba temor en los eclesiásticos por la inevitable mezcla entre negros y españoles.

Los africanos se desempeñaron en el servicio doméstico de las órdenes religiosas; algunas estaban vinculadas al tráfico de mercancías de la Nao que llegaba de Oriente al puerto de Acapulco. También fueron trabajadores en los trapiches de caña (como en el litoral del Atlántico) y obreros en las haciendas de cacao, como ya se dijo. Por otra parte, los ganaderos españoles, que fundaron sus estancias en la Costa Chica para la segunda mitad del XVI, tuvieron en el negro un magnífico vaquero cuyo trabajo derivó después en la arriería. En esta actividad, los negros conocieron los caminos que llevaban de la costa a la capital, y tan importante fue esta ocupación que más tarde se continuó con los mulatos y otras castas de afromestizos.

### ***Los mestizajes. Relaciones interétnicas***

A pesar de la exclusión de la membresía gremial con que fueron señalados los negros y sus mezclas, así como la prohibición a la competencia técnica que sobre ellos pesaba, "en los ingenios y trapiches de tierra caliente esclavos negros ocuparon frecuentemente la plaza de maestro de hacer azúcar; y aun se sabe de mestizos y mulatos que se examinaron como maestros de primeras letras salvando -se ignora cómo- el obstáculo de la limpieza de sangre".

La unión de los africanos con los otros sectores de la población no se daba comúnmente por la vía del matrimonio; era el amancebamiento o unión libre la forma de ayuntamiento más común y sus frutos fueron originando las relaciones sociales de la sociedad novohispana.

A este aspecto de la historia social de México se le debe dar atención especial y diferenciar los patrones de reproducción que privaban en los diferentes siglos de dominio español.

Mientras que los conquistadores y colonos, comerciantes y administradores, se unieron a la india y a la africana por la escasez de mujeres españolas en los primeros tiempos del periodo colonial ya en el siglo XVII aparecen en matrimonio con mulatos, pardos y otras mezclas; en los censos de finales del XVIII, en cambio, las cifras nos indican que el español sólo se unía con la euromestiza. Puede deducirse que, desde el siglo de la conquista, el negro se unió solamente a la india y a la africana; en el XVII aparece unido eventualmente con la parda y afromestiza; esta última es la que más a menudo se une con el español, creando así nuevos tipos de castas a las que Aguirre Beltrán se refiere de la manera siguiente:

1. Español con india, mestizo.
2. Mestiza con español, castizo.
3. Castizo con española, español.
4. Español con negra, mulato.
5. Mulata con español, morisco.
6. Morisco con española, chino.
7. Chino con india, salta atrás.
8. Salta atrás con mulata, lobo.
9. Lobo con china, gíbaro.
10. Gíbaro con mulata, albarazado.
11. Albarazado con negra, cambujo.
12. Cambujo con india, zambaigo.
13. Zambaigo con loba, calpa mulato.
14. Calpa mulato con cambuja, tente en el aire.
15. Tente en el aire con mulata, no te entiendo.
16. No te entiendo con india, torna atrás.

La acción destructora de la esclavitud llegó a imposibilitar las relaciones interétnicas armónicas; aún más, por sus perniciosos efectos, hasta la unión entre negros y negras se hacía imposible según el patrón del matrimonio occidental por tratarse de esclavos, la única unión a la que podía aspirar (el esclavo) era el contubernio; unión que no tenía fuerza alguna, que el amo integraba o destruía a su antojo y que no daba al esclavo autoridad alguna sobre la mujer, ni patria potestad sobre los hijos y que, todavía más, legalmente tampoco confería vínculos de parentesco.

### ***La legislación española en las Siete Partidas***

Concedía al esclavo el derecho al matrimonio; que podía realizar aun sin el consentimiento y ante la oposición de sus amos; facultándolo para desobedecer al señor en todos aquellos casos en que se solicitara de él, en forma apremiante, el cumplimiento del débito conyugal... Los esclavos casados podían ser vendidos separadamente y en caso de estarlo era obligación de los amos unirlos.

De lo anterior se desprende que para cumplir con sus fines el Estado esclavista tuvo que retornar al derecho romano ante el cual el esclavo no significaba nada; sólo la

influencia del cristianismo de la época actuó de suerte que: "El matrimonio fue permitido entre los esclavos, pero con claras limitaciones..."

De hecho, la autorización inevitable del matrimonio entre esclavos dio lugar a que los propietarios esclavistas forzaran a los suyos a realizar matrimonios en los que no intervenía su elección sino la simple conveniencia del amo.

La unión o amancebamiento del negro con la india no tenía otro sustento que el de responder a la preferencia que ella manifestaba; además, siendo los hijos de esta unión libres de estigma, la india podía redimir al negro de su condición pagando por él y así formar una familia que de hecho y de derecho, constituyó la amplia gama de afroestizos de la colonia.

Los hijos de negros e indias siguieron naciendo libres y fue esta mezcla la fuente principal de población afroestiza de la colonia, población que, al quedar bajo el amparo de la madre nativa, heredó los patrones culturales indígenas, a la manera del indomestizo. Esta comunidad cultural hizo que afroestizos e indomestizos formaran una sola casta, profundamente separada de la euromestiza, no obstante el parentesco biológico que entre los híbridos mencionados en último lugar existía.

Las negras, en cambio, buscaban la libertad para sus hijos en la unión con el amo blanco, ateniéndose a la posibilidad de que, al ser sus concubinas, los redimiera a ellos también. Con esta esperanza la negra, en general, no aceptó al indio, en cuya unión sólo podía esperar la prolongación de su condición esclava. Aun en este terreno el indio fue vencido; siendo su condición legal mejor que la del negro, vio cómo la mujer de su propia estirpe se entregaba al esclavo, prefiriendo redimir a sus hijos que compartir el oprobio de la derrota.

En su magnífica obra Gonzalo Aguirre Beltrán nos señala el camino para interpretar los hechos sociales que se derivaron de las relaciones interétnicas entre negros e indios y su rivalidad inevitable; de ésta nace la unión preferencial de india con negro y de negra con blanco.

Esto agranda el vacío en el que se margina al indio; su derrota ante el español y su impotencia ante el negro permite que emerja en el mestizaje como hijo genuino, nutrido por su madre india, que le da la identidad y le confirma su pertenencia al mundo indígena. De este indoafroestizaje se desprende una de las ramas de la nueva cultura en formación durante los largos días de la colonia.

La unión de la india con el negro, su contacto permanente, su asimilación mutua, la maternidad-paternidad de los hijos mestizos, deben haber originado transformaciones también mutuas, muchos de los valores de origen tuvieron que haber cambiado. La india debió de aceptar al negro como su nuevo dueño, aceptando actitudes vitales y visiones del mundo que el africano introdujo en su vida; tal vez hubo una línea de africanización del sector indígena a través de sus mujeres, tal vez, así, pudo realizarse la acción aculturativa del africano en el destierro, en la crueldad del cautiverio del que sin salir, desde su paternidad dramática, pudo en el abrazo marital con la india dejar un legado genético cultural a sus descendientes.

Entre la diversidad de situaciones que la gente de color tenía que enfrentar, en relación con sus funciones sexuales y su vida reproductiva, estaban: la de ser esclavo y unirse con india libre (muy raras ocasiones con española), la de ser esclavo y unirse con esclava, la de ser esclava y unirse con hombre libre. En todos los casos eran insalvables los obstáculos que se interponían para lograr una estabilidad familiar y dar a los descendientes un verdadero legado cultural. Al respecto, Aguirre Beltrán nos dice:

“Después de conocer tan edificantes hechos, cabe preguntar: ¿Cumplía el matrimonio de negros su función de núcleo familiar productor de hijos? Indudablemente que no, en el mejor de los casos era a lo sumo un criadero de esclavos que podía con ventaja sufrir el parangón con los criaderos de contubernales de la Roma de los Reyes. Situación que, como es natural, influyó notablemente en el patrón reproductivo de esta clase de población, menguando la velocidad de su incremento. Hecho que explica el número menor de afroestizos comparados con el de los europeos o indomestizos juntos o considerados aisladamente.”

La sociedad de Nueva España, estructurado en castas, mantuvo una rígida línea de color en la que cada una ocupaba un espacio social que se pretendía infranqueable. Esta terrible estratificación basada en factores biológicos hizo exclamar a Humboldt: "En España es una especie de título de nobleza no descender ni de judíos ni de moros; en América la piel, más o menos blanca, decide el rango que ocupa el hombre en la sociedad."

Volviendo a la nomenclatura, podemos observar que las cinco castas en las que se basaba la estratificación social de Nueva España, se pretendían claramente diferenciadas: la de los blancos o europeos, la de los indios y la de los negros nada difíciles de confundir; enseguida estaba la de los euromestizos en la que privaba el elemento español, la de indomestizos con acento en lo indio y la de los afroestizos con preponderancia de lo africano. Estas dos últimas consideradas como una sola, a la vez con varios substratos, tenían una nomenclatura en la que se pretendía señalar el grado de mala raza (sangre negra) que tenía un individuo determinado. Este sistema fue tan frágil e inefectivo que solamente se pudo conservar como clasificación racial, con fines separatistas pero con muy poca relación con la realidad:

Para el siglo XVIII el crecimiento de la casta constituida por afro e indomestizos era de tal magnitud y la presión que ejercía tan intensa, que el hermetismo de los viejos años esclavistas se resquebrajó y el cruce de la línea de color, el pase de una casta a otra, fue cada vez más frecuente, de modo que al finalizar la época colonial la composición de las castas tenía mucho de nominal.

Es indudable que quienes con más frecuencia deseaban el pase de una casta a otra eran los afroestizos, para alcanzar un mejoramiento económico y social. De cualquier manera, integrada y asimilada la población africana al resto de la población (españoles e indios) y formando con éstos las variables genéticas, en la actualidad los rasgos africanos son imposibles de diferenciar en el conjunto de la población, salvo cuando se trata de individuos claramente negroides, es decir cuando por razones fortuitas, aislamiento regional, etc., lo africano se ha impuesto a los otros componentes genéticos. Por otra parte, habremos de afirmar que la verdadera integración social del negro se dio cuando la Independencia abolió la esclavitud y acabó con la estructura de castas. No obstante, el prejuicio racial y el pase de casta a clase ha mantenido hasta hoy la marginación económica, política y social de indios y afroestizos.

Otro hecho significativo que acercaba más al negro con el español, y lo separaba del indio, era el de su cristianización previa a su traslado, además de su urbanización también previa a su llegada a tierras americanas; ambas cosas ocurrieron al principio, en el periodo de conquista y primeros asentamientos, hasta que se agotaron los negros peninsulares que, como se ha apuntado, fueron llamados "ladinos". Podemos ver que:

Cuando los españoles optaron por la introducción ya masiva y sistemática de africanos para suplir a la población indígena diezmada y, por otra parte, inadaptada a algunas tareas necesarias al desarrollo socioeconómico de la colonia, procedieron como siempre lo habían hecho: el negro recibía el bautismo inicial y esta vez al por mayor, esperando que a partir de aquel momento se integraría inmediatamente al sistema colonial, tal como sucedería en las ciudades andaluzas.

Precisamente, esta designación del negro como cristianamente responsable y, en ese sentido, diferente del indio, hizo que sus actos, en cuanto tocaba a la religión, fueran sancionados por el Tribunal del Santo Oficio, la instancia ejecutoria de la Santa Inquisición, misma institución que dejando fuera de su jurisdicción al indio persiguió y ejecutó además de a los negros, a los españoles herejes y a los judaizantes:

El indio vivía bajo la mirada celosa del fraile, mientras el negro permanecía en contacto con este español dañino: el amo para el esclavo doméstico, el capataz para el trabajador del ingenio y la hacienda de beneficio. Por tanto, era preciso someter al africano a mayor vigilancia, pues se veía expuesto a mayor peligro.

Además de los innumerables juicios y denuncias contra los negros y sus descendientes por brujería, blasfemias y otras faltas sancionadas por la religión oficial (situaciones en las que la población de color compartía su culpa con el amo blanco), existió una forma aún más cercana de afinidad entre esclavos y amos blancos: se trata de la alianza espiritual que contrajeron con los criptojudíos sus esclavos o servidores que se convertían a la ley mosaica y eran perseguidos por ello. Es éste un caso que se repitió con mucha frecuencia y que consta en los archivos de la época; al respecto Solange Alberto, que ha estudiado a fondo la cuestión, nos dice:

“A pesar de la relación por principio injusta e inhumana que unió a amos y, esclavos, es evidente que la convivencia diaria, sostenida a menudo por años, cuando no por vidas enteras, tejió entre unos y otros los lazos que nacen de manera inevitable entre seres humanos. ¿Cómo podría ser de otro modo, si el ama de cría, la cocinera, era la negra que llegó siendo una niña a la casa, cuando no había nacido en ella? ¿Si el amo y el siervo habían compartido muchas veces la misma leche, los mismos juegos, la misma comida, los mismos sones?”

Para explicar esta contradictoria alianza entre esclavos y amos en el terreno religioso, Alberro abunda:

“El hecho de que el africano fuese esclavo favoreció la operación, ya que habiendo sido despojado de su identidad socio-cultural original por el estado de servidumbre, buscó su asimilación a un grupo que ejerciera una atracción a la medida del prestigio social que lo rodeaba... La originalidad de nuestras mulatas estriba aquí, sin duda, en el hecho de haber abrazado el judaísmo, tan ajeno por principio a lo que pudo haber sido la cultura ancestral, en un momento particularmente peligroso. Recibieron el premio merecido del reconocimiento por un grupo no solamente superior al suyo sino que era el de los antiguos amos... ¡soberana revancha!”

El mismo tribunal condena y juzga a los negros y a los judaizantes que en general estaban en el comercio de esclavos. Siguiendo esta idea del proceso de movilidad social a través del pase de una casta a otra para mejorar de condición:

“... los mestizos por ejemplo, se hacían pasar por españoles, algunos indígenas usaban vestimentas de tipo español, lo que indicaba la gradual pérdida de la correlación entre la posición social y la raza. El régimen de trabajo que permitió un rápido mestizaje racial y cultural incorporó igualmente a ciertas mezclas étnicas a la clase trabajadora.”

Lo observado hasta ahora nos destaca la necesidad de analizar el proceso de mestizaje, sobre todo para explicar razonablemente la desaparición actual de los rasgos africanos en las zonas centrales y en las mineras, después de lo importante que fue la aportación económica y tributario de los negros en esta parte del país. Lo que se quiere destacar aquí es que, a pesar de que los negros y los mulatos vivían bajo la estigmatización racial, su posición como asalariados (cuando la alcanzaron) les confirió una relativa libertad de movimiento, permitiéndoles buscar un mayor bienestar social y económico, posibilitándoles uniones matrimoniales o simplemente uniones con otros grupos étnicos, incluyendo el de los amos, ya que como africanos quedaron despojados de su cultura de origen y tenían mayor facilidad de adaptación social que los propios indígenas.

Para el siglo XVIII los negros y sus mezclas, por acción de los cambios en la política colonial, se han incorporado plenamente a las tropas de todas las regiones; incluso en Veracruz se habla de las compañías de pardos y mulatos. Aunque el servicio militar al principio es otra imposición, ya en el siglo XVIII se les reconoce como soldados profesionales, con lo que definitivamente se consideran hombres libres.

La situación del africano y sus descendientes, sobre todo en los siglos XVI y XVII, oscilaba entre el cautiverio total, pasando por situaciones intermedias ya comentadas, y la libertad ganada por huida a los refugios cimarrones; las minas y los ingenios fueron dos generadores de rebeliones esclavas, desde el mismo siglo XVI. De las minas pasaron a los ingenios y de ahí se extendieron prácticamente por todo el territorio virreinal.

Fueron notorias durante estos años las acciones de los negros cimarrones escapados de las minas de Pachuca, Atotonilco y Tonavista. Ya en la centuria siguiente, el número de revueltas se ubicó en las regiones azucareras del este, situándose su punto central en las tierras bajas localizadas entre el Pico de Orizaba y el puerto de Veracruz, siguiendo el curso del Río Blanco. En los años que antecedieron a la fundación de la villa de Córdoba en 1618, el cimarronaje mostró una gran vitalidad en la zona, desencadenando como reacción opuesta, una variada gama de acciones pacificadoras.

Ya en fechas anteriores, como en 1537, se registra la primera rebelión de negros en la capital del virreinato y en las minas aledañas; en los años que siguen (1540), en la misma capital, se organizan dos rebeliones más. Desde 1607 hay noticias de rebeliones y hostigamiento a la población española e india por parte de los cimarrones de ambas costas; en la pacífica, teniendo como centro a Acapulco, y en la costa veracruzana los sistemas montañosos de la Sierra Madre Oriental. Precisamente en las cercanías del Pico de Orizaba tienen lugar las acciones del famoso Yanga, mencionado por casi todos los autores que se refieren al tema de la rebelión esclava en Nueva España. En este caso que se pretende primero en América, los cimarrones consiguieron con negociaciones la libertad y la fundación de un pueblo que se llamó San Lorenzo de los Negros (el actual municipio de Yanga), con gobierno propio, pero que tuvo corta vida. Páginas atrás se ha hablado ya de otras rebeliones en América, en este espacio sólo insistiremos en la abundancia de movimientos esclavos con fines de liberación desde tiempos tempranos en Nueva España. A este respecto García Bustamante opina:

“El desarrollo de esta confrontación a comienzos de siglo permite establecer, a nivel de hipótesis, que el asiento de población concedido a los primeros habitantes de San Lorenzo no fue producto de un suceso aislado -la acción de Yanga-, como hasta ahora se ha presentado, sino la consecuencia directa de todo un proceso general iniciado por los primeros negros del Río Blanco, y continuado por los palenques que se mantuvieron activos después de la ejecución del mencionado líder”.

En el siglo XVIII se multiplican los movimientos y se forman numerosos palenques especialmente en la zona montañosa de Veracruz: Acultzingo, Mazateopan y Maltrata.

Otra zona preferente fue la de los montes de Actopan, en la doctrina de Masantla, jurisdicción de La Antigua Ciudad de la Veracruz.. Otros lugares de la geografía veracruzana son indicadores de la influencia y huella que ha dejado la población africana, tal como Rincón de Negros. También presentes deben estar las revueltas de 1741, en la hacienda de Palmillas; 1749, en la hacienda de San Antonio y 1805, en el trapiche de El Potrero.

Por lo que toca a la costa occidental, baste el ejemplo de Cuijla, tomado como modelo de pueblo de negros por Aguirre Beltrán, y en general el estado de Guerrero, del cual se puede decir que constituye un estado poblado en su origen por cimarrones o bien que es el estado históricamente cimarrón de nuestro México.



El investigador que se impusiera la tarea de hacer un inventario de rasgos culturales de origen africano en la cultura mexicana tendría serias dificultades para lograrlo, porque lo africano, tanto en lo genético como en lo cultural, está a la vista pero no parece ser suficientemente evidente.

Para comprender la herencia africana en nuestro acervo cultural hace falta buscar al negro en la cultura popular; es ahí, en todo caso, donde sin duda lo encontraremos; está en la religión y la magia, está en el habla popular, en la medicina tradicional, en las formas de cocinar, las maneras de bailar y de hacer música, los refranes, en las leyendas, los hábitos alimenticios, en la preferencia por ciertos colores, en determinadas formas musicales.

Algunos gentilicios africanos se convirtieron en sustantivos o en adjetivos y los encontramos en la toponimia de algunos estados: Mocambo, Chamuco, Zíbaro, Cafre, Mondongo, Bemba, Bamba, Mandinga, etcétera.

Los elementos africanos no llegan a conformar un sistema cultural, como en otros países de América; son, por decirlo así, partículas dentro de los sistemas culturales que conforman nuestra cultura, están insertos en las capas de indianidad o de hispanidad que los encubre. El negro fue asimilado por mezcla a lo indio o a lo blanco, por lo que no se mantuvo como africano, mientras lo indio y lo español continúan aún después de la colonia. Lo africano desaparece como tal y sólo una parte de él se incorpora confundándose en el mestizaje; por eso es interpretado equivocadamente como indio o como español, pues no tiene autonomía. Por otra parte, el eurocentrismo que priva en el siglo XIX hace ignorarlo o pasar de largo, frente al hecho evidente de su existencia; sólo lo indio y lo español son visibles como sistemas diferenciados, como culturas aparte. En el México mestizo están contenidas todas las mezclas, todas las castas y en cada una de ellas está una parte del negro, están sus rasgos genéticos y culturales, en una amalgama que a la vez que síntesis es una tercera forma de ser sincrética, es la gestación de la mexicanidad. La cultura mayoritaria no es otra cosa que el crisol en el que se fundieron las tres raíces de México: la india, la africana y la española.

La enorme evidencia del afromestizaje en el fenotipo de la población veracruzana hace pensar en la memoria genética de la cultura. La presencia del negro tiene que haber incluido sus actitudes vitales frente a la realidad, su concepción del mundo, la mentalidad que se ha juzgado erótica (sobre todo en contraste con la del indio), las formas de estar y de aceptar la vida, la muerte, el nacimiento; las formas de interpretar el ritmo y la música; la inclinación por ciertas comidas y bebidas, su gusto por la palabra (de especial valor en las culturas africanas), su dialecto, la pronunciación del castellano, su pasión por el ritmo, su extroversión y una empeñada lucha por sobrevivir, por alcanzar el derecho a existir y a ser aceptado.

En la identidad del afromestizo actual se da una paradoja en extremo interesante: el caso de los jarochos de Veracruz la ejemplifica muy claramente; de ellos escribe J. Melgarejo: "El jarocho tiene a gloria descender de la sangre española y hace alarde de venir de los conquistadores. Miraban con desdén al indio, al mulato y hasta al criollo, que los llamaban sangre de revuelta, y los consideraban inferiores en todo...", citando a Núñez y Domínguez, añade:

"...y los de la costa, los jarochos, que subían de las tierras bajas, que baña el mar, por su pelo rizo denunciador de su ascendencia africana, sus dicharachos de subidísimo color y las largas jaras que portaban a guisa de armas y por lo cual les viene el gentilicio que los distingue hasta el presente".

Como vemos, por una parte hay un afán de hacer valer la ascendencia española, y por la otra, la evidencia de su ascendencia africana no le hace renunciar a su sentimiento o su necesidad de ser aceptado tanto o más que el criollo, síntoma por demás, el del criollismo, que presentan la mayoría de los mexicanos: siempre hay un abuelo español en la familia,

rara vez se menciona a los antepasados indios o negros "que están escondidos en la cocina". No se trata de una negación consciente sino de una tradición heredada; el negro existe pero el africano no, ser "moreno" no es precisamente ser de ascendencia africana.

En los estados de Oaxaca y Guerrero, donde persiste el tipo físico africano, ya se tiene conciencia de la razón de su color y sus rasgos; a los morenos se les distingue, sobre todo, por sus pautas de conducta que derivan del ethos de violencia que priva en los dos estados, pero que es más notable en las costas. Hablando de los remanentes de la población negra, Aguirre Beltrán se refiere a ellos así:

“Esos remanentes de nuestra población negro-colonial, se encuentran hoy día localizados en las costas de ambos océanos; pero mientras los que aún persisten en la costa del Golfo son fácilmente accesibles y, con ello se presume, han sufrido contactos frecuentes y continuados con individuos de la cultura nacional, de tipo occidental, los situados en la costa del Pacífico, por el contrario, han permanecido en un aislamiento del que apenas comienzan a salir al establecerse en la zona vías modernas de comunicación que datan de unos cuantos años.”

Esta apreciación fue hecha por Aguirre Beltrán en 1958, fecha de su estudio en la región aludida. Será de gran interés estudiar los cambios que se han operado en las poblaciones de las dos costas del Pacífico, Costa Chica, de Guerrero, y Costa Grande, de Oaxaca, al incrementarse las comunicaciones y los intercambios con el resto del país, sobre todo de las demás poblaciones de ambos estados. Es muy posible que los rasgos a los que se les atribuye origen africano hoy día ya no existan, pero otros más quizá hayan emergido en un proceso de reafirmación regional, como es común que ocurra cuando dos culturas que conviven en el mismo espacio sufren la presión de factores externos; ambas tienden a reafirmar su permanencia. No es de extrañar por tanto que algunos de los rasgos señalados por Aguirre Beltrán en 1958 aparezcan en algunos casos conservados y arraigados en la etnografía de Guerrero y Oaxaca; tal es el caso de los cultivos que incluso tuvieron su origen en la antigüedad, cuando los indios antecesores de los negros cultivaban el cacao.

En lo relativo a la identidad del negro de Guerrero, en cuanto a su origen, se le tiene por extranjero cuando se sabe que sus antepasados vinieron de África. En Veracruz se piensa que los antepasados de los "morenos" vinieron de Cuba, debido a que la inmigración de núcleos cubanos es relativamente reciente (siglo XIX) y muy evidente su influencia en lo que concierne a la música y el baile populares.

Aunque el derecho a la tierra le fue negado al negro, al igual que a otros "mal nacidos", los propietarios de las haciendas en Guerrero que ya habían agotado a los indios acogieron a negros, mulatos y mestizos, así como a cimarrones para el trabajo de vaquería; poco a poco estos pobladores de haciendas fueron tomando los diversos pueblos, implantando su ley y dándole carácter a la región, en la que no alcanzaba el brazo de la justicia, pues estos negros y afro-mestizos eran temidos por "osados, belicosos y desobedientes", características que como veremos han conservado hasta la actualidad. Puede decirse que el patrón en las relaciones interétnicas del negro con el indio, establecido en tiempos coloniales, se mantiene hasta hoy día, resultando de ello un sometimiento del indio al carácter belicoso y violento del afro-mestizo; una vez más, el indio es vencido por el extraño en su propio territorio: el negro por subordinación al blanco es opresor del indio. En relación con esto nos dice Aguirre Beltrán: "Quedaron en la zona, como recuerdo del sistema inicuo de explotación del hombre por el hombre, los capataces negros, primeros pertenecientes a un stock racial distinto al del español y al del indígena, que se establecieron en la costa."

Además de los capataces hubo los negros al servicio de los encomenderos, encargados de la recaudación del tributo. El indio veía en ellos a los representantes de los españoles, que además abusaban del poder que les daba el ser enviados de los amos blancos. Los criados negros eran un verdadero azote de los indios y los amos blancos se

servían de ellos para la explotación del indio: "Son los negros de los encomenderos muy perjudiciales en los pueblos de indios, porque ayudan a embriagueces, vicios y malas costumbres, hurtan sus haciendas y hacen otros muchos daños".

En la costa del Pacífico, pese a saberse que en los trapiches hubo negros, no se ha encontrado de hecho documentación al respecto, aunque hay ciertos elementos culturales atribuibles a los negros en los pueblos cañeros. En cambio, en las labores de pesca se encuentra claramente la huella de los esclavos negros: "Los negros de Tecuanapa no han olvidado, hasta la fecha, esta industria que en otro tiempo impusieron a sus antepasados los amos esclavistas."

También los negros arrieros, que fueron importantes en las rutas de Acapulco y Huatulco, puertos de entrada y salida del comercio en el Pacífico, deben de haber sido eficaces transmisores de noticias e influencias, tomando en cuenta el intenso movimiento de estos puestos desde el siglo XVI.

Las cifras sobre los negros trapicheros, criados de encomenderos, capataces, arrieros y pescadores que existían en la región de Guerrero, en la Costa Chica, tal y como lo afirma Aguirre Beltrán, nos hacen pensar en una población altamente afroestizada, tomando en cuenta que se señala una población de 40000 almas solamente para dos municipios: Allende y Acapulco. La mayoría corresponde a familias de negros al servicio de propietarios estancieros que requerían vaqueros para atender la cría y engorda del ganado, sobre todo del ganado vacuno. Es de esperarse, por tanto, que el negro vaquero se haya mezclado irremisiblemente con los indios de las comunidades aledañas a las haciendas y que el producto de esa mezcla haya dado una población afroestizada, de mulatos y mestizos empleados en la vaquería. Además de esta población habría que sumar la de los cimarrones que se empleaban también en haciendas y que vivían en rancherías con una economía de autosuficiencia. Citando la documentación de Aguirre Beltrán: "unos negros cimarrones y al presente los hay con sus casas, labores de maíz, algodones y otras cosas como si actualmente estuvieran en Guinea y que están a un tiro de arcabuz de las sementeras de los naturales...".

Lo anterior permite reproducir algunos patrones económicos y de estructura social semejantes a los originales africanos, además de desarrollar un sentimiento defensivo y hostil, derivado del hecho de encontrarse rodeados de blancos e indígenas; es decir, de extraños a su naturaleza y origen. A finales del siglo XIX, la región estaba enteramente poblada de negros y afroestizados que mantenían la misma actitud defensiva y de oposición hacia el gobierno y en general hacia todas las autoridades.

Resulta interesante que los descendientes de africanos, todavía a principios del siglo XX, se expresaban en español antiguo. Aunque los negros eran comprados en los mercados de la capital y en su mayoría eran traídos directamente de África al puerto de Veracruz, debemos insistir que tanto Campeche, en el Golfo de México, como Acapulco, en el Pacífico, fueron puertos de introducción de mercancías y de esclavos, a pesar de lo establecido en los asientos, en los que sólo se reconocía a Veracruz como puerto de entrada. Es de suponerse también que la costa del Pacífico sirvió de vía de entrada para contrabando de todo tipo de mercaderías y, por supuesto, de esclavos.

Un rasgo de los afroestizados de la Costa Chica de Guerrero, que ha merecido largos comentarios entre los investigadores, es el que se refiere a la costumbre de cargar a los niños a horcajadas, siendo ésta y la de cargar recipientes en la cabeza hábitos de indudable origen africano. En la región se convirtieron en préstamo cultural de los negros a las poblaciones vecinas de indios amusgos, huastecos y mixtecos. Otro préstamo que tomaron los indios de los negros es el del redondo o vivienda de forma cilíndrica, al que se le atribuye origen bantú, según afirma Junod, citado por Aguirre Beltrán.

El compuesto o forma de agrupamiento habitacional debe señalarse entre los rasgos más característicos de las poblaciones afroestizas, teniendo una indudable semejanza con la organización familiar que se observa en África. En Guerrero responde a la función social de mantener los lazos de unión entre los miembros de una familia extensa, esta última como unidad social que, en el caso de África, llegaría a ampliarse hasta los clanes y linajes, dos formas imposibles de reproducirse en América entre los africanos, por la desaparición de todo sistema de cohesión entre ellos. Los lazos de consanguinidad fueron sustituidos por las alianzas religiosas o sociales, de las cuales la institución más importante, tanto por su peso moral como por su fuerza, es el compadrazgo; cuando se establece esta alianza la lealtad entre los contrayentes es duradera y se observa con el mayor respeto.

Su función integradora y solidaria aparece clara cuando contemplamos el tono general del ethos de la cultura cuileña, centrada en la agresividad interfamiliar. Resulta natural que en una sociedad así constituida existan ciertas instituciones que permitan mantener esa agresividad dentro de canales que no impiden el funcionamiento social y la continuidad cultural. El compadrazgo es una -probablemente la principal- de las instituciones a la que acude la cultura cuileña para mantener unido al grupo.

Con una función, que a la vez que agrupa divide, se concierta en la Costa Chica una alianza que la población llama la brosa, y que al decir de Aguirre Beltrán es una corporación que existe en todos los pueblos afroestizos, en la que se agrupan los individuos que por cualquier razón están en conflicto con las autoridades y la comunidad. Marginados en cierta forma, viven en grupo separados de sus familias y en enemistad con los representantes de la población. A lo anterior, Aguirre Beltrán agrega un elemento de la mayor importancia:

“Las luchas agrarias incrementaron considerablemente esas brosas, hasta el punto de constituir un constante peligro para los blancos establecidos en la región y aun para las autoridades locales, compuestas por los ancianos, a cuyo cargo estaba la conservación de las costumbres tradicionales y de las formas conocidas de tenencia de la tierra.

Las brosas, por tanto, tienen asignado también un papel social de agrupamiento de varones para hacer frente a determinadas condiciones que afectan no sólo a unos cuantos, sino a toda la comunidad. Todo ello nos hace pensar en las sociedades de hombres y en las clases de edad, dos instituciones africanas que tienden a conservar la unión entre los diferentes sectores de la población comunitaria, con fines de equilibrio político y social. En las sociedades se agrupan hombres (y a veces mujeres) que tienen a su cargo alguna función específica de orden religioso o económico; hay sociedades de: cazadores, pastores, guerreros, ancianos, etc. En las clases de edad se agrupan individuos (hombres o mujeres) que fueron iniciados el mismo día, lo que les confiere un parentesco a veces más importante que el que tienen por consanguinidad.

En el matrimonio, y su ritual, entre los pueblos afroestizos de Guerrero, Aguirre Beltrán ve diversos elementos de clara procedencia africana. Tales son el rapto de la novia, la dote, así como la incorporación de la novia a la familia del novio. La importancia que tiene la virginidad premarital de la novia, el autor de Cuijla la atribuye a un préstamo de los indios a los negros, descartando que sea un patrón de origen africano. La forma como los cuileños, y otros habitantes de la Costa Chica, asumen la muerte de un ser querido, parece tener similitud con la de los pueblos africanos, en donde la muerte no es un acontecimiento doloroso mientras el cuerpo del difunto no es despedido en su tumba; hasta ese momento los familiares reunidos festejan acompañados de amigos y parientes. Aguirre Beltrán consigna en su estudio etnográfico sobre Cuijla la práctica de segundos funerales que se efectúan a los nueve días después del entierro. Esta costumbre tiene un carácter sincrético, siendo los símbolos y rezos católicos los que predominan en ella. En Nigeria tienen lugar, entre los yoruba, segundos funerales en los que el muerto es simbolizado por una escultura

de madera que se quema, quedando a salvo la cabeza, significando con ello la inmortalidad del alma que reside en esa parte del cuerpo.

Acerca de la lengua de la población afro-americana en el México de la época colonial el lingüista alemán Klaus Zimmermann nos da una versión que se transcribe aquí en traducción libre, con licencia del autor:

“En el año pasado en una parte del mundo se recordó (regionalmente con sentimientos diferentes) un acontecimiento que algunos designan como el "Descubrimiento de América". Discutiendo la manera de los actos conmemorativos no se podía evitar reflexionar, interpretar y renombrar el acontecimiento mismo. En el debate político y científico y en muchos trabajos de investigación a causa del año 1992, las contribuciones de los que formaron parte en el 'Encuentro' y por ende acuñaron el llamado Nuevo Mundo se redujo al encuentro de Europa y América (también en Miguel-León Portilla). Así, muchas veces se pasa por alto (y eso sucede aunque se sabe mejor y a menudo por delimitaciones ideológicas de la misma perspectiva) que América fue el lugar del encuentro de por lo menos tres ciclos culturales: el europeo, el americano-indio y el africano - perdónenme esa simplificación.

Desde luego, todos sabemos que existía la trata esclavista y que en algunas regiones de América Latina sobresale la parte de la población caracterizada por sus rasgos africanos, como en partes de Brasil, las islas caribeñas y los Estados Unidos. Pero, como ya señaló Germán de Granda (1978): “hay que tomar en cuenta que en el pasado en casi todas partes de América, entonces también en México, la Argentina, Uruguay, Chile e incluso en Bolivia un gran número de la población era de descendencia africana. No obstante, hoy en día no se hace notar este aspecto exterior fisonómico de este grupo de la población”.

Destaca esa relación en México, un país que hoy es muy conocido por su relativamente alto número de población indígena (10%) y que es marcado por fuertes características de la población indio-mestiza.

También en la identidad nacional la recurrencia ideológica a las civilizaciones indígenas de los toltecas, mayas, aztecas, zapotecas, tarastecas/tarascos y otros más desempeña un papel central en la formación de la identidad de los mexicanos con fines de delimitación a otros países hispanohablantes. Aún cuando los mexicanos interpretan la historia manipulándola de tal modo que los grupos indígenas que no produjeron civilizaciones (Hochkulturen) son excluidas de la conciencia, como sucede también con los africanos. Esta manera selectiva de interpretar la historia no sólo se encuentra en muchos investigadores exógenos de México; los que "de afuera" se acercan y normalmente no deberán caer en la trampa de la selectiva construcción de identidad.

En el México de la época colonial - con diferencias regionales - una parte considerable de la población descendía de origen africano. Temporalmente algunas regiones llegaron a tener cuantitativamente un sobrepeso de esta población. Sin embargo, el elemento negro-africano es aún casi invisible en la sociedad mexicana contemporánea. Sólo la vista atenta descubre este origen de algunos mexicanos. Este elemento es más destacable en la costa caribeña y la excepción la forman unos pocos pueblos con una población africana pura/cerrada, en la llamada Costa Chica en el Pacífico. En el español estándar actual no se muestran elementos africanos provenientes de esa parte de la población. Sin embargo, en los pueblos de los afro-mixtecos, en la Costa Chica, Aguirre Beltrán identificó algunos elementos lingüísticos que asocia con la influencia africana. Así que se diferencian claramente de su ámbito y, por tanto, se puede suponer que se desarrollaron de manera especial. Gillian (1976) menciona algunos rasgos fonéticos y rítmicos del llamado "hablar como palo" de los afro-mexicanos de Pinotepa Nacional. Ya que en regiones en América, en cuales la parte negro-africana de la población fue muy alta por la importación de

esclavos existen o existieron formas lingüísticas designadas como lenguas criollas, y esos forman un fenómeno lingüístico especial, también se advierte a la búsqueda de esas o formas parecidas en México. Ahora bien, no sólo es de interés indicar los elementos africanos, sino también las formas lingüísticas que arrojan luz sobre un estado anterior de una lengua pidgin y será interesante para los criollistas. En la lingüística hispánica la investigación de esas formas es una contribución a la hipótesis esbozada por el hispanista Germán de Granda (1987): que las variedades lingüísticas en las áreas de alta concentración histórica de población negra son una secuela de la decriollización de una lengua criolla ampliamente extendida anteriormente. Además de las aún existentes lenguas criollas basadas en el español Papiamento y las de las islas holandesas ABC (Aruba, Donaire y Curaçao) y en el Palenquero en San Basilio de Palenque en Colombia, cerca de la ciudad de Cartagena, y según esa hipótesis el español caribeño debe ser acuñado por ésta. Incluso en la región de La Plata, por lo general no asociada con la influencia masiva de la población negro-africana, la hispanista argentina María Fontanella Weinberg (1987) y el criollista Néstor Ortíz (1989) señalaron en dos documentos de los años 1870 y 1843 elementos lingüísticos como el cambio de la -l y la -r, errores en el empleo del género gramatical y otros más. También hay quienes originan formas coloquiales del portugués brasileño en formas criollas afro-brasileñas (Guy 1998). Empero, también se da argumentos convincentes para la hipótesis de un desarrollo interno de estos elementos.

En relación a México por lo menos se puede estimar el gran peso cuantitativo de la población negro-africana en base a datos históricos, aunque queda claro que se debe ejercer con cautela el empleo de estas estadísticas.

Así que hoy ya no existen influencias lingüísticas africanas, aparte de las que se encuentran en Cuijla, en la Costa Chica y los rasgos que hipotéticamente se basan en influencias africanas en la costa caribeña, es menester enfocarse en la época colonial. En la investigación de esta problemática surgen las siguientes preguntas:

¿Cuál fue la forma lingüística empleada por los negros, españoles y indígenas para la comunicación en Nueva España?

¿Se desarrolló una forma lingüística afro-hispánica en Nueva España igual que en el Caribe, un pidgin, o la llamada "lengua de emergencia" (de Granada 1987), o el "habla bozal", que ha descrito Álvarez Nazario (1970) en Puerto Rico y Perl (1982) en Cuba. O, siguió desarrollándose como el Papiamento de Curacao, o como el Palenquero de Colombia, o si el "habla congo" de Panamá se desarrolló ahí mismo o si fue llevado ahí como tal y se extendió?

Si existiera esa forma lingüística se debería investigar en la duración de su existencia y en la razón de su desaparición.

La dificultad decisiva en la investigación de esta problemática es encontrar los materiales lingüísticos que arrojen luz sobre el desarrollo y la forma de la lengua. Es una tarea sumamente difícil porque los africanos eran esclavos, o ya liberados en México, primero fueron analfabetos en la mayoría de los casos y, segundo, no dispusieron de una escritura, es decir, este grupo de la población regularmente no escribía. Sólo los materiales lingüísticos por escritos de este tiempo se conservaron y son analizables hoy. No se puede descartar que aisladamente salgan a la luz testimonios originales pero, en cambio, no se debe rehusar, en principio, los testimonios que lingüísticamente son menos confiables y expresivos.

Efectivamente, aceptamos tres tipos de testimonios:

Testimonios lingüísticos directos

## Comentarios metalingüísticos sobre las lenguas

Imitaciones de las lenguas de los negros, por ejemplo, en relaciones de viajes o en textos literarios por autores no afrohispanicos

Mi planteamiento se basa en los siguientes datos:

### Testimonios lingüísticos directos

En primer lugar me parecieron aptos como testimonios lingüísticos directos las actas de la inquisición en las que se acusa a negros. Sin embargo, durante la revisión de las actas de todo el siglo XVI en el Archivo General de la Nación (AGN), en México se encuentran 29 procesos en los que se acusa a negros, mulatos y pardos y se evidenció que todas las declaraciones hechas por negros fueron transcritas por los correspondientes escribanos, curas o protocolarios en estilo indirecto y en su propia variante lingüística.

En el caso de las actas de la inquisición del siglo XVII se puede recurrir al estudio de Alberro (1988). Ahí se edita en partes una carta del mulato escribano Juan de Morga, esa se puede apreciar como testimonio directo (p. 150). En la relación de un cura jesuita Juan de Laurencio (1609) que participó en la liberación en contra del cimarrón Yanga, se marca un comentario de éste como cita (Zembrano 1968: 332). También hay que encajar entre los testimonios directos el testamento del mulato Miguel Ximenes de Acasingo de 1712 (editado en Winfield Capitaine 1973).

### Testimonios metalingüísticos

Los testimonios metalingüísticos consultados son:

- La Historia Eclesiástica del cronista Fray Jerónimo de Mendieta, redactada al final del siglo XVI y publicada por primera vez en 1870

-El relato de un autor anónimo sobre una sublevación reprimida de negros y mulatos libres en la ciudad de México en 1612 (se ubica en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, editado en Querol y Roso (1931/32)

-En las actas de la inquisición de la ciudad de México del siglo XVII se encuentra varios indicios sobre la lengua de los negros (Alberro 1988).

En Nueva España se encuentra la imitación de la lengua de los negros en los villancicos, canciones populares navideñas, un género que tampoco rehusó la primera poetisa de alto rango en México y América Latina, Sor Juana Inés de la Cruz. Por tanto tenemos material sobre la imitación de la lengua de los negros

Efectivamente, no se intenta probar la existencia de negros en México en base al material lingüístico sino, por el contrario, rastrear las formas lingüísticas partiendo del conocimiento del ámbito vivencial de los negros, ya verificado por investigaciones históricas. En eso consiste el destino de las lenguas africanas, del aprendizaje del castellano, del bilingüismo y, quizá, de una forma lingüística nueva. Desde la perspectiva criollista interesa, sobre todo, en las formas lingüísticas la cuestión de una lengua criolla particular, es decir, estructuras que surgieron de una pidginización o de otras formas simplificadas. Los criterios decisivos de una lengua criolla son que ésta surgió como simplificación o reducción de otra lengua, en eso la morfología y la sintaxis tienen un estatus central. Hay que concederles a otros rasgos - como cambios fonéticos o palabras advenedizas - una significación secundaria por razones teóricas. Así que indicar el préstamo de palabras africanas no es un criterio de una criollización. El fenómeno de palabras prestadas de otras lenguas no es específicamente característica de las lenguas criollas, sino universal. Resulta más asombroso, en cambio, la misma escasez de estos elementos. De particular interés son también elementos portugueses, así que ellos pueden corroborar la hipótesis que el origen

de todas las lenguas criollas habladas alrededor del Atlántico - entonces también de las lenguas basadas en español, francés, inglés y holandés - podría haber sido una lengua pidgin afro-portuguesa, generada en la costa occidental de África. Esa hipótesis esgrimen los que investigan una teoría mono-genética de la génesis de las lenguas criollas (por lo menos los del las costas del Atlántico).

Sin duda el material lingüístico más fidedigno es la prueba lingüística directa. Pero estas fuentes son demasiado escasas, también otras fuentes son de interés, mientras no se puede descartar teóricamente contradicciones entre los dos tipos de fuentes. Preliminarmente hay que llamar la atención en otra observación, que hoy en día tal vez no nos parezca tan natural, que arroja luz sobre la actitud acerca de la variedad lingüística de aquel tiempo: Es de sorprender que pocas veces se refiera a diferencias lingüísticas. Al parecer la tolerancia hacia variaciones lingüísticas era más grande y la conciencia normativa desempeñó un papel menor que hoy y, consecuentemente, no se consideraron dignas de mención cualquier diferencia.

### ***El uso de lenguas africanas en México***

Ocasionalmente las investigaciones en las lenguas criollas parten de la hipótesis de que las lenguas de los esclavos africanos cayeron rápidamente en desuso, ya que se generaron poblaciones étnicamente heterogéneas en las plantaciones, y que éstas tuvieron que recurrir a la lengua de los propietarios europeos para disponer de un medio de comunicación común. Se explican el surgimiento de las lenguas criollas en este contexto. Según nuestros documentos se deberá modificar esta hipótesis. Por ejemplo, en el documento anónimo que relata la sublevación reprimida de los negros en 1609 en la ciudad de México, una mujer negra habló "en lengua angola" sobre las preparaciones y eso escucharon dos portugueses que dominaron esta lengua y que llegaron con esclavos de Guinea. Eso nos llama la atención en varios aspectos: Primero, en contra de algunas hipótesis, significa que aún se usaron las lenguas africanas, en cierta manera, como medio de comunicación entre los negros en México y en otras colonias; segundo, que particularmente fueron los portugueses que llevaron los esclavos a México y, al parecer, a la misma ciudad y no sólo hasta la costa; y tercero, que los esclavistas portugueses también hablaron o por lo menos entendieron una lengua africana. En la investigación de las lenguas criollas se parte del punto de vista que los esclavos aprendieron un pidgin-portugués básico, ya que los esclavistas no veían la necesidad de aprender una lengua africana. Especialmente el papel que desempeña la "lengua angola" o el "idioma angola" se ve confirmado de nuevo por un acta de la inquisición del siglo XVII. Ahí se demuestra que se utiliza entre los esclavos en la prisión (Alberro 1979: 146). Incluso se habla de un mulato de descendencia angoleña-portuguesa que aprendió la lengua de su madre angoleña. (Alberro 1979: 148).

### ***Conocimientos de la lengua escrita y poesía de los esclavos negros***

En las actas de la inquisición del AGN en México del año de 1650 se conservó una carta en original, el destinatario es el padre, de un monasterio en Jilotepec del Mulato Juan de Morga, un esclavo prófugo. En este caso se evidencia que en el siglo XVII había esclavos alfabetizados y, además, que el dominio de esta técnica cultural no contribuyó a exentarles de su estatus de esclavos. Alberro (1979: 136) menciona tres casos semejantes de esclavos alfabetizados que, a pesar de sus conocimientos, eran condenados al trabajo en los molinos de azúcar y en las minas. Asimismo no sólo había negros alfabetizados en el siglo XVII, sino también en el siglo XVIII, así como describe Nicolás León (1912) la poesía



formidable del "negrito poeta" mexicano José Vasconcelos. Sin embargo, los textos oralmente transmitidos y después editados corresponden al español estándar y no muestran rasgos lingüísticos criollos.

### *Testimonios del uso de español estándar por afro-mexicanos*

Veamos los testimonios lingüísticos directos; lamentablemente no arrojan mucha luz sobre el uso real de los afro-mexicanos. En las actas de la inquisición de los siglos XVI y XVII las declaraciones de los negros, mulatos y pardos - sean enjuiciados o testigos - no son redactadas en estilo directo, sino indirecto, son parafraseadas por el protocolario y eso sucede sin excepción en su propia variedad lingüística que se tiene que aceptar como el español estándar, más o menos correcto de esa época. (si queremos usar este término moderno para este tiempo en el que todavía no había normas fijas).

Inclusivo datos sobre conocimientos incompletos de la lengua, por lo que se necesitaron traductores de los afro-mestizos, lo que si se anotó con las declaraciones hechas por los indígenas. En la revisión de las actas de casos criminales y matrimoniales tampoco encontramos datos sobre la lengua, mientras si encontramos datos sobre el origen de los reos (Angola, Guinea, etc.).

También en la relación del padre Juan de Laurencio de 1609 se redacta la breve cita del líder cimarrón Yanga en español "correcto". Según debía haber dicho: "No temas español (le dijo) no morirás, pues has visto mi semblante" (Zambrano 1968/VIII: 332). Los cimarrones avisan el acercamiento del enemigo a su pueblo gritando: "Españoles en la tierra, españoles". Con esta enunciación se pone en la boca de un líder cimarrón una lengua transformada en su sintaxis y su fonología, mientras que con este miembro de un grupo de negros el uso de una lengua criolla es sumamente probable. Eso no quiere decir que Yaga hablara así pero, por lo menos, ese texto no nos da ningún indicio sobre una forma lingüística particular del español de los negros. Del mismo modo el testamento redactado en la primera persona del mulato libre Ximenes de 1712 en el Archivo Notarial de Xalapa (Winfield Capitaine 1973: 8pp) nos deja con la impresión de un español correcto, a grosso modo, en el que sólo llaman la atención la elisión del pronombre relativo en algunos casos pero no en todos:

"Item, declaro debo a distintas personas algunas cantidades de pesos..." (p. 8)

"Item, declaro que soy casado y velado..." (p. 8)

Aunque no se encuentra ningún indicio de la presencia y ayuda de un notario o un escribano público en la redacción de este documento, debemos contar con su presencia. De todas maneras se menciona en el mismo testamento que, anteriormente, un testamento fue dejado con un escribano real ("tenía otorgado otro testamento").

En la arriba mencionada carta del mulato Juan de Morga al padre del monasterio de Jilotepec, saltan a la vista algunas peculiaridades lingüísticas como pronombres relativos elididos, auxiliares elididos (que ... cometido), el uso de la forma 'a' en vez de 'hay' (que a mucho tiempo que no oigo), la elisión del bilabial [b] en asuelva (en vez de absuelva, pero correcto en otro caso) y modismos como "tengo hecha escritura con el diablo" (en vez de, por ejemplo, "concluir o hacer un contrato / pacto") o "tengo graves delictos" (en vez de "he cometido graves delitos"). Todas estas son peculiaridades que hacen pensar en una inseguridad en el manejo de la lengua, pero tales inseguridades se encuentran también en otras fuentes escritas de ese tiempo. De ninguna manera son esos rasgos que permiten relacionarlos con las típicas características -simplificaciones y reducciones- criollas. Tomando en cuenta los criterios clásicos para la clasificación de lenguas criollas, a todas

luces parecen corresponder a las reglas de la lengua española la morfología verbal, así que el género, número, la elisión de los pronombres personales, el uso de los determinantes y de la cópula.

Testimonios lingüísticos afro-hispánicos en México que difirieron del español estándar

Al principio citamos unas de las escasas declaraciones metalingüísticas claras acerca del español de los negros a diferenciación al español estándar.

En una relación sobre las lenguas de Nueva España, principalmente acerca del náhuatl, la lengua indígena más significativa de México, el cronista Fray Jerónimo de Mendieta alude en una comparación a la manera de los negros de hablar el español en su arriba mencionada *Historia Eclesiástica Indiana*:

"Porque los españoles comúnmente la hablamos (la lengua náhuatl) como negros y otros extranjeros bozales hablan la nuestra. Y de nuestro modo de hablar toman los mismos indios y olvidan el que usaron sus padres y abuelos antepasados. Y lo mismo pasa por acá de nuestra lengua española, que la tenemos medio corrupta con vocablos que a los nuestros se les pegaron en las islas cuando se conquistaron, y otros que acá se han tomado de la lengua mexicana. Y así podemos decir, que las lenguas y costumbres y personas de diversas naciones, se han hecho en esta tierra una mixtura o quimera, que no ha sido pequeño impedimento para la buena cristianidad de esta nueva gente. Remédiolo Dios como puede" (Mendieta 1870, Lib IV, Cap. XLVI, las cursivas por Zimmermann).

Esa declaración nos ayuda a esclarecer varios aspectos. Se refiere a la manera de los españoles de hablar la lengua indígena, como los mismos indígenas imitan esa manera de hablar y como hablan los negros bozales el español. Esta forma es denominada con conceptos como "corrupta" o "deformado", por lo demás se caracteriza por préstamos lingüísticos ajenos y por su característica híbrida (mixtura/quimera). A pesar de la vaguedad de la caracterización y de la descripción esa declaración nos da un claro indicio sobre la presencia de una forma lingüística especial del español usada por los negros. Y esta es la razón para la continuación de la búsqueda de más fuentes correspondientes.

Para la cuestión de los elementos con índole pidgin o criollo, las imitaciones en textos transmitidos son las fuentes más ricas. Escogemos una serie de villancicos que fueron cantados en Puebla para señalar algunas particularidades lingüísticas. Los villancicos son secuencias de cantos en los que se estableció ya en aquel tiempo que adentro de estas secuencias uno de los cantos pertenecía a los negros. Correspondientemente estos se llaman: "Guineo a 5", "Negro a 8", "Negrillo", etc. Sin embargo, no debe ser pasado por alto (como obviamente hace Megenney (1985) que muchos villancicos no fueron improvisaciones populares espontáneas, sino que fueron compuestos -a menudo a demanda- por poetas profesionales. Los villancicos de Sor Juana Inés son un ejemplo de esos y también en ellos surgen secuencias afro-hispánicas (ver: Silva Castilla 1988). Ya que no podemos considerar desprecupadamente estos textos como lengua auténtica de la población afro-hispánica.

Como ejemplos veremos tres villancicos. Los dos primeros son adscritos a Sor Juana Inés de la Cruz. El tercero pertenece a la colección descrita por Megenney (1985).

## Villancico VII

Negrillo

¿Ah, Siñol Andrea?

¿Ah, Siñol Tomé?

¿Tenemo guitarra?

Guitarra tenemo.

¿Sabemo tocaya?

Tocaya sabemo.

¿Qué me contá?

Lo que ve.

Pue vamo turu a Belé,

y a lan Dioso que sa Yolanda

le cantemo la salabanda.

Paléceme ben.

Y a mí también.

Toca, plimo, pol tu fe.

¡Así, así, que lo pe se me anda!

¡Así, así que me buye lo pe!

## Coplas

Cantémole al Redentole

la bienvinira y yegara.

Sando ronca y resfriara,

cantalemo mal, siñole.

Récipe de la mendole

porque tengamos voz clara:

de botica un cucharara

cunato baste a su mecé.

Paléceme ben.

De los branco nos guardemo,

que tosemo a lo billaco.

Debe de tomal tabaco,

pue tanto a neglo tosemo.

A lo Pesbre yeguemo

y a lo són de trumentiyó,

guitarriya y panderiyo,

hagamo fiesta en Belé.

Paléceme ben.

Y a mí también.

Toca, plimo, pol tu fe.

¡Así, así, que lo pe se me anda!  
¡Así, así, que me buye lo pe!

### **Villancico VI**

Negro estribillo

1. Canta, Clasiquilla,  
Canta, canta:  
Toca sacanbuche.

2. ¡Vaya, vaya!

3. Turu la ninglito  
se pone corbata,  
qui vini lan fieta  
piscueso colgala.

### **Coplas**

Esa Noche Buena  
que nace en la paja  
la Siño Manué  
con su cala branca.

Siñolo Malía  
Limpio como prata,  
se queda Donceya;  
escucha quen gracia.

Arre-acá la mula,  
No come las paja;  
¡quita las jocico,  
mula chachalaca!

La ninglito Joja,  
Esa buena casta  
que sabe bailá  
como la Matamba.

Siño San Julepe  
no habra palabra  
pluque sa milando,  
su boca cayada.

Cayemo també;  
La Niño se panta  
De milal a neglo

su cara tisonala

Guineo a 5131

E so rigor e repente  
juro aquí se ni yo siquito  
que aunque naçe poco  
branquito

turo somo noso parente

no tenemo branco grande

Tenle primo tenle calje

hu si he hu si ha paraçia

Toca negriyo  
toca negriyo

tamboritiyo.

Canta parente!

Zarabanda tenge que tenge

sumbacasu sucumbe.

Ese noche branco seremo;

Ese noche branco seremo

O Jesús que risa tenemo;  
o Jesús que risa tenemo;  
o que risa Santo Tome;  
o que risa, o que risa,  
o que risa Santo Tome.  
Vamos negro de Guinea  
a lo pesebrito sola

No vamo negro de Angola  
que sa turu negla fea  
Queremo que niño vea  
Negro pulizo y galan

que como san oso hermano  
tenemo y fantasia

Toca viyano y follia,  
baylaremos alegremente.

Gargantiya regranate  
yegamo a lo siqutiyo  
manteyya, reboçico,  
confite, curubaçate de curiate  
faxuela, guante, camisa,  
capisayata de frisa,  
cañutiyo de tabaco

Toca preso pero bellaco

Guitarria alegremente

Toca parente!

Por razones del espacio no podemos mencionar cada aspecto y cada detalle de los textos "Vamos negro de Guinea". En cambio, serán compilados sistemáticamente los aspectos más significantes.

#### Aspectos fonológicos

r > l (aspelando < esperando, pol < por, paléceme < pareceme, neglo < negro, tomal < tomar, culbata < corbata, milal < mirar, pula < pura, clasiquillo < Francisquillo, etc.)

b) l > r (branco < blanco, prata < plata, etc.)

c) Elisión de las consonantes finales -s, -n, -l (pue < pues, vamo < vamos, Belé < Belén, contá < cuentan, també < también, Manue < Manuel)

d) Aféresis (trumentiyó < instrumentillos, se panta < se espanta, repente < arrepentimiento, etc.)

e) Cambios de vocales (pisqueso < pescueso, quen < con, aspelado < esperado)

f) Metatesis (pluque < porque)

g) Apócope (són < sonido, repente < arrepentimiento)

h) -d > -r- (turu < port. tudo; en el Papiamentu actual tur 'todos')

#### Aspectos morfo-sintácticos

El morfema del número se elude en la mayoría de los casos, pero no siempre. Ya que eso sucede con muchas eses finales que no tienen función morfológica del número, tenemos que clasificarlo como fenómeno fonético (Vamo negro < van los negros, las paja, las jocico, lo moleno < los morenos). Esto se relaciona con una concordancia numérica insuficiente.

b) Concordancia de género insuficiente (la ninglito, la niño, la siño Manue)

c) Elisión del artículo (vamos negros de Guinea < van los negros ..., milal a negro < mirar a los negros, si siolo ven < si el señor viene)

El verbo

-Existe la tendencia de sobregeneralizar la primera persona plural del verbo (vamo en vez de van, tu yolamo en vez de tu lloras, yo me alegramo en vez de yo me alegro);

-El cambio de indicativo y subjuntivo (que lo pe se me anda en vez de ande, tengamos en vez de tenemos)

e) Uso del artículo lo en vez de el (a lo pesebrito, alo siqutiyo)

Además habrá que analizar las peculiaridades semánticas y los elementos africanos que surgen en el tercer villancico. Igualmente será menester discutir si el elemento de partida respectiva es de origen español o portugués. Estos aspectos rebasarán este planteamiento y no serían funcionales para la siguiente discusión (ver: la discusión en Megenny 1985). Tomando en cuenta los criterios tradicionales de lenguas criollas queremos señalar también las formas que no se diferencian del español estándar en aspectos morfo-sintácticos. Nos damos cuenta de que se respetan las reglas de la conjugación verbal del español y de algunas diferencias fonéticas.

Formas verbales

- Formas del presente indicativo: La mayoría de las formas de la primera persona plural corresponden a su significado regular. Además son correctas las formas de la tercera persona singular: se panta de milal, sabe bailá, se pone, paléceme, debe de tomar. - Hay formas del futuro: habra, cantalemos, resfiara, yegara;

-Imperativos: toca.

-Formas del subjuntivo: tengamos.

b) Los pronombres personales correspondientes al tipo "pro-drop", al cual pertenece el español no son realizados; es decir, el desarrollo típico del uso obligatorio de los pronombres en las lenguas criollas no es perceptible acá.

También se permite la conclusión de que no consistan diferencias fundamentales en las características entre los dos villancicos adscritos a Sor Juana Inés de la Cruz y el que Menney marca de "origen negroide" llamado 'Guineo a 5', salvo que en los de la poeta no hay léxico africano.

¿Un español criollo en el México de la época colonial?

Muchas características que mencionamos se encuentran igualmente en las lenguas criollas, por ejemplo el lexema turo /turu, que también existente aún hoy como tur en el papiamento, una lengua criolla reconocida. De la misma manera se hacen notar las faltas en la congruencia de número y género y la elisión de la ese final. Lo último es una propiedad medular del español caribeño actual. También la elisión de artículo definido y, en general, se observa una cambiabilidad de género. Sin embargo, si nos ponemos a buscar los criterios morfo-sintácticos, que tienen un papel central para la clasificación de las lenguas criollas, en los mismos ejemplos dados no surgen éstos. Se reconoce de criterios de la morfología verbal (o en la forma re-expandiente) los siguientes:

Invariabilidad de la raíz verbal

Aislados indicadores (morfemas) de tiempo, modo y aspecto

Anteposición en vez de posposición de esos indicadores de tiempo, modo y aspecto

El empleo obligatorio de pronombre personal

No aparecen estos fenómenos en nuestros ejemplos. Aunque la morfología verbal no es siempre correcta, sigue al esquema español de la flexión verbal. Se emplean diferentes formas de tiempo y modo (indicativo, subjuntivo e imperativo). Además tenemos fenómenos que ni siquiera se encuentra hoy en lenguas criollas desarrolladas, por ejemplo la formación correcta española de los adverbios con el sufijo -mente y el pronombre demostrativo español ese. En cambio, sólo la pérdida de estos fenómenos sería realmente un argumento fuerte para la clasificación de estos textos entre las lenguas criollas. No obstante, resaltan unas características en estos textos cuales justifican una clasificación en la cercanía de los fenómenos lingüísticos criollos.

Cómo, entonces, vamos a tratar con un caso como éste, en el cual los criterios primarios no son cumplidos pero otros de importancia secundaria por el contrario. En primer lugar es indispensable diferenciar claramente la problemática. Hay que averiguar: Primero ¿Cómo se evalúa los presentes textos con miras a su carácter auténtico-testimonial por un contacto lingüístico?. Segundo. Hay que distinguir entre las cuestiones de la generación o no-generación de las lenguas criollas y la cuestión de la transmisión de testimonios y la cuestión de la asimilación posterior al español estándar.

Acerca de la primera pregunta:

Al escoger una definición de un criterio principal y su proyección a otros casos, puede resultar inadecuado, es decir, es menester flexibilizar los criterios de clasificación. Así que no forzosamente se tiene que buscar las alternativas entre las entidades categóricas como 'lengua criolla' o 'no-lengua criolla' sino que se toma en cuenta que habían existido variedades de lenguas con características criolloides al mismo tiempo. Eso significaría contar con un "continuo" de una variedad de fenómenos ya en el estado temprano del contacto lingüístico, en el que se encontró la población afro-mexicana. Unos de éstos se acercarán más al estatus de lenguas criollas otros menos. Los primeros según la cercanía se podrían encasillar entre los prototipos de las lenguas criollas.

En relación a los textos presentes se elabora la hipótesis en el sentido de que hay que clasificarlos entre otra variedad afro-hispánica. Porque seguramente podemos descartar que se traten de textos parcialmente hispanizados en los cuales el escribano hizo correcciones en la transcripción. (En contraste para esa hipótesis se podría abogar la existencia de variantes: Se con el significado de que y, al otro lado, el que mismo.) A pesar de que no se puede excluir de antemano una descriollización en un estado tan temprano, parece muy improbable que ya casi al comienzo ésa tuviera un impacto tan agudo que el sistema verbal se asemeja casi por completo al español.)

Acerca de la segunda pregunta:

Para esclarecer el segundo asunto quiero exponer algunas de las causas históricas por las cuales suponemos que se podría haber generado y también desaparecido velozmente una lengua criolla típica en México y no se conservaron las variedades afro-mexicanas aquí



señaladas. Desde luego, sería necesario dar un giro grande por la historia, empero, se va a reducir a la presentación de factores esenciales.

Existía en México en ciertas regiones una agricultura de plantaciones y así estructuras socio-económicas parecidas a los de las islas caribeñas; donde hoy en día todavía encontramos una gran cifra de lenguas criollas, en cambio, cuando llegaron los esclavos negros ya había extinguido la población indígena, consiguientemente, no había contacto o mestizaje. En el caso contrario de México sí había una coexistencia de negro e indígenas. Además en las leyes coloniales (las leyes de castas) se estipuló que los indígenas eran libres y no era lícito esclavizarlos. Si bien, la relación entre negros y indígenas era muy conflictiva en ciertos casos, las indígenas eran a menudo parejas sexuales atractivas para los esclavos negros. Por las siguientes razones:

Relativamente había menos mujeres negros que hombres

Los hijos de las mujeres indígenas contaron de indígenas y, por ende, no eran susceptibles a la esclavización

Esto se manifiesta en el alto número de los pardos, es decir, mestizos, hijos de indígenas y negros. Al mismo tiempo, eso significa que los descendientes de estas relaciones se integraron en las comunidades indígenas y se criaron en el entorno de las respectivas lenguas indígenas. Gonzalo Aguirre Beltrán, el señor de la etnología mexicana y uno de los primeros que se dedicaron intensivamente a los negros, plantea, sin corroborarlo, que los negros "para comunicarse con los indios se ven obligados a aprender el idioma de estos" (Aguirre Beltrán 1972): Muchas veces - como en Alberro (1988)- se habla del deseo de integrarse en las comunidades indígenas. Por consiguiente, los imperativos coloniales -porque se dio una escasez de esclavos por nacimiento en producción propia - intentaron parar esta tendencia impidiendo esas relaciones - sin mucho éxito-. Eso llegó a tal punto que prohibieron a los esclavos entrar en los pueblos indígenas.

Un hecho importante para la hipótesis presentada persiste también en el español como lengua ambiental. En todos los otros casos en los que aún se habla lenguas criollas hoy en día en América Latina - con la excepción del caso especial del Palenquero - cambió la dominante lengua ambiental junto con los cambios políticos. Las respectivas personas nuevas en el poder no tenían la posibilidad ni el interés de conservar el español estándar como lengua ambiental o enseñarlo a los hablantes de la lengua criolla. Pues, las lenguas criollas se conservaron en estos lugares o bien fueron redireccionadas por el material de la nueva lengua ambiental. En un país como México, al contrario, prevalecía una presión asimilatoria permanente rumbo a la sociedad hispanófona o hacia los grupos indígenas." (Zimmerman, comunicación 1993)

En cuanto a la noción de persona entre los pueblos negros de México, presenta similitud con la que los africanos sustentan, siendo notable el concepto de la sombra como uno de los componentes de la persona. Así lo refiere Aguirre Beltrán:

"El concepto de sombra no es un concepto occidental; cuando menos no forma parte del acervo actual de esta cultura. Su introducción y difusión en México se debe al negro africano... Cuando el individuo sueña, la sombra recorre los lugares más diversos y como no tiene el obstáculo de su recipiente material puede violar impunemente las leyes que regulan el tiempo y el espacio... porque el nombre del cuileño se encuentra localizado en la sombra."

En África, entre los dogón, se practica un ritual de curación que comprende el estado de trance del enfermo durante el cual se pronuncia su nombre (el de su sombra); al repetirlo, el enfermo queda fuera de peligro. Este concepto de sombra no deja lugar a dudas sobre su origen africano, del cual dice Aguirre Beltrán, "la sangre es, en lo particular,

la que contiene la sombra". Precisamente, para los africanos, la sangre contiene la fuerza vital; de ahí que se hagan sacrificios a las deidades ofreciendo la sangre de los animales. Asimismo, la sombra tiene particularidades entre los seres humanos y los animales o plantas. Por ejemplo, en África, la fuerza vital, residiendo en todo lo vivo, presenta intensidades diferentes según se trate de personas, animales o plantas. Por último, la pérdida de la sombra "es, al parecer, la responsable del mayor número de casos de enfermedad", de la misma manera que, en África, la pérdida de fuerza vital se traduce en enfermedad.

Dentro del sistema de tradición oral, los afroestizos conservan una serie de oraciones que tienen su origen en tiempos coloniales y fueron difundidas por los negros y mulatos que integraron en ellas fórmulas mágicas, por lo que fueron motivo de persecución y prohibición por parte del Santo Oficio.

Las formas dialectales del español, habladas por la población de color, deben de haberse combinado con el idioma de los conquistadores, por lo cual es lógico suponer que hubo influencias recíprocas, teniendo en cuenta que la población, constituida por las mezclas, fue en todo momento más numerosa que los españoles. Pero se debe pensar que las aportaciones lingüísticas de los africanos tuvieron una duración relativa, mientras duró su importación a Nueva España; después, la relación necesaria entre blancos, indios y negros o sus descendientes debe haber producido una forma de español con sus variantes provincianas, que fue la que heredamos y la que se habla hoy en día después de inevitables transformaciones.

Cuando el sacerdote irlandés Tomás Gage llegó a Nueva España en el siglo XVII, con el propósito de dirigirse a la Filipinas, se escandalizó al ver a los curas locales gordos y cachetones. Estos, según narra Gage, se pasaban la vida jugando cartas, conversando y tomando chocolate.

En general el chocolate era una bebida frecuente en Nueva España, lo que puede observarse no sólo en las narraciones, sino también en las pinturas de la época. Pero el chocolate, de origen prehispánico, definitivamente, a partir de los trabajos que se han hecho al respecto, en las costas de México, la presencia de los negros significó alteraciones fonéticas en el idioma español. Pero más allá de esta evidencia, que por su importancia reclama la atención de los especialistas, deben señalarse pautas de conducta y de comportamiento verbal que constituyen la tradición oral tanto de las costas del Pacífico como de las del Golfo de México, en las que está con toda precisión y riqueza la herencia del negro. Tal vez sea esta evidencia, viva aún, la que nos pueda dar la ruta de nuevas investigaciones, no obstante que ya se ha hecho algo importante sobre el tema de la poética afroestiza y la identidad y tradición oral en la cultura de los pueblos de Guerrero y Oaxaca. El tema es tan vasto y rico, sobre todo porque la tradición oral es el material sobre el cual no sólo estudiamos al negro histórico, sino al afroestizo vivo que forma parte de nuestra cultura y nuestra diversidad regional.

En Veracruz, podemos decir que en todo el estado, la tradición oral y el valor de la palabra contienen todavía elocuentes las manifestaciones de africanía de sus habitantes. Al respecto dicen Fernando Benítez y José Emilio Pacheco:

"El mestizaje no se dio por la vía humanista de crear en el Nuevo Mundo la "raza cósmica", sino por el impulso irreprimible de la sexualidad. La formación de lo jarocho (Veracruz y la cuenca de Sotavento) es una de las más vivas refutaciones de las teorías racistas. Las culturas distintas y opuestas se sintetizaron admirablemente en una tercera identidad que muy pronto adquirió caracteres propios y perdurables. Uno de los ejemplos más claros y contundentes es la forma en que los jarochos asumieron y transformaron la música y la poesía españolas. Desde el siglo XVIII hasta hoy, la técnica y la estructura

musical y literaria de sus composiciones son irreprochables, aun cuando los autores desconozcan la anotación musical y el alfabeto. Sin que les falle una sola rima o un sólo acento, pueden improvisar de viva voz décimas que en España son formas de poesía culta.”

En Guerrero, es notable el uso y función de las formas poéticas en las fiestas y la vida cotidiana también es fácil distinguir la diferencia de las formas poéticas entre los textos orales de afroestizos e indios:

Una de ellas consiste en que en las expresiones poéticas utilizadas en los momentos de fiesta-ritualidad el contenido y la forma son más estables o menos susceptibles al cambio que les pueda imprimir un sujeto en particular, por la sencilla razón de que forman parte de un acto estrictamente codificado que se ha repetido en un tiempo mítico. En cambio, muchos hechos de la vida cotidiana son imprevisibles variables y circunstanciales. La claridad de un poeta afroestizo y su prestigio social dependen de su capacidad y habilidad para responder poéticamente a cualquier hecho de la vida cotidiana que se le presente.

Como grupo cultural homogéneo, el afroestizo de la Costa Chica creó su propio dialecto del español. En la actualidad, la herencia poética hispana ha quedado rebasada por completo en los niveles del lenguaje y sus contenidos. El afroestizo ha hecho estallar la rigidez de las formas clásicas e incluyó otros contenidos acordes con sus intereses y necesidades sociales... el afroestizo de México ha creado su lenguaje, rico en el plano lexical con nahuatlismos, americanismos, arcaísmos, etc., y una compleja estructura sintáctica.

La inmediatez de la palabra rimada, la urgencia con que se debe improvisar, la participación de las mujeres en el oficio de narrar y competir con los hombres, pero sobre todo su valor y uso en todos los rituales y festejos del ciclo vital, del nacimiento a la muerte, son de indudable origen africano. En los poetas afroestizos vive aún el espíritu de los griots africanos, aquellos cronistas cuya palabra hacía renacer los hechos relevantes y ritualizaba las acciones cotidianas de su comunidad.

Tal es la naturaleza del corrido de la Costa Chica al que la violencia, aparece estrechamente ligada; Gutiérrez Ávila nos señala que en términos generales el corrido afroestizo es esencialmente historia. Se dice en la Costa Chica que los mejores corridos son los que contienen más historia para ser aprendida y transmitida. Pero al trovador no le interesa la historia; historia para ser contada, cantada, escuchada con goce y atención por la historia misma, va más allá. La historia tiene sentido si señala, denuncia, pone en evidencia a los actores del drama y reafirma un conjunto de valores morales, actitudes o maneras de vivir propias de la identidad. El que no lo sabe debe saberlo y el que lo sabe debe recordarlo. El corrido evoca el pasado pero en función de lo presente.

De indudable influencia africana, sincretizada con los elementos de la cultura hispana, es la fiesta del carnaval que se celebra en varios estados de la República pero sobre todo los de las costas. Como ejemplo, baste sólo el caso de Veracruz, en el que resalta el carácter popular que tuvo desde el principio; durante la Colonia, en las fiestas carnavalescas se celebraban sobre todo bailes de disfraces. Al integrarse los elementos afroantillanos con los europeos, surgieron las comparsas y las mojíngangas. Negros y mulatos se disfrazaban, ridiculizando a la clase dominante como forma de protesta social.

Para algunos autores, el antecedente del carnaval fue el baile del Chuchumbé. Esta danza bajó de los barcos que hacían la travesía del Caribe, y fue sancionada por la Santa Inquisición en 1776, tanto a causa de sus coplas y bailes "lascivos y pícaros" como por los adornos que usaban los ejecutantes. A pesar de la rígida censura, la alegría y el entusiasmo de esos festejos fue echando raíces dentro de las costumbres porteñas. Actualmente el carnaval se celebra en varias poblaciones del estado de Veracruz.

Durante el siglo XIX, el carnaval invade los salones cerrados destinados a los bailes públicos. En extramuros se bailaba en los patios de vecindad, donde se daba rienda suelta al regocijo popular, creándose una tradición de barriada patieril que, aunque muy desvirtuada persiste hasta nuestros días.

En el siglo pasado, durante el Imperio, el Ayuntamiento impuso algunas restricciones en las celebraciones carnavalescas, que ordinariamente duraban hasta dos semanas; se autorizaron sólo tres días y se mantenía una vigilancia estricta por temor a que hubiera levantamientos encubiertos por esos festejos populares. A finales de siglo, el carnaval recuperó su esplendor; empezaba por el "entierro de la sardina", al que acudía todo el pueblo con disfraces estrafalarios; era el prelude de carnestolendas. Al frente marchaba la orquesta en dos o más carretas, seguida de otras que hacía las veces de carroza fúnebre. En ella llevaban un sarcófago descubierto con un supuesto cadáver, al que rodeaban los encapuchados y los enmascarados que bailaban al son del danzón más popular del momento. Esta diversión es el antecedente del "entierro del mal humor" que actualmente precede a los festejos mayores del carnaval. El danzón es un baile que llega de Cuba pero que tiene en su genética componentes hispanos y africanos; de hecho tanto los bailes como la música que nos llegaron de Cuba o de España ya venían africanizados, habida cuenta de la fuerte influencia africana que tienen estos rasgos en España, pues los negros en la Península Ibérica llegaron a ser muy numerosos, como se ha indicado líneas atrás, desde la expansión árabe, varios siglos antes de la Conquista en América.

En los desfiles de carnestolendas, cada barrio tenía su comparsa que ejecutaba los bailes con un estilo particular; participaban, además de las agrupaciones de barriada, los gremios de artesanos, los trabajadores de los muelles, los panaderos, jornaleros, marinos, pescadores, carpinteros, castas, peluqueros, etc. Había una gran recreación de máscaras y disfraces, de música y ritmo que se acompañaban con cornetines, percutiendo pedazos de metal, cacerolas, etc. Cada comparsa era una unión de canto, baile y música colectivos.

Respecto a los disfraces, es oportuno citar aquí la interpretación que hace de esta farsa el erudito veracruzano José Luis Melgarejo: "los guerreros de Mali fueron a invadir el Dahomey; quienes los vencieron fueron las amazonas, y a ellas representan, en el carnaval, esos hombres vestidos de mujer, y para esa representación quedaban radicalmente vetados aquellos cuya virilidad ofreciera duda". Y con un dejo de ironía digno del tema añade: "Si posteriormente algunos casos patológicos aprovecharon esta circunstancia, es capítulo aparte."<sup>143</sup> La tradición del disfraz y la mojiganga tuvo mucho arraigo entre los negros que rememoraban con ella las mascaradas (Egungun) africanas. A este respecto, Antonio Zedillo señala: "Sabemos que carnaval había en toda Europa y que, por lo menos en América, se va a derivar precisamente en las fiestas de Corpus; los negros iban al final con sus tambores y cofradíos, sus grupos..."

La comparsa y mojiganga surgen de manera conjunta en la ciudad y puerto de Veracruz a finales del siglo XVIII; su música y significado social tienen sus antecedentes en los "cabildos de nación", que celebraban los negros en Cuba para recordar sus tradiciones africanas. En la mojiganga veracruzana se caracterizaba con disfraces a los personajes de la clase pudiente, haciéndolos aparecer ridículos y grotescos; era una forma de crítica y protesta del pueblo, que así expresaba su descontento. En el barrio de La Huaca, se integraban a la comparsa y mojiganga los cubanos radicados en Veracruz, reforzando así los elementos caribeños de estos festejos.

De sobra conocida es la influencia negra antillana en la producción musical del repertorio popular mexicano. Raro es el género en el que no esté presente lo negro, tanto en el ritmo como en la letra. Lo mismo se puede decir de la pintura y la literatura populares, en la que el negro es también tema e inspiración.

Durante la colonial las castas fueron protagonistas en todos los géneros literarios también; aparecen en las pinturas, litografías y otras formas de arte visual. En la producción plástica moderna y contemporánea, pintores y escultores han plasmado en sus lienzos, murales y esculturas el tema de la esclavitud y su abolición en la Independencia. El sufrimiento del negro en el muralismo mexicano forma parte de la temática de la Conquista; desde sus grandes espacios proclama la existencia del negro como parte de la historia de México.

Cabe abundar, por la importancia que tienen, en los aspectos musicales que merecen especial atención; al decir del musicólogo cubano Rolando A. Pérez Fernández, apoyado en las investigaciones del antropólogo mexicano Gabriel Moedano, algunas danzas mestizas o criollas como el son, el huapango y la chilena, que forman parte de la tradición musical mexicana, son:

... la máxima expresión de la simbiosis musical afrohispanica; y es precisamente en el ritmo, donde se pone de manifiesto su fuerte componente negro... Además del patrón estándar, y de muchos otros patrones rítmicos originarios de África, también es posible hallar en la música mexicana la característica superposición africana de diferentes esquemas métricos, tanto divisivos como aditivos, así como lo que hemos denominado recursos africanos de variación rítmica, tal como aparecen en la música africana y en la música de América Latina más apegada a esos orígenes étnicos: la de los cultos afroamericanos de Cuba, Brasil, Trinidad y Haití.

Otro elemento de afinidad con la práctica africana lo constituye la de improvisar variaciones tanto en el ritmo como en el canto.

Por otro lado, Pérez Fernández hace una generalización poniendo énfasis una vez más en el son, y afirmando:

En las tradiciones regionales de las costas, las tierras bajas y las vertientes de México, tanto del Golfo (el son huasteco, el son jarocho y el son de Tabasco), como del Pacífico (el son del sur de Jalisco, de la tierra caliente de Michoacán, de la tierra caliente de Guerrero, y de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca), es donde, hasta el momento, hemos hallado con toda nitidez el aporte africano... Una de esas tradiciones: el son mariachi del sur de Jalisco, se ha difundido por todo el país, incluyendo el Bajío, y hoy resulta altamente representativa de la música popular mexicana, así como de la trascendente contribución de los negros a dicha música.

En consecuencia, esta afirmación se extiende hasta el área de la música sinfónica mexicana, puesto que se nutre de los temas de nuestro folklore. Ejemplo de ello son los sones de Mariachi de Blas Galindo, y el Huapango de Moncayo.

En otros géneros populares, además del danzón, se multiplicaron las influencias caribeñas que tuvieron una fácil aclimatación por el fromestizaje mexicano y la cercanía con las Antillas, especialmente Cuba; las zonas que recibieron esta influencia con mayor intensidad fueron Yucatán, Veracruz, Tabasco y Campeche, es decir, el Caribe mexicano. La llegada del danzón a Yucatán se sitúa alrededor de 1895, fecha en que también aparecen en la península las guarachas, las rumbas y los puntos cubanos y puntos guajiros.

Del Caribe también llegan a Venezuela y Colombia las influencias cancioneriles románticas del bolero, que contrasta con el bambuco, de fuerte acento africano:

Existen dos teorías acerca del bambuco; una de ellas lo hace provenir de la tierra de los mandingas, en el Senegal, en la costa del Atlántico. La segunda afirma que fue llevado al Valle del Cauca -en Colombia- por esclavos negros provenientes de la región de los amaraes, en el Sudán egipcio, y con toda precisión de un lugar llamado Bambuk. El

bambuco se baila colocándose las parejas una frente a otra. Los dos miembros de la pareja llevan un pañuelo en la mano, y la mujer, con las manos en las caderas, parece huir del bailarín que la asedia. Esta forma de bambuco antioqueño fue la que se trasplantó a Yucatán, tomando carta de naturalización en la península.

Después del florecimiento de la trova yucateca, las influencias del Caribe se dejan sentir de nueva cuenta en el bolero y en la canción mexicana. De esos años (1933) son algunas canciones de temática y rítmica fuertemente caribeñas; ejemplos de ellas son: Oración caribe y Angelitos negros, Cumbancha, Sueño guajiro y Reina africana. En el medio urbano surge con toda la popularidad un género de boleros que a la vez son de ritmo tropical; a través de ellos la ciudad se ambienta con los ritmos de las costas: Lamento jarocho, Negra, Noche Criolla, y otras muchas que con su letra y su hechura musical hermanaban a la ciudad con la provincia. Más tarde vendrían los ritmos afrocaribeños, que conquistaron a las masas en México y en el resto de América: el mambo, el cha-cha-chá y la salsa. En pleno siglo XX resurge en el seno de la cultura popular el espíritu de aquellos hombres de la danza que llegaron encadenados cuatro siglos atrás.

Otros rasgos culturales de carácter musical se extienden en Veracruz desde Nautla a Coatzacoalcos. En Las Higueras se utiliza el maribol, marimbola o maribula. El uso del arpa, la jarana y el requinto son instrumentos de resonancia ejecutados por los pies de los bailarines y que aportan sus propios ritmos enriquecedores.

El tema de la proyección del Caribe en las poblaciones de la costa del golfo nos lleva a plantearnos el de la proyección de éstas en el Caribe y, aún más lejos, el de la proyección del Caribe en África, sobre todo en las últimas décadas del siglo XX, estimulada por las relaciones intensas y los intercambios político-culturales entre los dos universos geográficos. Nuestro interés, en este caso, tendría que ser el de destacar al negro no sólo como mano de obra, sino también, como agente cultural, dos visiones complementarias, no opuestas.

Las tradiciones orales musicales de los afroestizos en México, han sido uno de los temas que sostenidamente se han investigado.

También debemos dejar atrás la idea de que todo lo europeo sigue siendo una imposición. Nuestro español es ya un rasgo genuinamente americano, mexicano en nuestro caso. Dejó de ser el idioma del conquistador desde el momento mismo en que el pueblo comenzó a hacer cultura con él. La lengua y otros rasgos patrimoniales se proyectan plenamente en la cultura popular, donde encontramos nuestra tercera raíz: la africana.

Al tratar de los problemas metodológicos del estudio del negro en México, nos hemos propuesto ampliar el marco de referencia de las poblaciones negras de América Latina, recurriendo al método comparativo, que permite aprovechar los numerosos estudios monográficos que se refieren a los temas de la esclavitud en diferentes países de nuestro continente. Los estudios comparados nos permiten las generalizaciones al mismo que el análisis en detalle y la posibilidad de establecer tipologías, así como alcanzar las características particulares de cada una de las sociedades esclavistas en la gran formación latinoamericana. Actualmente este enfoque orienta las monografías de la obra colectiva AFROAMÉRICA "La Tercera Raíz", que la Fundación Ignacio de Larramendi y la Fundación MAPFRE TAVERA editan en dispositivos de CD-ROM, bajo la dirección del Profesor José Andrés Gallego y la coordinación de Luz María Martínez Montiel.

México, unidad de lo diverso: pluralidad étnica.

el aporte cultural de la africanía

El México independiente se ha empeñado en configurarse a sí mismo como unidad nacional indiferenciada en lo político, lo cultural y lo étnico. Así, desde el mismo siglo diecinueve, el término dominante en toda discusión relativa al sentido de lo propio, lo nacional, frente a lo ajeno, el mundo, ha sido el de la novedad de la sangre americana: el mestizaje. Empero, su significado y alcance se agota en su propia enunciación, pues de la colisión de mundos y civilizaciones diferentes (se argumenta (surgió una entidad monolítica denominada México. Nada importa cómo se fundieron, si acaso ocurrió, las fuentes constitutivas de la mexicanidad. Se establece en calidad de principio inequívoco e incuestionable el "encuentro" de lo indígena con la Europa mediterránea en su versión hispánica.

De cualquier modo, la simplificación ideológica y retórica ha fracasado en su intento por constreñir las distancias, y en consecuencia las señales de identidad, representaciones concretas del anhelo nacional: los mexicanos resultan ser muchos y muy diferentes. Incluso la reivindicación parcial y marginal de lo indígena deja de lado que tal universo comprensivo no existe, por el contrario, sólo la pluralidad de mundos puede consignarse. Se trata de un tránsito, el que va del contundente singular, lo indígena, hasta su explosión en el plural, los indios; la pluralidad hunde sus raíces en la riqueza de las comunidades étnicas de lenguas, tradiciones y formas de organización diversos.

Y si esto ocurre como mexicanos que representan alrededor del 10% de la población del país, habrá que imaginar entonces los problemas de identificación y reconocimiento de otras realidades culturales, sociales, raciales y religiosas. Este es el complejo escenario de las minorías étnicas mexicanas y residentes en México.

## **QUE HABLE EL CUERPO**

Convidar, convivir, crear y recrear a las culturas y a los cultivadores de las áreas caribeñas. Vastos, más que desconocidos, reprimidos e intuidos, las obras y los modos de los vitales -los caribeños son más vitales que mortales- cuyos rostros y genes se pueden encontrar pronto en la madre África, el solaz del mundo.

Se tramó, como se prepara una fiesta, con seriedad, atención y contentos, el Primer Festival Internacional de Cultura del Caribe. La pulpa de la reunión habría de ser el encuentro, el disfrute, el cambio, los donativos múltiples, la crítica, los halagos y los reproches a los que se cocina, pinta, baila, canta, esculpe, fotografía -no existe el verbo cinematografiar, aquí se propone; si se puede decir que se fotografía, se puede decir que se pone en movimiento la imagen y se cinematografía-, en estos mundos heterogéneos y amalgamados que la tierra y los antecedentes unen mucho: el Caribe.

La región geográfica caribeña de México, su sureste, no es la única que posee cultura del Caribe. Por la absorción de las músicas y los bailes, las letras y las hablas y las imágenes caribeñas la capital de la República es "México, Caribe Federal". Al parejo o más que en sus territorios de estirpe e influjo caribeños, en la ciudad de México se leen, ven, oyen y escuchan, danzas y comen las obras de las artes literarias, plásticas, musicales, dancísticas y culinarias de Cuba, República Dominicana, Puerto Rico, Honduras, Nicaragua, Panamá, Trinidad-Tobago, para señalar las naciones que más frecuente y hondamente han incidido, enriquecido las culturas mexicanas, hasta hoy. Pronto, las fortunas de las artes y los hombres de los demás pueblos caribeños fraternizarán, confluirán con sus gracias en México. Y habrá reciprocidad.

Ahora se sabrá de unas ideas y datos en esta sesión. Eduardo Llerenas ha podido cumplir una tarea que inunda, desbordada que sea la continencia de las grabaciones, la sequedad, el desdén o la indiferencia ante la musicalidad autóctona y autónoma; la que crean, recrean, componen y descomponen, los cantantes de llanuras, selvas, valles, riberas, cañadas; las comunidades afroamericanas abundosas en sonos, cumbias, rumbas, congas, mambucos, bombas panameñas, merengues y demás golosinas del espíritu musical de los países que son nuestros y poseídos, al mismo tiempo, por otras culturas musicales inducidas por las avideces de la fama artificiosa y bien cobrada.

Da Llerenas nota puntual de las músicas caribeñas, aquí. Gracias al empeño propio y de su amigo de bienaventuranzas antropológico-musicales, el ingeniero Enrique Ramírez ha logrado registrar, ya para siempre, cantos y ritmos que este Festival de 1988 de la cultura caribeña, en Cancún, ofrendará a muchos en grabaciones que deberán estar en los oídos y los goces de quienes quieran viajar por su propio territorio.

Roberto López Moreno, también amoroso de los arrebatos constantes de las músicas nativas, engendradas en el Caribe, hace saber de los orígenes y maneras, sentidos, del danzón, la danza mayor, más fina que hasta ahora han cultivado gente casta en la danza y presta para los amores cuerpo a cuerpo, rituales, de espíritu noblemente encarnado. Otra gloria de Cuba y de México que musicultores y baileadictos contumaces del danzón. López Moreno aclara, destaca, da nombre y fecha, breves, a este género su género de la alegría de las Américas caribeñas, ya anidasen las metrópolis, en sus trabajadores, en las personas limpias de saqueos y malicias.

Se insiste: la de México es, ya desde los años veinte fuertemente, la "ciudad Caribe Federal". Esto es, ha sido en la capital republicana de México en donde las músicas y los bailes de los caribes han logrado y merecen exaltaciones, creadores y recreadores, culto, permanencia, preferencias, magisterios.

Vale, México, Caribe Federal.

En la sesión en donde se expusieron estas nociones apareció Wilfrid "Tido" Lavaud, haitiano de cepa y lucha, enraizado con la madre de siempre, África. Su enjundia, la información y versión -nación de su música y voces haitianas al hablar de sus pueblos de Haití conmovió hondamente. Percutió físicamente, de veras, en la mesa de conferencias con conocimiento y gracia grandes, ejemplificó la rítmica y los valores inmersos en las hondanadas de los tambores, y de los otros instrumentos y movimientos sacros, étnicos. Manualmente, cara a todos, con llamas en los ojos, trató y logró comunicar a los circunstantes de la grandeza del arte suyo y de sus coterráneos.

"Tido" encarnó la instancia mayor del sentido del Festival. No se buscaba ni un espectáculo ni un jolgorio efímeros. Fue ocasión para que muchos dijese, cantasen y bailasen de sí. Y Haití señoreó ya anunciando la comparecencia grande que tendrá una vez que se emancipe de dictaduras internas y externas de los duvalierismos agónicos y de sus compinches internacionales, narcotraficantes, explotadores de pueblos y tierras.

Y así las sesiones en las calles, barrios y auditorios de Cancún fueron fogón para la cocina de las artes caribeñas. Muestras restringidas, pero iniciáticas, de las artes plásticas, comilonas también indicadoras del comer caribeño, películas y charlas, todo concurrió para lo que debe ser consigna espiritual, intelectual, de estos pueblos y sus destinos: que hable el cuerpo.



## LA VIGENCIA DEL DANZÓN

Hablar del danzón es referirse a una de las expresiones musicales más arraigadas en las entrañas de nuestros pueblos. Específicamente son Cuba y México los lugares en donde ha crecido como una necesidad, como matriz y cuna de muchos otros ritmos que se cantan y se bailan en salones, patios de vecindad o diversos sitios de esparcimiento. Su origen se localiza en las entrañas del pueblo mismo y es el pueblo el que le da su aliento perenne, su carne y su sonido.

Hace algunos años se celebró en Cuba el Centenario del Danzón, considerado como el baile nacional del país antillano. De acuerdo con las crónicas musicales cubanas el primer danzón se ejecutó la noche del primero de enero de 1879, en el Liceo de la ciudad de matanzas, en donde causó gran expectación.

Se trataba de un nuevo baile, que abandonando las figuras clásicas de los bailes de cuadrillas con que se abordaban las danzas y las habaneras, enlazaba a las parejas en un abrazo lúbrico de dos cuerpos frente a frente, sudando, palpitando, navegando en medio de la cadencia del 6 x 8 que pasó de la forma binaria del rondó AB-Ab a un número mayor de secciones, AB-Ac-Ad-Ae, creándose de ese modo nuevas formas para el gusto, materia de escándalo, sustancia de las excomuniones.

Esa noche del primero de enero de 1879, la orquesta del Liceo interpretó "Las Alturas de Simpson", del maestro Miguel Failde Pérez, pieza considerada como el primer danzón, sin embargo, en su libro *La música en Cuba*, el maestro Alejo Carpentier asienta: La noción según la cual Miguel Failde, el mulato músico matancero, 'creó' el Danzón, lanzándolo en 1879, se viene abajo cuando se lee una contradanza de Saumell, perteneciente al grupo más popular, que se titula "La Tedeusco". Todo el danzón cubano ya está enunciado en los ocho compases iniciales de esta pieza. Nada se le añadirá -fuera de una agregación de partes..."Pero, ¿cuál es la diferencia entre lo que Carpentier llama la enunciación del danzón hecha por el gran músico nacionalista cubano Manuel Saumell y la música de Miguel Failde a quien todos reconocen como creador de ese género musical? La diferencia estriba en el "cinquillo", figura rítmica afroantillana que en las contradanzas y habaneras de Saumell Robredo no está inserta aún y que finalmente viene a constituir la base de todo el sabor y el color rítmico de esta expresión que salió de Cuba para arrebatarse a los bailadores de otras naciones, particularmente México.

El danzón, decíamos en un principio, es matriz y cuna de muchos otros ritmos que se cantan y se bailan entre nuestros pueblos. Cuando "la habanera", antecedente inmediato del danzón, sale de Cuba para viajar por todo el continente, al llegar a México se convierte en una danza lenta, melancólica, que sirve de expresión a músicos como Felipe Villanueva, Miguel Lerdo de Tejada y de muchos otros autores anónimos recogidos posteriormente por el maestro Manuel M. Ponce. En esa forma de danza, simplificación del término "contradanza", se va convirtiendo en voz y canto del continente entero, tomando las características propias de cada lugar.

Cuando esa misma habanera, llega a Uruguay y Argentina, deriva en lo que más tarde se conocerá como milonga, la misma que terminará por convertirse en el baile mundialmente conocido como "tango". Como indicio de ese proceso cabe citar la referencia que hace Jorge Luis Borges en su obra *Hombre de la esquina rosada*: "Cuando echaron su vistazo los de la ley, el baile estaba, medio animado. El ciego del violín le sabía sacar unas habaneras de las que ya no se oyen." El mismo Borges en su poema: "Fundación mítica de Buenos Aires" escribe: "El primer organito salvaba el horizonte / con su achacoso porte, su habanera y su gringo. / El corralón seguro ya opinaba Yrigoven, / algún piano mandaba tangos de Saborido."

Pero refiriéndonos específicamente al danzón, habría que citar que nutrido de la contradanza francesa devenida en habanera; de la música italianizante que a través de compañías de ópera y zarzuela habían inundado el nuevo mundo; de la música española morisca; de la aportación rítmica de los pueblos africanos desembarcados en las Antillas y hasta de los idiófonos (güiros y maracas), aportación de la casi nula población indígena isleña, esta expresión musical dio a su vez origen a otros ritmos que se bailan en la actualidad a lo largo y ancho de Latinoamérica, no obstante la abominable penetración imperialista que desde hace muchas décadas viene contaminando el ambiente con su basura sonora.

El danzón dio origen al danzonete, cuya característica principal es que parte de la melodía se canta, dando origen a muchos boleros que alcanzaron popularidad en el continente. Nadie podría negar que muchas de las canciones que constituyeron la vieja trova yucateca, con la participación de Guty Cárdenas, Ricardo Palmerín y otros autores destacados en ese renglón, eran verdaderos danzones cantados. Otras formas de la trova yucateca fueron las claves cubanas y los bambucos colombianos (también de origen negro).

Lo anterior fue una de las formas como el danzón llegó a México. Su primer punto de contacto con nuestro país fue el estado de Yucatán, en donde no había un acontecimiento digno de la admiración o del asombro de los habitantes al que no se le dedicara un danzón. Otro punto importante dentro del itinerario del danzón fue la ciudad de Villahermosa, en donde se vino a sumar al importante movimiento musical que ya existía en esa zona, para llegar finalmente al puerto de Veracruz, en donde se crearon nuevos estilos para su baile.

Al llegar a la ciudad de México, transmitido por músicos cubanos, yucatecos (el famosísimo maestro Concha), tabasqueños y veracruzanos, el danzón se identifica inmediatamente con las clases populares; es bailado y cantado por éstas; se convierte en la carne y el canto del pueblo.

Miguel Failde escribe "Las Alturas de Simpson" en honor de un norteamericano que en la provincia de Matanzas había donado sus terrenos para que Failde entrenara con una novena de beisbol que capitaneaba. La verdad de esas reuniones era otra (Francisco Cataneo). Ahí se reunían para conspirar contra España; para hacer planes en favor de la independencia de su país. El danzón nace bajo ese signo, como esencia, espíritu del pueblo. Con ese mismo signo llegó a México.

No es casual que el danzón no haya arribado a los salones de la aristocracia, que haya sido tocado y bailado primeramente en los fandangos que el pueblo organizaba en Santa Anita, Iztacalco, durante las fiestas en las que se elegía a "la flor más bella del ejido", después, en sitios como el ya desaparecido "Salón México", frecuentado por obreros, trabajadores y por una amplia gama de subdivisiones en la escala social. El danzón se convirtió en el grito del barrio, de la miseria. Su entraña fecunda siguió dando más ritmos al pueblo. El músico cubano Orestes López, le aumentó una sección más, una coda, a las secciones que originalmente le componían. Esa nueva sección recibió el nombre de "mambo"; de ahí, del danzón, de su parte final, fue tomada por Dámaso Pérez Prado, quien montó la estructura de Orestes López en una orquesta con instrumentación propia para las grandes bandas de jazz y con su genio musical hizo un novedoso e impresionante tejido sonoro, lleno de riquezas y hallazgos tímbricos. "El mambo", nuevo ritmo, rey absoluto durante la década de los cincuentas y de ahí instalado en la memoria perenne de nuestro pueblo.

Otros muchos ritmos se han derivado del danzón: muchas canciones que la gente tararea en su transcurrir cotidiano. El danzón sigue acompañando al pueblo en esas maneras cancioneriles, y en su forma original sigue asistiendo a cada uno de sus actos, de

sus acciones. En Cuba, el gobierno de la Revolución puso en vigencia una ley que declara al danzón como baile nacional y el primer sábado de agosto como "Día del Danzón".

Por lo que respecta a México se puede afirmar que, cada día que pasa, el danzón sigue siendo uno de los bailes nacionales del pueblo que lo ha hecho suyo (Nereidas, Juárez...), que lo ha retomado, que le ha dado su propia forma de bailarlo, su propio sonido, su propia cadencia, su propio significado en el tiempo; su propio espacio vital, en el Salón México, o en los que vinieron después, en el festejo quinceañero, en los bravos, agresivos patios de vecindad, en el barrio de voz ronca, sentenciosa, plagada de ternuras.

La "country dance" tuvo su origen en Inglaterra, viajó por Holanda, en Francia se convirtió en contradanza, al pasar de los franceses haitianos a Cuba en el momento en el que Haití alcanza su independencia (primer país que se independiza en América) se mezcla con la antigua música española que ya había sufrido a su vez otra gran cantidad de mezclas; llegó a los habitantes mexicanos de las costas del Golfo, llegó a las zonas proletarias de la capital de la República. El danzón es por lo tanto, la suma de los pueblos. De ahí el sacudimiento que produce cuando canta. De ahí su inmortalidad.

En la actualidad encontramos en el Caribe expresiones musicales tradicionales que reflejan a ambos grupos culturales. Es como un abanico en el que en un extremo están las formas más africanas (o neoafricanas) y en el otro las más europeas (o neoeuropeas), con las formas del más exitoso sincretismo en la parte media.

En el extremo africano podemos identificar ciertas normas originales muy evidentes, bien sea en la música religiosa o en la profana:

a) La instrumentación, consistente en una amplia variedad de tambores generalmente en número de tres, así como una amplia gama de idiófonos. Los toques de tambor siguen la fórmula de un intérprete solista o guía, con apoyo rítmico continuo de los otros tambores. En el esquema más africano, como es el caso de la música religiosa, el tambor más grave es el que elabora las complejidades o floreos rítmicos.

b) Asociado a los toques de tambor y en una estructura de esencias también africanas, está el canto. Este se desarrolla siempre en la forma de llamada (solista)-respuesta (coro), muchas veces cuatrapeadas en el final de una y principio de la otra. La forma melódica puede ser africana o europea (como también el lenguaje), lo que determinaría su mayor o menor sincretización.

c) La danza o baile, de movimientos y coreografía básicamente neoafricanos.

En el extremo opuesto, esto es en el europeo, encontramos la influencia de un sistema musical armónico basado en una escala especial diatónica, el cual se desarrolló y evolucionó durante muchos siglos en Europa. Las formas explícitas de esta música corresponden sobre todo a los bailes de salón europeos de los siglos XVII y XVIII (hasta cierto punto unificados en España, Francia e Inglaterra), como son la contradanza, las cuadrillas, la polka, la mazurka y el vals. En la actualidad, estos bailes se encuentran vigentes en casi todo el Caribe. Por otro lado, una serie de cantos populares vigentes en la misma época en los países colonialistas mencionados, contribuyeron a la conformación del aporte europeo en la música caribeña.

La música de mayor sincretismo, que es la más difundida como el estereotipo musical del Caribe, es aquella que ha integrado en forma óptima los elementos de ambos mundos. Es muy común escuchar el comentario que esta música debe su forma a la melodía europea y al ritmo africano. Si bien esta opinión es una simplificación, a veces falsa, en muchos casos expresa un juicio verdadero. Esta música, que se encontraría en la posición central del abanico, forma la expresión de mayor difusión extracultural, como el son cubano, el

merengue (haitiano y dominicano), el calipso de Trinidad, el reggae jamaicano y el kadans haitiano, entre otros.

Una característica igualmente única de la producción musical del Caribe es la coexistencia continua de las formas tradicionales al lado de las producciones modernas. El hecho bien conocido de la continua y muy creativa producción musical del Caribe es una característica esencial de esta región. En múltiples situaciones la producción musical ha estado dirigida por intereses comerciales, sin embargo la habilidad y creatividad de los músicos caribeños se ha manifestado de manera muy impresionante, partiendo siempre del acervo vernáculo que han heredado. Como expresión importante de la característica antes mencionada, está la llamada polimusicalidad del intérprete caribeño. Esto es, que un determinado músico en su lugar de origen es capaz de ejecutar, en forma óptima, desde una guitarra o un bajo electrónico en un grupo de música moderna (reggae, salsa, etcétera) hasta el tambor mayor en un ritual religioso (santería, vudú, etcétera) pasando por otra serie de expresiones musicales, como pueden ser, cantante espontáneo en una fiesta popular o intérprete en un grupo más o menos tradicional del cabaret turístico.

Finalmente la música tradicional del Caribe, como la música tradicional de otras áreas culturales, es esencialmente de tradición oral. Dentro del complejo de características que definen este tipo de sociedades, una muy importante es la de producción y recreo musicales eminentemente comunitaria. Esto no excluye a los creadores y/o intérpretes individuales, sino que éstos son promovidos en tanto que su obra tenga la posibilidad de ser no sólo aceptada sino incorporada dentro del gusto de la comunidad.

## **LA MUSICA TRADICIONAL DEL CARIBE**

Por su parte el musicólogo Eduardo Llerenas resume su experiencia en la recopilación musical de los géneros populares de la forma en que a continuación sintetizamos.

La música popular del Caribe, en particular la propia de los países hispanoparlantes de la región, es y ha sido ampliamente conocida en México. Se cuenta localmente con intérpretes y productores importantes de los diversos géneros musicales de mayor difusión popular, como son el danzón, el bolero, la guaracha, la cumbia, el merengue, la rumba, la salsa, etcétera. Sin embargo, el origen y las raíces que han dado lugar a estos géneros, así como la cultura tradicional prevaleciente en el Caribe, son prácticamente ignorados, no sólo en México sino virtualmente en todos los países extracaribeños de Latinoamérica.

En forma muy breve se expondrán algunas características generales, aunque inequívocas, de la música tradicional del Caribe, enfatizando sobre los aspectos de su origen, las formas de producción y su evolución contemporánea. Esta visión está en buena parte basada en nuestro trabajo de investigación y recopilación in situ realizado en una docena de países del Caribe durante los últimos doce años.

Puede establecerse que la música del Caribe, a pesar de estar conformada por muchos estilos o formas, así como por variantes regionales, tiene factores comunes que la integran en lo que podría denominarse una perspectiva cultural pan Caribeña única.

Históricamente, las diversas manifestaciones culturales del Caribe tienen su origen en la interacción secular de dos grandes grupos culturales provenientes de dos continentes: Europa y África. Desde luego que la interacción no fue nunca balanceada y su desarrollo estuvo dictado por el sistema productivo colonial europeo.

## CENTROAMÉRICA

En Centroamérica parece no haber sido necesaria la importación de esclavos africanos en gran escala, porque la mano de obra indígena se conservó a pesar del despoblamiento que causó la explotación de los territorios conquistados por los españoles. Liberado el indio después de su esclavitud, menguada su población por las enfermedades, tuvo que ser reforzado en el trabajo por el africano que se importó para aumentar la producción. Las Leyes Nuevas en las que la Corona establecía la libertad de los indios y la prohibición de utilizarlos en el trabajo de las minas, obligaron a los españoles a explotar los minerales con población africana y europea, aunque no faltaron los indios.

En cumplimiento de los primeros asientos, alrededor de 1540, se recibieron en Honduras los negros destinados al trabajo de las minas, repartiéndose entre Gracias a Dios, Comayagua y San Pedro, para después llegar a Trujillo. El oro reclamaba abundante mano de obra, los caminos para sacarlo también, por lo tanto emplearon esclavos para ambos trabajos, puesto que la minería se había convertido en la fuente principal de economía en Honduras. En 1600, las minas de Tegucigalpa estaban en pleno apogeo de producción; en esos años y en los siguientes se mencionan continuas arribadas de navíos cargados de esclavos, y se dice que el territorio estaba "lleno de negros". Indios y negros sostenían el peso de la producción colonial, pero habiendo leyes a favor de los primeros, los segundos padecían, asimismo, segregación y maltrato; pese a todo se produjo la mezcla de los tres sectores de la sociedad y como resultado de ello apareció el mestizaje, en el que dominaba el elemento africano en la región de Honduras y Belice; en este último se originó la mezcla de caribes aborígenes de la isla de San Vicente con africanos de la costa hondureña, extendiéndose hacia Guatemala y Honduras.

En Guatemala, más que en el resto de los países que formaban la Capitanía General, los negros no llegaron directamente de África ni en las mismas proporciones que en el resto de Centroamérica. Sin embargo, desde la tercera década del siglo XVII en que empezaron a llegar, su presencia es continua hasta los primeros años del siglo actual. Estos negros procedentes de las Antillas y de México eran inmigrantes aculturados que habían absorbido parte de la cultura occidental. Las condiciones en las que ingresaron, les permitieron una adaptación cultural, que a la vez fue factor de integración y dilución biológica con la población receptora predominantemente indígena, siendo indígena el trasfondo cultural con el que, a excepción de un enclave de influencia antillana, se asimilaban los negros que llegaron a Guatemala.

Se sabe que, como en México, los españoles llevaron negros a la conquista de Guatemala, que comenzó en 1524 y se consumó cinco años después al ser vencida la rebelión del pueblo cakchiquel, aunque algunos historiadores la sitúan en 1541, cuando muere el conquistador Pedro de Alvarado, teniendo lugar las primeras organizaciones políticas de la colonia y la promulgación de las Leyes Nuevas en 1542.

Además de los negros introducidos por Alvarado, que procedían de Sevilla o Cádiz, el conquistador recibió, después de su llegada a tierras americanas, una concesión para introducir 600 esclavos para el trabajo en las minas. La búsqueda de yacimientos de minerales preciosos fue lo que motivó al propio Alvarado para su expedición a América del Sur en 1535; en ella iban, además de los cientos de auxiliares indios, 200 negros de los que algunos fueron entregados a Diego de Almagro como pago de los arreglos que se pactaban entre conquistadores.

La presencia de esclavos negros en Guatemala se comprueba por las ordenanzas que se dictaron para evitar los abusos que se cometían en contra de los indios, en los que se condenaba a los negros a sufrir azotes y destierro en caso de encontrárseles culpables de

abuso, robo o maltrato de indígenas. Las Leyes Nuevas, emitidas en 1542 a instancias de fray Bartolomé de las Casas, ampararon la sustitución de la esclavitud india por la esclavitud de los negros; de esta manera se pretendía poner en práctica la conquista pacífica con nuevos procedimientos de control colonial, en los que quedaba comprendida la esclavitud de los africanos y el respeto a las culturas indígenas, para atraer a los indios a "la verdadera religión", lo que constituye, para algunos autores, un antecedente al Derecho de Gentes, es decir, a los Derechos Humanos. Todo esto implicó, en el caso de Guatemala, la evangelización de los indios y su conversión a súbditos de la Corona española, con el aprovechamiento de su trabajo en las "reducciones", gracias a lo cual las haciendas empleaban el trabajo no sólo de indios sino también de africanos, como en el caso de la hacienda de San Jerónimo, la primera empresa agroindustrial de Centroamérica emprendida por los dominicos en 1540 en la que llegaron a trabajar más de 1.000 esclavos africanos.

La introducción de la esclavitud en la región centroamericana, como en todo el continente, tuvo su origen en algunos factores específicos como las modificaciones al régimen colonial contenidas en las Nuevas Leyes de 1542; en los millares de licencias concedidas a los traficantes de negros en España; en las concesiones otorgadas por la Corona e instituciones y personas diversas; y en el contrabando practicado en todas las colonias americanas por portugueses, franceses, daneses, holandeses e ingleses, así como en los tratados políticos suscritos por las potencias coloniales de la época, que estaban en continua rivalidad. Por todos estos factores, durante la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo de los siglos XVII y XVIII, se intensificó el tráfico de negros en las costas centroamericanas del Atlántico. La Corona había concedido más de 23.000 licencias que hacia 1552 podían obtenerse fácilmente. Los esclavos, pues, llegaban legalmente o de contrabando, principalmente de las Antillas. Entre los primeros puertos de Centroamérica que dan entrada a las remesas de esclavos está Puerto Caballos, en Honduras, desde donde se enviaban a Guatemala. Estos negros trabajaban, como en el Caribe, en el cultivo de la caña de azúcar, en las minas, los obrajes de añil y las tareas en haciendas y casas de españoles que demandaban esfuerzos mayores o que se realizaban en climas malsanos. En 1570, según los demógrafos, la cifra de mestizos y mulatos de la Capitanía General pasaba de 10.000.

Pero el comercio de esclavos rebasó las fronteras de Guatemala, estableciéndose un tráfico entre Nicaragua, Perú y Panamá, en el que participaban religiosos, colonos, traficantes extranjeros y aun las mismas autoridades coloniales. Muchos de esos esclavos llevados a las minas se fugaron internándose en las sierras y dedicándose al bandolerismo; estos cimarrones constituían tal amenaza para las autoridades que, en 1612, llegaron a prohibir el desembarque de las naves cargadas de negros procedentes de Veracruz.

Los jesuitas, como otras órdenes religiosas de las colonias españolas, eran propietarios de esclavos, tanto en Verapaz como en Santa Rosa, Escuintla y Sacatepequez; la mano de obra negra se aprovechaba bajo el mando de las leyes que "se acataban pero no se cumplían". Es digno de mención que, al igual que en el caso de México, el Pacífico era una vía de acceso de esclavos negros y chinos provenientes de las Filipinas. Otros contingentes de negros fueron introducidos por razones políticas más que económicas; en 1796, abolida la esclavitud en las posesiones francesas, más de 300 negros llegaron a Guatemala expulsados de Santo Domingo. Fue precisamente al año siguiente cuando los ingleses expulsaron de la isla San Vicente un contingente de negros caribes mezcla de africanos con indios que, llevados primero a las islas de Roatán, fueron después repartidos en las costas de Belice (después Honduras británica), Guatemala y Honduras; son estos los antepasados de los negros caribes o garífunas, como actualmente se les conoce; sus asentamientos en Guatemala están en Puerto Barrios, Santo Tomás de Castilla y Livingston.

Antes de abordar las peculiaridades de los garífunas como enclave afrocentroamericano, cabe apuntar que la trata de esclavos en la región de Guatemala tuvo las mismas características ya descritas en párrafos anteriores; se clasificaban los esclavos en "piezas de indias" si eran adultos y tenían una estatura de 1,73 metros, se les llamaba "muleques" cuando tenían de 14 a 18 años. Por otra parte, el sistema de castas regía la vida social de la colonia, estableciendo categorías asociadas al mestizaje, condición, cualidades y defensa en los distintos grupos. También fueron observadas las mismas disposiciones normativas contenidas en las Cédulas Reales y Decretos y otras relativas a Guatemala dictadas por la Audiencia y el Gobierno locales. En cuanto a la reacción de los esclavos ante el régimen que los oprimía, éstos mantuvieron una resistencia de huida para eludir el control y la violencia de amos y autoridades, o emprendieron acciones más radicales como los motines y las rebeliones. En el momento de la abolición, el delegado de Guatemala ante las Cortes de Cádiz de 1812 la defendió valientemente; como consecuencia de las reformas introducidas en la Universidad de San Carlos, recibió en sus aulas a negros, mulatos y zambos, de la misma manera que tuvieron acceso a las carreras militares y eclesiásticas. De hecho, la abolición de la esclavitud fue declarada en 1804 en el territorio de Guatemala, primer país de Latinoamérica que tomó esta medida; pero el decreto trascendental lleva fecha de abril de 1824. Años después de la independencia de 1821 hasta las tres primeras décadas de este siglo, la entrada de negros en Guatemala no fue significativa, más bien se trataba de establecer, por parte de los Estados Unidos, colonias de negros libertos procedentes de la región sureña de ese país, siguiendo el modelo de la república de Liberia en África cuyo poblamiento se había logrado con la emigración de los libertos norteamericanos. El proyecto fracasó por rechazo de Guatemala, que no pudo, sin embargo, impedir más tarde la entrada de otros inmigrantes que, procedentes de Jamaica, Belice, Santa Lucía, Barbados y otras islas antillanas, se introdujeron legal o clandestinamente para trabajar en las obras del ferrocarril, en los campos de café, en las plantaciones bananeras y en otras empresas norteamericanas del Atlántico. A estos inmigrantes se les llamó "negros ingleses" por proceder, en su mayoría, de las islas anglófonas, aunque también había de habla francesa. Sus descendientes se encuentran en el departamento de Izabal; inicialmente se habían radicado en Barrios, Los Amates, Livingston, Quiriguá y Morales. Las características culturales de estos negros, cuya llegada es relativamente reciente, son todavía visibles y en el grupo, aunque se mantiene su identidad antillana, no se formó un sistema autónomo, que se asimiló gradualmente al mosaico poblacional de Guatemala, donde era dominante el componente indígena. Distinto fue el caso de los garífunas, que conservaron rasgos distintivos y elementos de origen africano. En Guatemala los garífunas se encuentran principalmente en Livingston y Barrios. Es muy posible que estos caribes negros se hayan mantenido como un grupo étnico separado, debido a la distancia cultural, lingüística y social que los separó del resto de las poblaciones mestizas e indias de Centroamérica; ya hemos hecho hincapié en que las relaciones interétnicas fueron particularmente violentas, siendo el negro muchas veces el agresor del indio, por razones de ubicación del primero como capataz del segundo.

Los garífunas proceden de la isla de San Vicente, originalmente habitada por los grupos amerindios del Caribe. Entre 1625 y 1667 llegaron a todas las islas de Barlovento africanos fugitivos de las plantaciones de las islas mayores o sobrevivientes de naufragios de barcos negreros. Después de un débil rechazo de los indios, se produjo el inevitable mestizaje y la resistencia contra el enemigo común: el hombre blanco. Conocidos como caribes negros, fueron llamados después garífunas. En su oposición a la esclavitud, tanto indios como garífunas, lucharon contra los ingleses en la llamada guerra del Caribe de 1795-1796, que tuvo como consecuencia el desalojo de los caribes negros de la isla de San Vicente por los ingleses, que tenían la insurrección organizada de las islas de Barlovento. Deportados a territorio continental, los garífunas se aliaron con los españoles defendiendo

sus intereses. En 1830, la industria maderera tomó impulso en la zona y los utilizó como mano de obra.

En general sus patrones de asentamiento, desde las costas de Honduras hasta Belice, se repitieron a lo largo del litoral, fundando sus núcleos poblacionales cerca de los ríos o en las puntas costeras: Tela, Puerto Barrios, Trujillo, La Celba, Barranco, Punta Gorda, Dandriga, Livingston. Más tarde, su unidad étnica quedó fraccionada, debido a su dispersión en los distintos estados nacionales nacientes del siglo XIX. Las fronteras políticas afectaron la vida de las diferentes etnias de la región y fraccionaron sus instituciones, sus relaciones económicas y sus alianzas de parentesco con las que sostenían la unidad interna.

Pese a todo, hasta hace poco tiempo, los garífunas mantuvieron la cohesión como modelo de cultura marítima caribeña, con una economía basada en la pesca y complementada con otros trabajos en la agricultura; también conservaron su organización social matrilineal, a pesar de estar extendidos por la costa sin tener un territorio propio y con sus costumbres, hábitos alimenticios, técnicas de navegación y pesca, hicieron aportaciones a las culturas locales. En la tradición oral mantuvieron los mitos de origen, así como un cuerpo de leyendas, cuentos y otras tradiciones como bailes y música en los que persistieron rasgos culturales de origen africano. Inclinados por tradición a la solidaridad comunitaria, tenían clubes y asociaciones masculinas semejantes a las de sus antepasados africanos; en sus fiestas y ritos había un alto grado de sincretismo afrocristiano, en el que todavía se observa, como en la tradición oral, el culto a la naturaleza. El movimiento rastafari y la masonería se han introducido entre los garífunas, debido a la afinidad de este grupo con todo lo que sea religiosidad y reivindicación étnica. En el campo de la creatividad destaca la escultura y la talla de madera, así como la pintura, dos actividades muy extendidas en todo el Caribe.

Otra aportación cultural de los garífunas a la cultura local, que se ha difundido más allá de sus fronteras, es la marimba que, según los especialistas, proviene de África, evidentemente este instrumento musical ha pasado por innumerables adaptaciones, al ser adoptado por otros pueblos de la zona centroamericana y del resto de Latinoamérica. En el dominio musical, los garífunas se han mantenido muy africanos, practicando géneros como los cantos ancestrales religiosos, los cantos de inscripción cristiana, los cantos de trabajo, la música festiva que acompaña a los bailes, la música de las bandas procesionales para marchas fúnebres o religiosas, etc. Diversos factores condicionaron la conservación o el cambio de la cultura de estos grupos, el principal de ellos el de las fronteras políticas que limitaron el contacto intraétnico, causando con ello la decadencia de algunas actividades como la artesanía; otro factor que supuso un desmembramiento social es el de la migración recurrente, en la que los garífunas perseguían el mejoramiento de su nivel de vida y la supervivencia de sus comunidades. Esta migración no sólo se dirigió hacia el interior, abandonando las costas, sino que, también, siguiendo el flujo migratorio general de los países centroamericanos, tenía como meta Estados Unidos. Es particularmente notable el hecho de que los emigrantes sostenían con sus ingresos a las comunidades de origen, signo de lealtad y de voluntad por mantener su cohesión aun fuera de su nicho social y conservar a todo precio viva su cultura.

Otro grupo, producto de la mezcla indígena-africana, es el de los miskitos de Nicaragua, localizados en la costa atlántica. Su origen está relacionado con la historia de la región de la Moskitia, cuando un capitán inglés llegó a la zona procedente de la isla Providence, le siguieron otros ingleses para establecer colonias comerciales en la costa; al introducir la caña de azúcar y el añil, llevaron negros para su cultivo en las regiones de los ríos Coco y Escondido. Esto quiere decir que el elemento negro ya estaba en esa región antes de que en 1641 un barco portugués cargado de esclavos naufragara en los Cayos



Miskitos; algunos historiadores piensan que estos negros se mezclaron con los que ya había y con los sumo, grupo indígena de la costa, dando como resultado una población llamada zambo-miskito.

Se sabe que piratas, bucaneros y filibusteros frecuentaban las costas orientales de Nicaragua en busca de refugio y provisiones, proporcionando a sus habitantes armas y municiones, con las que pudieron dominar a los grupos circunvecinos, teniendo como aliados a los europeos, principalmente a los ingleses, que aprovecharon la agitación de los miskitos para cometer tropelías contra las poblaciones dominadas por los españoles. Con el fin de usurpar este territorio, los ingleses le dieron forma legal a su presencia, nombrando a un miskito rey de la Moskitia, en 1687. Estas acciones convirtieron a los miskitos en intermediarios de los ingleses con los demás grupos étnicos del interior de Nicaragua, y en cierta forma también con los españoles en pugna. En el período comprendido entre 1740 y 1763, los ingleses establecieron fuertes militares y llevaron adelante proyectos de colonización en la costa miskitia, abandonándola en virtud del convenio anglo-hispano de 1786, a pesar de lo cual los españoles no pudieron hacerse cargo del control de la zona. En el siglo XIX, entró en acción Estados Unidos con la pretensión de construir en 1848 el canal interoceánico, proyecto que no se realizó. Finalmente, en 1894, la Moskitia se incorporó al territorio nacional de Nicaragua.

La naturaleza exogámica de los miskitos, su contacto permanente con los europeos y su ubicación geográfica, les permitieron un dominio político-militar sobre los demás indígenas, a pesar de lo cual, culturalmente, estos últimos absorbieron a la población de origen africano; sin embargo, en el fenotipo de los miskitos los rasgos negros son dominantes. En este caso de fusión étnica, otras influencias se sumaron, aunque su sistema de subsistencia no haya cambiado en 300 años. La penetración cultural de la iglesia morava influyó en las costumbres y tradiciones. En el aspecto lingüístico es patente la incorporación a la lengua miskita de vocablos ingleses. En cuanto a los elementos africanas, éstos se dan en algunas formas de curación mágicas y algunas danzas que escapan a la tutela religiosa

Otros grupos negros han llegado recientemente a Nicaragua procedentes de Jamaica, además de los caribes negros, que están representados en dos comunidades pequeñas cuyo asentamiento data de finales del siglo XIX, cuando se expandieron por la costa continental hasta el cabo Camarón, donde establecieron relaciones cordiales con los miskitos. En los últimos años se ha establecido una distinción en un grupo de miskitos cuyo componente africano está más definido; este grupo se denomina "creole" pero no se identifican con precisión sus características. En resumen, se puede decir que los grupos de influencia africana en Nicaragua son tres, y sin haber sido estudiados en profundidad, se está tratando de integrarlos en el proceso nacional, lo que ha originado su resistencia porque, como en otros casos de minorías étnicas, los pueblos defienden su derecho a la diferenciación y a la lealtad a su legado cultural ancestral.

También en sus expediciones, desde el primer momento, algunos negros acompañaron al descubridor del océano Pacífico, Núñez de Balboa; otros fueron con Sánchez de Badajoz en su expedición a Costa Rica; pero si bien su presencia era significativa, su número no fue importante hasta finales del siglo XVI y principios del XVII. La conquista de Costa Rica fue de alguna manera consecuencia del asentamiento de los españoles en Panamá y Nicaragua, siendo Panamá el centro de desarrollo más avanzado por haber entrado en una fase de explotación, abastecida por esclavos negros que sustituyeron a los indígenas en el trabajo de las minas, como en la mayor parte de los territorios dominados por los españoles. Al comenzar el siglo XVII, se calculaba en Costa Rica un 96 % de indígenas, un 2 % de negros mulatos y mestizos y un 2 % de españoles. Los orígenes de la población africana fueron en su mayoría bantúes, del Congo y Angola,

robustos, buenos trabajadores y dóciles en el trato, destinados a los oficios domésticos y artesanales en las ciudades y en las áreas rurales a los trabajos del campo. En la ciudad de Cartago había ya en 1655 una concentración de negros que se desplazó a la parte oriental, formando un poblado de negros mulatos y zambos de los cuales muchos eran ya libertos. La vía de introducción principal fue Panamá; los precios de los esclavos fueron aumentando de siglo en siglo. El cimarronaje debió de producirse desde los primeros años del coloniaje, puesto que incluso un río en dirección a Matina en las cercanías de Madre de Dios lleva el nombre de Cimarrones, conocido desde 1700.

Una de las características de la Costa Rica colonial fue su grado de pobreza y postración económica, además de su marginalidad dentro del reino de Guatemala, de cuya estructura políticoadministrativa formaba parte. Otra característica de esta colonia fue su escasa densidad de población, que no alcanzaba en el momento de su independencia, en 1821, los 50.000 habitantes, de los cuales el 90 % estaban en el Valle Central. Siendo el fundamento de la vida económica la agricultura, los primeros colonizadores tuvieron que recurrir, con el sistema de las encomiendas, a la población aborigen. Aun cuando eran encomiendas de tributo, se consiguió la mano de obra indígena necesaria para la agricultura de subsistencia. Cuando por razones de restricción en las regulaciones, durante el siglo XVII, las encomiendas se trasladaron a la Corona, se hizo necesaria una mano de obra sustitutiva, la del esclavo africano.

Erigiéndose como capital colonial la ciudad de Cartago, ahí se dio un primer conglomerado de negros que se desplazó hacia el oriente. La concentración de negros estaba originada en el sistema de segregación racial, que también obligaba a los indios a vivir en sus reducciones. Desde mediados del siglo XVII, los mismos señores cartagineses emprendieron el cultivo del cacao en la región de Matina, sobre el Caribe. Desde ese momento, aumentó notablemente el número de mulatos, cuya presencia se menciona más frecuentemente, evidenciando que los negros no estaban aislados sino que su contacto con el español hizo posible el mulataje; al terminar el siglo XVII había en Costa Rica 1.445 negros mulatos y zambos; 2.659 españoles, ladinos y mestizos y 15.489 indios en un total de 19.293 habitantes; lo que demuestra que en el transcurso de un siglo la población de color subió de un 2 a un 7,5 %.

El cacao llegó a constituir el primer producto de exportación, por lo que muchos esclavos fueron trasladados a la región de Matina, permaneciendo los amos de las plantaciones en Cartago, lo que propició las incursiones de los ingleses que pretendían apoderarse de la producción de las plantaciones y aun de los miskitos provenientes de la costa de Nicaragua, que en el siglo XVIII eran aliados de los ingleses.

En el área del Pacífico, en la banda oriental de Nicoya, los hatos ganaderos estaban al cuidado de otro grupo de esclavos que mantuvieron esta actividad económica en la zona.

En el siglo XVIII, con el cambio de concesión del asiento de la Compañía Real Francesa a la inglesa, los esclavos empezaron a retirarse del punto llamado costa Mina o El Mina, y algunos llegaron a Costa Rica, superando en número a los congos y angolas, llegados primero. En la segunda mitad del siglo, la documentación menciona a los negros criollos y no a los traídos de África, con lo que se pueden pensar en una suspensión del comercio esclavista derivada de una autosuficiencia de mano de obra. En esta época era frecuente la liberación de esclavos por factores de índole económica; para entonces la provincia había alcanzado un cierto grado de desarrollo con tres tipos definidos de propiedad agraria, predominando en el Valle Central la chacra. Consistía en una extensión dedicada a la agricultura de subsistencia, trabajada por el grupo familiar sin necesidad de mano de obra servil, ya que en épocas de cosecha el trabajo era colectivo, cuando resultaba insuficiente el familiar. En la zona del Caribe, la plantación era una unidad agrosocial, cuya

explotación se hacía con la mano de obra esclava y la incorporación forzada del indígena; en tanto que la institución de carácter agrícola tenía tendencia al monocultivo tropical con propósitos comerciales de exportación, siendo el principal mercado el ultramarino.

En cuanto a la hacienda ganadera, consistía en una gran extensión de tierra en manos de un propietario, dedicada a la cría de ganado vacuno y caballar; por su carácter latifundista era generalmente extensivo, siendo muy alta la disponibilidad de tierras en relación con el capital limitado de que se disponía para su explotación. El esclavo, pues, en Costa Rica estaba repartido en las tres actividades productivas, el trabajo agrícola era el más flexible y en el que los esclavos se sentían más libres, ya que los amos sólo se presentaban en las plantaciones cacaoteras de la Matina dos veces al año, una en las fiestas de San Juan y la otra en la Navidad, que coincidía con el período de recolección. Los trabajadores del campo vivían en humildes ranchos dentro de las plantaciones, cuidando de éstas, bastante libres la mayor parte del tiempo, por lo que se ha llegado a afirmar que estos esclavos eran los más libres del Nuevo Mundo.

Lo que caracterizó a la población costarricense colonial fue el rápido proceso de mezcla que borró cualquier división rígida por etnias, alcanzándose muy pronto un mestizaje que, para finales del período colonial produjo un sexto de la población total. Así lo demuestran las cifras del obispo Bernardo Augusto Thiel, que a finales del siglo XIX realizó estudios de demografía histórica. Y según algunos de sus resultados para 1800 las minorías estaban compuestas de negros, españoles e indios y la mayoría de la población eran mestizos y ladinos

De esto se puede concluir que en dos siglos la población aumentó de forma considerable, siendo la mayoría desde finales del siglo XVIII de mestizos y ladinos y después de negros y mulatos. En este siglo el debilitamiento del sistema esclavista fue notorio y se señalan altos porcentajes de manumisiones de esclavos a la muerte del propietario, 6 %, mientras el 27% se da en vida del amo.

La decadencia de la esclavitud va emparejada con una crisis económica que se atribuye el descenso en la producción del cacao y a la adopción del trabajo libre, que substituyó a las demás formas de fuerza laboral.

En el momento de la abolición de la esclavitud, decretada por la Asamblea Nacional Constituyente de Guatemala en 1824, había en todo el país, según algunas estimaciones, un 9,5 % de españoles; un 16 % de indios; un 75 % de ladinos y mestizos y un 17 % de negros, mulatos y zambos. La liberación de unos cuantos esclavos no tuvo importancia por el reducido núcleo de los beneficiados. Lo que sí tiene gran importancia es la evidencia de la mezcla de razas, que se originó en la convivencia colonial y que se dio a pesar de las medidas legales de separación étnica, teniendo éstas una función puramente formal. Es indudable que en esa fusión de razas está el origen de muchas familias, que con el tiempo escalaron las altas costumbres de la sociedad colonial.

En el último cuarto del siglo XIX surgió la necesidad de dar salida al café, único producto de exportación, así como la importación de artículos de otros países, lo que impulsó la inmigración; aunque se recibieron esporádicamente y en diferentes épocas negros antillanos de Barbados y de otras islas en número muy reducido, la inmigración que tuvo un significado trascendental fue la de negros que llegaron en el siglo XIX, reforzando la presencia de la población de origen africano. Estos inmigrantes procedían de las Antillas, principalmente de Jamaica, para trabajar en varias empresas que se iniciaron con la apertura desarrollista liberal del momento. Aunque las leyes de colonización de 1862 prohibían, en un afán de selección racial, la inmigración de negros y chinos, unos años más tarde, al iniciarse las obras del ferrocarril interoceánico y al expandirse el cultivo del banano, que substituyó al del cacao ocupando mayores extensiones en todo el Caribe, se hizo

imprescindible, desde 1870, la importación de trabajadores para cubrir la demanda de fuerza de trabajo urgente, aprovechando así la corriente migratoria que había surgido en Jamaica, por la difícil situación económica de la isla que obligó a sus trabajadores a desplazarse en busca de fuentes de trabajo. En función de esta inmigración, en 1872 se estableció una vía directa entre Kingston y Puerto Limón; dos años más tarde eran numerosos los negros jamaquinos en ese puerto, y la vía férrea se concluyó en 1890 quedando enlazados Puerto Limón, Cartago y San José. Siguió después la gran empresa del cultivo del banano, tan importante en la vida económica del país, que lejos de enriquecerlo significó el empobrecimiento de la población, puesto que fue monopolio estadounidense, que creó un enclave bananero con el transporte ferrocarrilero y grandes extensiones de cultivo que conformaron el imperio de la United Fruit Company, presente en otras repúblicas caribeñas centroamericanas.

La preferencia que se otorgó a los trabajadores jamaquinos se debió a dos razones fundamentales; por una parte, tenían amplia experiencia en el cultivo del banano y, por otra, hablaban inglés, idioma de los trabajadores y del personal más calificado, en el que se establecía obligatoriamente la comunicación.

La población jamaquina tuvo desde el principio una clara tendencia a concentrarse en la provincia de Limón y a lo largo de la vía del ferrocarril; en la tercera década de este siglo, el 94,1 % residía en esa provincia. En los años 50 se produjo el abandono bananero en el Atlántico y se pasó al Pacífico, registrándose un descenso considerable en las cifras del trabajador negro y en general de la población de color. Lo anterior se explica por la suspensión del flujo migratorio de Jamaica desde 1938, el retorno al país de origen de los migrantes y la migración de los mismos a Panamá. A este país los trabajadores acudieron como mano de obra en la zona del canal; también emigraron a Estados Unidos.

Hay, por tanto, dos inmigraciones de negros en Costa Rica, la de la época colonial y la del siglo XIX. En la primera es claro el mestizaje y la dilución intensa en el proceso de mezcla; del negro colonial poco quedó como rasgo distintivo, sus aportes están integrados en la cultura global y su herencia está contenida en la genética nacional. En el caso del negro jamaquino el proceso de integración tuvo otras características. Este negro es el que obedece al estereotipo que el costarricense tiene de él. Es el habitante de la provincia limonense o el que vive en la línea del ferrocarril y presenta como rasgos distintivos su idioma inglés, su religión protestante, practicante del Vudú u Obeáh, con tendencia a mantenerse en las regiones de asentamiento de sus antepasados y a conservar sus tradiciones, para ir cediendo después a la presión de la cultura mayoritaria integrándose a ella. En esta integración se da también la movilidad geográfica, pasando de la zona costera a la del Valle Central; es el momento crucial en que el jamaquino abandona la idea de retornar a su patria de origen y comienza a dar los pasos para lograr su integración social y cultural. Para comprender este proceso hay que analizar diversos factores, empezando por la circunstancia de que los negros jamaquinos llegaron a Costa Rica con su idioma, su religión, su música, sus leyendas, su folclore y sus cultivos: tubérculos, cocos, plátanos, fruta de pan. También llevaron su conocimiento del cultivo del banano; contratados temporalmente, con la idea del retorno a Jamaica, se mantuvieron durante décadas aislados, separados de la cultura mayoritaria, aferrados a sus tradiciones e idiosincrasia, conformando una minoría negra con escaso contacto con los remanentes de población negra colonial, ya asimilada a la mayoría nacional. Su espacio territorial fue, además de la provincia de Limón, el cantón central, el cantón de Squirres, la región de Colorado y el Valle de la Estrella. Hasta mediados de nuestro siglo, los negros de la región atlántica se consideraban extranjeros. En ese momento ni siquiera los nacidos en Costa Rica ostentaban la ciudadanía. Al iniciarse la década de los 50 se multiplicaron los contactos entre la costa y el Valle Central; la población de las tierras altas de la meseta central se incrementó y la

emigración se extendió hacia las planicies, tanto del Atlántico como del Pacífico. Los negros se encontraron sin trabajo y sin nacionalidad y, desplazados hacia el Valle Central, llegaron hasta la capital en busca de empleos y de educación para sus hijos; en ese momento empezó su integración social y cultural agrupándose en el partido de Liberación Nacional y acudiendo a la nacionalización, que les permitió hacer uso de sus derechos ciudadanos. Para entonces, el segundo puesto en la papeleta de diputados por la provincia de Limón estaba ocupado por un negro, incluso en 1970 se eligió el primer gobernador negro. En esta misma provincia es relevante el número de municipalidades que han tenido regidores negros, todos afiliados al Partido de Liberación Nacional. En 1974 se nombró el primer viceministro negro en el Ministerio de Agricultura y Ganadería. Los descendientes de jamaquinos han podido, desde mediados de siglo, en que se da este proceso de integración, aprovechar las oportunidades que se les han brindado en el campo de la educación. Hace ya décadas que buen número llegó a las instituciones de enseñanza superior del país y del extranjero. Muchos se desenvuelven en las instituciones educacionales, empresariales y gubernamentales. Otros destacan en el ámbito científico, artístico y cultural. Sin embargo, persiste un cierto grado de marginación que todavía afecta a esta minoría nacional por efecto de sus anteriores condiciones económico-sociales y culturales.

La actual integración de las comunidades afrocostarricenses se inscribe en la problemática de las relaciones interétnicas tan presente en todas las sociedades latinoamericanas; en ella operan los vaivenes políticos y sociales, las diferencias mantenidas a través de generaciones entre la cultura de los emigrantes y la cultura receptora, la penetración cultural extranjera a través del dominio económico, la tendencia a emigrar antes de asimilarse a la cultura anfitriona sufriendo un segundo desarraigo. En todo este proceso de integración, arraigo, asimilación, integración, está la lucha del negro, su deseo de ser y pertenecer, reclamando derechos elementales que, a pesar de las conquistas de la democracia, no rinden aún los frutos esperados.

La cultura del negro antillano se ha conservado en Limón, venciendo las presiones de la cultura dominante. Construyó sus viviendas observando su patrón habitacional que ya traía de Jamaica: casas sobre postes, con techos de cinc ventilados por ventanas y fisuras entre techos y paredes. Recolectando el agua de lluvias y de pozos se independizó de los ríos. Los utensilios eran de loza china y de acero esmaltado, importados. La añoranza por la tierra natal persistió con la idea del regreso a Jamaica, manteniendo su situación en una temporalidad que le impidió sentirse definitivamente arraigado en el nuevo nicho ecológico y social.

La alimentación del negro antillano fue a base de tubérculos e hierbas. Estas últimas tenían un poder alimenticio, medicinal y preventivo; los principales tubérculos eran la yuca y el ñame, a los que hay que añadir el arroz con frijoles, que era el plato reservado para los domingos y días de fiesta.

En el vestido, los negros antillanos se esmeraron por lucir sus mejores galas en las fiestas religiosas y sociales; es posible que en esto hayan influenciado a los habitantes no antillanos de la zona del puerto de Limón.

En el baile predominaron dos formas de danza entre los inmigrantes: el calipso y la cuadrilla, el primero era un baile de dominio popular caracterizado por sus improvisaciones en letra y música, con cadencia propia a la manera de crónica de la historia diana; las orquestas adquirían fama entre los fanáticos conservando su popularidad por encima de cualquier otra moda. La cuadrilla, en cambio, era la danza de las clases media y alta de las Antillas; originada en Europa e introducida en el Caribe conservó sus pasos a la manera europea, pero se convirtió en negra en su música, ritmo e instrumentación.

Los negros aculturados en la tradición anglosajona aprendieron a leer y representar las piezas clásicas del teatro inglés, condimentadas naturalmente con los aportes individuales de los actores improvisados dentro del medio y las posibilidades tan escasas para el desarrollo del arte dramático; siendo esto más un resultado de tradición oral que de formación teatral formal.

Al igual que en Estados Unidos, la influencia del protestantismo produjo en el negro un sincretismo en sus cantos religiosos; en estos, el ritmo está impregnado de la herencia ancestral africana. En la vida diaria, como en Estados Unidos, el canto religioso acompañaba al negro. La vida religiosa del negro limonense estuvo predominantemente influenciada por los cultos protestantes anglicanos, bautistas y metodistas. A los que hay que agregar las sectas parareligiosas: las logias, la pocomía y el obeáh. En las primeras, la hermandad y la especulación filosófica eran prácticas obligadas, sus integrantes buscaban ante todo el prestigio y la compañía de sus correligionarios. La pocomía era un culto minoritario de supuestos hechiceros que se defendían de sus enemigos. El obeáh consiste en una serie de prácticas administradas por personas con supuestos poderes sobrenaturales que los usan para bien o para mal. En todo esto hay que ver la natural inclinación del negro a la ritualización y sacralización de ciertos momentos de su ciclo vital. El negro es por naturaleza religioso en extremo, sensible a cualquier religión; se afirma que, respetuoso de toda creencia, la pluralidad es una de sus herencias africanas. En la Costa Rica de hoy, las relaciones interétnicas son asimétricas; en la escuela, el trabajo y la vida pública existe un prejuicio contra el negro, haya alcanzado o no niveles superiores en la instrucción o la capacitación técnica y científica. Incluso por la presión social y la ignorancia, el negro desprecia su propia herencia cultural. A ello contribuye la desorganización familiar, resultado de la pobreza y la emigración por razones económicas. En el momento actual, Limón, Costa Rica, es citado como "el epicentro de la miseria", incluso en los diarios norteamericanos se dice:

“La clase gobernante hispánica y cafetalera de Costa Rica, desde hace mucho ignoró a los colonos afrocaribeños de los pantanos tropicales de la provincia de Limón. Los politólogos sugieren que el motivo de quienes habitan las tierras altas fue obstaculizar el surgimiento de una poderosa élite nativa productora de plátano. Por décadas, San José abandonó el desarrollo de Limón -sus escuelas, vivienda y atención de la salud- en manos de las compañías plataneras extranjeras... Mientras el resto de Costa Rica prosperaba con el resplandor del Premio Nobel de la Paz de 1987, Limón se quedaba atrás -un enclave tercermundista en un país con niveles de vida europeos-. En la actualidad padece tres veces más los índices nacionales de analfabetismo, desempleo, desnutrición y drogadicción, al mismo tiempo que es el centro de un nuevo auge platanero que aporta el 65 % de los dólares por exportaciones del país o casi 900 millones de dólares al año.

El negro pues, que en la cultura costarricense tiene un primer lugar en el folclore, la tradición oral, el cuento y las leyendas, es todavía objeto de explotación, racismo y abandono. Son los propios afrocostarricenses destacados quienes, en su lucha desde la escuela, la universidad, las instituciones políticas, científicas y humanistas, habrán de conseguir el reconocimiento de las aportaciones del negro a la cultura y la nación costarricense, al mismo tiempo que su derecho al progreso y el bienestar social.

Otro caso significativo de presencia negra en Centroamérica es Panamá; se afirma que fue el primer territorio continental al que llevaron esclavos negros. Sin que esto pueda confirmarse rotundamente, se ha podido constatar que en 1513 ya había, según noticias de los cronistas y documentos de la época. Desde 1514 Panamá empezó a ser importante para España, luego del descubrimiento del Océano Pacífico por Núñez de Balboa, con lo cual se pudo abrir en el istmo un paso angosto que une los mares del Norte y del Sur; en estos

viajes de exploración y asentamiento, se ha afirmado, los españoles se hicieron acompañar por sus esclavos africanos.

Desde 1500 el rey de España había nombrado en esa región a dos gobernadores para mandar en tierra firme: Alonso de Ojeda ejerció el mando en Nueva Andalucía y Diego de Nicuesa gobernó en Castilla del Oro. Los poblados que se establecieron en la costa y que tuvieron importancia fueron Nombre de Dios, Santa María de Belén, Acla y Santa María la Antigua del Darién. Estos poblados fueron abandonados, debido a que la explotación del oro a la que estaban destinados los indígenas pronto se agotó. No obstante, de Perú y Bolivia eran llevados a Panamá, del Pacífico al Atlántico, el oro y la plata que se embarcaban en Nombre de Dios, por lo cual éste volvió a ser repoblado convirtiéndose en el puerto terminal del Atlántico para el paso que unía los dos mares.

En 1513, siendo ya gobernador de Castilla del Oro Pedrarias de Ávila, se le otorgó el derecho de importar esclavos negros a Panamá. Enseguida el regidor Colmenares, en 1517, solicitó que se autorizara a todos los españoles que pretendieran llegar a Castilla del Oro a traer sus propios esclavos sin costo alguno para su dueño. De este suerte, Nombre de Dios, además de ser puerto importante del Atlántico, estaba habitado por una población numerosa de esclavos negros. Después de ser traídos para acompañar a las expediciones, fueron importados de Guinea primero y de Angola después. Esta mano de obra fue utilizada para construir caminos a través del istmo y cuando el Camino Real se concluyó en 1519, los negros fueron empleados para transportar la mercancía de los galeones a la ciudad de Panamá y el oro y la plata a través del istmo para embarcarlos con destino a España.

En Panamá se dio muy pronto la huida de los esclavos a los bosques tropicales, indudablemente la naturaleza ayudó a los negros a ocultarse de sus amos; el número de los evadidos fue tan importante que, en 1546, en Nombre de Dios se les prohibió a los esclavos salir del puerto; a pesar de todo en 1553 eran 800 los fugitivos que vivían en poblados, aumentando su número. En 1575 la cantidad de fugitivos era igual al número de esclavos; en un censo de la época se contaron en la región de Castilla del Oro 2.809 esclavos y 2.500 cimarrones. Rápidamente los evadidos se organizaron, llegando a constituir verdaderos enclaves en la selva tropical, en donde podían vivir en libertad conviviendo en algunos casos con los indios. Estos palenques tuvieron una gran fuerza y obligaron al poder colonial a darles libertad a quienes habitaban en ellos. A fines del siglo XVI ya había al este de Panamá varios poblados importantes de cimarrones: el Palenque de Bayano consistía en vanos poblados extendidos entre las dos costas construidos en las colinas, que servían de fuertes protegidos por la vegetación, a la vez que eran asentamientos en los que la estratificación social era observada en todo momento. Los palenques tenían un rey o un gobernador y un jefe militar que dirigía su defensa y el ataque a los poblados españoles y a las caravanas de carga que cruzaban el istmo, obteniendo por asalto alimentos, armas y otros bienes necesarios para su subsistencia. Además de los poblados que conformaban Bayano había otros como Santiago del Príncipe, fundado en 1579, en el que residían los esclavos fugitivos que habían sido perdonados, pero que permanecían bajo el mando de los españoles; generalmente estos poblados se establecían cerca de Portobelo y Nombre de Dios.

Debido a las frecuentes incursiones de los cimarrones, las autoridades coloniales tuvieron que emprender campañas pacificadoras, enviando fuerzas militares para someter a los rebeldes. El primer tratado de paz que se firmó en 1579 estableció la libertad para los habitantes de los palenques, asignándoles una milicia y un sacerdote que mantuvieran el orden; algunos de los apalencados fueron enrolados como milicianos para someter a los esclavos y a los indios, manteniéndose esta práctica a lo largo del siglo XVI. Después de 1600, algunos palenques no figuran ya en los mapas, lo que hace pensar que dejaron de

existir dispersándose su población por otros lugares. Otros que permanecieron hasta el siglo XIX, como el Palenque, persisten todavía en la tradición oral de la región y fueron centros de expansión de los negros que sirvieron al establecimiento de los poblados actuales de Costa Arriba.

Precisando el comercio de esclavos, según Scelle, el primer asiento "moderno" que se mantuvo hasta 1678 fue el de los ricos comerciantes genoveses Domingo Grillo y Ambrosio Lomelín, que les permitió importar 3.500 negros al año por Cartagena, Veracruz y Portobelo, convirtiéndose el istmo en centro de operaciones, pues los esclavos destinados a Perú tenían que transitar forzosamente por Panamá. Después, el asiento francés siguió introduciendo africanos amparados por la compañía de Guinea. Los acontecimientos políticos, que otorgaron a Inglaterra ventaja sobre las demás potencias europeas, posibilitaron que aquélla obtuviera en 1713 el monopolio de la trata sobre los territorios de España en América, durante un período de 30 años, asegurando al mismo tiempo el transporte de negros hasta Perú. En estos años de principios del siglo XVIII, los anglosajones impusieron su presencia en el istmo mediante el comercio esclavista, dominando al mismo tiempo la reexportación, es decir, la economía de Panamá. En 1739, tres años antes de su término, el asiento inglés llegaba a su fin. Sin embargo, más tarde hubo otras licencias acordadas a los Frier de Londres, que entre 1752-1753 y 1758-1761 aseguraron su injerencia directa en el comercio panameño. Para entonces, Jamaica se convertía definitivamente en la principal reserva de esclavos que ofrecía su mercancía a los traficantes negreros del Caribe.

Como se recordará, a los ingleses sucedieron los franceses, favorecidos por licencias libres acordadas a particulares como Barboteau en 1743-1745, y Malhorty en 1746-1748, para regresar en 1764-1779 a las modalidades del siglo XVII, otorgando un asiento de monopolio a unos comerciantes de Cádiz que formaban la sociedad Arístegui y Aguirre; a pesar de todo, los capitales eran de Flandes e Inglaterra y los esclavos salían de Jamaica, que era el gran depósito de esclavos en el Caribe. Para ilustrar la trata de esclavos en el istmo de Panamá en el siglo XVIII se ofrece el siguiente cuadro:

#### Total de esclavos

AÑOS	INTRODUCIDOS*	ORGANIZADORES DE LA TRATA NEGRERA	MODALIDADES DE ORDENAMIENTO JURÍDICO-COMERCIAL
1703-1713	6.864**	Compañía Francesa de Guinea	Asiento
1713-1739	18.051***	Compañía de Inglaterra	Asiento
1743-1745	832	Julien de Barboteau	Licencia
1746-1748	592	Francisco Malhorty	Licencia
1748-1757	5.612	Joseph Ruiz de Noriega	Contrata
1758-1761	1.873	Jorge Frier	Licencia
1758-1761	625	Juan de Arrechederreta	Licencia
1764-1766	905	Francisca de Miranda, marquesa de Valdehoyos	Licencia
1764-1779	2.073	Compañía de Arístegui y Aguirre	Asiento
1783-1792	1.804	Comerciantes libres	Licencias
1793-1802	240**	Comerciantes libres	Licencias



La mayor parte para el comercio de reexportación hacia las costas de la América del Sur y Mesoamérica.

\*\* 6.157 esclavos introducidos por la Compañía de Guinea y 707 esclavos traídos por comerciantes libres con licencias.

\*\*\* Datos parciales<sup>154</sup>.

Desde 1779 los particulares de Panamá lograron entrar en la trata, siendo José Ventura Soparda el primero en obtener un permiso de importar 2.000 negros, procedentes de Jamaica. En 1795 la Corona cedió a las peticiones del Cabildo de Panamá para que los ciudadanos importaran de las colonias amigas o neutrales esclavos y útiles agrícolas. Muy pronto, en 1820, se prohíbe la trata en España y al año siguiente el istmo se independizó de la metrópoli, anexionándose a Colombia y sometándose a la prohibición del comercio esclavista.

Ya en el siglo XVIII se había iniciado una etapa de retroceso en la economía del istmo, a causa del rezago de España en la coyuntura mundial, aparejada con la creciente ventaja que cobraba Inglaterra con el establecimiento de su base en Jamaica. Las ferias de Portobelo, antes propicias a la economía de Panamá, se efectuaron por última vez en 1736, suspendiéndose ante la amenaza de ataques piratas. En 1746, la Corona española desvió la ruta que comunicaba las costas occidentales de América del Sur con la metrópoli. A partir de entonces, los barcos tomaron la ruta del Cabo de Hornos, con lo que se eliminaban los intermediarios del comercio de Buenos Aires. Como consecuencia, el volumen del tráfico comercial de Panamá se debilitó, reduciéndose en más de la mitad en los primeros años del siglo XVIII; también se redujo el comercio internacional por el istmo de manera oficial, abatiendo el contrabando. Pero el tránsito era inevitable y seguía teniendo importancia para la economía del istmo, permaneciendo activo hasta la intensificación de otros medios de comunicación entre las dos costas. Esto quiere decir que el tránsito transístmico fue punto clave para el comercio sur-norte, que llevaba, por ejemplo el cacao de Guayaquil, desde su lugar de producción, al Atlántico para su reexportación; así el tránsito daba lugar a cobros de las Cajas Reales de Portobelo y Panamá sobre las mercancías que hacían el recorrido entre esos dos puertos. El itinerario se cubría por caminos en mulas, después navegando por el río Chagres y finalmente bordeando la costa hasta Portobelo, donde se trasbordaba la mercancía a los barcos de altamar o de cabotaje, en el caso en que se dirigieran a los puertos del Caribe y Europa o a Cartagena.

En el itinerario transístmico, el negro esclavo, aseguraba una parte del transporte: cargaba bultos, era arriero en las recuas de mulas y marinero en las chatas de los ríos; constituía pues, un bien muy estimado y tenía un precio elevado que oscilaba entre los 270 pesos en 1718 hasta los 350 en 1818; Portobelo fue una de las principales plazas del tráfico de hombres en el Caribe y, teniendo con qué comprarlos, había esclavos para satisfacer cualquier demanda. Abundando en el mercado, su número sin embargo fue descendiendo en el país, debido a la decadencia económica que se produjo ya en el siglo XVIII. Esto se explica porque la función histórico-geográfica del istmo era la de asegurar el paso a la mano de obra esclava, que se necesitaba en las plantaciones tropicales de las costas de América del Sur occidental y de la América Central. La información que se tiene es más precisa para el siglo XVIII que para los dos siglos anteriores. Según algunas cifras, el asiento francés primero y el inglés después hicieron entrar en Panamá, por vía legal, a 40.000 esclavos de 1703 a 1803, fecha en que cesó la trata. A este número hay que agregar el de los esclavos introducidos en contrabando. que debían sumar un número importante, casi igual al de los introducidos legalmente. Desde el principio de la trata, Portobelo y Panamá fueron bases estratégicas de los tratantes, que ponían administradores y agentes en estos puertos para

controlar su negocio; éstos debían cuidar que la "mercancía" de paso se trasladara de Portobelo a Panamá, donde aguardaban sus compradores de las costas sudamericanas. La esclavitud urbana tenía en la ciudad una importancia relevante; desde los signatarios de la Iglesia hasta los funcionarios públicos y los profesionistas, emplearon para su servicio un promedio de dos esclavos por cada miembro de la familia. En la sociedad urbana del siglo XVIII era común el alquiler de esclavos, que ganaban como jornaleros un dinero que en manos del amo iba amortizando el valor de su compra. Puede decirse que en la ciudad de Panamá se practicó la esclavitud en dos formas: la primera fue la esclavitud doméstica urbana; el esclavo de confianza servía al amo y a su familia, convirtiéndose en servidor suntuario que daba prestigio y posición al grupo dominante, que disfrutaba de este lujo. La segunda forma era la esclavitud como fuerza de trabajo aplicada a la producción de la región en las haciendas próximas a la residencia del propietario, en hatos, trapiches, aserraderos, e incluso en las pesquerías de perlas, que constituían una fuente de trabajo importante.

La institución de la esclavitud se debilitó desde mediados del siglo XVIII; la disminución del número de esclavos no cesó de decrecer conforme avanzaba el siglo; como ejemplo se puede tomar el de la misma ciudad de Panamá que, tradicionalmente, albergó la mayoría de los esclavos del país; en 1755 había 3.500 y en 1768 se habían reducido a 2.000; parte de este descenso se debió a que, habiendo cesado el ingreso de bozales, hubo que vender para el mercado exterior a los negros criollos en ventas de segunda mano que se intensificaron en 1756. Otro factor que explica su disminución es el de la libertad obtenida por las diferentes vías ya señaladas en otros capítulos de manumisión, alforría, etc. Abundan los casos de liberación por humanidad en los que el amo la otorgaba en retribución de los servicios recibidos. La liberación gratuita, ya en el siglo XIX, aumentó considerablemente, pues era una práctica con la que se expresaron los ideales republicanos. Un año después de conseguida la independencia de 1821, se inició el período de agonía de la esclavitud cuya abolición se proclamó en 1852. La desaparición de la institución no causó cambios violentos y benefició a una minoría de negros y castas que permanecían esclavos en el momento de la abolición; sirvan de ejemplo algunas cifras: en la capital había sólo 200 esclavos en 1836; en 1827 había en Azuero 295, y en 1851 no quedaba ninguno; entre 1840 y 1850 no se cuentan más de 1.200 en todo el país, de los cuales muchos eran ancianos sometidos a servidumbre perpetua.

En el siglo XVIII, la mayoría poblacional estaba compuesta por "libres de todos colores", su situación, determinada legalmente, les impedía acceder a las posiciones superiores de los grupos dominantes; estos libertos se encontraban en circunstancias desfavorables que los mantenían pasivos y aun marginados. Sólo su aumento cuantitativo les ayudó a obtener puestos de importancia en la sociedad republicana de finales del XIX.

Desde el comienzo de la era colonial, los negros estuvieron en contacto con otros grupos étnicos, incluso en los palenques la coexistencia entre negros e indios fue cosa corriente. Como en otras colonias españolas, el mestizaje se produjo desde los primeros contactos; muy pronto se implantó el idioma español y la religión católica, cuya influencia fue más acusada cuando los poblados y los palenques, por efectos de los tratados de paz entre cimarrones y españoles, fueron puestos bajo la jurisdicción de los últimos. En el proceso de mestizaje unas regiones estaban más coloreadas por el elemento negro, como en la región del paso transístmico y las llanuras aluviales; otras estaban teñidas del indio, pero en todas predominaba el mestizaje. Los libres de todos los colores eran el 54,6 % en las zonas más pobladas, que correspondían a Veraguas y Panamá (gobernación), que en conjunto albergaban el 95 % de la población ístmica en 1778. En la misma época, en las dos gobernaciones de Darién y Portobelo el 62 % de la población era también de libres de todos los colores. En 1790 estos últimos eran mayoría en las parroquias de la gobernación

de Panamá, con excepción de una que era totalmente india. De todo esto, lo importante es que mientras la población india disminuye lo mismo que la de negros y españoles, la de los libertos de color aumenta constituyéndose en mayoría y, por lo tanto, accediendo a los puestos que antes estaban destinados a los blancos; desde el siglo XVIII su presencia empezó a notarse en las funciones notariales, como escribanos públicos, en las carreras eclesiásticas y, desde luego, en el ejército que, desde el siglo XVI, ofrecía a los libertos el ingreso en sus filas, debido principalmente a que no podían pagarse ejércitos regulares y a que los blancos criollos reclamaban la facultad de tener milicias bajo su responsabilidad, guardando para ellos, naturalmente, los puestos de oficiales y de rango superior. La diversidad étnica en el ejército hizo necesaria su división, de suerte que los efectivos se agrupaban en compañías de blancos, de indios, de negros, de mulatos, de quinterones, pardos y mestizos, que estaban siempre bajo las órdenes de un oficial que llegaba a alcanzar el grado de capitán y que podía ser de la misma casta de los subordinados. El Estado Mayor estaba compuesto solamente por oficiales blancos de alta graduación. Esto demuestra que la sociedad siendo plurirracial era también piramidal y demuestra la situación de las poblaciones libres de color entre las dos clases extremas, como factor de equilibrio social entre esclavos negros y amos blancos; situación que se daba tanto en medio urbano como en medio rural. Entre el grupo mayoritario de los libres de todos colores debían destacarse los pardos que formaban un grupo social intermedio, típico de la primera mitad del siglo XIX, antes de que llegara la inmigración antillana de negros en 1850. Previo a este proceso, se produjo un salto de las tropas de color a lo que se ha llamado "la revolución de castas", que tenía como móvil la conquista de los puestos y del poder detentado por los blancos que se mantenían en el sector dominante. En este período de la segunda mitad del siglo XIX la fuerza política de las poblaciones de color dominaba la vida urbana; surgió incluso una burocracia negra y mulata y un partido político negro de tendencia liberal que obtuvo el derecho al sufragio y la imposición de sus líderes. Pero todos los sectores de la sociedad, dominantes y dominados, tenían un rival común, el norteamericano que atraviesa el istmo constantemente para velar por sus intereses en las dos costas. La introducción del ferrocarril en 1855 causó cambios profundos en el paso transístmico, transformando la vida de sus pobladores; la productividad aumentó y se hizo posible el transporte de mercancías de una costa a otra en sólo unas horas. Otros cambios se iban a producir con la construcción del canal, que duró medio siglo, de 1880 a 1920. Durante este lapso de tiempo, la estructura laboral experimentó cambios profundos debido a los movimientos de inmigración que tenían lugar por la necesidad de mano de obra para las obras del canal. De hecho, los inmigrantes empezaron a llegar con la construcción del ferrocarril, provenían de Europa, Asia y el Caribe, pero su presencia era temporal y se diluía con la terminación de los trabajos; quedaron sin embargo algunos chinos que se dedicaron al comercio, estableciéndose en las ciudades y a lo largo de la línea del ferrocarril.

El primer período de construcción del canal, conocido como del "canal francés", exigía un aumento en la fuerza laboral que atraía a una masa de trabajadores de origen extranjero, triplicando la población en algunas zonas y causando trastornos de todo tipo. Entre los trabajadores importados había 550 negros que provenían de algunos puertos del sur de Estados Unidos, otros llegaban de Cartagena, Cuba, Barbados, Venezuela, Martinica y Santa Lucía. De Senegal había también unos cuantos, pero de California llegaron cientos de chinos ante la perspectiva de fuentes de ingreso. Sin embargo, la mayoría de los trabajadores eran de procedencia jamaicana. Estos obreros representaban el 92% de los trabajadores en las obras del canal y llegaron a sumar 43.000 entre 1881 y 1895. Lo peculiar de toda esta masa de inmigrantes era que su estancia en Panamá era temporal, pues al producirse la suspensión de los trabajos a cargo de la Compagnie Universelle du Canal Interoceanique la mayoría regresó a sus lugares de origen, con excepción de algunos centenares de antillanos que sustentaron algún arraigo en el istmo. En 1904 los

norteamericanos se hicieron cargo de la continuación y terminación de los trabajos del canal. Para este propósito se llegaron a importar hasta 60.000 trabajadores, de los que dos tercios eran negros de Martinica, Guadalupe, Barbados y otras islas del Caribe; el otro tercio estaba conformado por europeos y norteafricanos. En este segundo período de obras se estableció un régimen de discriminación racial impuesto por los norteamericanos; se crearon áreas con servicios públicos, teatros, cines, etc., destinados a los empleados blancos que tenían los puestos de mayor jerarquía; los obreros de color se albergaban en barracas y apenas tenían los servicios indispensables de menor calidad. El mismo régimen segregativo se aplicó a los salarios; los norteamericanos y demás trabajadores blancos cobraban en dólares oro y los hombres de color, en plata panameña que equivalía a la mitad del dólar americano.

Al no estar planificadas las ciudades de Panamá para acoger un número crecido de habitantes, los inmigrantes tuvieron que crear nuevos barrios con casas de madera, que se convirtieron en verdaderos guetos urbanos; algunos se mantuvieron aún después de la terminación de las obras del canal; fueron los que quedaron desocupados y sin posibilidades de regresar a su país ni perspectiva de emigrar a otro. Suárez resume esta situación diciendo:

“De tal forma se crean barrios enteros en las ciudades terminales, residencia de un lumpen proletariado de origen antillano, en los cuales se desarrollará un proceso acelerado de degradación urbana, económica y social. Estos barrios con su población original constituyen, aún en nuestros días, verdaderos reductos en el centro de las ciudades de Panamá y Colón”.

El folklore panameño es un fiel reflejo de su dinámica poblacional; las celebraciones populares van desde los carnavales al ritual congo; los bailes comprenden todas las influencias recibidas, desde el tamborito y la mejorana hasta el merengue y la cumbia. La literatura, la poesía y otras expresiones de cultura popular como la narrativa oral, las leyendas y los cuentos tienen en su estructura secular las raíces que le dieron origen, indias, africanas y españolas. Actualmente en el proceso migratorio que se da de Panamá a Estados Unidos, los descendientes de los panameños-antillanos, además de contribuir a la economía local de sus comunidades de origen, fundan asociaciones en las que se conservan fieles a sus tradiciones. En la cultura del panameño se continúa su historia, en ella residen las influencias negroafricanas que se mantienen vivas, forman parte de la africanidad de América, son parte de su herencia ancestral y de su identidad nacional.

La introducción de negros en el Ecuador se hizo en dos comunidades diferentes, lo que produjo dos procesos de aculturación distantes en tiempo y distintos en su desarrollo. La más conocida, por ser también la más numerosa, es la de Esmeraldas al norte del Ecuador, limitando con Colombia en el Pacífico. En esta provincia, la población negra y mulata es mayoritaria; a medida que se viaja hacia el norte aumenta; por el contrario, hacia el sur de la ciudad de Esmeraldas disminuye. La otra región de asentamientos negros es la del Chota, el valle norte de la provincia de Imbabura, en una depresión de los Andes; la población es descendiente de esclavos introducidos en el valle por los jesuitas, que eran, hasta el siglo XVIII, dueños de todas las haciendas (del valle) productoras de caña de azúcar. Cada hacienda tenía sobre sus tierras una aldea donde sobrevivían los esclavos con sus familias.

La esclavitud en Ecuador estuvo estrechamente unida a la de Colombia. No teniendo costas sobre el Atlántico, los esclavos destinados al Ecuador debían transitar, cuando no por Panamá, por Cartagena; siendo los tres territorios de dominio español, el tránsito de uno a otro no representaba ninguna dificultad legal o administrativa. La Corona española, en efecto, reunió estos territorios que habían estado repartidos hasta 1738 y puso a cargo, en el caso de Ecuador, a la Real Audiencia. Luego, cuando la esclavitud fue abolida en Ecuador y Colombia, muchos de los liberados en el sur de Colombia emigraron a la

provincia de Esmeraldas, por lo que se piensa que en esta provincia la población, en sus orígenes, debía de ofrecer una doble diversidad, la de los primeros esclavos llegados en el período colonial y la de los que llegaron de Colombia. Hasta ahora no se ha establecido la predominancia étnica de ningún grupo sobre los demás, por tanto difícilmente se pueden señalar las influencias de una u otra cultura africana. Después de creada la Gran Colombia (1819), de la que pasaron a formar parte Ecuador, Venezuela y Panamá, quedó decretada la libertad de vientres y la prohibición de entrada de esclavos. Después de la separación de Ecuador, en 1830, los esclavos tuvieron que esperar 20 años para acogerse a la ley que les daba libertad inmediata (1851), cuya compra fue financiada con fondos del gobierno del presidente Urbina.

La provincia de Esmeraldas había permanecido sin conquistar hasta 1577, formando una república de zambos, producto del mestizaje entre indios y negros. Cuando por fin llegó hasta ellos el brazo de la Real Audiencia de Quito, se les otorgó el perdón y se nombró gobernador a su jefe Alonso de Illescas. Por las crónicas de la época se sabe que parte de los negros que llegaron a Esmeraldas eran esclavos ladinos, huidos de un barco durante una escala en la costa de Atacames precisamente frente a Esmeraldas; con las armas robadas a los españoles pudieron someter a los indios con los que después formarían sus comunidades. Su población aumentó con supervivientes del naufragio de otro buque negrero. Al tener conocimiento de la existencia de esa república de zambos, algunos esclavos de las minas colombianas y otros de las plantaciones del Valle de Chota buscaron refugio en el asentamiento esmeraldeño. En definitiva, la población negra de Esmeraldas proviene en su mayoría de las zonas mineras de Colombia, siendo la región de Barbacoas la que se señala como principal centro emisor de negros, que pasaron a Ecuador para trabajar en las minas; su paso fue facilitado por la frontera costera, al no estar ni marcada ni resguardada. Ya en el presente siglo, alrededor de los años 50, Esmeraldas se convierte en un centro exportador de frutas (plátanos), recibiendo nuevamente inmigrantes atraídos por las empresas agrícolas. A principios de siglo había negros 'jamaiquinos llevados por una compañía minera inglesa.

El estudio de los negros esmeraldeños ha llevado a algunos especialistas a la comprobación de algunas teorías que enfatizan el valor de originalidad de las culturas negras de América; en su obra sobre la poesía oral de los negros de Ecuador, J. Rahier subraya:

La ambición principal de este libro es mostrar que los rasgos culturales de orígenes diversos que componen, de una manera cada vez original, las numerosas culturas negras americanas son rasgos culturales cuyo origen a veces se puede identificar pero que ya no pueden ser llamados con el adjetivo que califica aquel origen. Un rasgo cultural de origen africano, europeo o amerindio no queda ya, cuando se integra al sistema cultural que constituye toda cultura negra americana un rasgo cultural africano, amerindio o europeo, sino más bien un elemento original en una cultura, considerada como conjunto coherente también original.

De hecho mi propósito es afirmar que las culturas negras americanas, no son ni culturas africanas, ni culturas europeas, ni culturas amerindias, sino que son -para utilizar un término de Roger Bastide- culturas negras (negra es aquí la traducción del término francés *negre* y no del adjetivo *noir*), en las que se mezclan, se unen, se "digieren" en una globalidad coherente con proporciones y de una manera original definida por la historia concreta de cada comunidad.

Es el caso de la décima en la poesía oral de Esmeraldas, cuyo origen es la glosa española del Renacimiento, que actúa como préstamo y al integrarse en otro sistema cultural distinto se vuelve algo original. El autor concluye:

“En mi opinión, sólo cuando se admita que las culturas negras son unos conjuntos coherentes y originales, será posible empezar realmente el estudio de la aculturación de los negros americanos en vista a una eventual teorización ulterior”.

La glosa parte, presumiblemente, de los concursos poéticos que los jesuitas organizaban en las escuelas en los que muy posiblemente se usaba, como género preferido de los jesuitas nacidos en las colonias americanas; el primer poeta ecuatoriano fue un especialista en componer glosas, el padre Antonio Bastidas. Por lo que se sabe, la décima se utilizó como instrumento de educación y de instrucción religiosa, recurriendo al apoyo poético del verso para lograr la memorización de las enseñanzas. En otras comunidades negras de América Latina aparece la décima (en México, Puerto Rico, Chile, Brasil, Cuba, Argentina, Perú) como técnica de evangelización y como crónica de importantes acontecimientos. Al asimilar la glosa para transformarla en décima, los negros le dieron una forma y funciones diferentes de las que tuvo entre los españoles. Incluso, en algunas partes se canta la décima con acompañamiento de guitarra, como en Perú, o acompañada de arpa, jarana y guitarra, como en México, donde las mujeres, ocasionalmente, cantan décimas y se acompañan con el arpa.

En Esmeraldas y Perú, además de que las décimas son actividad de varones, los declamadores tienen un alto prestigio por su sabiduría y memoria, aunque no necesariamente son compositores; a pesar de ser analfabetas, son portadoras de la voz colectiva de sus comunidades. No siendo una ocupación que se herede familiarmente, el decímico interviene en ceremonias y convivios, además de ser agricultor, pescador o comerciante. Hay décimas "a lo divino", que se recitan con ocasión de acontecimientos del ciclo vital como los velorios, también sirven de conjuro contra los espíritus de la selva y para honrar a los santos en su fiesta. Aunque en los rituales fúnebres se respetan los rezos durante los nueve días como prescribe la Iglesia, el contenido de lo que ahí se recita no es del todo católico sino que en los alabados que se cantan ante un muñeco de trapo las mujeres (que son las que cantan) van dirigiendo el alma del difunto hacia su morada definitiva: el lugar de los muertos. Después de la ceremonia toman parte los decímicos recordando al difunto. En los velorios de los niños, los negros suelen bailar alrededor del ataúd cantando y luego se organizan juegos diversos para acompañar el viaje del niño al paraíso, según versión de los curas que afirmaban que los niños se volvían ángeles al morir.

La existencia del negro en Ecuador se manifiesta en diversos géneros folclóricos pertenecientes a la tradición oral; Paulo de Carvalho-Neto ve en cantares, refranes, adivinanzas, etc., la interpretación del sentimiento y del pensamiento de una comunidad sobre una cuestión determinada. Tomando como ejemplo los cuentos folclóricos de Ecuador, asegura observar valores de inferioridad social del negro manifiestos en la forma de tratamiento, el lenguaje con errores y la conciencia de su condición: "a dichos valores debe sumarse un cuarto... Se trata de la imagen de la negra mala o hechicera, tan generalizada en las mentes infantiles". El ejemplo anterior ilustra lo que el autor considera como "folclore de las luchas sociales", es decir, el de la lucha socio-racial y la lucha de clases.

En la conquista de Perú hubo negros criollos y bozales que, junto con los indios de Nicaragua, eran más numerosos que los españoles, en cuyo lado participaron en casi todas las expediciones de descubrimiento, conquista y colonización. Antes de 1533, Francisco Pizarro ya tenía cuadrillas de avanzada constituidas por españoles y negros ladinos; el número de estos últimos fue aumentando al punto que, para 1560, se encontraban en la costa, en la sierra en Chile; llegaban por el istmo de Panamá, otros ya habían nacido en las Antillas y el Caribe; algunos desembarcaban en el Callao, después se abrió legalmente su entrada por el Río de la Plata, con destino a las minas del alto y bajo Perú. Para las incursiones en nuevos territorios se procuró llevar a negros porque demostraron una

habilidad militar extraordinaria; las bandas de negros constituían una amenaza mayor para los indios que los combatieron con especial encono. Con frecuencia se prometía a los negros la libertad a cambio de su participación en las acciones militares; había compañías como la de Francisco Hernández (1554) de 300 y hasta 400 negros. Las zonas de extracción de los esclavos de Perú eran Cabo Verde, Tierra Nova, Sao Tomé, Congo y Angola, en el siglo XVI. Más tarde con el comercio libre fueron llevados de Mozambique y Zambia. También ingresaron numerosos negros procedentes del sur africano, llegados por la sierra sur de Perú, vía Brasil. Se dice que en esta última región se les dio el nombre de "zambos" a los esclavos de vientre, el mismo nombre que se les dio después a los nacidos de negro con india.

Entre los compradores de esclavos había toda suerte de funcionarios, monjas, militares, abogados, religiosos (que los tenían trabajando las tierras de sus haciendas), artesanos, comerciantes y hasta pequeños agricultores. Los negros no calificados fueron asignados a la ruda tarea de las minas de oro y a las pesquerías de perlas; otros se emplearon en la agricultura y en los trabajos pesados de la construcción de caminos, iglesias, puentes, edificios públicos, etc. Los más afortunados pasaron a las ciudades y estuvieron en el servicio doméstico de las grandes familias. Hubo también negros en la ganadería y en los obrajes. Las zonas de mayor concentración fueron, además de la capital, las provincias del norte y sur de Lima en la costa.

La primera revuelta de negros se produjo en 1545, cerca de 200 se refugiaron en la zona pantanosa del cañaveral de Huaura, estableciendo un palenque. Como en el resto de América, esta fue una práctica frecuente, pero en Perú los negros no contaron con los indios, que los consideraban intrusos. En 1570, los negros habían superado en número a los españoles; en el censo de 1614, ordenado por el virrey Montesclaros, la capital Lima tenía más de 10.000 esclavos entre 26.000 habitantes de los que sólo 2.000 eran indios.

En 1713, un viajero francés señala 9.000 blancos y 20.000 entre negros, mulatos, zambos, pardos e indios. Para entonces ya había varias generaciones de negros criollos; el haber nacido en Perú les facilitó la aculturación a los valores de la sociedad colonial, sobre todo los limeños que respondían al modelo urbano. En el censo de 1793 los esclavos eran 40.000, repartidos entre la capital y la costa; 45.000 eran pardos, de los que cerca de 20.000 estaban en Lima; 135.000 eran españoles y el resto indios y mestizos (mulatos, zambos, cuartel) en un total de 1.180.669 habitantes. A finales del siglo XVIII este censo marcaba con toda claridad una mayoría de indios (a pesar de la reducción en los primeros siglos de coloniaje) que denotaba la recupera de este sector. Tan sólo en Lima había 69.013 indios, 31.411 pardos y mestizos, 29.263 esclavos y 22.370 españoles; en las otras intendencias Arequipa, Trujillo, Cusco, Huamanga, Huancave y Tarma, la población india era definitivamente superior a las demás. Algunos autores consideran que había en Perú seis millones de indios en el momento de la conquista; en el siglo XVII (a principios) sólo había un millón. En 1820 la ciudad de Lima presentaba alta densidad, habitada por numerosos negros, zambos, mulatos y pardos libres y españoles. El porcentaje de esclavos todavía es del 18%, elevándose en las zonas rurales.

En 1821, San Martín decretó la libertad de vientres; a los libertos se les mantenía todavía en la servidumbre de sus amos hasta los 25 años; en 1855 se decretó la libertad total de los esclavos.

Muy importantes eran las cofradías para la ayuda mutua y la conservación de lazos entre las etnias; identificados como castas había angolas, banguelas, congos, guineas, mondongos, carabalís, mozambiques, chalas y terranovos. A finales del siglo XIX, los indios continuaban siendo mayoría, seguidos de los mestizos; la población negra se había reducido. En 1940 la población blanca y mestiza era mayoritaria, seguida de los indios; los

negros apenas alcanzaban el 0,47%. Esta reducción notable de los negros, que también ocurre en México, indica una integración profunda en la población india receptora, y para encontrarlos habrá que urgar en las entrañas del mestizaje, ahí está su huella:

La realidad que emerge pues de modo macizo es el mestizaje, como tendencia etnodemográfica troncal debido al proceso de fusión de las razas blancas e india, proceso que incluye a los negros, que se han ido difuminando a lo largo de cinco siglos, de modo que forma parte del capital genético del hombre peruano contemporáneo. puede medir la presencia negra en el Perú por el magro 0,47% con que aparece en el censo de 1940 (incluso desapareciendo como categoría censal en los registros recientes), sino por la impregnación raigal, económica e histórica, de la raza negra en la cultura, la mentalidad, las comidas, los hábitos, el vocabulario, la música, es decir, por toda esa herencia atávica con que se forma el peruano de hoy.

Además de las Leyes de Indias que se aplicaban en los virreinos, en Perú había disposiciones específicas que obedecían a la reglamentación de la vida social y de las relaciones interétnicas; mediante ellas se trató de evitar, como en Nueva España, la convivencia entre negros y mulatos con indios, para lo cual llegó a prohibirse incluso que los indios poseyeran esclavos y viceversa. Igualmente se prohibió el trabajo indio en obrajes de paños y en ingenios de azúcar. Se procuró ubicar a los negros en las regiones cálidas para evitar su mortandad en las regiones frías, donde por lo general se recomendó tener a los indios, por ser naturales de ese clima. En 1780, la rebelión del inca Tupac Amaru estuvo acompañada por el intento de liberar a los negros y conseguir la alianza de todas las castas para derrotar al gobierno colonial. La ideología del caudillo fue influenciada por su mujer, la zamba Micaela Bastidas y por el ilustrado Miguel Montiel, que se había instruido en Europa.

La participación de los negros en la vida cultural de Perú fue muy intensa en el ambiente urbano; en el siglo XIX, Lima era una concentración heterogénea que impresionaba a todos los viajeros; había desde los blancos y rubios, hasta los negros retintos que se distinguían de castizos, indios, moriscos, mulatos, zambos, los indefinidos salta p'atrás y los característicos cholos-achinados:

Esta sustancia heterogénea fue procesándose, decantándose y se formó un pequeño género humano, como diría Bolívar, que sería nuestra característica y nuestra virtud: un hombre hecho de todas las sangres, cosmopolita, ingenioso y sensible.

A partir de 1793 cesó la importación de esclavos bozales, al tiempo que se acentuó el mestizaje, se crearon instituciones de educación para las niñas, producto de la unión de los amos con las criadas negras, las mismas que tal vez amamantaban a los hijos legítimos del señor, manteniendo con ellos una relación de tutela y paternalismo. Cuando los amos crecían, protegían a sus "amas de crianza". Abundaron los casos en que se daba libertad a las hijas de vientre esclavo o se les recluía en instituciones religiosas. Las damas encumbradas de la sociedad limeña daban libertad a sus sirvientes en gratitud de sus servicios y cuidados. También en los testamentos abundaron las disposiciones en favor de la libertad de los esclavos una vez muerto su amo.

En Lima, como en otras ciudades hispanoamericanas, el aprecio por el trabajo de los artesanos de color rendía altas ganancias a su propietarios, que los alquilaban para realizar trabajos de herrería, albañilería, carpintería, etc. La organización interna de las cofradías comprendía dos caporales mayores que conservaban el cargo hasta su muerte. Había vocales que entraban en la votación, efectuada ante el capellán de la cofradía. Siendo extensa la documentación de que se dispone en Perú para el estudio de las cofradías, esta fuente todavía puede dar respuesta a los numerosos interrogantes que se mantienen en relación con la vida cotidiana y la mentalidad de las sociedades coloniales de América



Latina. Había cofradías de Nuestra Señora del Rosario entre los congos; los terranovos y lucumís rendían culto a san Salvador; los mandingas, a Nuestra Señora de los Reyes; dentro de esta institución crucial en la vida y las relaciones sociales existía una solidaridad de gremio que se manifestaba en la unión que cada cofradía practicaba en el interior de su organización: los mulatos carretonero por ejemplo, tenían organizado su culto a san Nicolás. Todas las cofradías poseían un estandarte con el que se identificaban en la fiesta mayor el día de Corpus Christi; en tal ocasión participaban en la procesión todas las tribus, al frente de cada una iban su rey y reina con cetro y bastón, bajo el quitasol y con su bandera. Los componentes de cada grupo solían disfrazarse; abundaban los diablos y los disfraces de animales, muchos negros llevaban arcos y flechas, otros garrotes y escudos. Después de los oficios religiosos, se reunían los cofrades en juntas con el caporal, para ventilar los asuntos de la organización: contribuciones, quejas, etc. Terminada la hora de consulta de los asuntos comunitarios, se bailaba frenéticamente al compás de los tambores y otro instrumentos como la flauta y la quijada de burro. La melodía se producía con la marimba, creada ingeniosamente con tablillas, cuerdas y calabazas secas. Los caporales eran velados a su muerte en las misma congregaciones, sus miembros despedían el cadáver con libaciones de aguardiente, bailes y cantos. El extraordinario desarrollo que alcanzaron los negros en la música y el baile desbordó el límite de las cofradías, en contacto con la sociedad blanca; en ellas se enseñaban las técnicas y coreografías de sus bailes, ejecutaban sus instrumentos y sus cantos, constituían gremios de músicos, interpretaban de manera original el vals, los minués y las danzas francesas, iniciaban a los blancos en la zamacueca. Los negros pasaron de la calle a los salones, donde eran admirados por su sensualidad y sus virtudes musicales; con su ingenio conquistaron un espacio en el paisaje urbano, compartieron así la buena comida y la moda y contribuyeron en gran medida a hacer placentera la vida de la ciudad. En la cocina criolla, las negras dieron muestra de creatividad y fantasía: los anticuchos, el choncholí, la carapulcra, los picarones y la mazamorra dieron a la mesa de los limeños una variedad culinaria que se mantuvo en la tradición. En las fiestas de los criollos, los negros brillaban por su picardía y sus bufonadas; su agudeza y la gracia de sus versos, a veces cáusticos, conquistaron la voluntad de aquellos a quienes satirizaban. Las fiestas de las mulatas se hicieron famosas y a ellas concurrían los criollos con entusiasmo.

Las cofradías se transformaron con el tiempo en hermandades. Eran organizaciones en cuyo interior se mantenía la rivalidad con otras castas, los conflictos se prolongaron mucho tiempo después de la liberación; la igualdad social declarada con la independencia no logró vencer la enconada rivalidad entre indios, negros y blancos. Pero el mestizaje está ahí para atestiguar el abrazo que no se puede negar; la presencia negra todavía es notable en poblaciones como Chincha y Cañete; en barrios limeños como La Victoria o el Callao hay personalidades negras reconocidas, pero el componente negro no se limita a algún artista, deportista o algunos ritmos populares:

El componente negro va mucho más allá: está enraizado en el proceso histórico del Perú -dice Edgar Montiel-. Es cierto que hay notables personalidades negras, que pueden ser emblemáticas de su raza: un poeta lujurioso con las palabras y las metáforas como Enrique Verástegui; un narrador ocurrente y de prosa endiablada como Gregorio Martínez; un decimista ingenioso y sarcástico como Nicomedes Santa Cruz; cantantes de mucha gracia y sentimiento como Susana Vaca y Eva Ayllón; y así podríamos seguir nombrándolos en diferentes disciplinas. Pero esto no denota la magnitud de la presencia negra en el Perú, pues, como hemos visto en el recorrido histórico, de "auxiliares" de la conquista, pasaron, en la accidentada travesía de nuestra historia, a formar parte de la sustancia identitaria de Perú.

La condición de algunas comunidades negras parece estancada en la pobreza, aunque no se puede negar que está compartida con otros estamentos que luchan por su supervivencia en el campo peruano. El problema de la implantación de modelos económicos y culturales exógenos presenta el inconveniente (general en América Latina) de que éstos son ajenos a la realidad nacional. La infancia adquiere en las escuelas el conocimiento pleno de la historia de su cultura, con las aportaciones negras y andinas. Pero las aspiraciones del hombre peruano ya empiezan a estar reflejadas en la producción histórica y lingüística; en instituciones civiles se despliega una actividad importante de estudios especializados sobre la raíz africana de Perú. Aunque no hay ministros, embajadores, generales ni obispos negros, la última palabra la tiene el pueblo peruano; su integración, negros e indios incluidos, proporcionará solidez al proyecto nacional. Una vez más, los peruanos serán agentes de su propia emancipación.

Entre 1535 y 1537, Diego de Almagro, en el viaje que dio lugar al descubrimiento de Chile, llevaba negros como tenía costumbre en todas las expediciones de la Compañía del Levante; esta empresa había sido fundada en 1524 por el mismo Almagro y por Pizarro para proseguir con las expediciones de descubrimiento y conquista. Después de la conquista de Perú, Almagro ya ostentaba el título de adelantado y gobernador, y su posición económica era inmejorable, por lo que el equipamiento de su expedición en América del Sur era óptimo. La expansión de Perú facilitó la inclusión de esclavos en las expediciones. En las crónicas hay claras menciones a los negros que llevaba Almagro, aunque se piensa que no pasaban de 150. La expedición fracasó costando muchas vidas a su paso por los Andes, entre indios, negros y españoles murieron más de 5.000 y se perdieron, junto con los hombres, caballos, armas y equipo. De regreso a Perú, sólo iba con Almagro la negra Margarita, su fiel compañera que lo había seguido desde Panamá en el descubrimiento y conquista de Perú, compartiendo la aventura del descubrimiento de Chile, su encarcelamiento, y por fin su muerte después de la cual la esclava fue liberada por disposición testamentaria de su señor.

Para su expedición a Chile Pedro de Valdivia, con el acuerdo de sus socios, se aseguró la incorporación de negros al servicio de los españoles; aunque las minas ya habían sido ponderadas en las noticias que de allá llegaban, no se pensó todavía en la mano de obra para su explotación. La planeación de la conquista se preparó con sumo cuidado; abundaron los compromisos económicos y se multiplicaron los documentos en los que los negros esclavos aparecían como parte del comercio, su presencia se confirma en los primeros barcos que llegaron a Chile. Entre los negros que acompañaban a los conquistadores destacaba uno que había estado en Nueva España, California y Perú, y se unió a Valdivia con sus armas, en calidad de soldado libre; llegó a tener el mando sobre los indios de Toquigua por encomienda de Valdivia, se casó, tuvo hijos y murió con su protector en Tucapel.

Hasta 1555, el ingreso de negros en Chile parece haber estado reducido a los que españoles y mercaderes llevaban para realizar trabajos de auxilio práctico y servicio personal. El trabajo negro masivo no se presentaba tan urgente debido a que éste lo realizaba la numerosa población india. Entre los historiadores parece haber tenido importancia la idea de que el clima adverso de Chile no permitió que prosperara la esclavitud negra. A tal idea, Rolando Mellafe responde: "Tal explicación gratuita, no resiste la más leve crítica y ha sido siempre acompañada de una ignorancia casi absoluta del conocimiento demográfico, social y económico del período colonial ". El autor da algunas razones a esta explicación que califica de simplista: el que la historiografía de Chile no haya abordado el tema, privilegiando en cambio la guerra de Arauco, en el período colonial. Otra razón, ciertamente importante es que la esclavitud negra "se desarrolló y murió en Chile casi subrepticamente, sin dejar grandes huellas, ni problemas raciales"; más adelante agrega:

"Deberá decirse... que Chile no fue nunca un mercado de importación directa de mano de obra negra". Y aclara con mayor precisión:

Se nota, por último, una marcada propensión en la densidad esclavitud negra a agruparse en las zonas céntricas y norteñas, las cálidas del país; pero esta tendencia es una mera coincidencia nada tiene que ver con el clima, sino con las posibilidades, demanda y mercado de la mano de obra.

En las crónicas de los siglos XVI y XVII los negros parecen haber estado diseminados por el territorio de Chile, sin llegar a ser una población numerosa. Tampoco parece haber existido el problema de los cimarrones, como en otros países; se producen desde luego las fugas aisladas pero los trabajos en que estaban empleados los negros no eran agobiantes ni intolerables, su costo era tan alto que los amos mismos tenían interés en cuidarlos como un bien mueble de valor. Por otra parte, la manutención no resultaba especialmente gravosa ni costosa, se les alimentaba bien y, siendo los montes de clima extremadamente frío, no constituían ciertamente ningún atractivo para huir. El asesinato, robo y bandolerismo de los negros se castigaban por ordenanzas, hasta con la castración en casos extremos, pero esta severa legislación no se observó con mucho rigor. Según Mellafe ha habido opiniones exageradas en los dos sentidos, tanto para afirmar la dureza de las ordenanzas y su publicación implacable, como para resaltar la benevolencia de los amos para con sus esclavos, sobre todo en la práctica de la castración, a la que se oponían por significar la imposibilidad de reproducción de los esclavos.

A lo largo del siglo XVI continúan las menciones de negros como presencia más bien minoritaria en ciudades y pueblos. La relación entre indios y negros fue desde el principio violenta, suscitándose en los primeros un sentimiento de desprecio y rechazo hacia los segundos que, además de intrusos, eran tenidos por inferiores al estar sometidos a los españoles. El mestizaje entre los dos grupos antagónicos tuvo que haberse producido en circunstancias adversas en que la india era forzada al cruzamiento con el negro. No hay duda de que en Chile la colonización fue para la población india una catástrofe de magnitudes genocidas a las que contribuyó el negro, como parte activa del sistema de explotación, al que estaba sometido. La disminución acelerada de la población india, consecuencia de la crueldad espoleada por la ambición insaciable, produjo la crisis del coloniaje a fines del siglo XVI. Cuando se desintegró la encomienda, ya avanzado el mestizaje indio-español, los remanentes de la población que no tenían estatuto legal formaron un sector social llamado vagabundaje o chusma; aparece temporalmente en las grandes ciudades indianas, donde obligó a los cabildos a hacer los primeros empadronamientos de población. Las ordenanzas y reales cédulas comenzaron a referirse a ella llamándole indios, negros, mulatos y zambos libres.

Esta masa constituyó, en un momento determinado, la mano de obra a la que se recurría en ciudades, minas, puertos y trapiches; incluso se integró en los ejércitos y empresas que incorporaban por igual a mestizos de color, mestizos criollos, negros horros y españoles de poca fortuna. Existía entre los empresarios la idea de que el trabajo de los negros era superior al de los indios; ante la escasez de mano de obra por exterminio, sublevación o traslado masivo de estos últimos, se incrementó al trabajo negro en varios sectores de la economía. Desde 1548 se encuentran negros en las minas, fundiendo como capataces de los indios o como cuadrilleros propiedad de empresarios y encomenderos.

En el trabajo agrícola, los negros estaban dispersos en los valles y la Compañía de Jesús se encontraba entre los propietarios de esclavos que los empleaban en sus haciendas. En los obrajes de paños de lana, algodón o seda, sólo estaba autorizada la mano de obra negra, que se juzgaba más habilidosa en los trabajos que requerían un aprendizaje o una especialización, como la albañilería y la herrería.

El Circuito del Pacífico, que comprendía Panamá, el Callao y Valparaíso, enlazó el intercambio de oro, esclavos, maderas, cebo, cueros y otros productos que incluían los derivados del ganado vacuno, trigo y vino. El itinerario que habían de cubrir los navíos en este Circuito se hacía en etapas e intervalos más o menos largos y llenos de riesgos, lo que hacía crecer el precio de los productos y en particular el de los esclavos; por eso se recurrió, desde 1595, a comprarlos en el mercado de Buenos Aires, procedentes del circuito comercial al que Mellafe llama La Ruta Continental. El comercio entre Buenos Aires y España se realizaba por los puertos de Sevilla y Cádiz; en 1602 se reveló poco remunerativo, pues la venta de los productos de la tierra que los puertos españoles importaban, producían ínfimas ganancias. En el comercio legal con Buenos Aires estaba comprendido el de los negros esclavos, pero en cantidades reducidas. En los primeros asientos, por ejemplo, que transportaban hasta 4.000 esclavos, en Buenos Aires sólo se autorizaba la entrada de algunos cientos. Hasta 1640 se mantuvieron las pequeñas cuotas que a lo sumo llegaron a elevarse a 450 negros anuales. La solución para proveerse de negros fue el contrabando, que se inició a partir de dos últimas décadas del siglo XVI; practicado intensamente, pudo ser disfrazado hábilmente por cuantos intervenían en él, llegando a adquirir tal magnitud, que por este medio se proveyó de esclavos no sólo al puerto de Buenos Aires y su provincia sino también a Tucumán, Cuyo, Chile, Potosí y Perú. La Ruta Continental, pues, comenzaba en Buenos Aires o en la provincia de Paraguay, seguía por Mendoza y cruzaba la cordillera para llegar a Santiago. Es indudable que esta ruta llevó a buen número de negros al reino de Chile; la catástrofe demográfica en la población india con su disminución creciente hizo urgente su reemplazo, y la internación de esclavos por la Ruta Continental se incremento a partir de 1585; aparecieron comerciantes y hombres de empresa y hasta funcionarios que convertí (en negreros realizaban el tráfico obteniendo fuertes ganancias. De (inyección de mano de obra y del comercio a través de la Ruta Continental, comenta Mellafe:

Podríamos decir que el reino de Chile comienza así a recuperarse lentamente, durante el segundo y tercer decenio del siglo XVII, del estado crítico en que cayó después el levantamiento indígena de 1598, que fue a su vez una muestra precipitada y violenta de la prolongada crisis en que entraba el imperio español... Los esclavos negros habían unido su brazo al europeo en los primeros años de la conquista; ahora, junto al indio, eran una de las principales fuentes de mano de obra y como tal, permitían desentrañar la riqueza aún virgen de la América Hispana.

En la bibliografía existente no se dispone de estudios etnográficos que traten sobre la contribución africana a la cultura nacional en Chile; tampoco se ha llegado a una conclusión sobre el monto de la esclavitud, las cifras de Mellafe consignadas en su obra son relativas al siglo XVI y principios del XVII, en ellas se aprecia claramente un mestizaje intensivo, representado por la mayoría poblacional de mestizos de color y mestizos blancos, que hace evidentes, una vez más, las tres raíces de América: europea, india y africana.

En Bolivia se descubrieron las famosas minas del cerro de Potosí en 1545. Por el potencial económico que representaban, su población creció congregando a individuos de la más diversa procedencia y extracción social, había nobles, aventureros, esclavos negros, e indios. Este poblado se convirtió en Villa en 1546, a sólo un año de haberse descubierto las minas. La explotación de éstas entró en crisis en 1572, siendo necesario decretar las ordenanzas que pusieran orden en la aplicación de las Mitas o trabajo forzoso de indios y negros. Los indios, en realidad, fueron los que soportaron el peso de la Mita, pues los negros no resistían ni la altura ni el frío de la región, por lo que eran desplazados a otras zonas. No disponiendo de mayor información, pocos datos se pueden concretar; el primero es que los esclavos fueron llevados a Bolivia por compañías inglesas, francesas y

portuguesas, no significando este comercio un número importante de negros en relación con la población india y española. Otro dato que se puede apuntar es que, con la creación de la República en 1825, se diseminaron por todo el territorio, conservándose sin embargo un grupo numeroso asentado en La Paz donde existía un mercado de esclavos. Se sabe también en que la sociedad colonial la Iglesia católica prodigó su atención a la población, en capillas abiertas, atrios, pozas, barrios y pueblos, por clases según el color. El trato entre negros e indios fue evitado por autoridades e Iglesia; el castigo de castración se aplicaba al negro que se amancebara con india y a la negra que accediera a los requerimientos de indio se le cortaban las orejas.

A su liberación, muchos negros se asentaron en las Yungas, provincias de La Paz, constituyendo una minoría dedicada al trabajo agrícola en las plantaciones de coca y café como peones, arraigándose en los cantones de Chicaloma, Mururata, Coripata, Negro-Negruni y otros. Ninguno llegó a ser propietario de fondos ni siquiera de parcelas. Tampoco la Reforma Agraria de 1953 los benefició y continuaron como peones en una existencia precaria, conservaron, sin embargo, algunos rasgos distintivos que practican, al parecer, hasta hoy; las familias se relacionan en un sistema endogámico en el que se procura el matrimonio religioso. En las festividades religiosas celebran sus danzas acompañadas de sus instrumentos musicales, el bombo y el raspador, haciendo uso de un disfraz llamado tunquidi; sus canciones alternan las voces de los hombres con las de las mujeres en la fórmula de preguntas y respuestas. Un rasgo común a otras comunidades afroamericanas es la coronación de su rey en la fiesta de Corpus Christi, y la celebración de funerales con cantos y comidas en honor del muerto.

En Bolivia, se dice, no existe el racismo. Pero el hombre de color no se ha realizado ni cultural ni económicamente. Es un marginado social. Refiriéndose a la desigualdad por razones étnicas, una investigadora dice:

“Nuestra tierra sentimental y generosa vive ávida de una integración sin barreras de colores ni razas en la que más bien los menos y mas necesitados, sean considerados como uno de los principales y reales miembros de la sociedad humana”.

## **CAPITULO EL CARIBE ESPAÑOL**

El mundo del ingenio, que en el Caribe español es aludido incluso en las bellas artes, es inseparable del negro; de la misma manera que el cultivo del banano en Centroamérica. La cultura del azúcar se ha conservado y se mantiene vigente. Al hablar de ella no sólo se esta haciendo alusión al pasado, pues cultura y monocultivo son aún los pilares de la vida en Cuba.

En este espacio, la conservación de retenciones africanas es notable, siendo muy importante el papel de los cabildos negros durante la Colonia; como agrupaciones de esclavos de una misma procedencia, en su seno se practicaba el socorro mutuo y la ayuda fraterna, además se recababan fondos para la coartación de los esclavos; eran espacios sociales que conservaron en la oralidad, ritos, bailes y tradiciones. En un momento dado incluso pasaban los dioses de una "nación" a convivir con los de otra. En esa diversidad étnica de grupos bantúes y sudaneses, la cultura que tuvo preponderancia sobre las demás fue la yoruba, sólidamente edificada en las regiones dahomeyana y nigeriana, cuyos contingentes mayores llegaron al Caribe español y brasileño en el transcurso de las últimas fases de la trata (siglo XIX). Se afirma que conservándose en general las características básicas de cada etnia, en Cuba se pudieron diferenciar los aportes de los yoruba, de los congo, los arará, los carabalis, etc. En el siglo XVIII, la música ritual negra transformada llegó a los salones de baile, mientras que ya en todas las capas sociales se practicaba el arte

del refrán, los dichos, los romances, etc. bajo formas híbridas resultado del mestizaje. La contradanza aparece en 1794 y en seguida la danza, géneros cultivados ya por los humildes músicos populares negros, que introdujeron el ritmo africano en los bailes de los blancos. Se ha dicho que la palabra y el tambor son dos constantes en la africanidad caribeña, lo que hace necesario hacer hincapié en el alma de esos dos elementos: el ritmo. Resultado del dinamismo interno que le da forma, el ritmo "es la arquitectura del ser", como lo llama Senghor, es fuerza vital como la sangre, es la vibración que conmueve en lo más íntimo, es el lenguaje o la manera discursiva de una colectividad. Aún cuando permite la creación individual. Al iluminar el espíritu, el ritmo se materializa mediante los sonidos y la palabra; se expresa con líneas de colores, en la escultura, la pintura o en la arquitectura, con acentos en la poesía y el toque del tambor, con los movimientos de la danza; en todas las manifestaciones concretas de la espiritualidad africana, el sentimiento y el ritmo están entretejidos inseparablemente; de ahí que se diga que África dio culturas más emotivas que racionales y que en este continente reside la reserva espiritual de la humanidad. Siendo imprescindible, el ritmo, le da existencia y eficacia a la palabra, es su procreador. La palabra rítmica de Dios, según Senghor, creó el mundo. Por su ritmo, el toque del tambor es más que eso, es esencialmente lenguaje; puede ser la voz de los antepasados, con su palabra mágica se puede: construir la imagen de un loa, inducir al trance, estructurar un poema ritmado por los acentos.

En Cuba el caudal de la lengua africana, en el siglo XVIII, sobre todo la yoruba, fue celosamente guardado en las libretas que poseían los oficiantes de los diferentes cultos. Se ha constatado que muchas de estas libretas eran viejos libros de contabilidad de las oficinas de los ingenios; lo que no se sabe, pero se puede deducir, es cómo llegaron esas libretas a manos de los negros; para esa época los mulatos y negros habían alcanzado un cierto grado de movilidad social y ocupaban puestos de mando en los ingenios, llegando a ser maestros de azúcar y capataces no es raro que, teniendo la posibilidad, hayan aprendido a escribir, tanto para cumplir con las tareas de control que se les asignaban, como para dejar a las generaciones siguientes la guía escrita de los cultos tradicionales, la historia remota, los mitos y las fábulas, en suma, todo el patrimonio histórico de su experiencia que, conservado en estas libretas, aún hoy día, se puede rescatar. Al estudiarlas, se han confirmado las alteraciones fonéticas del idioma español que se habla en Cuba, además de la introducción de vocablos y conceptos, en sustantivos, adjetivos, verbos y toponímicos, de origen africano. Por otro lado, se da por sentado que el español de los colonizadores era ya una lengua con elementos de origen afroarábigo, introducidos durante los largos siglos de presencia norafricana en la península.

Desaparecida la división racial, mulatos, tercerones, cuarterones y otras castas, no menos estigmatizadas, pasaron a formar parte de sociedades mestizas, pero el racismo impenitente conservó al negro en una absurda gama de tonalidades que van del "sumamente oscuro" al "negro azul", "negro cenizo", "negro desteñido", "morado" y "pinto". Dice Deive:

Del México colonial provienen los vocablos prieto y moreno. Su uso lleva una menor carga desvalorativa y pasan socialmente como más suaves que negro. El segundo aparece empleado con eufemismo en El Lazarillo de Tormes y otras obras clásicas españolas y como tal perdura hoy en Santo Domingo a pesar de que en otra época se aplicaba para referirse al negro libre en oposición al esclavo, que mantenía el calificativo exclusivo de negro. (Deive, El Indio, el Negro, y la Vida Tradicional Dominicana,).

Como en casi todas las colonias de América, las de habla española a lo largo de la época colonial, los oficiales reales compraban partidas de negros para emplearlos en los trabajos públicos de importancia; a la construcción y reparación de fortificaciones y caminos, se añadían el trabajo en las maestranzas y el transporte de cargas pesadas, entre

otros. En los contados casos en que los indios llegaron a ser propietarios de negros, éstos eran igualmente destinados a la construcción de puentes, caminos e iglesias.

Los hospitales y los cabildos en tanto que instituciones coloniales eran también propietarios de esclavos; ahí les encomendaban los trabajos físicos más pesados y excepcionalmente se les instruía como pregoneros, mensajeros o porteros.

La esclavitud doméstica en haciendas o palacios es, indudablemente, la forma de cautiverio, en el cual, el trato hacia el negro tuvo matices más humanos; integrados a la familia es natural que la personalidad del africano haya gozado de un trato más benigno, más noble y haya sido hasta cierto punto feliz. Esta modalidad es cercana a la esclavitud de los negros de Europa antes del periodo colonial. En América, la propiedad de esclavos domésticos le daban al europeo prestigio y confort. Al formar parte de la familia del señor, el esclavo en el proceso de aculturación y educación incorporaba ciertos rasgos de origen, siendo su integración menos violenta. En su ámbito, el esclavo doméstico aseguraba la supervivencia de sus creencias. A pesar de que los esclavos de una misma etnia eran la mayor parte de las veces separados en el momento de embarcarse o venderse, por el temor a las rebeliones que llevaba a los esclavistas a evitar la unión de individuos que pudieran tener una relación o identificación étnica. No obstante las autoridades propiciaban que en cabildos, cofradías y haciendas se mantuviera la tendencia a agrupar negros de una misma "nación" por que identificados entre si, realizaban con mayor eficacia las tareas que requerían un esfuerzo colectivo. Lógico es pensar que los esclavos domésticos, al abrigo del hogar las cofradías y los cabildos, se arraigaran a la casa y la familia que los alimentaba, vestía y educaba.

Es indudable que el negro urbano y doméstico asimilaba fácilmente la cultura de su dueño y la transmitía a sus congéneres, piénsese en las amas de cría y en las doncellas de compañía, quienes influían a su vez en los blancos con sus hechizos y su poder mágico. Es oportuna la evocación, de la circunstancia que permitió a la mujer africana prolongar su maternidad en los hijos de los amos.

Siguiendo la idea de que la esclavitud doméstica propició también la influencia de los esclavos sobre sus amos, hagamos notar a las "nanas negras" como tema constante en la literatura y la poesía costumbrista en la que resalta la relación idílica de los blancos que se criaron y crecieron al amparo de sus ayas; ellas, introyectaron en la sociedad dominante sus creencias y su poder mágico, compartiendo con ella la protección de sus dioses ancestrales.

Al esclavo urbano se le encontraba en la mayor parte de las ciudades de América, especialmente en los dos últimos siglos del periodo colonial; también se concentró en las cercanías rurales que le permitían el acceso a las grandes vías de comunicación; al tener prohibido habitar en los pueblos, los grupos de negros sin ocupación definida merodeaban en torno a las comunidades indígenas. A esta forma de existencia se le ha llamado "vagabundaje" por carecer de estado definido, el desclasado tampoco tenía una clara ubicación social. Muy distinto fue el cimarronaje individual o colectivo del cual se habló ya con detalle.

Algunos autores incluyen la esclavitud doméstica como parte de la esclavitud improductiva, esto es, individuos o grupos de esclavos que en un breve espacio de tiempo pasan de una labor productiva a la inactividad, convirtiéndose en lastre económico.

Otras formas de estratificación entre los esclavos, eran definidas al interior de las esclavonías o dotaciones de esclavos por su nivel de autonomía y conocimientos; la primera, se medía por el grado de confianza que el amo depositaba en alguno otorgándole posiciones de privilegio y poder sobre los otros esclavos; los conocimientos que algunos tenían de la cultura y la lengua africanas, los ubicaba en un rango de superioridad entre los

de su comunidad; el saber leer y escribir la lengua europea, el entender el mundo y la realidad de los amos, le daba también autonomía y le confería un status superior. También los hechiceros y curanderos gozaban entre los esclavos de un alto prestigio, que aunque no reconocido por el amo, les confería un dominio sobre él. Por su manejo de lo sobrenatural era temido y solicitado por el propio amo.

Esta biculturalidad, fue un factor que permitió al esclavo alcanzar a veces posiciones de mando, cuando no fungía como mediador cultural especialmente dentro del servicio doméstico, en que además de negros había indios. Al hablar la lengua europea, construyó el eslabón de las relaciones interétnicas entre indios negros y blancos, el bilingüismo le dio un gran ascendente entre los individuos de su misma condición.

Muchos negros en el servicio doméstico aprendieron y llegaron a dominar las formas cultas de la poesía europea (redondillas, décimas, etcétera), que más tarde pasaron al lenguaje popular; los decimistas o repentistas como se les llama en el Caribe español, toman los textos orales rimados para cantar bailando dándoles variantes rítmicas con las que se han creado las tradiciones locales de las diferentes comunidades de esta zona.

## **LA LITERATURA AFROHISPANO CARIBEÑA FRENTE A LA ORALIDAD**

El vasto panorama de la producción literaria en el Caribe, ofrece numerosas obras en varios idiomas europeos, además de las que se han producido en lenguas criollas.

Respecto a esto, es oportuno tomar en cuenta el enfoque con el que algunos estudiosos han abordado la "literatura folk" o "literatura oral":

Bajo la denominación de folklore literario, se suelen incluir todas aquellas expresiones artísticas, en prosa y en verso, de patrones estructurales estables, que en diferentes versiones se conservan y se transmiten forma predominantemente oral y anónima, de acuerdo con las normas tradicionales en cada grupo folk...

Dentro del folklore literario es común hacer una distinción (desde el punto de vista de sus características formales), entre la alegoría de la narrativa en prosa y otros como la de la poesía, los refranes, las adivinanzas, etc. Bajo la narrativa en prosa se engloban las formas o géneros considerados como "mayores", tales como el mito, la leyenda y el cuento, y los "menores", como el chiste y la anécdota, la "saga familiar", la "memorata", las experiencias personales de trabajo etc. (Moedano Navarro, "Los estudios literarios de folklore literario en Prosa" Boletín del Departamento de Investigación de las Tradiciones Populares, Dirección General de Arte Popular. SEP. México 1975.)

Volviendo al esquema africano, los géneros tradicionales de oralidad, corresponden a lo que se considera como géneros "mayores" en el folklore literario. A él también pertenece lo delineado en este ensayo como folklore "criollo", es decir, las creaciones de los pueblos afroamericanos, que reinterpretando su africanía la mantienen vigente hasta hoy día.

Vamos a referirnos ahora a la producción afrocaribeña que los especialistas han llamado literatura y poesía negra o negrista, siguiendo siempre la teoría de la Negritud.

El Caribe de lengua española y portuguesa se destaca por la actitud vital del negro frente a la vida, el arte y la creación literaria.



Tu vientre sabe más que tu cabeza  
y tanto como tus muslos.  
Esa  
es la fuerte gracia negra  
de tu cuerpo desnudo.  
(Nicolás Guillén: "Madrigal").

Debido al mestizaje de los negros con europeos, pues el indio es más bien un recuerdo en la memoria colectiva, se aprecia el desbordamiento de la sensualidad en la música y la danza, ésta se ha extendido a la producción literaria de otros poetas que, sin importar el color de la piel, reconocen el imperativo de la negritud:

¡Ahí vienen los tambores!  
Ten cuidado, hombre blanco, que a ti llegan  
para clavarte su aguijón de música.  
Tápate las orejas,  
cierra toda abertura de tu alma  
y el instinto dispón a la defensa;  
que si en la torva noche de Nigricia  
te picara un tambor de danzo o guerra,  
su terrible ponzoña  
correrá para siempre por tus venas.  
(Luis Palés Matos: "Tambores").

Dice Barnet que Cristóbal Colón hizo una profecía al expresar que Cuba era una isla de "aires y hablar muy dulces", "con ese calificativo, parecía vaticinar lo que sería esencia de nuestra economía y de nuestra vida".

"Porque -continúa- lo más valioso de nuestras músicas y nuestros bailes, el maní, la yuca, el garabato, la macuta, los bailes de Ocha, la caringa y el zapateo, ¿no se bailaban en los bateyes azucareros? Lo mejor de nuestra rumba -columbia y yambú-, ¿no brota en la zona de mayor auge azucarero en la extensa llanura de Colón? Nuestra fabulística, con su intrínseco sentido antropomórfico adjudicado a la fauna cubana, nuestra mitología yoruba - el único cuerpo mitológico que poseemos de verdad-, la más preciada literatura oral del campesino cañero, ¿no hacen constante alusión al mundo azucarero, a su hábitat? El danzón y el son, ¿no provienen de zonas ricas en azúcar, donde el sistema de plantación fue víscera de la economía? Las más conocidas guarachas de nuestro teatro bufo, ¿no se refieren alguna vez a la vida del ingenio, al amo, al mayoral, al contramayoral, al esclavo? ¿No surgió la primera prensa cubana impelida por las transacciones comerciales azucareras? Nuestra novelística, nuestro género ligero, nuestra poesía -que bien dijo Cintio Vitier que en el poema "La zafra", en su aroma, iba toda la carga de tragedia del pueblo cubano-. Y Nicolás Guillén, en la "Elegía a Jesús Méndez", ¿no expresó todo el drama de nuestra pseudorrepública?" (Barnet, La cultura que generó el mundo del azúcar.)

El negro como tema en la literatura cubana se remonta a 1608, fecha del primer documento en que es protagonista y héroe del poema "Espejo de paciencia". En la literatura costumbrista, es figura acompañante, "comparsa", que refleja fielmente su condición; ya en el siglo XIX, ciertos filántropos escriben contra la esclavitud y el maltrato de los negros; los literatos producen piezas sentimentales en torno a la "resignación" del negro (desmentida por las numerosas rebeliones y apalencamientos), que se recrea en dramas, novelas o en poemas burlescos en los que el negro es un bufón de habla bozal

(africana) que hacía reír a los adictos al sainete. En el siglo XIX aparece la crítica social, agudizada en las comedias y guarachas, en el marco de frecuentes levantamientos esclavos hasta llegar al estallido mayor de 1868. En una recopilación de guarachas que se hizo en 1963, tomada de una edición de 1882, se pueden apreciar todos los tipos humanos de la sociedad isleña en su diversidad, cuyos protagonistas, lejos de ser ficción, son personas reales. Como en la sociedad norteamericana y en otras de Hispanoamérica, los escritores negros y mulatos hicieron aportaciones sustanciales en el dominio literario contribuyendo, igualmente, al progreso de su gente, denunciando la injusticia y los prejuicios raciales. El primer libro con intenciones científicas y etnológicas de estudio del negro fue publicado en 1887 (de Bachiller y Morales). El negro como autor y crítico de su situación social, como persona que reconoce su dignidad humana, se expresa plenamente desde finales del siglo pasado y principios de éste.

El caribe mexicano, que recibe, desde el principio de la colonia, numerosas influencias de las Antillas españolas, presenta una diversidad cultural en la que los préstamos de Cuba y Puerto Rico son más que evidentes en la literatura oral, mientras las influencias se conservan apenas en los géneros populares en los estados de mayoría mestiza e indígena (Tabasco, Campeche y Yucatán), en Veracruz, la resonancia de la cultura afrocubana es notable. Lo anterior se explica primero, por la presencia de esclavos africanos llegados desde el S. XVI a zonas donde no había poblaciones indígenas y, después, por las migraciones de cubanos (en su mayoría negros) que llegaron al Puerto durante los siglos XVII y XIX, llevando tradiciones populares que arraigaron en toda la costa de Sotavento.

El Chuchumbé, fue un baile que bajó de los barcos y desde el S. XVII, encontró cobijo en la población porteña de Veracruz, fundada por negros cubanos; se acompañaba de versos "obscenos" y su coreografía incluía movimientos "lascivos" que escandalizaron a las autoridades eclesiásticas quienes lo prohibieron. Los géneros rimados, se convirtieron en un ingrediente indispensable para el fandango. Los versos se componen a manera de crónica, crítica y sorna, característicos de la cultura local.

He aquí un ejemplo de estos géneros rimados que son parte de las tradiciones populares en el puerto de Veracruz:

#### LA HUACA

Viejo barrio de La Huaca  
(fundada por negros cubanos)  
nido de grescas y farra,  
de rumberos con guitarra  
y guapetones con fiaca;  
hembras de "empuja y atraca"  
para la grey marinera,  
quien como antaño te viera  
sonando como maraca,  
quien a tus patios volviera  
y en la noche veraniega  
se enredara en la refriega  
de una bullanga rumbera.  
viejo Barrio de la Huaca  
largas siestas en hamaca,  
con abanico y guitarra  
y una mulata que embarra

sus senos como maraca;  
viejos patios de madera  
de palanca y tendedero,  
donde el Cristo marinero  
dijo su misa primera,  
hogar de la lavandera  
con el tiesto jazminero.  
(Rivera Ávila, Estampillas Jarochas, 6)

#### NATI, LA NEGRA BUENA

Negra buena, zandunguera,  
locuaz y trabajadora,  
que con tristeza aún añora  
¡la dulce tierra habanera!  
Negra alegre, maniguera,  
que se traba en el "guateque"  
cuando su sangre rumbera  
la arrebata en el "timbeque".  
negra galante y gentil  
por servir se desintegra,  
luce en su sonrisa negra  
sus dientes de jinicuil.  
Tras de su blanco mandil  
siempre del fogón pegada,  
prestigio de madrugada,  
rango de almidón y añil.  
Pelo en "pasita", charol  
la piel que no se despinta,  
un moño grande de cinta  
roja y azul tornasol.  
Negra que nunca se "raja",  
que vive de su sudor,  
y que sabe "poner paja"  
cuando repica el tambor.  
Negra que en ritual fervor  
aún piensa en la "santería",  
"tie" fe en las yerbas de olor  
y teme a la brujería.  
negra que al abrirse el día  
antes que despunte el sol,  
tiene en la lumbre el perol  
y abierta la gordería.  
Negra buena, compasiva,  
negra que suda y resuda,  
que todo da, aunque reciba  
ingratitude, por su ayuda.  
Negra que lleva el dolor  
en su mirar reflejado.  
negra que tanto ha llorado  
por su gente de color;

negra que con gran amor  
da en su mesa pan al pobre,  
y que a la Virgen del Cobre  
venera con grande honor.  
Negra Nati, negra buena  
que nada le mortifica,  
negra que a nadie platica  
los motivos de su pena.  
Negra: yo sé tu tristeza,  
tu pena, tu desencanto,  
¡yo he visto correr tu llanto  
y conozco tu nobleza!

Recientemente acuñado, el vocablo afrocaribeño sugiere de inmediato un contexto geográfico y social, una etnicidad inconfundible que le da el sello de africanía, con una diversidad incuestionable pero también una esencia común contenida en ese vocablo compuesto.

Según Manuel Morín Campos, en una página editorial de periodismo cultural, fue Luis Palé Matos quien construyó este vocablo, describiendo su nacimiento con estas, más que palabras, verdaderas asociaciones de carácter étnico- etnográfico:

Cuba-ñanigo y bachata,  
Haití -vudú y calabazas-  
Puerto Rico- burundanga.

Así, el caribe es ritmo, su belleza es tropical, con creatividad, sus gentes ponen su genio en su reclamo por la independencia, luchan por la libertad contra la codicia que los oprime. Ahí están los ñañigos con su tambor, los conjuros de los congos, las invocaciones religiosas y todos los géneros orales que llenan los capítulos de la literatura.

En esta expresión de creación afrocaribeña, la vida de sus personajes es la materia que nutre las pasiones, el sufrimiento y el goce de los pueblos negros, rodeados por las aguas del mar Caribe; de los azules a los verdes, la poesía como la narrativa, refleja la búsqueda de la identidad, de los motivos nacionales y la necesidad de reconocerse en Hispanoamérica o Latinoamérica, desde que Alberto Insúa escribiera *El negro que tenía el alma blanca*, (1922), se inician las páginas noveladas de la *Etnología Social*.

A esta obra le siguen otras de igual calidad y siempre siguiendo la zaga del negro: *El reino de este mundo*, de Alejo Carpentier; *Pobre negro* de Rómulo Gallegos; *El caudillo de dos colores* de Francisco Herrera Lluque; *San Pedro* de Mariano Picón Salas; Lino Noval Calvo escribe *El negrero*.

Este movimiento, al tiempo que estimuló el estudio de la sociedad negra, puso énfasis en el otro mundo coexistente y en la desigualdad racial. La exaltación de la raíz africana y la lucha de los descendientes de esclavos, es también abordada por los poetas como el dominicano Manuel Cabral, el cubano Nicolás Guillén y el puertorriqueño Luis Palé Matos ya mencionado.

En tanto que producción intelectual, esta corriente poético-narrativa tuvo una orientación que aspiraba a crear un orgullo étnico-nacional fundado en los valores de africanía.

En España se reconoció que esta literatura, saliendo de los propios hijos de África, era un arte nuevo que dejaba atrás la fantasía para poner al desnudo el alma afroamericana, clamando por su reconocimiento.

De este movimiento vanguardista surgieron las plumas de grandes autores, que crearon una literatura profunda en la que se inicia el diálogo de las tradiciones con las voces de la narrativa hispanoamericana. En las numerosas obras de los dos últimos siglos, existe no solamente el negro, también están el indio y el mestizo como producto del proceso de mestizaje. Ejemplo de ello en México, son las obras de Agustín Yáñez y Francisco Rojas González.

Por sus creaciones y gran conocimiento de la cultura antillana, Alejo Carpentier merece destacarse; en su obra se concentran la música, las tradiciones orales, los rituales y todo lo que, incluso, pertenecía al mundo del surrealismo europeo, donde brillan André Bretón, Pablo Picasso, Tritán Tzara y Jorge de Chirico, máximos exponentes teóricos de este movimiento cultural.

En la búsqueda de los horizontes ideológicos de la vanguardia artística, la literatura afroantillana va al encuentro de la arquitectura literaria de Pío Baroja, de la que recibe influencia; Carpentier es, al parecer, uno de los más firmes barojistas de la narrativa caribeña. Los cánones establecidos por Pío Baroja en sus novelas fueron guía de la narrativa de su tiempo. Carpentier sigue en su escritura caribeña su vocación hispanista.

Como en la obra de Pío Baroja, *Memorias de un hombre de acción*, Carpentier construye paralelamente un mundo novelesco habitado por actores que no sólo son arquetipos reconocibles en sus acciones, hay también ideales de lucha política, anhelos de héroes que salen de todos los estratos sociales, de pueblos en los que el color de la piel y la idiosincracia van de la mano.

En la literatura oral afrohispana, la sociedad colonial es denunciada por sus negros, sus mulatas, sus zambos y sus cuarterones; de sus entrañas emerge la historia de su tragedia en la esclavitud, su desarraigo ancestral, con toda la carga de sufrimientos, degradación y negación de su persona; con voz propia, estos héroes indefensos, van a la conquista obsesiva de su libertad, con el único amparo de sus dioses que, como ellos, viven en exilio.

Frente al indio vencido, el negro americano ha sido capaz de soportar la dura existencia de esclavitud y aculturación forzada, dejando la crónica de su experiencia en la tradición oral recogida por la narrativa social y la etnopoésia.

Al cesar las interrupciones de las relaciones económicas entre América y África y el intercambio cultural que éstas implicaban, se originó un proceso de consolidación y reubicación de las culturas criollas. Se dieron excepcionalmente algunos casos de retorno a la madre África de los descendientes de esclavos, que se instalaron en algunos países del golfo de Guinea: Dahomey, Nigeria, Ghana y Togo; de ellos se destaca Nigeria, por tener, en Lagos, una concentración importante de brasileños. En la misma zona, en la isla de Bloco, la ciudad de Lagos y en Sierra Leona, estuvieron los centros de concentración de cubanos repatriados a la tierra de sus ancestros. Cubanos y brasileños destacaron en África por su contribución a la construcción de las ciudades: edificios, iglesias, viviendas, caminos y carreteras. Sus aportes no son menos importantes; además del idioma, los cubanos y brasileños difundieron ciertas formas de cultura cuya raíz hay que buscar en América. En Guinea Ecuatorial, por ejemplo, la influencia de los cubanos que regresaron a mediados del siglo pasado ha sido importante; en sus aldeas se practica el Catolicismo-Congo-Cubano, que ha llegado hasta la isla de Fernando Poo. Este caso de conservación que abarca lo étnico, la religión, los hábitos sociales y la lengua, merece atención y ofrece una posibilidad de investigación en extremo interesante.

Cancelada la inmigración procedente de África, los países de la costa y las islas del Caribe se ven involucrados en un nuevo flujo migratorio, que va de un país a otro, siendo los núcleos principales de emisión de emigrantes las Antillas anglo y francoparlantes. En la actualidad este flujo se ha generalizado, pudiendo decirse que todo el Caribe se ha convertido en un centro de emigración constante. Haciendo una generalización, se puede decir que en el siglo XIX la mano de obra libre procuraba su contratación en las grandes empresas implantadas sobre todo en los países de habla castellana, tal y como se ha visto en los casos de Honduras, Costa Rica y Panamá.

En el caso de Cuba, esta isla recibió, sobre todo, inmigrantes haitianos que se establecieron en la parte oriental del país, formando comunidades campesinas que conservaron sus costumbres, fiestas y cultos religiosos. Se puede afirmar que la inmigración española representó, como cultura dominante, el antecedente de la cultura criolla generadora de valores opuestos a la matriz española, desarrollándose en pueblos, ciudades y haciendas. La cultura dominada estaba integrada por criollos y descendientes de africanos; se desarrolló en medio urbano y rural, en palenques, barracones, ciudades y pueblos; esta cultura campesino-suburbana se desarrolló por igual en los cultos sincréticos, las construcciones fundamentales, los oficios, las artes, los cabildos, el ejército, y es el antecedente de la cultura mayoritaria posterior a la independencia. En el siglo XIX, otras influencias fueron introducidas por la inmigración de franceses y otros europeos que respondió al desarrollo de la industria, el comercio mayorista, las artes y oficios, la educación y los adelantos científicos y técnicos. Finalmente, la inmigración asiática a través de la trata amarilla y de la entrada libre, cuya fuerza de trabajo fue empleada en la agricultura y la industria azucarera, se desarrolló en el barracón. También en las ciudades, en el marco de la horticultura, las labores domésticas, el comercio minorista, las construcciones, los oficios, etc., imprimió su sello en la cultura popular, sobre todo en el área occidental. Toda la actividad cultural de los diferentes núcleos componentes del ethos cubano parece haber tenido como columna vertebral, prolongándose hasta nuestros días, una economía de monocultivo: el azúcar.

El azúcar -dice Barnet- unió a Cuba. La cultura que se generó en su ámbito conforma hoy la cultura nacional. El batey, coto cerrado, célula fundamental, contribuyó a la fusión integradora de todos los valores originarios de nuestro país. Ahí se fundieron las corrientes básicas de nuestro ser, como antes se habían encontrado las de origen africano en el barco negrero, en el barracón, en los cabildos y finalmente en el solar, donde se dan el abrazo definitorio todas las manifestaciones que componen nuestro acervo material y espiritual.

Según esta idea, el trapiche actuó como célula integradora en un primer contacto entre etnias de la más amplia diversidad, luego, en el gran complejo del ingenio las relaciones interétnicas fueron los puentes culturales de las masas humanas tan heterogéneas como complejas. En la fusión con lo español, las culturas africanas sufrieron un impacto transformador, produciendo formas sincréticas; la cultura española también sufrió el contagio y sus patrones se criollizaron al ritmo del mestizaje. El sistema de plantación condujo inevitablemente a la integración y, consecuentemente, al sincretismo. El ingenio fue el escenario de encuentro entre blancos y negros, su unión creó al cubano en toda su complejidad y riqueza; el mulato es el primer fruto de esa creación, símbolo de la fusión racial, heredero de lo atávico y feudal español y de la emotividad tribal africana. Luego llegó la intensa miscelánea racial que alimentó con sus acentos las diversas formas de cultura material y espiritual.

En la transculturación, su propia dinámica selecciona los rasgos de mayor valor raigal y permanente, depositados en la corriente de la tradición en la que se conservan, actúan a manera de hilo conductor de la identidad nacional. La desigualdad social de los siglos de coloniaje suspendió su efecto en el momento de la abolición como producto de los

movimientos populares y de las presiones que se ejercían desde Europa en la política internacional. En Cuba, los apalencamientos y las rebeliones fueron muy numerosos e impulsaron el proceso de abolición e independencia; en las guerras por estos objetivos se unieron los negros y los blancos, los chinos y los mulatos.

En la añoranza por su tierra y la búsqueda de sustitutos materiales y espirituales, el negro se aferró a su cultura protectora, que le servía también de defensa, refugiado en sus mitos y en sus dioses, dominó la magia y la religión; el blanco, en su afán de riqueza, dominó la economía y el poder, y ambos producían cultura, uno más técnica, el otro más espiritual. En una simbiosis, a veces forzada y violenta, se iba dando la síntesis; cada generación fue haciendo la suya y agregando los frutos de su experiencia. El inventario de este proceso constituye la cultura cubana en su particularidad específica y en su generalidad, como parte de un área común a otras culturas: el Caribe. Los estudios sobre el cimarronaje en Cuba con la utilización y el análisis de las estadísticas han producido resultados de gran interés. Habiendo tratado ya el tema, se puede añadir que en el caso cubano el cimarronaje urbano tuvo dimensiones particulares por constituir un hecho cotidiano tan corriente, que no llegó a significar peligro alguno para el gobierno colonial. La constante fuga de los esclavos producía una abundante documentación, que constituyó los partes oficiales donde se registraban las numerosas denuncias, que a la vez daban que hacer a los periódicos para informar de las fugas y las recompensas ofrecidas a quien capturara a los fugitivos, siendo la práctica de captura-recompensa común en todas las colonias.

A pesar de las ventajas que el esclavo tenía en la ciudad, como adquirir algunos bienes, recibir instrucción, desempeñar trabajos remunerados para comprar su libertad, ante la oportunidad, si se le presentaba, escogía el camino de la huida, siéndole fácil llegar a los barrios de extramuros, en los que se formaban verdaderos agregados de esclavos fugados que llegaron a formar palenques urbanos. A partir de la abundante documentación sobre esta cimarronía, es de esperar que futuros estudios sigan esclareciendo nuevos aspectos de la sociedad colonial y de sus protagonistas los cimarrones, que llegado el momento se unieron a los mambises para luchar por el nacimiento de su nación.

Al decir de los mismos investigadores cubanos, los aportes africanos estaban investidos de una fuerte dosis de rebelión, formando una cultura defensiva. A ello se debe que ésta haya sido perdurable y homogénea a pesar de los matices y variantes señalados por la etnografía. El fermento de rebeldía subyace en las expresiones dancísticas y poéticas conservadas hasta hoy; el negro encontraba su camino interior y su espacio de seguridad, orando, bailando y tocando el tambor. Anselmo Suárez y Romero dice:

“El tambor para los negros de nación y para los criollos que con ellos se crían, los enajena, les arrebató el alma: en oyéndolo paréceteles que están en el cielo. Pero hay tonadas que fueron compuestas allá en África y vinieron con los negros de nación. Lo singular es que jamás se olvidan: vienen pequeñuelos, corren años y años, envejecen y luego, cuando sólo sirven de guardianes, las entonan solitarios, en un bohío lleno de ceniza y calentándose con la fogata que arde delante, se acuerdan de su patria aún próximos a descender al sepulcro”.

La identificación con la naturaleza exuberante de la isla arraigó al negro y en ella buscó y obtuvo los elementos sustitutivos para fabricar sus instrumentos musicales y para darles residencia a sus deidades; mediante el conocimiento, que adquirió, pudo disponer de los elementos necesarios para su magia curativa y defensiva. Para lograrlo tuvo que reflexionar sobre sus valores, establecer equivalencias aproximadas entre las deidades cristianas y las africanas; supo valerse de conceptos similares, relacionar atributos, asociar símbolos y colores, usar la lengua de sus amos guardando la suya en el ritual; aceptó el crucifijo y los santos para dar apariencia a sus orichas, aprendió nuevas normas de

conducta, enriqueció la cocina creando una tradición, conservó su amor a la familia. De esta transculturación comunicada al trabajador blanco, después al obrero y al campesino criollo, surge la cultura popular de Cuba. El sentimiento comunitario y la consecuente individualidad del negro estuvieron guardados en la caja fuerte de sus cosmogonías; y cuando se hizo cimarrón o mambí estuvieron a su lado, vivos, como él supo conservarlos, confirmados con el machete, símbolo de la libertad.

Durante la ocupación de La Habana por los ingleses, en 1762, el idiolecto popular se incrementó con expresiones y dichos de los invasores, su presencia se dejó sentir en el folclore. Otra inmigración se produjo a fines del siglo; franceses y negros procedentes de Haití llegaron con el eco del tambor vudú de Bois Caiman luego del levantamiento del 14 de agosto de 1791. Concentrados en las lomas del oriente de la isla en calidad de esclavos, se dedicaron al cultivo del café. Los colonos aristócratas introdujeron la contradanza y el minuet, difundidos entre la burguesía; en tanto los esclavos llevaron la tumba francesa, género musical y dancístico, y el vudú. La contradanza evolucionó hacia nuevas formas para convertirse en danza, danza larga y finalmente danzón. A la Cuba colonial del siglo XIX llegaron numerosos viajeros que escribieron sobre sus experiencias e impresiones; los dibujantes y pintores recurrieron a la vida y costumbres de la población para plasmarlas en sus obras; igual que en Nueva España, los vendedores ambulantes, las comidas, los trajes y las fiestas populares, quedaron documentados en pinturas, dibujos y cromos o estampas populares. Entre esos temas se encuentran las diferentes versiones de la contradanza y del zapateo, pero sobre todo de las fiestas del día de Reyes, la celebración de carácter popular de mayor raigambre y colorido de la época. Se trataba nada menos que del saludo que los cabildos de negros presentaban ese día al capitán general. Ese día tan especial, los negros bailaban libremente por las calles ataviados de diferente manera según el origen de su "cabildo de nación"; se ha visto en esta festividad el antecedente de los carnavales de primavera.

Se incrementó el costumbrismo en la literatura, la pintura y el grabado. Durante la intervención norteamericana, surgieron, a pesar de la mordaza, coplas, décimas, dichos y refranes que expresaban el rechazo del pueblo a los ocupantes. Inaugurados en 1905 por Fernando Ortíz los estudios del folclore y la religión de los negros, en los años siguientes las obras sobre estos temas se multiplicaron, en sociedades de estudios folclóricos y en revistas especializadas. A Fernando Ortíz le siguieron Lidia Cabrera, José María Chacón, Carolina Poncet, Juan Marinelo, Manuel Martínez Moles. En la poesía de Nicolás Guillén y en la vigorosa obra novelística y ensayística de Alejo Carpentier se produce el fenómeno grandioso nacional que trasciende las fronteras de Cuba. La Sociedad de Folclore Cubano (1924) y su revista Archivos del Folclore Cubano llegan hasta los años 30. En Estudios Afrocubanos aparecen ya las contribuciones de José Luciano Franco, Rómulo Lachateñere y Antonio Ramos. En la década de los 40 aparecen Isaac Barreal y Argeliers León, en la Universidad de La Habana, en las materias de etnografía y música folclórica. En 1948, el musicólogo Odilio Urfe crea el Instituto Musical de Investigaciones Folclóricas. En esos años Lidia Cabrera publica, además de otros estudios, el de la sociedad secreta Abakuá, una institución que, nacida en los muelles de los puertos, congrega a blancos y negros trabajadores, con rituales propios originarios de los efik en la zona de Calabar en África. En los años 50 la obra de Fernando Ortíz ya ha dado a conocer la riqueza de bailes, música, teatro, ritos y ceremonias de los negros, así como sus principales manifestaciones religiosas. En los 60 es notable el interés por los estudios folclóricos y religiosos; la Biblioteca Nacional y el Centro de Estudios del Folclore del Teatro Nacional de Cuba llevan a sus escenarios el guaguancó y la música abakuá. Se puede afirmar que en las tres últimas décadas Cuba se situó a la cabeza de los países de Hispanoamérica que realizan estudios sobre la cultura nacional. En el Instituto de Etnología y Folclore de la Academia de



Ciencias y en el Centro de Estudios Africanistas se rescatan las más variadas tradiciones de la cultura popular. Con el impulso oficial, Isaac Barreal orienta nuevas investigaciones en el campo etnológico, surgen José Luciano Franco, Rogelio Martínez Furé y Miguel Barnet, que escribe una obra de gran importancia: la biografía de un cimarrón. Se recoge la poesía africana anónima, se estudian las grafías mágicas de los abakuá o ñañigos, se hace la etnografía de las comunidades haitianas de Oriente, estudiando el ritual del guedé. Recientemente se han incorporado otros estudiosos jóvenes, destacando entre ellos Jesús Guanche, Joel James, Rafael López Valdés y José Millet, que en Santiago de Cuba hacen sus contribuciones en la Casa del Caribe, promotora del Festival anual del Caribe. Una obra de capital importancia de carácter historiográfico es la interpretación de la economía de plantación que realiza Manuel Moreno Fraginals (1971). Otros historiadores que no agotan en absoluto el directorio de los especialistas cubanos son Pedro Deschamps Chapeaux, Julio Le Riverend y Juan Pérez de la Riva.

Entre los estudios del folclore de Cuba está necesariamente el de la religión popular como factor determinante en la creación de muchas manifestaciones. Cabe insistir que, aunque se puede hablar de los factores africanos y de los españoles por separado, para diferenciarlos con fines de estudio, en el caso de Cuba esta separación arbitraria no se da, como se puede comprender, en la realidad. La cultura cubana está constituida por un sincretismo absoluto, de ahí que al hablar de cultura nacional se esté haciendo referencia a lo africano, lo español y lo indio, todo integrado al mismo tiempo en un sistema de valores y tradiciones, en el que no se pueden aislar unos elementos de otros. La santería es una forma de religión, producto del sincretismo entre antiguos ritos yoruba-lucumí de Nigeria Occidental y elementos del catolicismo. Fragmentados en la esclavitud, los cultos africanos, identificaron a sus orishas con determinados santos católicos: por ejemplo, Shangó, el dios yoruba de la virilidad, del fuego y del rayo, fue equiparado a Santa Bárbara y simbolizado por el color rojo. Asimismo, ciertos pasajes de origen cristiano fueron intercalados en los mitos africanos. Se denomina Santería porque todo el culto gira en torno a la adoración de los santos u orishas, y también se le llama Regla de Osha. Igual que en el vudú, en la Santería se cree en un dios supremo, Olofi al que, lo mismo que en África, no se le rinde culto; los orishas son los intermediarios entre él y los humanos, poseen poderes para proteger y castigar. Siendo antropomorfos, los orishas aun cuando representan elementos de la naturaleza poseen todas las virtudes y vicios de los mortales. Los sacerdotes del culto, al iniciar a un adepto, adquieren deberes para con él, a su vez, el ahijado debe respeto y asistencia a su padrino estableciéndose así lazos de afecto y dependencia. La religión actúa, pues, como un medio de cohesión familiar y, al mismo tiempo, de jerarquía social, resolviendo los problemas del ciclo vital. Para ello, existe un complicado sistema de ritos y preceptos que rigen la vida de los practicantes, determinando su manera de vestir, los alimentos que pueden ingerir, pero sobre todo las relaciones entre los miembros de la comunidad. De la misma manera que en África no hay aspecto en la vida humana que no esté preestablecido por los ritos religiosos, los practicantes de la Santería se someten en todo momento a los preceptos de la religión. En este punto conviene decir que, a raíz de la Revolución Cubana, las prácticas y creencias religiosas no fueron prohibidas ni reprimidas; lo que ocurrió fue que el pensamiento político y las tareas del mismo carácter desplazaron y en algunos casos sustituyeron a las primeras, que, por otro lado, pasaron en forma de representaciones a los repertorios del Teatro Nacional Cubano, con el reconocimiento de legitimidad y de ser parte de la cultura y de la identidad nacionales. La Santería salió de Cuba con la emigración constante de cubanos a los distintos países del Caribe y a Estados Unidos. Se ha difundido en Puerto Rico, República Dominicana y Trinidad. A México llegó, pero no progresó como se pudiera suponer por las grandes afinidades y relaciones que siempre unieron a los dos países; también se practica entre los emigrados en España. Pero indudablemente, donde ha alcanzado una gran difusión, no sólo entre los emigrados

sino también en la población receptora, es en Estados Unidos. Lo sorprendente de esta religión es su aclimatación al medio urbano; nacida en Nigeria y Dahomey, ha sobrevivido a todos los avatares del traslado esclavista a América y los siglos del coloniaje; después, a un segundo desarraigo para adaptarse a otro proceso de emigración y a la vez de conquista, puesto que gana adeptos en todos los sectores de la sociedad adonde es llevada. Por este prodigio de conservación debido seguramente al valor universal de su estructura ideológica, la religión yoruba sincrética anima la vida de sus iniciados en ciudades y zonas rurales; no deja de ser conmovedor escuchar en pleno corazón de Manhattan el toque de los tambores batá de los orishas africanos.

En la santería cada orisha tiene sus toques de tambor, sus cantos y sus bailes, como en el vudú; también se produce, en el transcurso de las ceremonias, el trance o fenómeno de posesión en el que los creyentes se convierten en vehículos de las divinidades para hacer profecías y dar consejo a los presentes. Otros cultos de origen congo se practican con el nombre de Palo Mayombe, y tienen un carácter más mágico que religioso.

El tema de los abakuás, de la Santería y del Palo Monte o Mayombé ha sido recogido en la pintura popular (en este arte, los cultos del vudú son el tema principal de los artistas haitianos); la abundancia de esta pintura, ha creado un gran mercado de "arte ingenuo o naïf". En el terreno formal de la pintura dentro del plan académico, tres pintores destacan por su obra inspirada en la africanía de Cuba: Wilfredo Lam, Roberto Diego y Mendive.

La malanga, el ñame, el quimbombó, el plátano frito o hervido, la gallina guinea, el congri, el tasajo brujo, el fufú o machuquilla de plátanos, los bollios o frituras de frijol, son apenas una sencilla enumeración de los platillos de la cocina cubana, fruto de un sincretismo más de felices resultados. También es digna de mención la farmacopea que se practicaba tradicionalmente por los curanderos empíricos que cedieron paso a la medicina formal; se sabe que los adelantos en materia médica alcanzan en Cuba el más alto nivel, habiéndose generalizado en medios rurales los conocimientos de las propiedades curativas de la flora local, base de la investigación en el campo de la medicina.

El son, la rumba, y el danzón hijo de la danza habanera, son los ritmos en que se basa, al decir de los especialistas, casi toda la música popular cubana, desde el bolero, llamado la canción con síncopa por Cabrera Infante, hasta el mambo, la conga, la guaracha, el bembe, el guaguancó, el cha-cha-cha y la salsa de última moda. La rumba procede de la calenda y la yuka traídas desde el siglo XVII de la costa de Guinea, siendo danzas religiosas en su origen, en la esclavitud se transformaron en profanas. En cuanto a las mojigangas del día de Reyes y las carnavalescas comunes en todo el Caribe, tienen indudablemente su antecedente en las fiestas de egungún en el país yoruba.

La revolución integró a todos los cubanos borrando cualquier forma legal de división por razas; hizo verdad los ideales de Martí -dictados desde la primera Constitución- de crear una patria para todos sin blancos y sin negros, sino de cubanos. El prejuicio racial, sin embargo, no ha desaparecido del todo; un mal tan antiguo no se puede eliminar en tan poco tiempo, es quizá, el último reducto que persiste en la mentalidad de los pueblos otrora colonizados. Lo importante es que el pueblo cubano ha reivindicado las aportaciones africanas a su cultura; al difundirla y estudiarla a través de sus escuelas, universidades, centros de investigación, museos, teatros, libros, etc., está contribuyendo a la integración de Latinoamérica, un proyecto largamente acariciado por los fundadores de nuestras naciones; se esperan cambios en Cuba, es previsible que los habrá, pero lejos de desaparecer, la africanidad, seguirá siendo esencial en su identidad.

La negación de la identidad fue una de las características de los descendientes de africanos en La Española, hoy República Dominicana. Siendo ésta una de las consecuencias de todo proceso colonial, la indefinición sobre su existencia no sólo se profundiza mientras

dura la dominación, sino que se prolonga mientras las condiciones creadas por el prejuicio y la discriminación prevalecen. El concepto cultura, hasta hace muy poco tiempo, no le fue concedido a la serie de rasgos africanos existentes en el conjunto de costumbres, creencias y formas de vida del pueblo dominicano. Esta negación se rompió solamente cuando las corrientes antropológicas y etnológicas urgieron a los estudiosos dominicanos el inventario de su cultura; una vez que aceptaron que el patrimonio indio se agotó al poco tiempo de llegados los españoles, tuvieron que considerar, estudiándolo, su patrimonio cultural a partir de sus manifestaciones actuales, y fue así como surgió el negro, no sólo como esclavo, sino también como agente de cultura y factor de identidad nacional.

Se afirma que los negros llegados en los primeros años de ocupación española eran domésticos ladinos que no representaron una cifra importante; en 1503 ya se registra un primer envío de esclavos seguido en 1505 y 1510 por otros cuyas cifras varían de un autor a otro, pero que en términos generales coinciden en que en 1542 la población de la isla se componía de 68% de negros, 32% de blancos y de la reducida cifra de 200 indios. No es extraño, pues, que a la vuelta de algunos años el mestizaje haya tomado proporciones extraordinarias que conformaron desde el principio una población con alta evidencia de miscegeneración. Debido a esto, la terminología racial de la colonia, al igual que en Nueva España, intentaba impropriamente señalar en las personas el grado de "sangre negra" en su composición genética; así tenemos que había negros, blancos, indios mulatos, tercerones, cuarterones y mestizos, que al mezclarse entre sí producían pardo, alcatraz, zambo y grifo; la mezcla de éstos con negro producían una categoría insólita (señalada en el capítulo de México): saltapatrás; a su vez, la mezcla de mulatos, tercerones, cuarterones, alcatraces, zambos y mestizos con blanco producía tente en el aire. Siendo tan similares estas categorías en las sociedades de las colonias españolas, se comprende que fueran producto de la mentalidad blanca, en su afán por estratificar, dividir y controlar a los diferentes estamentos o castas, en un sistema de explotación gradual. (Los diferentes autores no coinciden con esta relación de castas; ante la diversidad de criterios, se optó por la que se repite en varios textos consultados).

La reticencia de Nicolás de Ovando, primer gobernador de Santo Domingo, para introducir negros en la isla se debió, como lo afirman la mayoría de los autores, a que huían a los montes y se establecían entre los indios enseñándoles "malas costumbres"; de sobra es sabido que Ovando vuelve sobre sus pasos y solicita la introducción de esclavos africanos para dedicarlos a la explotación de las minas, ante la merma de la población indígena, sometida al sistema de encomienda, que no era otra cosa que una esclavitud velada. Las fugas y los alzamientos se incrementaban al tiempo que los indios se extinguían y los negros se hacían más numerosos, pues la trata legal estaba desde el principio acompañada del contrabando.

Con el surgimiento de los caudillos rebeldes como Juan Vaquero, Diego de Guzmán, Lemba y otros muchos se promulgó el sistema jurídico particular para regular las relaciones entre amos y esclavos, siendo las primeras ordenanzas las de 1528 y 1535; otras se promulgaron en 1544, para volver a legislar en 1768, hasta que finalmente se promulgó en 1789 el Código Carolino Negro.

La desproporción numérica entre negros y blancos se proyectó en el mestizaje acelerado, cuyos productos eran la abundancia de todas las combinaciones de afro-mestizos; la afirmación de que en La Española la mayoría de la población es marcadamente negroide en todo momento -aun hoy día- no es exagerada. Por eso es sorprendente que en la actualidad, con tal de evadir el señalamiento simple y natural, se diga moreno o indio oscuro, también hay indios canela, javaos y otras acepciones de negro que matizan el color teniéndose por injuriosa esa palabra en un país cuya mayoría tiene ascendencia africana.

En el terreno de las dudas, sobre la recomendación del padre Las Casas para la introducción de la esclavitud africana en América, cabe hacer la siguiente aclaración extraída del texto del historiador dominicano Carlos Larrazábal Blanco:

“En 1517 estaba en España el padre Las Casas. Lo había impulsado a viajar principalmente la defensa de los indios (...) dijo en sus memoriales presentados al Rey: "que le hiciese merced a los españoles vecinos de ellas (de las islas) de darles licencia para traer de España una docena, más o menos de esclavos negros porque con ellos se sustentarian en la tierra y dejarían libres a los indios" (...) de modo que la idea de la libertad de los indios a expensas de la esclavitud de los negros ganó terreno. Ya no se pensó en doce ni treinta esclavos, puesto que con esas exiguas cantidades no se lograría lo que se quería. Así las autoridades del Gobierno preguntaron al propio Las Casas qué cantidad de negros se requería para las necesidades de La Española, San Juan, Cuba y Jamaica, a lo cual el padre no pudo o no quiso contestar. Entonces consultada la Casa de contratación ésta propuso la cantidad de cuatro mil para las necesidades presentes”.

A partir de entonces al amparo de licencias y asientos, reforzado por el contrabando se lleva a cabo y sin tregua el acarreo de negros y negras para satisfacer la demanda que era cada vez más urgente. En cuanto a Las Casas, de sobra es sabido que no fue la argumentación del notable evangelizador lo que condicionó la esclavitud en las colonias; el asunto está suficientemente debatido y ya no hay dudas, salvo en algunos casos, acerca del proceso esclavista como parte de la expansión mercantilista de la Europa del siglo XVI. De todos modos, su apasionada crítica tardía y condenatoria acerca del trato que los negreros daban a los esclavos tampoco cambió su suerte, antes bien en 1531 el ilustre obispo de Chiapas elevó ante el Consejo de Indias la petición de que el rey prestase a cada una de las cuatro Antillas Mayores 500 ó 600 negros "o los que parecieran convenientes, pagaderos en tres años y con la hipoteca de los propios negros", añadiendo:

“... una, señores, de las causas grandes que han ayudado a perder esta tierra, y no poblar más de lo que se ha poblado, a lo menos de diez a once años acá, es no conceder libremente a todos cuantos quieren traer las licencias de los negros, lo cual yo pedí y alcancé de S. M.”.

A medida que la población crecía y la economía colonial iba teniendo altos rendimientos, aumentaba la importación de esclavos y la desproporción numérica entre blancos y negros; en los alzamientos, los rebeldes no se contaban por cientos sino por miles; un testimonio de la época (1542) que confirma el crecimiento por compra, contrabando y reproducción de la población negra, en contraste con la población blanca que menguaba día a día, afirma que había en La Española 30.000 negros, mientras los blancos eran apenas 1.200 176. Despoblado el interior de la isla, los cumbes o manieles, como eran llamados los enclaves de cimarrones, tenían mayores posibilidades de sostenimiento; careciendo de la vigilancia que había en las ciudades, los montes eran dominio de ellos con seguridad y comida para resistir durante largos períodos. Las relaciones amo-esclavo alimentadas por el temor tuvieron que ser particularmente violentas, la aplicación rigurosa de las ordenanzas y las penas a los esclavos por cualquier delito era de una extrema crueldad; la práctica de la tortura, cepo y cadena, era, pues, común.

En 1545, el ordenamiento jurídico incidía también sobre otros sectores de la población que estaban apenas en formación, era el caso de un número reducido de negros, que habían conseguido la condición de libertos, por compra o en retribución de servicios considerados elevados o especiales. Existía otra forma no oficial de jerarquía en relación con el tipo específico de trabajo que desempeñaban los negros. Había esclavos fabriles y al principio esclavos mineros. Venían después los esclavos del trabajo agrícola que realizaban la siembra y el corte de la caña. Seguían los esclavos ganaderos, siendo la ganadería una actividad no tan importante como la agricultura, pero que dio grandes beneficios a los que se dedicaban a su explotación. Después seguían los esclavos domésticos, poco importantes en la economía pero altamente estimados, por lo que se les otorgaban privilegios y se les

daba un trato especial; ya se ha hablado de esta dependencia mutua que se establecía en el nivel afectivo entre blancos y "amas" negras, circunstancia que explica el mestizaje con abundancia de mulatos.

Los esclavos artesanos tenían un estado más alto que el de los domésticos; en la cúspide de la pirámide, sin dejar de serlo, estaban los esclavos jornaleros, quienes, por así decir, se hallaban en la antesala de la libertad, puesto que el jornal les ofrecía la posibilidad de comprarla. El oficio de mercader estaba reservado a los negros libres, a pesar de lo cual, los esclavos podían realizar, por encargo de sus amos, alguna actividad comercial de poca importancia como vender agua y leña en las ciudades.

En cuanto a los grupos sociales divididos por castas, la jerarquía situada por encima de los esclavos negros a los negros y mulatos libertos, a los mestizos de indio y blanco, a los tercerones hijos de mulatos y blanco y a los grifos, hijos de indio y negro. En esta posición racial social, más que un ordenamiento poblacional lo que se definía eran las relaciones de clase o, para decirlo más propiamente, de casta: esto es, la valorización social de los individuos era más elevada en la medida de la distancia racial que guardara su casta con la de los esclavos. En el caso de los libertos, el trato y la consideración social no eran los mismos para un mulato liberto que para un negro, aunque legalmente los dos estuvieran supuestamente sujetos al mismo ordenamiento jurídico. Precisamente esta relación desigual de los diferentes estratos sociales fue la base sobre la que se construyeron las relaciones interétnicas, que hasta hoy día le impiden a un negro ser negro sin detrimento de su dignidad. El prejuicio racial se mantiene desde la época colonial hasta hoy, en el folclore criollo se encuentran todavía muestras de este prejuicio que une el color a la clase, y aunque no está institucionalizado, ni existen leyes o restricciones como en el sistema del apartheid, la discriminación tiene lugar en los diferentes espacios sociales y se manifiesta más en lo individual que en lo colectivo; los rasgos físicos del negro aparecen con frecuencia mencionados en un contexto de menosprecio en relación con los del blanco. Desaparecida la división racial de mulatos, tercerones, cuarterones, etc., no se ha podido eliminar el negro en una absurda gama de tonalidades que van del sumamente oscuro al negro azul, negro cenizo, negro desteñado, morado y pinto. Dice Deive:

Del México colonial provienen los vocablos prieto y moreno. Su uso lleva una menor carga desvalorativa y pasan socialmente como más suaves que negro. El segundo aparece empleado con eufemismo en El Lazarillo de Tormes y otras obras clásicas españolas y como tal perdura hoy en Santo Domingo a pesar de que en otra época se aplicaba para referirse al negro libre en oposición al esclavo, que mantenía el calificativo exclusivo de negro.

Lo negro, pues, le fue adjudicado a la fatalidad, la tragedia, el dolor y a los negros sentimientos.

Dos veces cede España a Francia su territorio en la isla de Santo Domingo; en 1697 la parte occidental, con el Tratado de Ryswick, y un siglo más tarde la totalidad por el Tratado de Basilea. A partir del primer tratado, la isla quedó dividida llamándose la parte occidental Saint Domingue (Haití) y la parte este Santo Domingo. Por el Tratado de Basilea, Toussaint Louverture, libertador de Saint Domingue, tomó posesión de la parte española en 1801, y decretó la abolición de la esclavitud; había 25.000 esclavos y 75.000 libres entre negros y mulatos. El régimen esclavista retoma con el gobierno francés que recupera Santo Domingo en 1802. Proclamado Dessalines gobernador de Haití una vez conquistada su independencia, el héroe haitiano buscó la unidad de la isla, combatió a españoles y criollos y exigió tributo de guerra. Los franceses consiguieron la retirada del ejército haitiano que arrasaba a su paso con todo lo que encontraba; nació entonces la

aversión mutua entre haitianos y dominicanos. El gobierno francés en turno, restituyó la esclavitud. En distintos puntos de la isla se sucedieron los levantamientos; en 1809 terminó la hegemonía francesa y los dominicanos nombraron a su gobernador, reconociendo a la junta Central de Sevilla y al rey Fernando VII como autoridad superior. En 1821, Núñez de Cáceres proclamó la independencia de La Española con el nombre de Haití Español, inmediatamente el presidente de Haití, Boyer, invadió Santo Domingo, en 1822, con la justificación de la unificación de las dos partes de la isla. Nuevamente fue abolida la esclavitud, creándose el trabajo asalariado.

De múltiple procedencia, los negros en Santo Domingo eran de Cabo Verde, Alta y Baja Guinea, San Tomé, Congo, Angola, Mandinga y de otras zonas bantúes representadas por una cincuentena de etnias o naciones. En el inicio del siglo XVIII fueron llevados negros de los depósitos de Curaçao. Luego, con el propósito de incrementar la industria azucarera y los cultivos del algodón y el café, ingresaron en la isla trabajadores de las Antillas británicas y una cantidad importante de haitianos que se instalaron en la frontera, siguiendo la política española; se consideraban libres al ingresar en territorio español, como se ha visto que ocurría en Florida con los negros de las colonias de Norteamérica. Estas fueron las ocasiones en que los antagonismos de España con Francia e Inglaterra favorecieron a los esclavos. Ya en 1824 durante la administración haitiana, se introdujeron negros procedentes del sur de Estados Unidos que se dispersaron por todo el país. Teniendo el carácter de depósito de esclavos, Santo Domingo fue punto de convergencia étnica y de distribución de fuerza de trabajo. Con esta heterogeneidad de influencias, la cultura se fue conformando en torno a un factor sintetizador de música, creencias, mitos y ritos: la religión. El catolicismo impuesto se sincretizó con elementos de la religión dahomeyana, reforzada por la presencia haitiana cuya fuerza de trabajo benefició la economía de la zona oriental de la capital, que se llamó San Lorenzo de los Negros Mina, de donde no pocos fueron a vivir a los manieles. Otras influencias de origen bantú fueron incorporadas por vía religiosa o por contacto en las instituciones que favorecían la integración étnica, como el ejército; éste en todo momento estuvo sostenido por los batallones de morenos y mulatos hábilmente aprovechados por el gobierno y por los soldados mismos, pues al mismo tiempo que aseguraban la defensa de las múltiples intervenciones extranjeras, de piratas y filibusteros, para los soldados de color el servicio en el ejército representaba un ascenso social al obtener su libertad, aunque ésta estuviera comprometida por las disposiciones coercitivas que restringían sus derechos civiles y políticos. Otra vía de movilidad social era la de la educación, impartida en sectores muy reducidos entre la población libre: tercerones y cuarterones. Después de la independencia, los cargos directivos y la administración permanecieron entre los blancos y mestizos (hijos de cuarterones y blancos), lográndose infiltrar, tal vez, algunos mulatos y negros. Sólo en la milicia, por su situación superior, los mulatos y los negros tuvieron una participación activa en puestos de mando de la nueva república. Entre ellos están: Francisco del Rosario Sánchez, llamado el padre de la Patria; el general Gregorio Luperón, héroe de la restauración de la República y presidente provisional; el también general Ulises Hereux, presidente, cuyo período se caracterizó por el despotismo absolutista con que gobernó.

La cultura dominicana se fue moldeando con los elementos tribales africanos sincretizados con los de la cultura dominante, actuando como linderos de esta interculturación el idioma y la religión; la separación extrema entre blancos y negros en todas sus variantes impidió el desarrollo de una cultura común alojada en el conjunto de la población, formándose en cambio dos culturas simultáneas, una de esclavos acunada en las masas de color, apuntalada y otra de élite basada en los valores europeos, soportada por las instituciones coloniales. Como en otras colonias hispánicas, la abolición indujo a las clases emergentes a la reafirmación de las prácticas y formas de vida que les eran propias y que les

permitieron desechar, sólo en parte, aquellos valores que se les habían sido impuestos en la esclavitud, pero el idioma y la religión sincrética persistieron en las nuevas circunstancias; el sincretismo era la pauta dominante, la cultura mayoritaria era, como la nueva sociedad, híbrida. La libertad alcanzada no borró el prejuicio, por lo tanto el estigma siguió pesando sobre las masas de ascendencia africana y sobre todo aquello que tuviera ese origen. En esta paradoja, el discurso oficial empezó por negar la herencia negra; de nuevo tenía lugar la marginación de la africanidad en la cultura, con lo cual, la identidad de las mayorías suspendida entre el rechazo y la aceptación creó en ellas un conflicto que era a la vez de clase y de raza. El llamado de la Negritud incitó a esas mayorías a asumir, por fin, su pasado histórico y a recrear sus valores culturales de origen africano. Ese fue el acierto de movimiento iniciado en las ex-colonias francesas, la Negritud, al mismo tiempo que restituyó la dignidad a los negros, los inició en el camino de sus reivindicaciones culturales. El movimiento no llegó a todas partes con la misma fuerza; para evitar su paso, fueron levantadas las murallas ideológicas con todos los recursos del neocolonialismo; una a una han ido cayendo, la demolición no ha sido total. Todavía en la República Dominicana pesa el prejuicio racial; entre tanto, historiadores, antropólogos, sociólogos, artistas y algunos políticos trabajan en diferentes campos promoviendo, enseñando y descubriendo, para difundirla, la herencia africana en la cultura dominicana. Una muestra significativa de esta herencia ya se puede admirar en el Museo del Hombre Dominicano; las obras de pintores, escritores, musicólogos, grupos de teatro y de danza recrean en sus obras la especificidad con que la africanidad depositó en el folclore sus peculiaridades, su singularidad, lo característico que se da de una manera única en cada región de Afroamérica.

La peculiaridad del pensamiento religioso de los dominicanos debe explicarse tomando muy en cuenta las influencias del vecino pueblo de Haití. Dos prácticas religiosas han suscitado polémica; el vudú y el gagá. Ambas parecen desprenderse del vudú haitiano o de sus bases elementales, tratándose en ambos casos de cultos a las fuerzas naturales y a los difuntos. Por principio, los orígenes de los africanos en Santo Domingo fueron de muy diversa procedencia, hubo tantos bantúes como sudaneses de muy diversas etnias o "naciones", además no parece haber tenido ninguna de ellas preponderancia sobre las demás; teniendo en cuenta que las remesas de esclavos multiplicaban esta presencia que en muchos casos era pasajera, puesto que Santo Domingo sirvió de depósito y mercado de mano de obra, los esclavos estaban un tiempo y luego eran conducidos a otras colonias, con todo eso, es lógico suponer que en los ingenios los esclavos hayan podido agruparse por etnias, si no durante el trabajo, sí durante las fiestas y el descanso. Los ingenios eran en el campo lo que las cofradías en las ciudades, centros de integración étnica. La memoria colectiva permitía en las horas de reunión la remembranza de la aldea nativa, de los mitos y leyendas, de los bailes y cantos, de la fidelidad, en suma, a la cultura ancestral. Llama la atención que los africanos no hayan perdido el aprecio por sus dioses que no los protegieron contra el infortunio de la esclavitud; para explicar la persistencia en las creencias es necesario tener presente que las religiones africanas son, ante todo, una relación que el hombre establece con la naturaleza; donde quiera que esté en contacto con ella, sus divinidades estarán vigentes; los rituales, por lo tanto, tienen un sentido y una finalidad. Es de suponer que el sincretismo con la religión católica debe haber sido más intenso en las ciudades, donde la relación con la naturaleza era ocasional y distante.

La tolerancia de las autoridades a la celebración de las festividades y jolgorios de los esclavos se ha explicado extensamente, no existiendo duda de que, más que razones humanitarias, fueron económicas las que incluso reglamentaban y sancionaban estas ocasiones; baste con un ejemplo expresado en el capítulo 32 del Código Negro citado por Deive:

“Los placeres inocentes deben entrar en parte del sistema gubernativo de una nación en que la danza y la música hace la sensación más viva y espiritual, sus órganos son tan finos y delicados que enajenados con su armonía no sienten ni la fatiga que acaban de pasar en todo el día, ni la flaqueza de sus fuerzas consiguientes a los trabajos recios del cultivo empleando noches y días en este embeleso, sin pagar aún el tributo indispensable al dulce sueño que piden sus fatigados sueños. Esta ocupación análoga a su carácter los distraerá en los días festivos de otras diversiones o concurrencias perjudiciales disipando en su espíritu la continua tristeza y melancolía que los devora y abrevia sus días y corregirá al mismo tiempo la estupidez propia de la nación y la especie”.

Pero la estupidez resultó ser mayor entre los criollos que gustaban de los bailes de los esclavos; la calenda constituía una parte importante de sus diversiones, no faltando este baile en sus fiestas. Algunas de estas fiestas que propiciaban la reunión de los esclavos eran aprovechadas para realizar trabajos colectivos, con el acompañamiento de canciones de trabajo y ritos propiciatorios. Se les conoció como junta o convite, siendo este último el nombre que recibió en Haití el mismo tipo de trabajo; se le atribuye un origen dahomeyano, pero no habiendo en Santo Domingo la superioridad numérica de esclavos de esta región que hubo en Haití, es válido suponer que este como otros rasgos fueran de procedencia haitiana. Es el caso del vudú. Esta religión dahomeyana conserva sus bases originales, incorporando además de las deidades de otras etnias; yoruba, congas, minas, etc., elementos del cristianismo; se piensa que este sincretismo fue posible debido a que entre los dahomeyanos había sacerdotes que guiaban los rituales y pudieron preservar las creencias asimilando a éstas a los otros grupos carentes de guías.

Ya se ha hecho referencia en el capítulo sobre Haití, a los loas o divinidades del vudú; por ahora interesa justificar la presunción de la influencia haitiana en el vudú dominicano. La importación de esclavos bozales (africanos) cesó en Santo Domingo desde la segunda mitad siglo XVIII, debiendo recurrir para su aprovisionamiento al intercambio con las demás colonias del Caribe. Para el primer tercio del siglo XIX en que se restablece la industria azucarera, la demanda de obra aumenta y se hace imperativa su importación de las antillas, donde había disponibilidad; la llegada de nuevos inmigrantes proveniente de las antillas británicas y de Haití reforzó las influencias en la cultura receptora; las que más dominaron fueron las de procedencia haitiana sobre todo en las zonas rurales y se manifiestan, como se presume en el vudú. Combatido por las autoridades y negado por historiadores e intelectuales, el vudú se incorpora a la vida del pueblo dominicano adaptándose a éste, tanto en los rituales como en la lengua, salvando las leyes y las murallas que se levantaron para contenerlo; su arraigo entre los dominicanos se debe a la posibilidad que ofrecía de cohesión e integración, las cuales eran frágiles y, por lo que se deduce, necesarias.

La brujería, la contrabrujería, la medicina mágica, el uso de talismanes y amuletos y la existencia de curanderos y videntes son comunes en el ámbito popular frecuentados ocultamente, como ocurre en muchas partes, por la población de las capas sociales pudientes de distinta posición social. Los facultos, intermediarios entre los luases y los humanos, dan consultas (viven de su remuneración) a todo el que lo solicite para resolver los problemas económicos, de salud y emocionales; están capacitados para ofrecer los sacrificios a los luases, administrar remedios para los males y hacer trabajos de magia y encantamiento.

La celebración del Gagá, que procede del culto Rará de Haití característico de las zonas rurales en donde, por cierto, la mayoría es de origen haitiano. Es propia de los bateyes y tiene lugar en la Semana Santa. Los trabajadores del azúcar organizan esta fiesta recorriendo los bateyes al son de tambores bailando y haciendo malabarismos. Relacionado con el corte y el proceso de la caña de azúcar, se inicia con sacrificios propiciatorios y ritos de purificación; los iniciados sustentan los cargos de reinas, mayores, policías, guardias, tesoreros y secretarias, cada uno con status y funciones definidas. Siendo un culto a los



muestrados, las oraciones se dirigen a los ancestros o *guedés*, los cuales están gobernados por *Baron Cimitier*, o varón del cementerio, sincretizado con diferentes santos católicos. En algún momento durante los bailes, puede ocurrir el trance de alguno de los participantes. Esta fiesta agrícola celebra la vida entre los muertos y la paz de los cementerios.

Además de los bailes religiosos en honor de algún santo, los bailes de *regocijo*, cuyo ritmo es de incontestable raíz africana, se han extendido a toda la población; entre ellos el considerado baile nacional, el *merengue*, bailado en parejas y acompañado, en la actualidad, por instrumentos musicales modernos que se ajustan al ritmo del tambor tradicional. Otros bailes populares son el *carabiné* y la *mangulina*. Sobreviven las canciones de trabajo entonadas en la recolección del café y el arroz o en la realización de tareas colectivas como el *paleo* de habichuelas, la *siembra* o el corte de árboles.

En el carnaval abundan las máscaras y los disfraces de remembranzas africanas como la "*araña*", que es un símbolo del folclore sudanés. Los funerales de los niños, que igual que en Jamaica se llaman *bakín*, se acompañan ocasionalmente de cantos, bebidas y juegos. Los *atabales* suenan en la noche del entierro de los adultos. Todas estas costumbres y tradiciones populares son parte, junto con los hábitos lingüísticos y alimentarios, de la cultura *criolla* recreada en la literatura y la poesía; el tema del negro aparece a principios del siglo con fuerte acento de crítica y denuncia; la poesía de inspiración popular recurre también a las tradiciones de los negros, a su lenguaje y formas de hablar el español y a las circunstancias que rodean su vida, para reclamar la igualdad. Diríase que el código de dignidad de la *Negritud* también llegó, vía pueblo, a la República Dominicana. La emigración causada por el desempleo y las crisis económicas ha llevado al territorio dominicano a una población cuyo origen haitiano se calcula en un 69,3%. La segregación que se ejerce contra esa población, aunque no está regida por un código legal, existe en la práctica y tiene su raíz en el sentimiento antihaitiano creado a través de la historia que prácticamente institucionaliza la segregación o *apartheid* caribeño, como se le ha llamado a esta forma separatista en que viven algunas comunidades en esta zona del mundo. Los trabajadores objeto de discriminación tienen en su contra el ser haitianos y negros; sus hijos, a pesar de haber nacido en la República Dominicana, siguen siendo considerados haitianos y están afectados por la misma segregación. A su vez, los emigrantes dominicanos que se instalan en Nueva York o Puerto Rico sufren de la misma situación de indefinición cultural que los haitianos han tenido que soportar durante varias generaciones. La migración de dominicanos hacia Estados Unidos en las décadas pasadas es parte de un éxodo masivo de la cuenca del Caribe, responde a las necesidades específicas del capitalismo norteamericano que aprovecha el aumento de mano de obra disponible creado por la crisis en los sectores rurales y urbanos del Caribe y de América Latina en su conjunto. En las grandes ciudades de Estados Unidos, los dominicanos viven en barrios específicos como el barrio hispano de Nueva York, dedicados a ganar lo suficiente para regresar a su patria con un pequeño capital; se casan entre ellos y siguen la pauta familiar de ayuda mutua. El proceso de americanización de los dominicanos, según se ha observado, procede lentamente; después del desarraigo cultural, la identificación con la población norteamericana de color es difícil porque ésta no acepta con facilidad alternar con los caribeños aunque el color de la piel sea el mismo. La única estrategia viable por ahora parece ser la de la coalición étnica para enfrentar las luchas por las que toda comunidad emigrante debe pasar, sumadas a las de la discriminación y el prejuicio.

Puerto Rico fue fundamentalmente un bastión militar del imperio español, su población esclava fue empleada tanto en la construcción de caminos y fortificaciones, como en el cultivo del azúcar que, por la precariedad de mano de obra, nunca alcanzó una gran producción. La escasez de esclavos y su alto precio para la economía de los

plantadores limitaron su introducción en la isla; las cifras que existen de la población negra son: para el siglo XVI, 8.000; para el XVII, 12.000; para el XVIII, 30.000, y para el XIX, 25.000. En esta última cifra no hay acuerdo en las diversas fuentes consultadas. Algunas señalan para 1846, 60.000 esclavos en un total de 443.000 habitantes. Respecto a la población india, aunque su exterminio haya sido incontenible, hubo tiempo para que se diera su unión con los negros, presentándose como fecha de la primera rebelión conjunta la de 1514, según consta en una cédula real de 1515 en la que se hace mención de una carta del año anterior refiriendo la rebelión. Con frecuencia se afirma que la esclavitud en Puerto Rico no alcanzó los grados de dureza de otras colonias, sin embargo, existen todavía los testimonios de esclavos y esclavas que se han dado a conocer en los últimos años 179, en los que se habla del régimen de vida en los mismos términos en que tuvo lugar en las demás colonias. Eso explica la frecuencia de las conspiraciones y levantamientos, que se recrudecen y multiplican en el siglo XIX, hasta que en 1873 se firmó la ley que abolió la esclavitud. Según ésta, los nuevos libertos habían de ser contratados para trabajar por tres años más con su antiguo dueño, con otro, o con el gobierno mismo. Era, de hecho, una contratación obligatoria. Los procesos de manumisión y emancipación que se habían sucedido regularmente, hicieron disminuir paulatinamente la cifra de esclavos, de tal suerte que en el momento de la abolición sólo había de 30.000 a 25.000. Como consecuencia, el número de mulatos y negros libres siempre superó al de los esclavos. Las vías para lograr la libertad fueron las ya referidas en otros capítulos, no faltando los prófugos de las colonias inglesas y francesas que eran liberados al internarse en el territorio español; esta emigración de las islas vecinas a Puerto Rico explica las influencias de diversa procedencia que se han conservado en algunos cantos, rezos, bailes e idiolectos de algunas regiones en donde la concentración demográfica negra no coincide con la existencia de ingenios azucareros.

Pasados los años de contratación obligatoria, el 49% de los libertos más jóvenes se fue de sus haciendas para contratarse en otras; el 51% (los viejos) se quedó con los antiguos amos; los que abandonaron el campo se fueron a los pueblos en busca de oficio, y otros trataron de rescatar terrenos para edificar sus casas, necesidad esta que fue aprovechada por algunos hacendados; ofrecían parcelas a los libertos para retenerlos, en ellas podían construir sus bohíos, criar y cultivar, cambio de trabajo para el hacendado. Las mujeres libertas que no se quedaron en el campo se dedicaron al comercio urbano ambulante o al servicio doméstico en las casas de los hacendados o en los pueblos.

Hablar de una minoría negra en Puerto Rico sería distorsionar la realidad; los negros no son un grupo segregado ni tienen un modo de vida distinto del resto de la población. Tampoco se puede negar la existencia de categorías discriminatorias basadas en criterios racistas, ni las limitaciones que sufren las personas estigmatizadas por las categorías en cuestión. Los aportes que el negro hizo a la cultura de Puerto Rico son patrimonio de todos y están en la práctica popular que incluye lo negro y lo no negro. Esta integración cultural tiene sus antecedentes en la colonia durante las festividades públicas en que los negros ejecutaban sus danzas a la vista de amos, mayordomos y capataces, e incluso eran acompañados en las bombas, con las guitarras y vihuelas tocadas por los criollos. Los bailes de bombas en su origen se acompañaban con el ritmo de los tambores, se celebraban en días festivos en lugares abiertos después de los servicios religiosos. Otros bailes que incorporaron influencias del exterior eran el mariyandá, el guateque, el curiquingue y el candungué. Al sur de la isla, la bomba parece haber conservado sus elementos originales. Ligada a ella, en la misma zona se produce la poesía llamada "negroide". La plena de origen costanero también se conserva y es considerada como música "de arrabal" que se toca con tambores, pandereta y güiro; ha sido llevada a las grandes orquestas que incluso han incorporado otros instrumentos de metal, cuerda y viento. En su letra, la plena sirve de crónica popular, pues detalla acontecimientos o sucesos de la vida del país o del pueblo en

versión caricaturesca y de burla. La música popular cubana goza de la predilección popular, al punto que se cultivan los mismos géneros que en Cuba: el son, la rumba, la conga, el mambo, que se han mezclado y confundido con los ritmos nativos de tal modo que se hace difícil determinar las diferencias entre la "salsa" de manufactura cubana y la de producción puertorriqueña. La marímbola, instrumento de origen bantú, se encuentra todavía en las orquestas pequeñas de Cuba y Puerto Rico. La mayor influencia de Cuba en Puerto Rico, además de la música y los ritmos populares, se produce en el terreno religioso a través de la Santería, llevada por los emigrantes cuyo número aumentó con el triunfo de la Revolución, la Santería reforzó la presencia cubana que, aunque antigua, aumenta en estos últimos decenios, cuando el culto se difunde captando adeptos que, al decir del oriate o santero Yrmino Valdés, suman 150.000 solamente en la ciudad capital.

Los partidarios del movimiento nacionalista de Puerto Rico, críticos del régimen de Estado Libre asociado a Estados Unidos, consideran negativa la penetración norteamericana que sistemáticamente se ha llevado a cabo desde la invasión de 1898. Teniendo como objetivos la transformación de la economía en beneficio de las necesidades específicas del capital norteamericano, y la asimilación cultural de los puertorriqueños para hacer de ellos "buenos norteamericanos", este programa ha tenido en el terreno cultural una respuesta contraria a los resultados esperados. En un principio, en el sistema de educación se intentó la imposición del inglés en las escuelas, con modelos educativos norteamericanos ajenos totalmente a la idiosincrasia de los puertorriqueños. En 1912, el español, que había sido el vehículo de enseñanza, prácticamente fue sustituido. En parte esto fue posible porque el Comisionado de Educación era nombrado directamente por el gobierno de Estados Unidos. Además del idioma, se trataba de transmitir a los escolares los valores e ideales del "pueblo norteamericano"; el adoctrinamiento de la población en general tuvo acciones políticas de las cuales la más importante fue extender la ciudadanía norteamericana a los habitantes de la isla. Éstos contrajeron un compromiso de lealtad obteniendo a cambio todas las ventajas que la ciudadanía les otorgaba; las de carácter material como el confort, la mejora de la vivienda, el incremento de los ingresos, la seguridad social, etc., ganaron en parte la voluntad de la población, sobre todo en los sectores donde fue notable el mejoramiento de las condiciones de vida. Pero la imposición del inglés en las escuelas tuvo como respuesta una fuerte oposición encabezada por la Asociación de Maestros, que habría de llevar el asunto a las Cámaras Legislativas; después de largar décadas de lucha, en 1952, fecha en que se inicia el régimen de Estado Libre asociado, el himno y la bandera originales de la isla se mantienen como símbolos nacionales.

En los proyectos de asimilación jugaron un papel muy importante las misiones protestantes cuya estrategia misionera se convirtió en instrumento de la política colonial, introduciendo los elementos para lograr la unificación ideológica y cultural de vinculación con la metrópoli. El proceso de americanización se emprendió desde las instituciones misioneras: iglesias, casas de bienestar social, escuelas dominicales etc., que junto con la publicación periódica de propaganda disfrazada pretendía justificar la colonización.

El control de los medios de comunicación permite difundir por esta vía tan poderosa los mensajes que tienden a magnificar el consumismo y los patrones de vida de los norteamericanos, como ideal que los puertorriqueños deben perseguir. Esta misma vía es utilizada para manipular a la opinión pública, que sólo recibe la información censurada del Congreso, siendo éste también censor de los eventos culturales y científicos, así como de la entrada de libros y obras de arte. La estrategia ha sido denunciada por los nacionalistas, uno de ellos escribe:

Las fuerzas imperialistas, a través del poder de ocupación que mantienen en el país, han desarrollado y sostienen un clima social y psicológico que predice que no es posible

subsistir sino en estado de unión colonial permanente con la metrópoli;... desvalorizan lo puertorriqueño, tanto en términos culturales como de capacidades propias, en un esfuerzo por evitar la culminación de una conciencia cultural que desemboque en una conciencia política; ... y, finalmente, se entrega los recursos económicos y naturales a las rapaces compañías norteamericanas en un intento por comprometer a largo plazo toda posibilidad de independencia nacional.

La dominación estadounidense en Puerto Rico ha conducido a la coexistencia de dos economías en dos sociedades: la economía transnacional que obtiene una enorme plusvalía y la otra que es una subeconomía paralela (la cultura de la desposesión) que responde, como se ha señalado, a las necesidades específicas del ciclo productivo de capital".

Un nacionalismo popular sin partidos ni actividad política ha resistido a la asimilación de diferentes maneras; sus armas han sido la asociaciones culturales como el Ateneo de Puerto Rico, el Instituto de Cultura Puertorriqueña y el Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña. Ha habido, según los miembros de estas instituciones, un renacimiento del folclore, y del patrimonio cultural, estimulado por festivales, programas de restauración de los centros históricos, actividad de los conjuntos musicales y dancísticos en favor de la difusión de los cantos, la música y los bailes nacionales; la actividad de los intelectuales se encamina a promover las obras de artistas, escritores, pintores y todos aquellos cuya producción esté relacionada con el anhelo de conservación de la cultura tradicional. A este efecto se fundó un Comité para la Defensa de la Cultura en los años 80 convirtiéndose en un movimiento tan importante que tuvo que ser mediatizado por el Gobierno, nombrando como directora a una funcionaria partidaria de la anexión de Puerto Rico a Estados Unidos.

Los intelectuales puertorriqueños tienen, sin embargo, una opinión más bien optimista y sostienen que su patria ha resistido y resistirá el embate de la asimilación norteamericana

Los resultados del plebiscito, en definitiva, serán la voz del pueblo puertorriqueño. De él depende en última instancia, además de la preservación de su identidad, la de su cultura y tradiciones de origen plural.

Los estudios sobre la población negra de Colombia no habían tenido hasta la década de los años 70 un impulso permanente entre los historiadores y antropólogos colombianos. Antes de esa fecha, algunos trabajos pioneros habían abierto el camino: "Notas sobre el palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia", escrito en 1954, cuyo autor Aquiles Escalante, escribe más tarde, en 1964, *El negro en Colombia*. Por su parte, Nina Friedemann contribuye al conocimiento del folclore colombiano de influencia negra con tres trabajos relevantes: "La Comunidad y el Folklore Colombiano", 1966; "Miss Nansi, Old Nansi y otras narraciones de Folklore de la Isla de San Andrés", 1967; y "Contextos religiosos en un área de Barbacoas", 1966-1967. A partir de la década señalada, se multiplican los estudios etnohistóricos, sociológicos, antropológicos, estadísticos, etnográficos, folclóricos e incluso lingüísticos, que permiten comprender la importancia que tuvo y tiene aún la presencia africana en la cultura colombiana. A los ya mencionados se suman otros estudiosos: Germán Colmenares, María del Carmen Borrego, Víctor M. Álvarez, Antonio Galvis, Rogelio Velázquez y otros más que desde diversas disciplinas abordan el tema del negro, sus orígenes, el proceso de su aculturación, sus pautas de integración y tantos temas relativos a una parte de la población cuya historia había sido poco atendida.

A mediados del siglo XVI, la población negra debía de ser ya numerosa; una ordenanza del Cabildo de la época (1552) lo prueba al ordenar que los negros de Cartagena no transiten por las calles de la ciudad después del toque de queda. En el siglo XVIII, se ha consolidado la economía del virreinato neogranadino y se emplea la mano de obra esclava

en la explotación minera, en la pesca de perlas, en la producción de azúcar, en la ganadería y en el servicio doméstico; como en el resto de las colonias hispanas los negros también realizaban oficios artesanales. Hay que enfatizar que la minería ocupó, sobre los demás trabajos, el primer lugar en el empleo de la mano de obra esclava. Para esa época, la población mestiza era muy importante y la negra esclava estaba concentrada sobre todo en el occidente, en los departamentos de Antioquía, Chocó, Cauca y Bolívar. Sin embargo, la población blanca era mayor que la mestiza, la esclava y la india. En los primeros años del siglo XIX, se considera a Nueva Granada una de las mayores concentraciones de negros en América del Sur. La población negra y mulata de Colombia en ese momento está asentada predominantemente en las dos costas y Antioquía; en la región del Caribe, se concentra en Magdalena, Bolívar, Córdoba, Antioquía, Guajira, Atlántico e islas de Providencia y San Andrés; en los valles interandinos en los ríos Cauca y Magdalena y en el valle del Patía.

Ya con anterioridad al siglo XVIII hubo levantamientos y rebeliones, pero es en la segunda mitad de ese siglo cuando toman forma y ponen en peligro la estabilidad de la colonia. En la rebelión comunera de 1781, en Santander, toman parte los negros, pudiendo afirmarse que de 1750 a 1790 los rebeldes habían organizado numerosos palenques en la costa atlántica, los llanos orientales, Chocó, Valle del Cauca y Antioquía; estos movimientos estuvieron influenciados por la formación de los cumbes venezolanos y los quilombos brasileños, pero sobre todo por los palenques caribeños. La persistencia de estas formaciones socioeconómicas lleva a pensar que su existencia formaba parte natural y era inherente al sistema colonial, algo que le perteneció intrínsecamente, como si el sistema no estuviera completo en todas sus aplicaciones hasta la formación de estos enclaves en que la fuerza de trabajo estaba destinada a producir para una comunidad asociada libremente. En general se habla de la organización social de los palenques como una reconstrucción de las sociedades-estado de los pueblos occidentales de África, en las que había un rey o jefe que distribuía la producción, presidía los ritos colectivos y ejercía el mando en los combates. Esta jerarquía no sólo permitió la organización del trabajo y aseguró la supervivencia de los miembros del palenque, les dio además una fuerza económica que los palenques supieron negociar, no pocas veces, obteniendo su libertad al ser reconocida su autosuficiencia. Ésta, y no la fuerza de las armas, fue la que venció al esclavista; no obstante, también en la resistencia supieron combatir los esclavos contra los ejércitos coloniales.

El más importante de los palenques colombianos fue el de San Basilio, que ha sido objeto de estudio de varios investigadores. Se formó con esclavos fugitivos de Cartagena, principal puerto de la trata en el Caribe, alrededor de 1600; su jefe, el negro Domingo Bioho, consiguió la libertad hacia 1613, y en él se conservaron en comunidad cerrada numerosos elementos de raíz africana.

La multiplicación de los alzamientos a finales del siglo XVIII se atribuye a la disminución de la trata, que crea escasez de brazos y acicatea a los propietarios a obtenerlos; a su vez, los esclavos tuvieron que suplir la mengua en la fuerza de trabajo. Además, es innegable que la difusión de las ideas antiesclavistas influyó y alentó el anhelo libertario de los esclavos. El sistema de manumisión gradual establecido en la Nueva Granada entre 1821 y 1851 tuvo que ser suprimido por sus resultados negativos debidos a diversas causas. Los dueños de esclavos, los albaceas y los herederos demoraron con toda intención el pago obligado de los impuestos por manumisión. Los miembros de las juntas y consejos, careciendo de preparación y no teniendo mayor interés ni poderes coercitivos, descuidaron igualmente el cumplimiento de la ley, a pesar de que ésta había sido aprobada de inmediato por el Congreso de Cucuta. En 1851 había todavía 20.000 esclavos que hubiera sido imposible liberar aplicando la abolición gradual pues este sistema sólo beneficiaba a 200 esclavos anuales. Por eso el Congreso aprobó la ley de abolición total; al aplicarla en enero de 1852, se liberó a todos los esclavos y se indemnizó a los amos. En el

mismo año, unos meses más tarde, fue anulado el sistema de aprendizaje aparejado a la manumisión gradual; el primero obligaba a los libertos a trabajar para los amos de sus madres esclavas durante siete años después de su manumisión; mientras los amos debían presentar ante los alcaldes de los libertos una vez que éstos hubieran cumplido los 18 años, momento en el que se firma un contrato de aprendizaje. Fueron muchos los patronos que no cumplieron con esta disposición demorando el mayor tiempo posible la presentación de los libertos. Aunque legalmente éstos podían escoger a sus patronos, los alcaldes favorecían a los amos con quienes tenían arreglos, autorizando arbitrariamente los contratos que les convenían. Al respecto, el historiador Galvis estima que la abolición gradual de la esclavitud fue ineficaz y favoreció más los intereses de los amos que los de sus esclavos además de que la libertad de los esclavos y los libertos no implicó la aceptación social, ni el mejoramiento económico. La igualdad entre blancos y negros fue una ficción. Las dos razas estaban separadas por amplias barreras de riqueza, educación, tradición, color y geografía. Una vez que la ley aseguró la igualdad legal, los negros no fueron el punto central de los esfuerzos humanitarios y muy pronto se convirtieron en una minoría olvidada.

En la escena social, indios y negros luchaban entre sí compartiendo la inferioridad; unos y otros se esforzaban por alcanzar una mejor posición. Ya se ha señalado la alianza entre negros y españoles en Nueva España; también en Nueva Granada el español utilizó al negro contra el indígena. En los dos casos se adujeron razones económicas y racistas, según las cuales el negro era superior en fuerza física y estaba mejor equipado para adaptarse a la manigua, por lo que se le incentivó para que estableciera su núcleo familiar en las tierras antes ocupadas por los indios. Propiciado así el encono entre ambos, el negro vio en el indio un obstáculo para sus fines (sobre todo los cimarrones) y el indio identificó al negro con el invasor que lo agredía tal vez más que el mismo blanco; este último apoyaba el despojo de tierras y mujeres que los indios sufrieron por parte de los negros. :

Los zambos a su vez disfrutaron de una cierta libertad de acción, debida al conocimiento que tenían de las costumbres indígenas, lo que fue aprovechado por las autoridades para servirse de ellos como instrumento de represión. También fueron frecuentes las ocasiones en que los zambos internados en las zonas de difícil acceso se establecían en grupos, teniendo por mujeres a indias robadas de sus comunidades con quienes hacían vida de familia; se levantaban en armas como los negros, defendiendo su independencia en los ranchos que ellos mismos fundaban.

Algunos autores señalan hasta 19 palenques que durante el siglo XVIII tuvieron asentamiento en las cercanías de los ríos Cauca, San Jorge, Magdalena y Patía, en donde tuvo lugar una segunda conquista: de la naturaleza por el cimarrón. Otros dominios serían colonizados pero ya por libertos que, después de haber combatido en las fuerzas revolucionarias de Bolívar, no encontrando acomodo en los pueblos ni teniendo tierras ni recursos, ni salarios dignos en las minas y haciendas, evadiendo los centros urbanos, orientaron su emigración hacia las regiones costaneras y las riberas cercanas de los ríos del Pacífico. En esos nuevos asentamientos se consolidaron rasgos culturales y físicos, modalidades lingüísticas, patrones de conducta, en suma, diferenciaciones locales que conformaron culturas regionales. Cien años después, en la década de los 30, otros procesos migratorios llevan a estos pobladores costaneros y ribereños a las zonas fabriles: Cali, Medellín, Buenaventura. Los negros costaneros del Pacífico fueron mano de obra en la construcción del canal de Panamá, los del extremo sur emigraron al Ecuador, empleándose en las empresas bananeras y en las minas.

Hace 20 años, nuevas migraciones se orientaron hacia los centros urbanos: Cali, Popayán, Buenaventura, Quibdó, Pasto; otros se aventuraron en las ciudades del interior: Medellín, Neiva y Bogotá.

La procedencia de los esclavos que se incorporaron a la colonia (tomando en cuenta que Cartagena fue un centro de distribución) como integrantes de las esclavonías neogranadinas, ha sido averiguada por diferentes autores, que en términos generales están acordes en que los centros principales de ese origen con la región del Congo y Angola, por una parte, y la región de Guinea y Cabo Verde, por otra. Las principales etnias representadas son: los lucumi (numerosos en Cuba) de Nigeria; los congo y angola de la región Bantú; los chamba de la Costa de Oro; los carabalí de la costa del Calabar; los bambara de Malí; los guagui del Níger; los mando del Congo; los mandínga del Sudán francés; los arará y mina de Dahomey. La división por castas a que dio lugar la mezcla fue similar a la de otras colonias españolas; los blancos se dividían en europeos-chapetones y criollos; después seguían los mulatos, tercerones, cuarterones y los quinterones (de blanco y cuarterón) que al unirse con blanco volvían a ser españoles; el zambo, ya se ha dicho, procedía de mulato o negro con indio; la odiosa categoría de tente en el aire se le asignaba a los hijos de cuarterones o quinterones con mulatos o tercerones porque "ni avanzaban ni retrocedían"; en cambio, la unión de tercerones, cuarterones o quinterones con negro daba salto-atrás, porque en vez de adelantarse a ser blancos retrocedían al quedar más cerca del negro. Algunos autores señalan que pardo era una categoría para señalar al zambo o mulato libres.

Colombia es un país que reconoce en su población descendiente de africanos una parte integrante de su historia y su cultura. Nadie ni oficial ni particular aceptaría la existencia de problemas raciales. Los negros están incorporados plenamente al proceso económico y sociocultural, por consiguiente su problemática se inserta en la del país en su conjunto; pero al lado de eso, la población de color, en la producción, las relaciones sociales, las escuelas, las instituciones de enseñanza superior, la burocracia y la política, es objeto de prácticas discriminatorias que tienden a conservar, ocultándolos, los privilegios y prejuicios de la sociedad colonial, aun dentro de un orden republicano. Como mano de obra, el negro en su condición de proletario está expuesto a la explotación que el auge del neocolonialismo agrava; la antigua discriminación se convierte en una práctica indirecta en la que las empresas multinacionales recurren a prácticas vejatorias prevalecientes que les permiten explotar la mano de obra discriminada obteniendo grandes beneficios. Aun cuando algunos negros han conquistado posiciones destacadas gracias a los esfuerzos familiares o individuales que les han permitido competir con una sociedad hostil a toda superación de las masas de color, el ascenso individual, cuando se consigue, crea en el afortunado un sentimiento separatista de sus propios congéneres y el orgullo de ser uno de los pocos que alcanzan promoción dentro de una sociedad que, como en otros países de América, esconde bajo un manto de igualdad racial la secuela del colonialismo eurocéntrico y retardatorio.

La penetración de la cultura africana en la música y los bailes de Colombia produjo varios géneros que con el andar del tiempo se convirtieron en nacionales y otros que, teniendo un carácter local, se conservaron en los límites regionales. En cada caso los instrumentos musicales tienen funciones delimitadas por la costumbre; tal es el caso del tambor "lumbalú" que es percutido en los funerales del palenque de San Basilio. En las festividades religiosas la música y los cantos tienen una base africana aunque la forma en que se desenvuelve el rito pueda ser católica. Las fiestas procesionales, por ejemplo, eran eventos que combinaban bailes, narraciones, pantomimas y sainetes que aludían a los acontecimientos notables, actuados por "diablitos" disfrazados, teniendo lugar en diciembre y en el carnaval de Medellín durante el siglo XIX. Todo parece indicar que estas celebraciones proceden de la tradición bantú transmitida por los negros congos y angolas. Los bailes populares tienen aportaciones españolas e indígenas pero se ajustan a los ritmos africanos; su función principal es la de enmarcar la relación entre parejas que ejercitan

bailando su unión en la que se basa una parte importante de la vida comunitaria. En casi todos estos bailes los instrumentos acompañantes son el tambor, las maracas y las flautas. Los cantos negros son en su mayor parte creaciones de significado colectivo y en muchos casos tienen a su cargo la dirección de los bailes y el enlace de éstos con el ritmo:

Esta colectividad de la música africana, una música no creada para el espectáculo sino para la totalidad de un grupo donde se integran indisolublemente la ejecución instrumental, el canto, la danza, y la expresión mímica se traslada a América. El músico, el cantante, el danzador africano, busca además en el otro un participante en la función que está desempeñando en ese momento pues es esa función lo que tiene lugar como realidad social.

Los bailes considerados como representativos de la influencia africana son: la cumbia, el mapelék, el bullerengue en la costa atlántica; el currulao es típico de la costa pacífica. La cumbia parece haber nacido de los cantos y danzas de los negros mineros que integraron algunos elementos nativos en el proceso de transculturación. Cuando la cumbia llegó a la ciudad de Cartagena, los esclavos, libres y negros bailaban a cielo descubierto en las festividades de la Candelaria, mientras las gentes adineradas se reunían en sus casas de campo. Los cabildos seguían de fiesta hasta el domingo de carnaval con sus reyes y reinas escogidos entre los negros bozales; el séquito estaba constituido por libres, pardos y esclavos cubiertos con pieles de tigre y con tocados de plumas de vivos colores; durante esos días todos eran libres.

Otros ritmos afrocolombianos son el porro y el bambuco; este último sobrevive al margen de modas en industrias discográficas, cultivado por un movimiento nuevo que sigue creando con el mismo ritmo composiciones con temática actual: la desigualdad social, la deuda externa, el desempleo, el problema campesino, el combate, en fin, de las clases dominadas envueltas en la problemática nacional.

Ciertas prácticas culturales de los negros permitidas o propiciadas han permitido establecer las vías de reintegración étnica del africano y de sus descendientes en el transcurrir de los casi cuatro siglos coloniales. La táctica de agrupar a los esclavos manteniendo un patrón intencionado de diversidad tribal, para evitar su cohesión, surtió efecto aunque se dice que entre los esclavos se establecía afinidad hasta por el hecho de viajar en el mismo barco. De cualquier manera hay que suponer que no por eso fueran vendidos al mismo amo; aunque la estrategia de los tratantes era separar a los cautivos rompiendo lazos de parentesco y de etnia, en un momento dado, como dice N. Friedeman:

“Las posibilidades de mantener esa heterogeneidad fueron desbordadas por la abundancia de esclavos con afinidades culturales. A esta situación debió llegarse por diversos caminos. Uno de ellos, originado en las mismas costas africanas, en las factorías, donde a los cautivos se les concentraba para esperar a los barcos negreros que a veces demoraban en atracar o en despegar de los puertos.

La agregación de personas de una misma procedencia seguramente propició formas de reintegración étnica a las que podría denominarse pasivas, teniendo en cuenta las condiciones del cautiverio en su estadio africano. Otro de los caminos para la reintegración pasiva fue propiciado por la captura selectiva de esclavos procedente de determinados grupos y preferidos en los mercados americanos por sus habilidades como trabajadores o por ciertas cualidades de educación que los tornaba "apetecibles".

La autora citada considera igualmente otras formas de reintegración étnica activa, una de ellas es el apalencamiento en el cual fue posible, de diversas maneras y en distintos grados, la reintegración de la africanidad entre los miembros de la comunidad palenquera, y otra la que estuvo representada en la institución del cabildo. En Colombia los cabildos estaban constituidos, como en otras colonias hispánicas por individuos de una misma "nación"; hubo, pues, y este es un dato valioso que da Friedemann, cabildos de arará y mína desde 1693 en Cartagena, y a finales del siglo XVIII otros de congos, mandingas, carabalés y los de los mína que seguían manteniéndose. En ese tiempo, se supone que los cabildos



congregaban no sólo a los africanos recién desembarcados, sino también a los trabajadores domésticos de las haciendas aledañas a Cartagena y también a los negros libres que mantenían, pese a su libertad, su arraigo étnico, y se desenvolvían en la vida de la ciudad como comerciantes ambulantes y artesanos. La recreación de la música, costumbres y ritos africanos en los cabildos parece haber evolucionado hacia formas de recreación más amplias que con el tiempo se vincularon a las fiestas del carnaval; si los cabildos desaparecieron con la abolición, los carnavales persistieron hasta nuestros días. Un ejemplo de la transición del cabildo al carnaval lo ofrece el festejo de Barranquilla; dice Friedemann:

“En Barranquilla los congos son grupos de carnaval que se asientan en un sector de la ciudad. Han mantenido a lo largo de los años una estructura jerárquica, coreográfica, toque de tambor y también la tradición de un nombre”.

Es posible, por lo tanto, reconocer en las comparsas de los carnavales del Caribe la reminiscencia de los cabildos que a la vez eran evocaciones ancestrales y refugios de africanidad, como los ha llamado Friedemann. Una vez más se comprueba que en el sincretismo cultural las formas externas como el carnaval introducido por los europeos fueron la fachada tras la cual siguieron viviendo dioses, mitos y danzas africanas.

Numerosas son las retenciones africanas en el terreno lingüístico; se conservan en la poesía popular en forma de cantos y pregones y algunas han pasado al idiolecto de la población en general. También los cuentos y otras piezas de tradición oral son todavía características de algunas regiones, y en el enclave de Palenque San Basilio sigue sonando el lumbalú en su cabildo de ancianos, sus cantos fúnebres notifican la muerte de los que tal vez sean los últimos custodios de la cosmovisión africana en América.

## ***Venezuela***

Los negros fueron parte de las expediciones que culminaron con los descubrimientos y conquistas del Pacífico sur, una vez abierta la ruta de la conquista del imperio incásico, el gran comercio se reveló ventajosamente lucrativo por su volumen y sus precios. El asentamiento progresivo de los conquistadores, llevaba consigo la fundación de ciudades, los repartimientos de indios y tierras, las primeras disposiciones de gobierno y, junto con ello, la trata negrera, como un agregado más del comercio activo. Panamá era llamada la garganta de Perú, por ser el paso obligado del comercio de importación. En ese puerto había agentes de conquistadores y mercaderes dedicados a la venta de negros; los capitanes de expedición hacían lo suyo en este comercio, valiéndose de sus privilegios. Cientos de soldados pasaron por Panamá llevando esclavos (negros e indios), pertrechos y caballos para llegar a Perú atraídos por sus tesoros. Un informe de 1535 habla de 600 blancos y 400 negros embarcados en sólo cinco meses en el puerto de Panamá con destino a Perú. Los negros no eran suficientes para el servicio de los blancos que los necesitaban mucho; hubo que recurrir a los indios que, aunque oponían feroz resistencia, muy pronto fueron sometidos e integrados al trabajo tras los acuerdos entre pobladores y caciques; éstos ya practicaban la esclavitud, y los españoles no hicieron sino legalizar la costumbre. Pero rotas las limitaciones, se dedicaron a tal cantidad de excesos y abusos que, dos años después de haberse dado la cédula que la autorizaba, otra (1535) prohibía la esclavitud india. Pero los conquistadores Pizarro, Hernando, Francisco y Gonzalo, sometieron y esclavizaron de todos modos a los indios que oponían resistencia a los que habían capturado "legítimamente" en la guerra en Nueva España y Nicaragua. La esclavitud india fue, pues, regularizada y la negra, comenzó a aparecer como un comercio regular desde 1535. En

1550 los precios de los negros eran más altos, tanto por la demanda creciente como por el costo del viaje desde Panamá.

El acaparamiento de negros por los capitanes tenía como objetivo principal el de aumentar, sus huestes. Durante las guerras civiles de Perú había en todos los bandos esclavos que combatían al lado de sus amos, unos peleaban por la lealtad a su monarca, otros se rebelaban contra él. Estas contiendas determinaron la posesión y distribución de los negros. Como recompensa, los españoles leales a la Corona recibieron licencias para introducir en Perú cantidades considerables de esclavos.

Al terminar el siglo XVIII, la demografía de Venezuela era clara evidencia del intenso proceso de miscegenación; según las cifras de 1800 había:

Blancos peninsulares y canarios .....	12.000	1,3 %
Blancos criollos.....	172.727	19,0%
Pardos .....	407.000	45,0%
Negros libres y manumisos.....	33.362	4,0%
Negros esclavos .....	7.800	9,7%
Negros cimarrones .....	24.000	2,06%
Indios tributarios .....	75.564	8,4 %
Indios no tributarios .....	25.590	3,3 %
Población indígena marginal.....	60.000	6,7 %

**Población total.....898.000 188**

Como se ve, los blancos peninsulares, los canarios y los blancos criollos representaban el 20,3%; los pardos, los negros libres y manumisos, los negros esclavos y los negros cimarrones representaban el 61,3%; mientras que la población indígena entre indios no tributarios, tributarios y marginales sumaban el 6,7%. La mayoría, pues, era población de color, lo que comprueba que en Venezuela el mestizaje debe de haber sido intenso desde el principio de la colonia. La lucha por la independencia se inicia en 1810; y suceden otras contingencias que merman la población considerablemente: el terremoto de 1812, la emigración hacia las islas francesas, inglesas y holandesas entre 1812 y 1816, la epidemia de 1818, la mortandad en los valles centrales en 1825 y la peste que asoló los llanos en 1832. La población esclava al finalizar la guerra de independencia se redujo a la cifra de 27.250, entre las provincias de Caracas, Maturín, Carabobo y Zulia. Pero esta reducción no sólo se debió a las epidemias sino también a su integración en las filas de los dos ejércitos, pues Bolívar, al dictar el derecho de libertad de los esclavos, los incorporó a sus tropas; al mismo tiempo, el ejército realista ofreció liberar a los que lucharan a su lado, tomando en cuenta el antecedente de que el ejército era una vía de ascensión social entre los libertas. Por otra parte, la manumisión crecía a medida que la manutención de los esclavos se hacía más onerosa. En 1839 había 35.959.

Las regiones que aportaron los contingentes africanos teniendo como destino Venezuela fueron: Mozambique, Cabo Verde, Guinea, Congo y Angola, llevados por los portugueses; Dahomey y Senegal, traficados por los franceses; Sierra Leona fue región de aprovisionamiento de los ingleses. En el siglo XVII Venezuela recibe negros de las Antillas, en el siglo XIX también llegan a incorporarse a las minas de oro y a principios de siglo XX la industria petrolera emplea negros de las Antillas inglesas.

El cultivo de la caña de azúcar comienza a mediados del siglo XVI, pero la producción azucarera no alcanzó el volumen que permitiera su exportación. El primer

producto importante de la colonia fue el tabaco, su exportación se mantuvo hasta el siglo XIX. Además, se exportaban cueros, siendo uno de los primeros productos que se obtuvieron en el siglo XVI. El añil fue un producto del siglo XVIII. El café de la zona de la Guayana y de los Andes llegaba hasta los valles de la cordillera de la costa. El algodón se exportaba a fines del siglo XVIII. Pero fue sin duda el cacao el producto de mayor importancia que a partir de la segunda mitad del siglo XVII se utilizó en el trueque para la obtención de esclavos y como principal producto de exportación a la metrópoli y a otras colonias. El cacao se convirtió en el "oro" venezolano, las plantaciones destinadas a su cultivo, ubicadas principalmente en la costa, absorbieron la mano de obra esclava, siendo esa zona asentamiento de numerosos pueblos de esclavos. En el llano, la actividad ganadera no empleó muchos esclavos, en cambio abundaron en el servicio doméstico. Las pesquerías de perlas absorbieron también a los negros, desplazando a los indios de una actividad tradicional en ellos, desde antes de la colonia.

La esclavitud de los hijos de las negras estaba confirmada por la real cédula de 1526; los matrimonios entre negros se hicieron obligatorios en 1527 pero, como ya se ha visto en las cifras de población, no había disposición ni técnica de represión que frenara las uniones entre negros, españoles e indios. Varios autores están de acuerdo en que no existía en Venezuela un antagonismo profundo entre indios y negros, a pesar de los esfuerzos de los españoles por crearlo; al negro le estaba prohibida la entrada en las encomiendas, pues su unión con las indias significaba la libertad de sus hijos; en cambio, la progenie de las negras estaba destinada a permanecer esclava. La unión de gente de color con blancos estaba prohibida, pero en la nomenclatura de castas se puede corroborar que tales prohibiciones no tuvieron mayor efecto. La división de la población era semejante a la de otras colonias hispánicas: blancos, criollos, mestizos de blanco e indio, mulatos de blanco y negro; zambos de indio y negro; y en la base, indios y negros. Existían los consabidos cuarterones, quinterones, zambos prietos y el salto atrás. Los pardos llegaron a ser tantos al final de la colonia que los criollos empezaron a temer la instauración de una "pardocracia". En efecto, los de esta costa tenían aspiraciones de ascenso social reclamándose a la Corona en el siglo XVIII; ésta expidió en 1793 la cédula de "Gracias al Sacar" que permitió a la población de color adquirir los derechos de los blancos por medio de la paga de los mismos. La cédula era un reflejo del espíritu de las reformas burguesas de ese siglo y de la pujanza que habían adquirido los sectores de color en la sociedad colonial.

Entre las vías de manumisión para los esclavos se encontraban las ya comentadas en capítulos anteriores, comunes a las colonias hispanas, con la particularidad de que en Venezuela la libertad mediante pago alcanzó la cifra de 300 pesos.

En Venezuela, el cimarronaje prosperó más que en otras colonias; las causas podrían ser, aparte de los estímulos a la huida por malos tratos, la alianza de negros con indios (mayor que el antagonismo) debida a que estos últimos eran feroces combatientes de los blancos desde la llegada de los primeros colonizadores. Para denominar a las comunidades rebeldes se empleó "cumbe" o "quilombo", que según Gilberto Freyre procede de una palabra africana similar que significa campamento; se usa también para señalar el paradero de una persona; a su vez, "mocambo" significaba la choza o escondrijo donde se ocultaban los negros. El binomio esclavo-Indio constituyó una fuerza que hizo temblar al español y al criollo; en realidad fueron las rebeliones indígenas las que iniciaron el proceso de resistencia. La de Guaicaipuro se cita en la historia de Venezuela como una página gloriosa.

La rebelión del negro Miguel, en 1551, tuvo la participación de los indios jirajaras. Miguel había nacido en Puerto Rico y fue llevado a Venezuela para trabajar en las minas. Se organizó en las montañas y atacó el Real de Minas, constituyó su gobierno con el modelo africano, se proclamó rey y nombró obispo a un hechicero; junto con los jirajaras insurgentes atacó otras poblaciones, terminó por ser vencido, pero dejó su ejemplo

libertario entre los negros. La guajira fue refugio de los fugitivos de Maracaibo y Nueva Granada; quienes fundaron una población llamada por los españoles La Nueva Troya. Los negros perleros tuvieron su cumbre en la zona boscosa, se levantaron en 1603 y eligieron una reina.

Por su parte, los mulatos y zambos libres combatieron a los jirajara y fundaron un poblado que reclamaban de su propiedad exigiendo al gobernador la repartición de la tierra. No teniendo salida y temiendo la alianza de los rebeldes con cimarrones, las autoridades accedieron a fundar el pueblo de Santa María del Prado de Talavera de Nirgua y se repartieron los solares. A esta formación se le conoció como la República de zambos y mulatos.

Había cimarrones en la zona de los valles del Tuy, en el centro desde Chacao y Petare hasta los valles del Tuy Barlovento, entre los llanos de Apure y Guarico. El zambo Juan Andrés López, Andresote, se alzó sublevando varios cumbes con un grupo de prófugos de Curaçao; su revuelta (1730) estimuló la rebelión de peones y esclavos; el internamiento de los alzados llegó hasta el río Orinoco. Otro esclavo de Luango, llamado Miguel Luango, aprovechó la fiesta de Corpus Christi en Yare para exhortar a la liberación proponiendo arrebatarse el poder a los españoles. Otro movimiento radical contra el dominio colonial fue dirigido por José Leonardo Chirinos que en 1790 hizo correr la voz de que el rey autorizaba la libertad de los esclavos; se trataba en realidad de la promulgación del Código Negro que establecía un mejor tratamiento para los esclavos; en esta rebelión todos los que cayeron fueron ahorcados o pasados por las armas para escarmiento. Luego de la independencia se manifestaron las tensiones entre los sectores sociales y se multiplicaron las rebeliones; sólo en 1822 se registraron 44 levantamientos. Entre 1830 y 1850 las sublevaciones sumaron 145. Éstas fueron las luchas que antecedieron a la formación del proletariado urbano y rural del siglo XX.

El nacimiento de la república fue acompañado de dificultades para hacer efectivo el decreto de Bolívar de 1816, que sólo consiguió que el Congreso proscribiera la entrada de esclavos. En 1821, se promulgó la ley de Libertad de Vientres que concedía libertad a los hijos de esclavos nacidos después de 1821, cuando alcanzaran la mayoría de edad (18 años). Pero tendrían que librarse todavía muchas batallas en el plano político y militar antes de que, a raíz de la unión y separación entre la antigua Nueva Granada y la Capitanía General de Venezuela, se declarara en esta última la abolición definitiva de la esclavitud en 1854. Los esclavos liberados se unieron a las masas de campesinos o se convirtieron en peones, pulperos, carniceros, artesanos, etc.; los campesinos tuvieron que pagar tributo a los terratenientes monopolistas de la tierra, quienes cobraban su renta con trabajo, especies o dinero, incluso percibieron la indemnización por pago de liberación de esclavos, como paso previo para cumplir la ley.

Hacia el final del siglo XIX, Venezuela era una sociedad que se podía caracterizar como pre-capitalista; en el siglo XX pasó de una estructura agraria a una petrolera, con un proletariado industrial urbano rural, acentuándose las diferencias entre ciudad y campo; como consecuencia surgió inevitablemente el cordón marginal en los principales centros industriales. La población de color se incorpora entonces a la industria petrolera, intentando un cambio de situación social y mejoras económicas; los nuevos obreros se encuentran con los que emigran de las Antillas inglesas, quienes gozan de una ventaja sobre los venezolanos: el idioma inglés que los identifica con los empresarios de las compañías petroleras. A partir de entonces, más que nunca, el problema del negro es un problema de clase.

Hasta hace poco, la cultura elitista oficialista había silenciado a la cultura popular cuya riqueza se debe en gran parte a las aportaciones de los negros. En Venezuela no tuvo lugar

el predominio de una etnia sobre las demás -como en el caso de Cuba o Brasil-, se supone en caso de existir fue el tronco bantú el que dominó desde el punto vista cuantitativo, pero esta superioridad numérica no implicó una mayor presencia cultural, debido, según los expertos, a que las sociedades bantú estaban cimentadas en las instituciones sociales y en los sistemas de parentesco que desaparecieron en la esclavitud; la influencia negra, pues, estaba repartida entre los diferentes pueblos que fueron llegando a la colonia. En el caso de Venezuela, el sincretismo incluyó no sólo los rasgos europeos y africanos sino también, en buena medida, los indígenas.

El pensamiento popular está poblado de supersticiones basadas en explicaciones mágicas para los acontecimientos del ciclo vital. Existen malas influencias, daños, un mal llamado "pava", mala suerte, "mal de ojo", etc., que se contrarrestan con amuletos y "contras" confeccionados con sustancias animales y vegetales. Unos y otros, males y contras, conforman un amplio complejo de relaciones entre causa y efecto, en una sabia dialéctica; todo lo malo tiene su contraparte o su remedio, que se encuentra en los santos, en las oraciones, en las invocaciones de las fuerzas naturales, en los amuletos, en la intervención de brujos y hechiceros con poderes y dominio sobre los cuerpos y los espíritus. Mucho de lo que se cree y practica se atribuye a la influencia africana, sin mayor precisión, pues todo lo mágico y "pintoresco" o lo extraño e indescifrable es "cosa de negros".

En realidad, la africanidad incontestable se manifiesta más en ciertas prácticas en las que aparecen los signos inconfundibles de su origen; por ejemplo, los ritos fúnebres de Barlovento están a cargo de fraternidades que a la manera de las antiguas cofradías organizan el velorio y acompañan al muerto hasta su entierro; en algunos pueblos sus funciones se limitan a organizar la fiesta del santo patrón y de la semana santa, son ocasiones de veneración colectiva. En los velorios, se cumple con la oración nueve días, y se sirve comida de animales de cuatro patas o de aves, como una muestra de consideración al difunto que, se cree, disfruta de la reunión. En el estado de Falcón se acompaña al muerto con maracas y tambores, dando 12 pasos adelante y uno atrás, al son de un estribillo que lo envía "al cielo". A veces el muerto es sacado por la ventana o por un hueco que se hace en la pared, lo que ha sido identificado con la costumbre akan de la Costa de Oro africana. La última noche de oración, se retira el altar y se rocía la casa con agua bendita; los participantes se sacuden los lastres del que murió y de la muerte misma, blandiendo palos y tratando de negarse con ellos. Con elementos parecidos otros pueblos practican el culto a los difuntos, con ritos parecidos a los yoruba de Nigeria. En los velorios de niños se toca el tambor y se baila con el ataúd al hombro, y se organizan juegos y bailes acompañados igualmente por el tambor. Este culto a los muertos está sincretizado con las ánimas del purgatorio, el ánima sola y el hermano penitente, a quien también se le reza para que aparezcan objetos perdidos. El ánima sola se asocia con el legba-echu africano, encargado de cuidar la casa y las encrucijadas de los caminos. Es claramente una influencia cubana que proviene de la santería. Este culto a los orishas se ha extendido a todo el Caribe, teniendo entre los venezolanos amplia aceptación. El curanderismo fue el camino donde el indio y el negro se encontraron desde los tiempos coloniales. Los conocimientos de las propiedades curativas de plantas y animales han servido para atender las enfermedades de los campesinos y de grupos marginados.

En el vestido y la comida, los pueblos de la costa presentan todavía señales de africanidad; sobresale la costumbre de cubrirse la cabeza, como en Dahomey; las mujeres del Caribe, especialmente Guadalupe, Martinica y de la costa venezolana, tienen un especial cuidado al confeccionar sus tocados con telas de colores vivos y una cierta forma de enredar el paño en la cabeza. En cuanto a las comidas, baste enumerar algunas del menú cotidiano a base de maíz, yuca, ñame, coco, plátanos, cambure, papelón y panela; por

ejemplo: la cafunga, el fufú, la mazamorra, el tequiteque, el richecho, y otros platos cuyos nombres son igualmente elocuentes.

Impedidos para celebrar sus fiestas, los esclavos canalizaron sus influencias a través de las celebraciones religiosas que les imponía la iglesia; tuvieron que inventarse instrumentos musicales con los que reproducir sus ritmos asegurando con ellos la base y fundamento de todo ritual. Los negros se acogieron al amparo de san Benito y san Pascual (santos negros), san Juan o san Antonio, en cuyo honor se baila en las festividades dedicadas a ellos. En la de san Antonio se bailan con tambores la batalla, la bella, el yiyivamos, la juruminga, la perrendenga, el seus por ocho, el gaerón; algunas acompañadas por el cuatro (cuerdas) y tambores. Estos bailes están precedidos por el tamunangue que se acompaña con tambores especiales -los tamunangos- a los cuales hay que presentar los palos que se utilizan en el baile de la batalla. Los toques polirrítmicos y el canto responsorial de solista y coro son los elementos básicos de africanidad conservados en estas festividades de sincretismo religioso. A San Juan le bailan en algunos pueblos de la costa, en los días previos al 3 de mayo, en que se baja la cruz; es cuando los tambores repican y la gente recibe en la iglesia a San Juan.

En los trapiches todavía se han encontrado algunas faenas de trabajo acompañadas en el ritmo producido por cucharones y paletas sobre la batea del líquido que queda de la caña exprimida. Las mujeres que lavan ropa en los ríos suelen acompañarse de golpeteos rítmicos y cantos canónicos. La melódica africana se ha observado en los cantos de ordeña y arreo, en las regiones llaneras<sup>189</sup>. Entre una gran diversidad de tambores destaca el gran tambor mina del área de Barlovento tiene dos metros de altura y se toca con palos que baten el parche y el cuerpo del instrumento; otro tambor de un metro, el curbata, se hace sonar al mismo tiempo que el mina, produciendo una variedad de timbres que se unen al sonido del primero. El tambor tiene muchas técnicas de percusión, que van desde la utilización de toda la mano, pasando por los dedos, hasta el puño y los palos. En el Zulla, san Benito tiene en su fiesta hasta seis tambores de diferentes denominaciones, el más importante es el tambor mayor de voz más grave. Los quitiplás son tubos de bambú que se percuten contra el suelo o entre sí, han sido considerados semejantes a los de Nigeria y el Congo. De igual procedencia es la flauta de nariz, ejecutada por el chimbanguelero de la fiesta de san Benito en el Zulla. Todos estos elementos melódicos y rítmicos denotan claramente las características de la música afro, diferenciándola de la europea y la criolla. En cuentos, creencias y refranes se mezcla lo africano con lo hispano o lo indígena. De este último sincretismo es el culto a María Lionza. La especialista en estos temas, Angelina Pollak-Eltz, escribe:

“hasta hace algunos años la figura central era una entidad espiritual de procedencia indígena, con atributos cristianos... En el curso de los últimos 50 años, el culto absorbió poco a poco todas las tradiciones mágico-religiosas de las diferentes regiones venezolanas y extranjeras. Tiene raíces en el chamanismo indígena: el uso del tabaco para ritos curativos y para hacer presagios; y en la creencia en espíritus de la naturaleza en la mitología amerindia: el mito de María Lionza propiamente dicho. Tiene otras raíces en el kardedismo, que cree en la transmigración de las almas y en el karma... se invoca a los espíritus de Simón Bolívar y de los famosos caciques indígenas del tiempo de la conquista... son herencia africana, el trance, la posesión, la mediumnidad, los bailes de tambor y los sacrificios de animales.

A este culto hay que añadir la influencia de la santería cubana que, como se viene señalando, junto con el vudú haitiano, ha producido una reafricanización en varios puntos del Caribe. Este proceso ha sido tan importante que incluso ha desplazado sus símbolos a otros cultos:

En Venezuela la practican cubanos y venezolanos y últimamente ha tenido mucha influencia en el culto a María Lionza. Se practican cantos con sangre de animales sacrificados, se tocan tambores para llamar a los espíritus africanos, se usan caracoles para la adivinación. Las imágenes de los santos asociados a las divinidades yoruba se encuentran en los altares de los cultores venezolanos.

Numerosas leyendas nacieron en tomo a los esclavos y sus poderes de "brujos", por los que el blanco siempre se sintió atraído. El pionero de los estudios afro-venezolanos, Miguel Acosta Saignes, refiere:

“Alrededor de los esclavos andaba siempre la leyenda, la brujería, el mito y de su propio mundo fabuloso se proyectaban al universo los amos creencias y supersticiones, procedimientos para lograr la felicidad, que en los negros era sólo ansia de libertad, y en los amos libertinaje; métodos para invocar a las potencias maléficas y a ciertos dioses cuyo origen no conocían ni los descendientes de los africanos ni sus amos, pero que llegaban a aceptar como infalibles... Y es que el diablo, en forma de temores, de rencores, de tensiones de todas clases, penetraba entre amos y esclavos. Era Mandinga. Como es bien sabido, los esclavos de ese gentilicio presentaban a los esclavistas graves problemas, pues si bien resultaban "bien sabidos", inteligentes, activos, emprendedores, por otra parte eran levantiscos, despabilados, desobedientes, rebeldes, y estaban prestos a convertirse en cimarrones. Tan malos se les juzgaba que pasó a llamarse Mandinga a todo individuo peligroso, artero, sutil, violento. Y así llegó el diablo a tener el sobrenombre de Mandinga”.

El baile de los diablos es una práctica que se mantiene todavía en varias localidades. Las cofradías de hombres que se conservan por tradición familiar organizan las fiestas para que los jóvenes participen en los bailes y pasen a formar parte de la cofradía. El día de Corpus Christi, este baile adquiere entre los afrovenezolanos un significado mágico-religioso; suponen que trae suerte y asegura el bienestar de los miembros de la cofradía y de sus familiares y allegados<sup>193</sup>. Al decir de Pollak-Eltz, las máscaras de los diablos de Chuao tienen características africanas, a pesar de que son de papel o cartón y no talladas en madera como en Zaire o Angola. Incluso hay máscaras de diablitas que son portadas por hombres vestidos de mujer. Aunque no está muy claro su origen ni lo que representan; no parece desacertado presumir que tienen reminiscencias de los cultos egungún (ancestros) de Nigeria, los cuales visitan a la comunidad para beneficiarla alejando las malas influencias.

El propio diablo o Mandinga y una extensa corte de personajes misteriosos como la llorona, el descabezado, la sayona y otros relacionados con el mundo real como Tío Conejo y Tío Tigre, sobrevivientes de "cuando los animales hablaban", se incorporaban al hogar colonial a través de las negras y especialmente las nodrizas. Ellas, al amamantar, educaban; al cuidar a los párvulos, depositaban cuentos pavorosos en sus oídos; sembraban en sus espíritus espantados, grandes temores; miedo de fuerzas inmensas, que en realidad no eran sino las tremendas contradicciones de la sociedad colonial, encarnadas en la mente de los esclavos en seres fabulosos, incapacitados como estaban históricamente, para entender la estructura social en donde vivían. Los niños blancos se criaban así en un mundo contradictorio, de ruda explotación inmisericorde y fabulosos personajes justicieros; de crueldad cotidiana y bondad legendaria... las tremendas contradicciones de la sociedad esclavista... Los cuentos de Tío Tigre y Tío Conejo, que no han sido sino la prolongación de narraciones africanas en América, llegaron hasta nuestros días, de labio en labio de esclavas; de memoria en memoria de manumisas; de recuerdo en recuerdo de "mamas negras"; de campo en campo y de ciudad en ciudad. Los viejos cuentos educativos y explicativos de la vida del mundo africano pasaron el Océano y tomaron entre nosotros las encarnaciones de Tío Conejo y Tío Tigre. En el Sudán personifica la liebre a la astucia; en el Bajo Níger es la tortuga el actor inteligente; en otras partes quien combate por la justicia y la verdad es la araña. Siempre frente a animales feroces, incapaces de piedad y lerdos, armados sólo de la violencia.

En Venezuela difícilmente se acepta la existencia de desigualdades sociales debidas a diferencias raciales. El sentimiento de igualdad se funda en que, siendo un país receptor de diversas migraciones, las influencias culturales de todo el mundo han permeado a la sociedad en su conjunto y esta característica pluricultural llena de orgullo a la población. Sin embargo, algunos investigadores de probada experiencia en el campo de los estudios sobre la cultura afrovenezolana, afroamericana y africana, como Jesús García, piensan que el concepto de mestizaje hasta ahora ha estado más ligado a la hispanidad que a la africanidad, visión totalmente marcada por la historiografía de los vencedores... Nuestra América es plural, y en la construcción de ese pluralismo cultural, por suerte inconcluso, África jugó un papel significativo con su diversidad global, sentando las bases que sirvieron de punto de partida para las resultantes culturales contemporáneas de nuestra americanidad.

Contribuir a la recuperación y significación de los aportes culturales africanos a nuestra venezolanidad no significa volver a África para reaffricanizarnos, como lo plantearon los musulmanes negros en Estados Unidos, o los rastafaríes en Jamaica. Se trata de un acto de legitimación histórica, desprendida de nostalgia y de todo romanticismo. Es la búsqueda de la reafirmación que valore a África en nuestro proceso de formación como nación.

### ***De Los Andes a La Patagonia***

La actual República Oriental del Uruguay permaneció marginada del proceso colonizador prácticamente hasta mediados del siglo XVIII. Frontera de los dos grandes imperios ibéricos, fue poblada por España para detener el avance lusitano hacia el Río de la Plata. La fundación de Montevideo en 1726 fue la respuesta borbónica a la pretensión de Portugal de crear en la Colonia de Sacramento una base comercial para introducir contrabando en las colonias españolas. Por Montevideo se canalizó la más importante introducción de esclavos africanos en el cono sur de las colonias españolas. El comercio esclavista comenzó siendo esporádico con la arribada eventual de los barcos de la Compañía de Guinea. Las primeras capitulaciones para el Río de la Plata datan de 1743, a partir de entonces se mantuvo la expansión del tráfico negrero en esta región. Después del Tratado de Utrech (1713), la South Sea Company desplazó a los franceses del tráfico hacia América del Sur. La Compañía transportaba esclavos y comerciaba los cueros vacunos del Uruguay Oriental que poseía una inmensa riqueza ganadera. Después de promulgado el libre comercio (1778), la Compañía de Filipinas y la Compañía Gaditana pasaron a ser las principales introductoras de las destinadas al virreinato del Río de la Plata; la Banda Oriental se desarrolló con el tráfico que permitía la comercialización de los productos de la ganadería. Desde fines del siglo XVIII hasta la Revolución de 1810, Montevideo fue el puerto negrero de la región, en 1797 su aduana era la única autorizada para la entrada al Plata de los esclavos, que se calculan en 20.000 hasta 1810. Teniendo la mayoría de ellos otro destino, algunos se fueron asentando en la Banda Oriental. Después de la revolución emancipadora, el tráfico esclavista se reimplantó entre 1816-1825, durante la dominación lusobrasileña en Uruguay. La abolición definitiva en 1842 se anticipó en casi 50 años a la de Brasil, muchos esclavos de este país se fugaban para acogerse a la ley que les daba la libertad en Uruguay.

El aporte de los africanos a la economía rioplatense se dio en su inserción como peones de estancia o del saladero, en el servicio doméstico de los medios urbanos y en el artesanado. También se desempeñaron como estibadores en los muelles del puerto, en las curtidurías suburbanas, en el transporte, la construcción y los servicios públicos más degradantes, como la recolección de desperdicios. En las guerras de independencia, como en toda Hispanoamérica, negros, mestizos, zambos y mulatos estuvieron en los ejércitos



criollos. La guerra civil que se prolongó durante el siglo XIX fue causa de gran mortandad de negros en los campos de batalla con la divisa de su caudillo. La carrera militar era una vía de promoción social de muchos mestizos, producto del cruzamiento del triángulo racial.

El origen de los negros uruguayos parece estar en Angola, Mozambique y Costa de Oro, pero habiendo sido intenso el contrabando por el Plata, debieron de haber llegado de otras regiones africanas. La introducción clandestina desde Brasil no parece haber sido importante, la mayoría de estos negros fueron conducidos a la zona de Chacras en Montevideo.

En las grandes casas montevidéanas, los esclavos convivían con la familia, en algunos casos contribuían a su economía vendiendo comida u otros productos. Cuando eran muchos para una sola casa, se enviaban a las chacras también para el servicio doméstico. Las diferencias sociales no significaron el trato cruel del amo con sus esclavos, ni estos promovieron explosiones sociales o rebeliones. La huida fue cosa corriente y aumentaba en épocas de disturbios, cuando los sucesos daban oportunidad para alejarse del servicio.

Después de obtener su libertad, la población negra no tuvo una evolución social considerable; hasta nuestros días sigue estando relegada a las actividades más modestas. Los morenos eran peones zafreiros en los cañaverales del norte o en los arrozales del este, también se les encontraba en los fogones de los ranchos subsidiarios de las estancias o en mayor número en las rancherías cercanas a los grandes establecimientos ganaderos. En un estudio durante la década de los 60, el porcentaje de negros y mulatos que se encontró entre la población rural de los estratos de más bajo nivel fue alto. En los cinturones de los centros urbanos del norte se registraron altos porcentajes de población de color. En la capital, las ocupaciones más o menos bien remuneradas no las tenían los negros, sus actividades eran: cuidadores, lustrabotas, recolectores de residuos y otras que no constituían propiamente un trabajo; su refugio estaba en los barrios de las orillas de la ciudad. Eran excepciones los universitarios negros, profesionistas liberales, maestros, músicos y miembros destacados en la comunidad de Montevideo, que en un momento dado, hace unas décadas, denunciaron en periódicos (*Nuestra Raza*, *La Conservación*) la práctica de la discriminación que se ejerce en la limitación de ascensos de la administración pública y de las empresas privadas, en el rechazo a los niños de color en las escuelas o en el impedimento para entrar en alguna sala de espectáculos. En realidad no hay segregación, son los factores económicos que contribuyen a acentuar ciertos prejuicios arraigados en la sociedad uruguaya desde sus orígenes. Por estas condiciones que enmarcan la existencia de esta minoría, lo que queda de sus aportaciones pervive sólo en el folclore. En el habla urbana o rural del uruguayo, los negros introdujeron numerosos vocablos que se emplean en forma habitual.

También en Uruguay se permitió a los negros organizarse en "naciones" con sus respectivas jerarquías y sus "reyes". Estas hermandades persistieron después de su abolición, tenían a su cargo la organización de bailes y festejos para beneficio de sus socios.

Entre las creencias populares de la ciudad está la del "diablo mandinga", una fuerza temible y destructivo que altera la existencia humana. Con el mismo nombre y la misma imagen se encuentra en otros países de la América hispana. Los funerales de los curanderos eran ocasiones trágicas de reunión, en las que se rezaba, cantaba y bailaba con el toque pausado del tambor.

Desaparecidas las religiones ancestrales, los negros conservaron muy pocas de sus manifestaciones, algunas crearon tradición por estar insertas en las festividades religiosas. El folclorista y musicólogo Lauro Ayestarán dice:

“Existen, pues, dos corrientes en el orden de la música afro-uruguaya, continuación la segunda de la primera. La inicial es secreta y está constituida por la danza ritual africana sólo conocida por los

iniciados, sin trascendencia socializadora y desaparece cuando muere el último esclavo llegado de otro continente. La segunda es superficial -superficial en el sentido de su rápida y extendida afloración- y fuertemente colorida; en el siglo XVIII constituyó la Comparsa que acompañaba a la custodia en la festividad de Corpus Christi, organizó luego la "calenda", "tango", "candombé", "Chica", "bámbula" o "semba" que se bailaba entre la Navidad y el día de Reyes alrededor de 1800 y se transformó por último en la comparsa del carnaval de las sociedades de negros, desde 1870 hasta nuestros días".

En otras versiones se dice que desde 1832 en la etapa constitucional aparecen las comparsas negras en las fiestas de carnaval, danzando los tangos, expresión genérica que alude a los "candombés". Había tres tipos de danzas denominadas tango: el tango de los negros esclavos, el tango español difundido por la zarzuela en el siglo XIX y el tango "orillero" de los suburbios urbanos que se difundió a fines de ese siglo. Los instrumentos musicales que utilizaron los negros eran: las marimbas, la tacuara, las maracas, los palillos elaborados con huesos de animal y el tamboril, instrumento principal que se continúa usando hasta el presente, teniendo un lugar singular y privilegiado en la música negra uruguaya. El "candombé" persiste, y con él, el toque del tamboril, mientras siga sonando la presencia africana no habrá desaparecido. En definitiva, la supervivencia negra de mayor importancia en Uruguay es el "candombé", cuya significación dramática se ha perdido por haberse integrado en el carnaval con su consiguiente deformación debido a la inclusión de elementos ajenos a sus orígenes. A este propósito, la voz autorizada de un especialista que se distingue por su obra extensa sobre la presencia del negro en la cultura de América dice:

“El candombé sobrevive por transmisión no institucionalizada y anónima y es una expresión, a la vez, de las fuerzas productivas de la sociedad uruguaya, que lo confina al área pobre de los conventillos. En cierta época, dejó su celebración del día de Reyes, acoplándose al carnaval. Desde entonces se acentuó su proceso de deformación con las continuas transculturaciones que sufre, influyendo y siendo influido. Nadie podrá detener su dinámica social. Somos felices al poder aún asistir a su agonía, como testigos de la muerte de uno de los más expresivos culturales del pueblo negro uruguayo, que también desaparece.

En Paraguay se ha negado la existencia de negros, mientras algunos autores piensan que su presencia es casi inexistente y que el mestizaje sólo incluye a indios y europeos; otros investigadores sostienen lo contrario, que el negro fue parte importante de la población de vanas localidades y su influencia es evidente en el folclore. Lo que ocurre es que las obras que tratan del negro paraguayo no han sido difundidas fuera del ámbito nacional donde se han producido. Entre los pocos textos que se pudieron consultar para este trabajo, están los que se reúnen en una antología del negro paraguayo en Estudios Afros, de Paulo de Carvalho-Neto. En uno de ellos, su autor atribuye a la situación mediterránea de Paraguay, unido a la ausencia de comunicaciones y a los altos precios de los esclavos, el que haya habido pocos africanos en la población colonial, a pesar de lo cual indica que fueron llegando durante varios siglos. La desaparición total de la sangre africana después de la colonia se debió a que su importación se vio restringida y la población existente de negros se fundió prontamente en la masa de la población. Escrito en 1860, en un texto se afirma que en México y en el Paraguay el negro casi ha desaparecido dejando su huella únicamente en el mestizaje. Un cálculo de la época pero referido al siglo anterior indica que la proporción entre españoles y mulatos era de cinco por uno, y la de hombres de color libres y negros esclavos era de 174 por 100. En 1860 se afirma que no hay más de 1.000 entre negros y mestizos y se hace alusión a la preferencia por los negros, al considerar a los mulatos "orgullosos y pérfidos"<sup>200</sup>. En 1653 y 1740 se fundaron dos asentamientos de gente de color, el primero llamado Tabapy y el segundo Emboscada; este último formado por hombres de color liberados de tributo para prestar servicio militar y repeler los ataques de los indios. En 1860, Tapaby tiene 800 habitantes y Emboscada 1.000. Otro autor agrega a los anteriores otro pueblo de negros y mulatos: Areguá. Confirma la

desaparición de la población negra para esas fechas (1896) y atribuye poca importancia al hecho de que Paraguay no tuviera minas ni ingenios que reclamaran su trabajo. Los negros eran destinados al servicio doméstico. La abolición de la esclavitud se decretó el 2 de octubre de 1869.

Parece que la opinión de que los esclavos en Paraguay eran tratados suavemente está muy generalizada entre los autores del siglo pasado; ya en el presente siglo se habla de los abusos que se cometían con ellos, incluso se aclara que los negros y mulatos libres estaban obligados a un tributo de tres pesos por estar exentos del servicio militar, y como nunca disponían de numerarios con que satisfacer la gabela, los gobernadores discurrieron suplirla con lo que llamaron amparo, que consistía en la entrega de los aludidos negros y mulatos a personas pudientes, para que a su arbitrio y como si fuesen sus esclavos, los hiciesen trabajar pagando tributo por ellos... Hasta que en 1740, otro gobernador los sacó del amparo, los libertó del tributo y fundó con parte de ellos el pueblo de Emboscada, obligándoles a hacer servicio militar que no habían aprendido hasta entonces. Al abrírseles las puertas de la carrera militar, negros y mulatos adquirieron de hecho la plenitud de la ciudadanía.

Una versión sobre el mestizaje indica que los esclavos eran necesarios en Asunción para trabajar en las industrias locales, la existencia de una sociedad mestiza hispano-guaraní desprejuiciada hizo posible la contribución racial del negro. Éste fue objeto de un trato suave, benigno y con amplia tolerancia; al ser absorbido de inmediato, su influencia se hizo imperceptible. Refiriéndose a Asunción, Zamudio Silva escribe:

“Es de todas las ciudades de Río de la Plata, la que menos recuerda el paso del esclavo por su sociedad y por su trabajo, porque al libertarlo en crecido número, al aceptar su penetración racial sin dificultades, el negro perdió sus caracteres físicos en sus descendientes después de varias mestizaciones sucesivas... Tanto como su diferenciación somática, fue asimilada su cultura, que, al evolucionar en actividades seculares del indio, no pudo trastornarlas su labor esclava ...”.

Al comenzar el siglo XIX los negros y mulatos eran esclavos y libertos, sin derecho alguno sobre las tierras que ocupaban. Estaban agrupados en poblaciones de origen español. Los poblados de origen negro eran los ya mencionados Areguá, Emboscada y Tapaby, organizados por los religiosos dueños de las estancias de ganado. Los negros y mulatos, esclavos y libertos que vivían entre españoles sumaban igual cantidad que los mestizos e indios; representaban el 10% de la población total de la provincia, y de éstos la mitad eran libertos.

Con respecto a la composición de la población actual (de 1951), un informe de la Dirección de Estadística señala que los blancos americanos constituyen el 93%; los blancos europeos en general, el 2%; los negros y mulatos, el 3,5%, y los indígenas, el 1,5%. En otro texto de 1954, de una población de 950.000 paraguayos, 200.000 son blancos, 700.000 mestizos, 40.000 indios y 10.000 negros y mulatos.

Sobre los negros y mulatos hay que decir lo siguiente. Había algunos esclavos negros durante la colonia. Fueron liberados en 1844, creo, y se fundaron con ellos dos pueblos. Estos negros ya estaban en 1844 bastante mezclados con blancos y con mestizos, de modo que los negros puros eran escasísimos. Pero se aumentó el número con los soldados negros y mulatos del ejército de ocupación que quedó en el Paraguay hasta 1876. Además, por el norte han entrado unos pocos procedentes de las guarniciones fronterizas de Brasil. No creo que sean en conjunto más de 10.000.

En la vida colonial, sobre todo en el siglo XVIII, eran notables las fiestas que celebraban negros, mulatos y pardos, en honor de sus santos patronos el día de Reyes. En la fuente mencionada se habla de las danzas de los negros en esos días de religiosidad y

regocijo profano, en que se festejaba a san Baltasar danzando la "rueda", "zemba" o "curimbá" como se le llamaba a esta danza.

Fue tal la fama y nombradía que adquirió esta función, que era la cita de las gentes de los pueblos circunvecinos y hasta de la capital misma, atraídas por la originalidad de las danzas y cantos de los negros, como por el respeto y amabilidad que prodigaban a los que compartían con ellos la celebración de los festejos a su santo patrono.

"El actual negro paraguayo -dice Carvalho-Neto- vive en colonias de negros geográficamente distantes entre sí y desconocidas hasta en su existencia por una gran mayoría de los habitantes de Asunción". Pero el afán de estudio del investigador lo lleva, en 1951, a la colonia de Campamento Loma a realizar trabajo de campo riguroso para reconstruir la historia, observar la cultura material y registrar las piezas de folclore poético, narrativo, mágico y social. Y en este último, donde se describe la fiesta de san Baltasar, aparecen la caja y el tambor. También se menciona la "bomba", "que era un tambor alto como un mortero" y el "gamba", "especie de arco flexionado por un alambre". Casi en medio va el "jhyá", "una calabaza hueca". Entre las conclusiones esta incursión de estudio en Campamento, el autor se refiere a la población en estos términos: "Como se puede observar por estas simples muestras, el mestizaje es común. Hay uniones entre negros y pardos, negros y blancos y pardos y blancos". Nos queda como obligación pendiente la de conocer más la cultura y la historia del negro paraguayo.

Desde la doble fundación de Buenos Aires (1536 y 1580), los pobladores, que no fueron muchos, solicitaron insistentemente el envío de esclavos para apoyar la colonización; los indios de la región, además de ser escasos, ofrecían una total oposición y resistencia al trato con el europeo.

No habiendo minas que explotar, ni clima propicio para plantaciones, la importancia de esta colonia residía sobre todo en que era punto estratégico desde el cual se pretendía impedir el avance portugués. No siendo puerto autorizado para el comercio, recibió de manera excepcional, por disposición real, algunos esclavos cuyo monto no fue importante y sobre el cual no existe precisión alguna. En cambio como se ha señalado, el contrabando alcanzó un volumen extraordinario abarcando todo tipo de mercancías, entre las cuales los esclavos eran la de mayor demanda. Se afirma que el comercio clandestino superó ampliamente el ingreso legal. Otro método para conseguir negros consistía en introducirlos subrepticamente, desde los navíos de arribada forzosa, que atracaban en el puerto para reparar alguna avería; una vez declarados "descaminados" (que habían perdido su camino) se procedía a su venta.

Ya desembarcados, los esclavos iniciaban su recorrido con destino a los mercados del interior: Cuyo, Córdoba y Tucumán. En algunos casos su remate se realizaba en el mismo puerto, en otros, el mercader tenía que llevar la mercancía hasta los centros de absorción donde se necesitaba su mano de obra: Chile, Paraguay y Potosí. Aunque los comerciantes de Lima también llevaban esclavos a los mismos puntos, no llegaron impedir el tráfico de Buenos Aires.

El año de 1588 es la fecha en que se inició el ingreso progresivo de africanos por Buenos Aires; contando sólo la trata legal, se calcula que entraba un promedio de 243 por año, siendo la cifra global hasta 1680 de 22.892 205.

A partir de 1701, durante los 10 años siguientes la introducción de negros estuvo a cargo de la Real Compañía de Guinea, y eran extraídos de la región sudanesa que correspondía al área de operaciones de los franceses. Este tráfico llevó a Buenos Aires a 3.745 esclavos. Ya en 1713, cuando los ingleses tienen el monopolio de la trata para Hispanoamérica como consecuencia del Tratado de Utrech, el número de esclavos se eleva

a la cantidad de 1.200 por año, de los cuales se quedaban en Buenos Aires alrededor de 800 y el resto era vendido en las provincias o en Chile. Para la extracción de esclavos, los ingleses recurrían a las factorías de Costa de Oro, Bahía de Biafra, Sierra Leona y Bahía de Benin, además de aprovechar sus depósitos en Barbados y Jamaica. La llegada de africanos procedentes de Angola y Mozambique se produjo a partir de 1789, cuando España permitió el libre tráfico, al que se incorporan los comerciantes de las colonias americanas. Cuando se creó la Compañía de Filipinas en 1785, esta obtuvo la autorización para operar en el Río de la Plata, y recurrió para ello a las naves y tripulación inglesas prefiriendo también las factorías inglesas para abastecerse, debiendo entregar un promedio de 5.000 esclavos anualmente. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII se formó en Buenos Aires un grupo de comerciantes enriquecidos con el tráfico negrero.

El 15 de mayo de 1812 se dio por terminado el tráfico de esclavos y se prohibió su introducción por el puerto de Buenos Aires, previendo su liberación cuando formaban parte del cargamento que se confiscaba a todo navío negrero que llegara después de un año de promulgado el decreto.

La Asamblea Constituyente declaró libres a todos los esclavos que se introdujeran en el territorio; pero los que procedían de Brasil no parecen haberse beneficiado de tal disposición. En cuanto a la prohibición del comercio humano, ésta se mantuvo con una variante: estaba permitido tener sirvientes negros, sin que fueran por ello enajenados por el patrón. Estas disposiciones de 1813 se vieron revocadas en 1831 cuando se permitió la venta de los sirvientes negros, lo que dio lugar a que en 1833 se restituyera la prohibición de este comercio. Por fin, en 1840 se firmó la abolición absoluta del tráfico de esclavos en un tratado con Gran Bretaña.

La legislación que se aplicó a los esclavos en las provincias de Río de la Plata fue la misma que formalmente regía en todas las colonias españolas, y como en todas ellas estaba complementada por disposiciones locales que tendían a normar la conducta de las esclavonías y las relaciones interétnicas. Desde 1813 se dictó la Ley de Libertad de Vientres, en virtud de la cual los hijos de esclava eran libres y permanecían con la madre hasta los dos años, después quedaban bajo la educación y mantenimiento del patrón, quien los conservaba hasta los 15 años aprovechando sus servicios sin pagarlos; pero en los últimos cinco años hasta cumplir los 20, el trabajador debía recibir en depósito un salario con el cual constituir un capital para su inicio en la vida libre.

La asimilación total del negro en Argentina se explica por varias razones; en primer lugar, el auge de la expansión ciudadana desde 1820 permitió a la gente de color una movilidad que por un lado la dispersó por el territorio y por otro la concentró en la capital. De esas dos poblaciones, la de la ciudad se vio acometida por la avalancha inmigratoria de Europa que alcanzó dimensiones masivas en Buenos Aires. En esta confrontación demográfica la población de color quedó prácticamente sepultada. En el acelerado mestizaje de razas de todos los continentes, tanto los negros como los pocos indios que sobrevivían en la segunda mitad del siglo pasado fueron absorbidos definitivamente.

Después de su regreso, los negros que habían combatido en los ejércitos de la independencia se incorporaron a las masas de libertas desposeídas de un asentamiento fijo, sin vivienda, sin alimento y por lo tanto teniendo que optar por vagar y robar o quedarse al amparo de sus antiguos amos apegados al servicio doméstico de conventos' estancias y chacras rurales. La mayoría se unió al servicio de los ganaderos que pugnaban por su autonomía. El proceso de asimilación de estas masas desprotegidas lo explica Julián Cáceres en estos términos:

“Esta gente desamparada, al encontrarse protegida, alimentada y estimulada por estos paternalistas ganaderos, se afincaron en dichas tierras y les siguieron fielmente en toda aventura hasta dar la vida

por los mismos; se entremezclaron grandemente con los ya existentes mestizos de indio y español, cuando no con los pocos autóctonos puros que todavía quedaban y es así que hoy en día notamos, en casi todos los pueblos, una leve impronta negroide más desviada, pero todavía aflorante en alguno que otro rango antropológico”.

Pero si su huella genética desapareció, su presencia dejó en la tradición popular algunos elementos que por su amplia expansión en todas las capas de la población se convirtieron en parte significativa de la cultura nacional. Los dos más difundidos fueron el candombé y el tango. Con respecto al primero se ha hablado de su práctica en Montevideo, así como de su incorporación a las fiestas del carnaval, a lo cual debe su transformación, quedando sin embargo como una reminiscencia de la aportación africana a la tradición montevideana.

El candombé es de origen bantú y fue llevado por los negros a la región de Río de la Plata; siendo al principio una celebración religiosa, fue sincretizado con la religión católica a través de la devoción de los negros a san Benito, san Baltasar y san Antonio. La palabra "candombé" aparece en la primera década del siglo XIX en una crónica del escritor Isidoro de María:

El término es genérico para todos los bailes de negros: sinónimo, pues, de danza negra, evocación del ritual de la raza. Esta voz surgió probablemente de la onomatopeya característica en los breves cantos afros, tan reminiscentes de la selva. Su espíritu musical trasunta las añoranzas de los afortunados esclavos, que de súbito se vieron trasplantados a América, para ser vendidos y sometidos a duras faenas. Eran almas doloridas, guardando incurables nostalgias del solar nativo. ¡Por eso, los desventurados esclavos buscaban liberarse con la danza!

El candombé afroargentino se remonta a las fiestas africanas en las que participaban libertos y esclavos; se realizaban en terrenos de extramuros o en baldíos, mientras que en Montevideo había "salas" en las que se llevaban a cabo con solemnidad y fasto. De ser una función religiosa sincrética nacida en las procesiones de Corpus Christi, tomó la calle en forma de comparsa y llegó a los salones donde pareció confundirse con la "calenda" y el "tango" o "tambo"; este último designaba, al parecer, grupos de negros que formaban cada uno distintas "naciones" tal como sucedía en otras colonias españolas donde estas agrupaciones, además de cumplir con una función religiosa, proporcionaban al esclavo el espacio social para fraternizar con los suyos, hablar su lengua y unirse a sus danzas al lado de sus tambores. En el Río de la Plata la raíz bantú y la sudanesa, convertidas en "naciones", criollizaron su africanía dando nacimiento a sus vástagos rioplatenses: el candombé y el tango, dos himnos del arrabal, de la negrada y de la plebe; es indudable que mientras el "candombé" se mantuvo en las filas de los negros y fue visto como espectáculo por criollos y blancos, el tango pasó del ritual orillero a los salones de baile, transformando su coreografía de acuerdo con su incorporación a otros mundos urbanos: los de los inmigrantes de todas partes, que como el negro tenían que enfrentar el desarraigo creando algo con lo que identificarse. Pereyra Casella lo explica así:

“Toda esa circunstancia plebeya, todo ese contorno duro y deshumanizado, toda esa poesía que sienten, ese amor que necesitan, esa valentía que los inspira, se exterioriza en algo propio. Toda esa cosa maleva y orillera de compadrito y de pobreza se transfiguró y se transformó, coreográfica y musicalmente en algo propio que fue bautizado: TANGO”.

Desde el punto de vista simbólico, el candombé permitía a los negros invertir el orden social; en su pantomima, coronaban a los reyes congos imitando las costumbres de los reyes blancos. Así lo refiere Carambula:

“El negro pigmenta su baile africano con figuras de contradanza de cuadrilla y con elementos coreográficos que ha asimilado hábilmente del blanco. Este fue el candombé que, a fines del siglo XVIII, nos legó su airoso paso, sus personajes característicos y el tamboril con su exuberante rítmica...”

Los diferentes <tambos": Congo, Mina y Angola, al son de sus ruidosos atabales e instrumentos, eran presididos por sus respectivos "Reyes" fugaces monarcas ataviados simbólicamente con ornamentados trajes y seguidos por funambulescos séquitos de nación" no menos pintorescos... En el Buenos Aires antiguo, existían típicos barrios donde predominaba la población africana: eran los "barrios del tambor", llamados así por el ruido infernal de sus redobles tamborileros. Famoso por su tradición negrista fue el de Mondongo, principal emporio de congos, con las parroquias de San Telmo, Monserrat, la Concepción y Santa Lucía".

El enfatizar las características sociales y el valor simbólico de estas manifestaciones da lugar a hacer una última mención de la presencia negra en los países de América del Sur. Se trata en este caso de la difusión que han tenido las religiones afroamericanas en su versión contemporánea en la Cuenca del Plata, fenómeno que ofrece posibilidades para una reflexión acerca de los parentescos espirituales existentes entre hombres y mujeres de distintos continentes comunicados a través de la común historia y de las categorías universales. J. E. Gallardo lo expresa así:

“En verdad, una profunda psicología, una sociología también profunda, una valoración de modos y actitudes, puede demostrarnos en términos científicos cuán cerca estamos, genéricamente, africanos y americanos en el terreno sin fronteras de la cultura”.

Las migraciones brasileñas han sido el vehículo de su religión; el mapa de Sudamérica se ha ido tiñendo en los últimos 30 años con la presencia de los orixas desprendidos de los terreiros brasileños. Cultos viajeros llamados por Bastide "misioneros" de largo y antiguo itinerario, con su aristocracia ancestral, adaptados cada vez a su nicho ecológico y social, llegan a la frontera de Bolivia asentándose "en una franca continua desde esa frontera hacia Santa Cruz de la Sierra y Potosí". Indica J. E. Gallardo, el seguidor de los pasos de los orixas, que "una presencia cuantitativamente destacada no podía haber excluido la paralela migración del culto umbandista, que en elevada proporción es inseparable de la cultura popular brasileña". En Argentina, el número de los terreiros de umbanda sumaban 5.000 en 1986, cuando Gallardo realizó su observación participante. En Uruguay había 3.000 y en Chile el culto se había asentado en la parte norte del país. La actividad se extiende al campo de la curación mágico-religiosa creándose una corriente en la que curanderos y jefes de culto van de un país a otro. Los principales terreiros en Paraguay fueron localizados en Asunción, Caaguazú, Coronel Oviedo, Campo Nueve y otras localidades fronterizas, cuyos adeptos incluso acudían a los templos de la provincia argentina de Misiones. La ubicación obedece a la naturaleza misma de los cultos:

Como en el caso del Paraguay, prácticamente todos los centros urbanos y localidades suburbanas del Uruguay muestran la presencia de Umbanda. En la Argentina, su dispersión coincide mayormente con las proximidades de las fronteras con el Uruguay, el Paraguay y Brasil, pero casi la totalidad de los templos registrados oficialmente están ubicados en Buenos Aires y su periferia, ratificando así su condición urbana y suburbana, tantas veces explicada sociológicamente por Bastide.

Los estudios de Gallardo sobre este nuevo exilio de los orixas acompañando a sus adoradores darán sin duda nuevos y refrescantes frutos en la interpretación de una herencia que ya cumple en América 500 años. Tal vez por eso los tambores rituales han vuelto a surgir.

## **BIBLIOGRAFIA**

"ANNALES DU MUSEE DU CONGO". Bruselas. Serie 3. Vol. I, P. 1.

"ANTHROPOS". Viena. Vol. VI.

"EL PAÍS". -Habana, 1933, 16 de marzo.

- "LA LUCHA". -Diario de la Habana. 6 enero 1889 y sgts.
- "L'ILLUSTRATION". -París, 1930. agosto.
- "MERCURIO PERUANO". -Lima, 1791, 19 de junio, n. 49.
- "NOTES AND QUERIES". -Londres. Series VIII. Vol. 8, p. 55.
- , Inquisición y sociedad en México, 1571-1700, capítulo "Negros y mulatos: la integración dolorosa", México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , "Danzas y bailes en recuerdo de los muertos", El mundo de la Danza, México, volumen I, número 2, 1981, pp. 1-13.
- , "El estudio de las tradiciones orales y musicales de los afroestizos mexicanos", en Antropología e Historia, México, 2a. época, número 31, 1980.
- , "El hombre negro en México", en Letras de México, noviembre-diciembre, volumen 367, 1946.
- , "Esclavitud en Córdoba: composición y distribución racial, 1788", en Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, Veracruz, IVEC, 1987.
- , "Estudio sociodemográfico de personas de sangre negra en Xalapa", en Historia mexicana XXIII, julio-septiembre, 1973.
- , "Índice sobre esclavos en el Archivo Notarial de Orizaba, Veracruz", Anuario Antropológico número 1, Jalapa, Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana, 1970, pp. 14-27.
- , "Integration Patterns and Assimilation Process of Negro Slaves in Mexico", en Annals of the New York Academy of Sciences, volumen 292, 1977, pp.446-454.
- , "La esclavitud en el Caribe, Florida y Luisiana. Algunos datos generales para su estudio", publicado en "La influencia de España en el Caribe, la Florida y la Luisiana 1500-1800", Madrid, Instituto de Cooperación Ibero Americana, 1983, pp. 107-128.
- , "La esclavitud en los obrajes novoespañoles", en Memorias del Segundo Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos (ALADAA), México, 1985.
- , "La investigación afromexicanista. Métodos y resultados", XIII Mesa Redonda, México (Programas y Resúmenes), 1973, pp. 112.
- , "La mulata Leonor de Ontiveros, su historia familiar", Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, Veracruz, IVEC, 1988.
- , "La serie de discos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, testimonio de las tradiciones musicales de México", en Antropología e Historia, 3a. época, número 31, julio-septiembre, México, 1980.
- , "La sublevación de esclavos en Córdoba en 1735", en La Palabra y el Hombre, revista de la Universidad Veracruzana, Xalapa, junio-julio de 1984.
- , "La vida de los cimarrones en Veracruz", Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, Veracruz, IVEC, 1988.
- , "Las tradiciones orales y musicales de los afroestizos de México: un estudio de folklore e identidad étnica", Memoria del Primer Encuentro de Etnólogos, Antropólogos Sociales y Etnohistóricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1982.
- , "Las últimas sombras de la esclavitud en América", en Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, Veracruz, IVEC, 1988.
- , "Lazos culturales entre África y América Latina", en África en América Latina, México, CEESTEM, 1982.



- , "Mandinga. The Evolution of a Mexican Runaway Slave Community 1737", en *Comparative Studies in Society and History*, número 19, año 1977, pp. 488-505.
- , "Ñanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo", *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1988.
- , "Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración", en *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, pp. 132-161, México, Colegio de México, University of Arizona Press, 1979.
- , "Notas etnohistóricas sobre la población negra de la Costa Chica", Primer coloquio de arqueología y etnohistoria del estado de Guerrero, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Guerrero, 1980, p. 551-552.
- , "Notas sobre el desarrollo sociopolítico de la población negra de la Costa Chica", Primer Seminario Latinoamericano sobre el Papel de las Minorías Étnicas en América Latina, Panamá, 1974.
- , "Poética afroestiza", Segundo Congreso Nacional de ALADAA, Xalapa, 1985.
- , "Posibilidades y perspectivas para el estudio de la esclavitud en los fondos del Archivo General de Indias", separata de *Archivo Hispalense*, números 207-208, Sevilla, 1985.
- , "Religion and Magic in Mexican Slaves Society, 1560-1570", en *Race and Slavery in the Eastern Hemisphere. Quantitative Studies*, 1975, pp.311-328.
- , "Tendencia del grupo mulato novohispano. Siglo XVIII", en Segundo Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, Universidad Veracruzana, 1985.
- , "Testamentos de pardos y mulatos", *La palabra y el hombre*, número 8, Xalapa, Universidad Veracruzana, octubre-diciembre, 1973, pp. 3-12.
- , "Un esclavo negro solicita dueño en 1808", en *La Palabra y el Hombre*, revista de la Universidad Veracruzana, Xalapa, julio-septiembre de 1985.
- , "Un esclavo negro solicita dueño en 1808", *La palabra y el hombre*, número 5, julio-septiembre, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985.
- , "Violencia y corridos entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca", *Revista Ciencia*, Universidad Autónoma de Guerrero, número 1, diciembre de 1988, febrero de 1989.
- , *Africanos y judaizantes en Nueva España, siglo XVII*, México, Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1985.
- , *El esclavo negro y el desarrollo económico de Veracruz en el siglo XVII*, tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- , *Esclavos en el archivo notarial de Xalapa 1700-1800*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1984.
- , *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz (1690-1830)*, Xalapa, Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Veracruzana, 1987.
- , et al, *La Presencia africana en la cultura de México*, en prensa, México, Dirección de Culturas Populares, CNCA.
- , et al., *Museo de la Ciudad de Veracruz*, IVEC, en prensa.
- , *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1977.
- , *La gota de oro*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, 1988.

- , La música afroestiza mexicana, Cuba, Editorial Pueblo y Educación, 1987.
- , La población negra de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, 1946, 2a. edición, 1972.
- , La población negra de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
- , Los otros quilombos, México, Siglo XXI, 1981.
- , Medicina y Magia, Instituto Nacional Indigenista, Colección SEP-INI, 1973.
- , Mexican Society in Transition the Blacks in Veracruz 1750-1830, tesis doctoral, Texas, Universidad de Austin, 1975.
- , Negros en el Archivo Notarial de Xalapa 1668-1699, Xalapa, Universidad Veracruzana, Museo de Antropología, 1984.
- , Nuestros padres negros ( inédito).
- , Obra polémica, México, SEP-INAH, 1976.
- , Proceso de aculturación, México, Ediciones La Casa Chata, 1982.
- , Regiones de refugio, Instituto Nacional Indigenista, Colección SEP-INI, México, 1973.
- , Slaves of the God. Blacks in México 1570-1650, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1976.
- , The African Religions of Brasil: Toward a Sociology of the Interpretation of Civilizations, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.
- , y Aurelio Reyes, "Amapa, Oaxaca, pueblo de cimarrones", en Boletín del INAH, segunda época, número 4, enero-marzo, 1973.
- , y María Justina Sarabia Viejo, Cartas de cabildos hispanoamericanas. Audiencia de México. Siglos XVI-XII, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos en Sevilla, 1985.
- , "La memoria y el olvido", en Olvidar y recordar para ser españoles negros y casta en la Nueva España siglos XVI-XVII, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, México, INAH-SEP, 1985.
- , Dos aproximaciones a la historia de Cuba, Santiago de Cuba, Casa del Caribe (Cuadernos del Caribe, I), 1984.
- , Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz durante el siglo XVII. Trabajo especializado en trapiches e ingenios azucareros y cimarronaje", en Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, Veracruz, IVEC, 1987.
- , Esclavos en el Archivo Notarial de Xalapa, Veracruz 1668-1699, Xalapa, Universidad Veracruzana/Museo de Antropología, 1984.
- , La diáspora africana en el Nuevo Mundo, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- , La Esclavitud en Cuba, La Habana, Instituto de Ciencias Históricas, Editorial Academia, 1986.
- , La rebelión esclava en la región oriental de Cuba (1533-1868), Santiago de Cuba, Unidad Gráfica, 1986.
- , Las últimas sombras de la esclavitud, en Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, Veracruz, IVEC, 1987.
- , Nyanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo, Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, Veracruz, IVEC, 1987.
- , Pobladores del Papaloapan. Biografía de una joya, México, Dirección General de Artes Populares, 1975.

- , Rebeliones cimarronas y esclavos en los territorios españoles, México, Siglo XXI, 1981.
- 1 (1539-1559). Sevilla, 1946.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel, Vida en un cumbe venezolano, México, Siglo XXI, 1981.
- Afroamérica, volúmenes I-II. México, Fondo de Cultura Económica, enero y julio de 1945, enero de 1946.
- AGUIRRE BELTRÁN G.: Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro. México, Fondo de Cultura Económica, 1958, 243 pp.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, "Tribal Origins of Slaves in Mexico", en The Journal of Negro History, núm. 3, vol. XXXI, julio de 1943, s.d.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro, la edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
- AGUIRRE, Mirta. Un poeta y un continente. Editora Letras Cubanas. Ciudad de La Habana. 1982.
- AGUIRRE, Sergio. Ecos de Caminos. Editora Ciencias Sociales. La Habana, Cuba. 1974.
- ALBERRO, Solange, La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica 96), 1981.
- ALEGRE, Francisco Javier, Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, Roma, s.e., 1956-1960.
- ALVAREZ NAZARIO, M.: El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico. Contribución al estudio del negro en América. San Juan, Inst. de Cultura Puertorriqueña, 2ª. edic., rev. y aumen., 1974, 489 pp.
- AMADES, JOAN. -Costumari Catalá. El curs de l'any. Barcelona, 1952.
- AMBROS, A. W. -Geschichte der musik. Leipzig, 1887. Vol. I.
- AMBROSETTI, Juan B. -Los indios Caingirá del Alto Paraná. Misiones. En "Bol. del Instituto Geográfico Argentino". Buenos Aires. Tomo V. 1894.
- AMEZUA, Agustín G. de. -Notas a Cervantes. El casamiento engañoso y el coloquio de los perros. Madrid, 1912.
- ANCHIETA, P.-Cartas inéditas.
- ANDRADE, Manuel José. -Folklore de la República Dominicana. Ciudad Trujillo, 1948.
- ANDRADE, Mario De. -Curuso. En "Rev. do Archivo Municipal". Sao Paulo, 1947. Vol. CXV.
- ANDRADE, Mario De. -O samba rural paulista. En "Rev. do Archivo Municipal". 1937. Sao Paulo. Vol. XLI.
- ANGLERIA, Pedro Mártir De. -Orbe novo. Décadas.
- ANGULO A. GONZÁLEZ, Jorge, "Los gremios de artesanos y el régimen de castas", Anuario II, Centro de Estudios Históricos, Facultad de Humanidades, Universidad Veracruzana, s.f.
- ANKERMAN, DR. -Die afrikanischen musikinstrumente. En "Etnologische Notzblatt". Berlín, 1901. Band. III. Heft I.
- ANÓNIMO. -En "Magazine de Hoy". Habana, 24 Nov. 1946. ANÓNIMO. -Mojiganga de la Gitanada 1670.
- ANÓNIMO. -Instrumentos musicales de la costa zamba. "turismo" Lima, Marzo, 1939.
- ANÓNIMO. -Personajes grotescos y negros del presente. Madrid, 1817.
- ANSÓN, L. M.: La negritud. Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1971, 299 pp.

- APOLONIO DE RODAS. -Cita de Pettazzoni, p. 27.
- APPEL, Joseph H. -África's white magic. New York.
- ARANZADI, Teodoro de. -En "Globus". Vol. LXXX. Viena 1905, p 5.
- ARANZADI, Teodoro de. -Veiharachtliche Tonwerkzeuge in Madrid. "Globus". Viena. Vol. LXXXVIII. 1905, p. 30. "ARCHIVO PER L'ANTROPOLOGIA E LA ETNOLOGIA". Florencia, 1906, p. 60.
- ARETZ, Isabel. -El folklore musical argentino. Buenos Aires, 1952.
- ARGOTE DE MOLINA, Gonzalo. -Discurso sobre la poesía castellana. Ed. de Tiscornia. Madrid, 1926.
- ARMSTRONG, Lucile. -Dances of Portugal. Londres 1952.
- ARRAZOLA, R.: Palenque, primer pueblo libre de América (Historia de las sublevaciones de esclavos en Cartagena). Cartagena, Editorial Hernández, s/f., 302 pp.
- ARTIÑANO, G. de. -Gente de mar. En "Folklore y costumbres de España". Madrid. T. III.
- ARZENO, Julio. -Del folklore musical dominicano. Santo Domingo, 1927, página 43.
- ASTURIAS, Miguel Ángel- -Marimba tocada por indios. "Repertorio Americano" Costa Rica, 10 agosto 1948. T. XLIV, n. 4.
- ATKINS, John. -A voyage to Guinea, Brasil and the West Indies. Londres, 1737.
- AUPIAIS, F. -Nécésité des divertissements collectifs pour le noir chretien. 'La Vie Intellectuelle'. París, 1939. Abril 10.
- AVEZAC, M. D. -Notice sur le pays et peuple des Yebous en Afrique. En "Memoires de la Societé Ethnologique". París, 1845. II.
- AYLLON MORGAN, Julio. -Romancero cubano. Habana, 1946.
- BACARDI, Emilio. -Vía Crucis. Santiago de Cuba.
- BACHILLER Y MORALES, Antonio. -Cuba Primitiva. Habana, 1883.
- BACON, Francis. -Sylva Sylvarum, sive Historia Naturalis, Amsterdam, 1661.
- BAGLIONI. -Contributi alla conoscenza, etc. "Atti della Sociétá Romana di Antropología". Vol. XV. 1910, P. 358.
- BAKER, RICHARD ST. BARBE. -África Drums. Londres.
- BALFOUR, Henry. -Ritual and secular uses of vibrating membranas as voice disguisers. En "The Journal of the R. Anchropological Institute of G. B. and Ireland. Londres, 1951. Vol. LXXVIII.
- BALFOUR, Henry. -The natural history of the musical bow. Oxford, 1899.
- BALFOUR, Henry. -The friction drum. En "Jour. of R. Anth. Institute of Gr. Britain and Ireland". Londres. Vol. XXXVII. 1907, p. 67.
- BALLAGAS, E. "Situación de la poesía afroamericana", en Revista Cubana de Educación, vol. 21, La Habana, enero de 1946, pp. 5-60.
- BALLAGAS, E.: Antología de la poesía negra hispanoamericana. Madrid, Aguilar, 1935, 182 pp.
- BALLAGAS, Emilio. -Elegía de María Belén Chacón. En "Cuaderno de poesía negra". Habana, 1934.
- BANER, M. and PEYSER, E. -How music grow. Londres, 1927.
- BARBERENA, Santiago I. -Historia de El Salvador. San Salvador. 1914.
- BARBOT, John. -A description of the Coasts of North and South Guinea, etc, Londres, 1732.

- BARNET, Miguel. La fuente viva. Editora Letras Cubanas. Ciudad de La Habana. 1983.
- BARRAS Y PARDO, Antonio Las. -La Habana a mediados del siglo XIX. Madrid, 1925.  
(Este libro ha sido tachado de apócrifo.)
- BARREAL. ISAAC J. -Quito colonial. Siglo XVIII. Quito, 1922.
- BARTING, John. -The dancing of Harlem. En "Nancy Cunard". 1934.
- BASAURI, Carlos, "Población negra", en La población indígena de México, México, tomo III, SEP, 1940, pp. 665-691.
- BASDEN, G. I. -Among the Ibos of Nigeria. Londres, 1926.
- BASDEN, G. I. -Niger Ibos. Londres, 1938.
- BASILE, P. -Aux rythmes des tambours. Montreal, 1950.
- BASTIAN, A- -Zum Westafrik Fetischdienst. "Zeitschr. f. Ethnologie". 1885.
- BASTIDE ROGER. -Estudos afrobrasileiros. En "Rev. do Arquivo Mun." Sao Paulo, 1944, n. XCVIII.
- BASTIDE, R.: Brancos e negros em Sao Paulo. Sao Paulo, Companhia editora Nacional, 1959.
- BASTIDE, Roger, African Civilizations in the New World, Nueva York, Harper y Row, 1971.
- BASTIDE, Roger. -Estudos afro-brasileiros. 3ª. serie. San Pablo, 1953.
- BASTIDE, Roger. -Imagens do Noroeste Místico em branco eu preto. Río Janeiro, 1949.
- BASTIDE, Roger. -Structures sociales et religions afrobrasiliennes. "Renaissance". New York, 1945. Vol. 111.
- BATALLA, Ladislao. -Angola.
- BAUDINI P. -Fetichism and fetish worshipers. New York 1885.
- BAUR, B. y REYSR, E. -How music grew, New York, 1927.
- BAYLE CONSTANTINO. -EL culto del Santísimo en Indias. Madrid, 1951.
- BECKWITH, Marta Warren. -Black roadways. Raleigh. N. C., 1929.
- BECKWITH, Marta Warren. -Christmas Mummings in Jamaica. Nassau College, 1923.
- BEJARANO, A. L -Anotaciones etnográficas. Ciudad Bolívar, 1912.
- BELL, Hesketh J. -Obeah, witchcraft in the West Indies. Londres, 1893.
- BENAVENTE O MOTOLINÍA, fr. Toribio de. -Historia de los Indios de Nueva España. Barcelona, 1914, p. 22.
- BENÍTEZ, Fernando, y José Emilio Pacheco, Crónica del Puerto de Veracruz, Veracruz, 1987.
- BENTLEY, W. H. -Dictionnory and grammar of the Kongo language. Londres, 1887.
- BERENGER-FERAUD, L B. J. -Los peuplades de la Sénégambie. París, 1879.
- BERENGUER, Antonio. -Tradiciones villaclareñas. Habana.
- BERLIN, HEINRICH. -La fundación del convento de Santa Clara en la Antigua. En "Antropología e Historia de Guatemala". Guatemala, 1950. Vol. II, n. 1, ps. 49 y 50.
- BERMÚDEZ PLATA, Cristóbal -Catálogo de Pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Vol.
- BERMUDO, Fray Juan. - Declaración de Instrumentos. Osuna 1555.
- BETANCOURT CISNEROS, Gaspar- -Escenas cotidianas. Habana, 1950.
- BEYER, HERMANN. -EL tambor de piedra del Museo Nacional. En "Memorias de la Soc. Científica A. Alzate".

## BIBLIOGRAFIA

- BINGER. -Du Nigar au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi. París, 1892.
- BINTON. -Native Amerimn stringed musical instrument. En "American Antiquarian". Enero, 1897.
- BIOBAKU, S. B. -An historical sketch at Egba tradicional authorities. En "África". Londres, 1952. Vol. XXII.
- BLAKE, John William. -Europeans in West África, 1450-1560. I.londres, 1942.
- BLECK, D. F. -Bushmen of Central Angola. "Bantu Studies". Johannesburg, 1929. Vol. III.
- BLESH, Rudi. -Shinning Trumpets. A history of jazz. New York, 1946.
- BOAS, Franciska. -The function of dance in human society. N. York 1944.
- BOAS, Frank- -General anthropology. N. York 1938.
- BOLINDER, G. -Busintanwa indianerpas musikbäge. Estokolmo, 1917.
- BOLTON, H. C. -Gombay, a festival rice of Bermuda Negros. En "Journal of Am. Folklore". 1930, P. 225.
- BONANNI, F. -Gabinetto armonico. Roma, 1722.
- BONASSE, Henry. -Acoustique, cordes et membranas. París, 1926.
- BONAVENTURA ARNALDO. -Manuale di storia ddla musica. Liorna 1927.
- BONAVENTURA ARNALDO. -Storia degli strumenti musicali. Liorna.
- BONILLA ADOLFO. -Notas a El Diablo Cojuelo. Vigo, 1902.
- BOONE, Olga -Les xylophones du Congo Bélge. En "Annales du Musée du Congo". Terveuren, 1936.
- BOONE, Olga. -Les tambours du Congo Bélge et du Ruanda-Urundi. Terveuren, 1951, p. 47.
- BORAH, Woodrow, New Spain's Century of Depression, Berkeley, University of California Press, 1951.
- BOSCH, Juan, De Cristóbal Colón a Fidel Castro, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983.
- BOSMAN, G. -Voyage de Guinée. Utrecht, 1705.
- BOTI, Regino E. -Kindergarten. Habana, 1930.
- BOUCHE, P. -La Côte des Esclaves er le Dahomey. París, 1885.
- BOURRILY, J. -Elements d'Ethnographie marrocaïne. París, 1932.
- BOWDICH, T. Edwards. -A Mission from Cape Coast to Achantee. Londres, 1819.
- BOYD, Baurman, "The Negro Slaves in Early Colonial México", en The Americas XXVI, 1969.
- BRADY, Robert, The Emergence of Negro Class in México 1524-1640, tesis, Michigan, Arbor, University International, 1979.
- BRANCOUR, R. -Histoire des instruments de musique. París, 1921.
- BRANDAO, Alfredo. -Os Negros na Historia de Alagoas. En "Estudos Afrobrasileiros". Río de Janeiro, 1935.
- BRICEÑO, Olga- -Música folklórica venezolana. En "Bol. de la Unión Panamericana". Washington, 1948. Vol. LXXXII.
- BRIDGENS, R. -West Indies, with illustration of Negro character, the process at making sugar, etc, from sketches taken during a voyage to, and residence of seven years in the Island of Trinity. Londres.

- BRINTON, D. C. -The comedy ballet of Güegüence. Filadelfia, 1883.
- BRITISH MUSEUM -Guide of Antiquities of Stone Age. Londres, p. 62.
- BRITISH MUSEUM -Guide to Antiquities of Bronze Age. Londres, 1904.
- BRITO FIGUEROA, F.: Las insurrecciones de los negros en la sociedad colonial venezolana. Caracas, Editorial Cantaclaro, 1961, 109 pp.
- BRITISH MUSEUM -Handbook of the Ethnographical Collections. Londres, 1910.
- BROWN, Mary E. and W. A. -Musical instruments and their homes. New York, 1888.
- BURROWS, G. Guy. -The land of the Pigmies. Londres, 1898.
- BURTON, R. F. -The lake regions of Central África. Londres, 1860.
- BUSTAMANTE, Luis J. -Enciclopedia popular cubana. Habana. T. 111.
- BUTT-THOMPSON, F. W. -Westafrican Secret Societies. Londres, 1929.
- CABLE, George W. -The dance in Place Congo. "The Century", N. York, 1885. Vol. XXXI.
- CABRAL, Jorge. -La música incaica. Buenos Aires, 1915.
- CABRERA ESCANELLE, Antonio. -Baile negro. En "Revista de Oriente". Santiago de Cuba.
- CABRERA, Lydia. -EL Monte, Igbo Finda. Ewe Orisha, Vitittinfinda, (Notas sobre la religión, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba.) Habana, 1954.
- CABRERA, Lydia. -La ceiba y la sociedad secreta de los abakuá. En Rev. "Orígenes". Habana, 1950.
- CABRERA, Lydia. -Porqué... Cuentos negros de Cuba. Habana, 1948.
- Cáceres Fréyre, Julián, "Los africanos en la población argentina", en Indiana, núm. 1, vol. 9, Berlín, s.e., 1984.
- CADAMOSTO. -The Voyages de Cadamosto. "The Hakluyt Society". Serie 11. Vol. LXXX. Londres, 1937.
- CADILLA DE MARTÍNEZ, María -La música popular en Puerto Rico. San Juan.
- CADILLA DE MARTÍNEZ, María. -La conga. En "Estudios afrocubanos". Habana, 1946. Vol. V.
- CAIGNET, Felix B. -A golpe de maracas. Habana, 1950.
- CAIGNET, Felix B. -Son... sonsoneterías. En "A golpe de maracas". Habana, 1950.
- CAIGNET, Felix B. -Soy maraquero. En "A golpe de maracas", Habana, 1950.
- CALCAÑO, J, A. -Contribución al estudio de la música en Venezuela. Cita de Liscano, 1950.
- CAMERON, V. L -Across África. Londres, 1877.
- CAMPBELL, Dwgald. -Wanderings in Central África. Filadelfia, 1930.
- CAMPOS, Rubén M. -El folklore y la música mexicana. México; 1928.
- CANOT, Theodore, Memorias de un tratante de esclavos, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1976.
- CAPDEVILA, Pedro. -Apuntes del folklore remediano. Habana, 1937.
- CAPRI, Denis de, et ANGELO, Michael. -A voyage to Congo. 1666. Pinkert Coll. Vol. XVI.
- CARBONELL, Rafael Antonio. -En "El Mundo". Habana, 18 de junio de 1950.
- CARBOU. -La región du Tchad et du Oudai. Cita de Schraeffner.

- CARCER, Mariano de. -Pregones y pregoneros sevillanos. En "Anuario de la Sociedad Folklórica de México". México, 1947. Vol. VI.
- CARDINALL, A- W. -In Ashanti and Beyond. Londres, 1927.
- CARDOSO, Gerardo, Negro Slavery in the Sugar Plantation of Veracruz and Pernambuco 1550-1690, Ann Arbor, Michigan University, 1979.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.: Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta a África. Sao Paulo, Brasiliense, 1985, 231 pp.
- CARNEIRO, E.: O Quilombo dos Palmares. Río de Janeiro, Editorial Civilizacao Brasileira, 1966, 144 pp.
- CARNEYRO, Edison. -Religiones negras. Río de Janeiro, 1936.
- CARO, Rodrigo. -Días geniales o lúdricos. Sevilla, 1884.
- CARPENTIER, Alejo. -Artículo. En "Carteles". Habana, 27 abril 1930. p. 16.
- CARPENTIER, Alejo. -La Música en Cuba. México, 1947.
- CARREIRA, Antonio. -Mandingas da Guiné Portuguesa. 1947.
- CARRINGTON, John T. -Talking drums of África. Londres, 1949.
- CARROL, L K. -Yoruba craft work at Oyé-Ekiti. Ode Province. En "Nigeria". Lagos, 1950.
- CARROLL, Patrick, "Black Laborers and Their Experience in Colonial Xalapa", en El trabajo y los trabajadores en la historia, University of Arizona Press, 1979.
- CASAS, Bartolomé de las. -Apologética Historia de las Indias. Madrid, 1909.
- CASAS, Bartolomé de las. -Historia de las Indias. Madrid, 1927. México, 1950.
- CASAS, J. B. -La guerra separatista de Cuba. Madrid, 1896, p. 123.
- CASASÚS HERRERA, María Luisa, Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Instituto de Investigaciones Históricas-Porrúa, 1989.
- CASIDE Y VIVANTE -Cambarisus e trocanos. En "Rev. Geográfica Americana". Buenos Aires, 1946, núm. 101. Abril 17.
- CASTAÑEDA, Daniel y MENDOZA, Vicente. -Instrumentos precortesianos. México, 1933.
- CASTAÑEDA, Daniel y MENDOZA, Vicente. -Los pequeños percutores en las civilizaciones precortesianas. En "Anales del Museo Nac. de Arqueología, Historia y Etnografía". México, 1933. Época IV. Vol. VIII.
- CASTELLANOS, Israel -Los instrumentos musicales de los afrocubanos. En "Archivo del Folklore Cubano". Habana, 1927. Vol. II, ns. 2 y 4.
- CASTILLO, Jesús. -La música autóctona. En "Anales de la Soc. de Geografía e Historia". Guatemala, 1927. T. IV.
- CASTILLO-FIEL, Conde de. -Los Bayeles, una tribu pigmea en la Guinea Española. En "África". Madrid, 1949, ns. 83-84.
- CASTRO Y ROSSI. -Costumbres públicas y privadas de los españoles en el siglo XVII. Madrid, 1881.
- CASTRO, F. (Discurso ante el XXXV Periodo de Sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Editora Ciencias Sociales. La Habana. 1979.
- CASTRO, Fidel. (Angola Girón Africano. (discurso). Editora Ciencias Sociales. La Habana. 1976.
- CASTRO, Francisco de. -Entremés de las brujas. En "Libro nuevo de entremeses". Madrid, 1742.



- CASTRO, Francisco de. -Pagar que le descalabren. En Cotarelo.
- CATALOGO de los fondos cubanos del Archivo General de Indias. Madrid. Tomo I.
- CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, G. A. -Istorica Descrizione de' tre Regni, Congo, Matamba et Angola, situatí nell'Etiopía Inferiore Occidentale e delle Missione Apostoliche esercitateui da Religiofi Capuccini. Bolonia, 1687.
- CEPERO BONILLA, Raúl. Azúcar y abolición. Editora Ciencias Sociales, La Habana, 1971.
- CERVANTES DELGADO, Roberto, "La Costa Chica: indios, negros y mestizos. Estratificación étnica y relaciones interétnicas", México, Colección científica INAH, coordinación Margarita Nolasco, 1984, pp. 37-50.
- CERVANTES, Miguel de. -EL casamiento engañoso. Ed. revisada de Rodríguez Marín. Madrid, 1918.
- CERVANTES, Miguel de. -El coloquio de los perros.
- CERVANTES, Miguel de. -El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha.
- CERVANTES, Miguel de. -EL rufián viudo.
- CERVANTES, Miguel de. -La guarda cuidadosa, entremés.
- CERVANTES, Miguel de. -La tía fingida.
- CERVANTES, Miguel de. -Rinconete y Cortadillo. Ed. de F. Rodríguez Marín. Madrid, 1920.
- CERVANTES, Miguel de. -Viaje del Parnaso.
- CHALMERS. -Pioneering in New Guinea. 1887.
- CHATELAIN, Henri. -Folk-tales of Angola. Boston, 1894.
- CHAUVET, Stephen. -Musique négre. París, 1929.
- CHÁVEZ FRANCO, M. -El tundy y la marimba. En "Rev. Mun. de Guayaquil". ¿1929?
- CHÁVEZ FRANCO, M. -La marimba. Visitas al Museo de Guayaquil. En "Revista Municipal de Guayaquil". 1927, septiembre.
- CHÁVEZ, Carlos. -La música. En "México y la Cultura". México, 1946.
- CHOTTIN, Alexis. -Tableau de la musique marocaine. París, 1938, P. 169.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro. -La Crónica del Perú. Madrid, 1853.
- CLAIRBORNE ROBERT W. -The way man learned music. N. York, 1927, página 73.
- CLARIDGE, G. C. -Wild Bush Tribes of Tropical África. Filadelfia, 1922.
- CLASSON, Ernest. -Les conques sonores dans la prehistoire. En "La Guide Musical". Bruselas, 1912.
- CLASSON, Ernest. -L'instrument de musique comme document ethnographique. Bruselas, 1902.
- CLAVERIE PAUL- -Du Dakar a Saint-Louis. París, 1899.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, Antología, México, SepSetentas, 1976.
- CLEATHER, Gabriel G. -The musical aspects of drums. En "Jour of the Royal Soc. of Arts". Londres, 1909. Vol. LVII.
- CLEMENCIN. -Nota a Cervantes, El Quijote. Ed. de Toro Gómez. París 1913. Tomo 111
- CLEMENTE, Hebe, La abolición de la esclavitud en la América Latina, Buenos Aires, Editorial La Pléyade.
- CLOSSON, Hernan. -"Musicale"-. París, 1930. Nov.

- COELLO RAMOS, Rafael- -La cultura musical del pueblo hondureño. En "Bol. Lat. Am. de Música". Bogotá, 1938. Año IV. T. IV.
- COEUROY, A. y SCHAEFFNER, A. -La Jazz. París, 1926.
- COLL Y TOSTE, Cayetano. -Prehistoria de Puerto Rico. San Juan, 1907.
- COLLANTES DE TERÁN, Francisco. -Memorias históricas de los establecimientos de Caridad de Sevilla. Sevilla, 1884.
- COLON, Fernando. -Historia del Altamirante Cristóbal Colón. Madrid, 1892.
- COLUCCIO, Felix. -Antología Ibérica y Americana del Folklore. Buenos Aires, 1953.
- COLUCCIO, Felix. -Folklore de las Américas. Buenos Aires, 1949.
- COMBARIEU, J. -Histoire de la musique. París, 1924.
- COMBARIEU, J. -La musique et la magie. París.
- COMETTANT, Oscar. -La musique, les musiciens et les instruments de musique. París, 1869.
- CONCOLOCORVO. -EL Lazarillo de ciegos caminantes. Buenos Aires, 1773.
- COOPERSMITH, J. K -Música y músicos de la República Dominicana. Washington 1949.
- CORRO R., Octaviano, Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa, Veracruz, Imprenta Comercial, 1951.
- CORRO, Octaviano, Los cimarrones de Veracruz y la fundación de Amapa, México, Imprenta Comercial de Veracruz, 1951.
- CORTE Y GATTI, Delia. -Dizionario di musica. Turín, 1925.
- CORTÉS JÁCOME, María Elena, El grupo familiar de los negros y mulatos: Discurso y comportamiento según los archivos inquisitoriales, siglos XVI-XVIII, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- CORTIJO ALUIJA, L -La música popular y los músicos célebres de la América Latina. Barcelona, 1919, p. 79.
- COTARELO Y MORI, Emilio. -Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del siglo XVIII. Madrid, 1911.
- COURLANDER, Harold. -Abakwa Meeting in Guanabacoa. "The Journal of Negro History". 1944. Vol. XXIX. n. 4.
- COURLANDER, Harold. -Dance and dance-drama in Haiti. En Franciska Boas "the function of dance in human society". N. York, 1944.
- COURLANDER, Harold. -Gods of the Háitian Mountains. "Journal of Negro History". 1944.
- COURLANDER, Harold. -Haití Singing. New York, 1939.
- COURLANDER, Harold. -Musical instruments of Cuba. En "The Musical Quarterly". N. York, 1942. Abril.
- COUTURIER, Lucie. -La foret du Haut-Niger. "Les Cahiers d'Aujourd'hui". París, 1923.
- COUTURIER, Lucie. -Mes inconnues chez eux. Mon Ami Soumaré Laptot. París, 1955.
- COVARRUBIAS. -Tesoro de la lengua castellana o española. Madrid.
- COWELL, Henry. -Dos estudios: La música entre los pueblos primitivos. En "Bol. Lat. Am. de Música". Tomo V.
- CRAWLEY, Ernest. -Dress, drinks and drums. Londres, 1931.
- CRESPO GIL DELGADO, Carlos. -Notas para un estudio antropológico del bubi de Fernando Poo. Madrid, 1949, p. 116.
- CROIX, de la. -Relation nouvelle de l'Afrique. Lyon, 1688.

- CROSBY BROWN COLLECTION. -Catalogue, etc, N. York 1907.
- CROWTHER, S. -Vocabulary of the yoruba language. Londres, 1843.
- CUEVA, Juan de la- -Epístola a Francisco Pacheco. En Gallardo. Ensayo. Tomo 11, col. 650. Cita de Rz. Marín. 1918.
- CULLIE, R. -Journal d'un voyage a Temboutou. París, 1830.
- CUNARD, Nancy. -Negro anthology. Londres, 1934.
- CUPPY, H. B. -The Salomon Islands and their natives. Londres, 1887.
- CUREAU, A. -Las sociedades primitivas de l'Afrique Equatorial. París, 1912.
- CURTIS, Natalie. -Songs and tales from the Dark Continent. N. York 1920.
- CUVELIER, J. -L'Ancien royaume de Congo. Bruselas, 1946.
- D. W. M. -Oshogbo celebrates festival of Shangó. En "Nigeria Magazine ". Lagos, 1953, N°40, P. 298.
- DA MATA MACHADO FILHO. -Aires o Negro e o garimbo em Minas Gerais. Río de Janeiro, p. 67.
- DALE, A. M. -The Ila Speaking peoples of Northern Rhodesia. Londres, 1920.
- DANIEL, Gastón. -La musique au Congo. "S. L. M.". 1911. Agosto-Septiembre.
- DANTAS, Pedro. -En "Revista Nova". Río de Janeiro. Año 1, p. 2. Cita de Ramos, 1934, p. 164.
- DANVILA, Francisco. -Los Chapines en España. En "Bol. De la R. Acad. de la Historia'. Madrid.
- D'AVEZAC, M. -Nolice sur le pays et le peuple des yebous en Afrique. París.
- DAVIDSON, Basil, A descoberta do passado de África, Lisboa, 1980.
- DAVIDSON, David M., Control de los esclavos y resistencia en México, México, Siglo XXI, 1981.
- DAVISON, David, "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial", en Sociedades cimarronas, compilador Richard Price, México, Siglo XXI, 1987.
- DAY, C. R. -Capítulo XIII, Music and Musical Instruments, de la obra de Ferryman Mockler, Up the Niger. Londres, 1892, p. 271.
- DE GRANADA, G.: Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra. Las tierras bajas occidentales de Colombia. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1977, 366 pp.
- DE KERSAINT, Gilly. -Notes sur la danse en pays noir. "Bull. du Comité d'Etudes Hist. et Scient. de l'Afrique Occidentale Française".
- DE LA NUEZ CABALLERO, Sebastián. -Instrumentos musicales populares en las Islas Canarias. 1954.
- DE LA VEGA, Garcilaso. -Comentarios reales que tratan del origen de los Incas. Lisboa, 1606. Lib. III y IV.
- DE VAISSIERE, Pierre. Saint Domingue. París, 1909.
- DE VELDE, Lievin Van. -La region du Bas. Congo et du Kivilon. Nivadi, En "Buletín de la Societé R. Bélge de
- DEBIEN, Gabriel, Cimarronaje en el Caribe francés, México, Siglo XXI, 1981.
- DECLÉ, L. -Three years in Savage África. Londres, 1888.
- DELAFOSSÉ, Maurice. -Les langues du Monde. París.
- DELAFOSSÉ, Maurice. -Los Negros. París, 1927.

- DELAFOSSÉ, Maurice. -Manuel Dahoméen. París, 1894.
- DELANO, I. O. -The Soul of Nigeria. Londres, 1937.
- DELEITO Y PIÑUELA, José. -En "Archivos" del Folklore Cubano". Habana. Vol. IV.
- DELHAISE, C. -Les Warega. Bruselas, 1909.
- DELSOHN, A. Z. -Jewish Music. Londres.
- DENIKER, J. -Les races et les peuples de la terre. París, 1926.
- DENIKER, J. -The races of man. Londres, 1900.
- DENIS, FERDINAND. -La Guyane. T. H.
- DENNETT, R. E. -At the back of the Black Man's mind. Londres, 1906.
- DENNETT, R. E. -Nigerian Studies.
- DENSMORE, Frances. -Handbook of the Collection of Musical Instruments in the U. S. National Museum. Washington, 1927.
- DENSMORE, Frances. -La música de los indios norteamericanos. "Bol. Latinoamericano de Música". Montevideo, 1941. T. V.
- DEPESTRE, René, Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas, México, UNAM (Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 14), 1978.
- DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro, Los cimarrones urbanos, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983.
- DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro. Rafael Serra y Montalvo obrero incansable de nuestra independencia. Instituto del Libro, La Habana, 1975.
- DESMANET, A. -Nouvelle histoire de l'Afrique. París, 1767.
- DESVALLONS, Gilbert. -Musique et dance du Gabon. "La Revue Musicale". París, año XXX p. 215.
- D'HARCOURT, Beclard. -En sus notas a Ch. Joyeux. Etudes sur quelques manifestations observés en Haute Guinée Française. "Revue d'Ethnographie". París, 1924.
- D'HARCOURT, R. et M. -La musique des Incas et ses survivences. París, 1925.
- D'HARCOURT, R. et M. -La musique indienne chez les Anciens Civilisés d'Amérique. En "Histoire de la Musique". París, 1922. Vol. V.
- DIAS, Margot y Jorge. -A encomendação das almas. Porto, 1953.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal -Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España. Madrid, 1906.
- DICTIONNARY OF FOLKLORE, MYTHOLOGY AND LEGEND. -Funk & Wagnalls, ed. New York 1950.
- DIXON, R. B. -The Northern Maidu. "Am. Museum of Nat Hist. Bul." 1905. Vol. 17.
- DOKE, G. M. -The Lambas of N. Rhodesia. Londres.
- DONOHUGH A. C. L. -Cita de Rolberte. 1926, p. 353.
- DORDILLON, I. R. -Grammaire et dictionnaire de la langue des Iles Marquises. París, 1904.
- DORSEY, G. A. -Indians of the Southwest. Chicago, 1903.
- DUARTE, Rafael, El palenque: economía y sociedad, Cuba, Universidad Central de Las Villas, 1980.
- DUFOUGERE, W. -Madinina. Reine des Antilles. París, 1929.
- DUNHAM, KATHERINE. -Las danzas de Haití. En "Acta Antropológica". México, 1947.

- DUPOUY, Walter. -Noticias preliminares sobre la comunidad indígena de San Joaquín de Parire, Estado Anzoátegui. En "Boletín Indigenista Venezolano". Caracas, 1953. T. 1, P. 117.
- DUPOUY, Walter. -Noticias preliminares sobre la distribución del juego de la zaranda de calabaza en Venezuela. Caracas, 1946.
- DYBOWSKI, Jean. -Route du Tchad. París, 1893. Cita de Schaeffner. 1936, página 37.
- DZIDZIENYO, A.: The Position of Blacks in Brazilian Society. Londres, Report num. 7, Minority Rights Group, 1971, 22 pp.
- E. P. S. -Las proezas sinfónicas del pianista Gottshalk. En "Rev. Musical Chilena". Santiago, 1946. Nov. N° 16, p.43.
- EDWARDS, Poryan. -The history civil and commercial of the British Colonies in the West Indies. Londres, 1794.
- EINSTEIN, Carl -A propos de l'Exposition de la Galerie Pigalle. En "Documents". París, 1930.
- ELLIS, A. B. -The Ewe-speaking peoples of the Gold Coast. Londres.
- ELLIS, A. B. -The Shi-speaking peoples. Londres.
- ELLIS, A. B. -The Yoruba-speaking peoples of die Slave Coast, West África. Londres, 1894.
- ELLIS, A. B. -West African Sketches. Londres, 1881.
- ELLIS, G. W. -Negro Soc. Inst. of W. África. En "The Journal of Race Development". Vol. IV.
- ELLIS, HAVELOCK. -EL alma de España. Barcelona.
- ENCICLOPEDIA ITALIANA. -Roma. Vol. I.
- ENGEL, Carle. -An introduction to the study of national music. Londres, 1866.
- ENGEL, Carle. -Musical instruments. Londres, 1908.
- ENRIQUE GÓMEZ, Antonio. -Vida de Don Gregorio Guadaña. En 'Novelistas posteriores a Cervantes'. "Biblioteca de Autores Españoles". Madrid, 1902. Vol. 11.
- ENRÍQUEZ, Martín, "Esclavos negros en el ingenio", en Documentos inéditos relativos a Hernán Cortés y su familia, México, 1935, pp. 263-266 y 277-278.
- EPEGA, D. Omodele. -The mistery of Yoruba gods. Lagos, Nígeria, 1931.
- ESCALANTE, Aquiles, Palenques en Colombia, México, Siglo XXI, 1981.
- ESPINA, Concha. -Singladuras. Madrid.
- ESPINOSA, P. -Del origen y milagros de N. S. de Candelaria. Sevilla, 1594.
- ESPINOSA, Pedro. -Nuestra Señora de Archidona. En Calderón "Flores de poetas ilustres de España". Sevilla 1896. Cita de Rodríguez Marín. 1905.
- ESTEBANEZ CALDERÓN, Serafín. -Cristianos y moriscos. En "Novelas, cuentos y artículos". Madrid, 1893.
- ESTEBANEZ CALDERÓN, Serafín. -Novelas, cuentos y artículos. Madrid, 1893.
- EYLMANN. -Die Eingeborenen der Kolonie Süd-Australiens. Berlín, 1919.
- FAGG, William. -A yoruba xylophone of musical type. En "Man". Londres, 1950. Vol. L.
- FAGG, William. -De l'art des Yoruba. En "L'Art Negre". París.
- FAINE, Jules. -Philologie Créole. Port-au-Price, 1937.
- FALKENSTEIN, J. -Die Loango Expedition. Leipzig 1879.
- FALLA, Manuel de. -EL cante jondo. Granada, 1922.

- FARABEE, W. G. -Indians tribes of Eastern Perú. Cambridge, 1922.
- FARABEE, W. G. -The Central Caribs. Filadelfia, 1924.
- FARMER, H. G. -A "history of arabian music. Cita de Hickmann.
- FEIJÓO, S.: El negro en la literatura folclórica cubana. La Habana, Edición Letras Cubanas, 1980, 359 pp.
- FERGUSON, D. N. -A. History of musical thought. Londres.
- FERGUSON. -Up the Niger. 1892.
- FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. -Notas al auto de fe celebrado en la ciudad de Logroño, en los días 6 y 7 de noviembre de 1610. En "Bibl. de Auto. Espls.". Vol. 11, p 619.
- FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. Orígenes del teatro español. París.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. -Historia General y Natural de las Indias. Ed. de Asunción, 1944.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. -Sumario de la Natural Historia de las Indias. En "Bibl. de Autores Espls." Madrid, 1877. T. XVII.
- FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F. -Mudéjares de Castilla. Madrid, 1866.
- FERRADÓN, Leonardo, Mis recuerdos (Historia de Yanga), Veracruz, Imprenta Unión, 1963.
- FERRAZ, J. F. -Nahuatlismos de Costa Rica. 1892.
- FEWKES, J. W. -Casa Grande Arizona. En "Bureau of Am. Ethnology 20th. Annual Report 1906". Washington, 1912.
- FEWKES, J. W. -En "Report of the Bureau of Am. Ethnology". Washington, 1897.
- FEWKES, J. W. -En "Twenty First Report Bureau of Ethnology". Washington.
- FICORINI, Francisci. -Disertatio de larvis scenicis et figuris comicis antiquorum romanorum. Roma, 1750.
- FIDEL LÓPEZ, Vicente. -La novia del hereje o la Inquisición en Lima. Buenos Aires, 1917.
- FIGUEREDO, Cándido de. -Diccionario de lingua portuguesa. Lisboa.
- FLORENCIA, Francisco Agustín. -Crotología o ciencia de las Castañuelas. Instrucción científica del modo de tocar las castañuelas para bailar el Bolero, y poder fácilmente y sin necesidad de maestro acompañarse en todas las mudanzas de que está adornado este gracioso baile español. Parte Primero. Barcelona, s. f.
- FLORESCANO MAYET, Sergio, El camino México-Veracruz en la época colonial, Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Veracruzana, 1987.
- FOA, E. -Le Dahomey, París, 1895.
- Folklore Cubano". Habana, 1930.
- FOLKLORE JOURNAL. -1887. Vol. V.
- FORBES, F. E. -Dahomé and the Dahomeans. Londres. Vol., II.
- FORDE, DARYILL. -En "África". Londres, 1939. Vol. 11, p. 251.
- FORDE, DARYLL, and Jones, J. I. -The Ibo and Ibibio-Speaking Peoples of South-Eastern Nigeria. Londres, 1950. Part. III.
- FORNARIS, José. -Poesías de la Patria. Habana, 1951.
- FORS, Luis Ricardo. -Gottschalk. Habana, 1880.
- FORTIER, Algee. -Customs and superstitions Louisiana. En "Jou. of Am. Folklore". Vol. I.

- FRANCO, F. J.: Los negros, los mulatos y la nación dominicana. Santo Domingo, Editora Nacional, 1969, 162 pp.
- FRANCO, José Luciano (Afroamérica. Publicación de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología. La Habana, Cuba, 1975.
- FRANCO, José Luciano (Historia de la Revolución de Haití. Editora ACC. La Habana. Cuba, 1976.
- FRANCO, José Luciano (Las minas de Santiago del Prado y la Revolución de los obreros 1530-1800. Editora Ciencias Sociales. La Habana, Cuba. 1975.
- FRANCO, José Luciano La gesta heroica del triunvirato. Editora Revista Mar y Pesca, La Habana, Cuba. 1975.
- FRANCO, José Luciano, "La trata de esclavos en el Caribe y en América Latina", en La traite négrière du xve au xixe siècle, París, UNESCO, 1981.
- FRANCO, José Luciano, Ensayos históricos, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974.
- FRANCO, José Luciano. Los palenques de los negros cimarrones. Editora Depto. de Orientación Revolucionaria, La Habana, Cuba. 1975.
- FRAZER, James George. -Totemism and exogamy. Londres.
- FRAZER, James George. -Adonis.
- FRAZER, James George. -The Scapegoat. Londres, 1920.
- FREYRE, Gilberto. -Sociología. Río de Janeiro, 1945.
- FRÍAS. -Fábula de Adonis. Cita de Gracián. 1648.
- FRIDENTHAL, Albert. -Musik, Tans und Dichtung bei den Kreolen Amerikas. Berlín, 1913.
- FROBENIUS, Leo. -Der Ursprung der Afrikanischen kulturen. Berlín, 1890.
- FROBENIUS, Leo. -Histoire de la civilization africaine. París, 1933.
- FROBENIUS, Leo. -La cultura como ser viviente. Madrid, 1934.
- FROBENIUS, Leo. -La mythologie de l'Atlantide. París, 1949.
- FROBENIUS, Leo. -The Childhood of Man. Londres, 1908.
- FROBENIUS, Leo. -Und África sprach. Berlín, 1912.
- FUENTES, Laureano. -Las artes en Santiago de Cuba. Santiago, 1893.
- FURLONG, Guillermo. -Entre los Lules del Tucumán. Buenos Aires, 1941.
- FURLONG, Guillermo. -Músicos argentinos. Buenos Aires, 1944.
- GAFFRE, L. A. -Visoes do Brasil. Cita de R. Bastide. 1944.
- GALE, Albert. -Chinese music and musical instruments. En "The Pacific Monthly". 2.
- GALEN, Henri. -Du nom chez les toucoulers. En "Rev. d'Ethnographie et Sociologie". París, 1912.
- GALLET, Luciano. -Estudios de Folklore. Río de Janeiro, 1934.
- GALLOP, Rodney. -Portugal. Cita de Almeyda, p. 43.
- GANAY, Solange de. -Le xylophone chez les Sará du Moyen Chari. En 'Jour. Soc. des Africanistes'. París, 1942, 12, p.203.
- GARCÍA BUSTAMANTE, Miguel, "Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz", Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, Veracruz, IVEC, 1988.
- GARCÍA BUSTAMANTE, Miguel, "El esclavo negro y el desarrollo económico de Veracruz durante el siglo XVII", tesis de maestría, México, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1987.

- GARCÍA LORCA, Federico. -Son. En "Musicalia". Habana, 1930.
- GARCÍA MERCADAL, J. -Viajes de extranjeros por España y Portugal. Madrid, 1952.
- GARCÍA, Joaquín José. -Protocolo de antigüedades. Habana, 1845.
- GARCÍA, Miguel Ángel, El nacimiento de América, México, Editorial Extemporáneos, 1984.
- GARDNER. -History of Jamaica. Londres, 1909.
- GARRIDO, Pablo. -Biografía de la Cueca. Santiago de Chile, 1943.
- GAUTIER, E. F. -Le passé de l'Afrique du Nord. París, 1937.
- Geographie". Bruselas, 1886.
- GERINGER, Karl -Musical Instruments, their history in Western Culture from the Stone Age to the present. N. York, 1945.
- GERIV, A. -Notes sur les dances, la musique et les chantes des Mexicains. París, 1913.
- GESTOSO, José. -Curiosidades antiguas sevillanas. Sevilla, 1910.
- GIDE, Andre. -Musiques et dances aux Tchad. En "La Revue Musicale". París, 1927.
- GIRARD, Rafael -Los Chortis ante el problema maya. Historia de las culturas indígenas de América, desde su origen hasta hoy. Guatemala, 1949.
- GLOTZ, Gustave. -La civilization égéenne. París.
- GOLDIE, Hugh. -Calabar and its mission. Edimburg, 1901.
- GOLDIE, Hugh. -Dictionary of Efik language. Edimburgo, s. a.
- GÓMEZ, Máximo. El viejo Eduá. Instituto del libro. La Habana, Cuba, 1972.
- GOMME, Lady. -Traditional games. Londres.
- GONZÁLEZ BRAVO, A. -Trompeta, flauta travesera, tambor y charango. En "Bol. Latino-Americano". Bogotá. Tomo IV. 1938.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, Indios y negros en América Latina, México, UNAM (Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 97), 1979.
- GONZÁLEZ DEL CAMPO, Loredano. -La "tumba" y el "masón". "Bohemia". Habana.
- GONZÁLEZ SOL, Rafael -Fiestas cívicas, religiosas y exhibiciones populares de El Salvador. San Salvador, 1945, p. 32.
- GOODMAN, Walter. -The pearl of the Antilles. Londres, 1867.
- GORER, G. -The function of diferent dance forms in primitive african communitie. Cita de Franciska Boas, p. 23.
- GOTTSCHALK, Luis Moreau. Carta de 25 junio 1962. En Fors. 1880.
- GRABOWSKY, F. -Musikinstrumenten der Dajaken Sudort-Borneos. En "Globus". Brunswick 1905. Vol. LXXXVII.
- GRACIÁN, Baltasar. -Agudeza y arte de ingenio. Huesca, 1648.
- GRACIÁN, Baltasar. -El Criticón. Parte 11, IV.
- GRAILLOT, H. -Le culte de Cybele. París.
- GRANET. -Dances et légendes de la Chine ancienne. Cita de Schaeffner. 1936.
- GRATTAN FLOOD, W, H. -The story of the bagpipe. Londres, 1912.
- GREBERT, M. F. -L'Art musical chez les Fang du Gabon. En "Archives Suisses d'Anthropologie Generale". Ginebra, 1928. T. V, n. L.
- GRENET, Emilio. -Popular Cuban Music. Habana. 1939, P. XXXVI.
- GRIAULE, Marcel -Dieu d'Eau. París, 1949.



- GROOT, Silvia W. de, Djuka Society Social Change, Assen, Holanda, Royal Vangoacum, 1969.
- GSELL., Stephane. -Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord. París, 1927. Tomo IV.
- GUERRA, Ramiro. Azúcar y población en las Antillas. Editora Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1984.
- GUERRERO, Raúl G. -Música de Chiapas.
- GUERRINI, Guido. -Origine, evoluzione e carácter degli instrumenti musicali. Bolonia, 1926.
- GUEVARA, Antonio de. -Cita de Artiñano.
- GUEYE, Mbaye, La traite negreire du xve au xixe siècle, UNESCO, París, 1981.
- GUILLÉN, N.: Antología mayor. La Habana, Instituto del Libro, 1969, 313 pp.
- GUILLÉN, Nicolás. Martín Marúa Delgado. Editora Escritores y Artistas de Cuba. La Habana, Cuba, 1984.
- GUILLERMIN, L. -Le tambour d'appel des Ewondó. "Etudes Camerounaires". Tomo 1. 1948, n. 21, junio.
- GUIRAUDON, R. G. -Manuel de la langue faule. París, 1844.
- GULIK, R. H. Van. -The lore of the Chinese lute. Tokio, 1940.
- GUMILLA, José. -Historia Natural Civil y Geográfica de las naciones situadas en las riberas del río Orinoco. 1791. Ed. de Barcelona, 1882.
- GUNTHER TESSMANN. -Die Pangwe Völkerkundliche Monographie eines West-afrikanischen Negerstammes. Berlín, 1919.
- GUSSELDT, FALKENSTEIN y PEDREREL, Loesche. -Die Loango. Expedition. Leipzig, 1879.
- GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Ángel, "Los afromestizos en México: la tradición oral", Revista Plural de Excelsior, 2a. época, volumen XVI-IX, número 165, junio, México, 1985, pp. 43-51.
- GUZMÁN, José, "El trabajo para indios y negros en las minas de Taxco (1585)", Boletín del Archivo General de la Nación, 3a. serie, volumen I, número 2, julio-septiembre, México, 1977, pp. 3-10.
- HADELIN, Roland. -La croyance fondamentale des Basanga. "Lovania". 1952, ns. 22 y 23.
- HAGUE ELEANOR. -Latin American Music. California, 1934.
- HAINES, G. A. -The trend of the races.
- HAMBLY, W. D. -Culture Areas of Nigeria. Chicago, 1935.
- HAMBLY, W. D. -Source book for African Anthropology. Chicago, 1937. P. 11.
- HAMBLY, W. D. -Tribal Dancing and Social Development. Londres, 1926.
- HANDY-CRAIGHILL. -The native culture in the Marquesas. Honolulu, 1923.
- HARE, Maud Cuney. -Negro musicians and their music. Washington, 1936.
- HARE, Maud Cuney. -The drum in África. "The Metronome". N. York, 1918. Vol. XXXIV.
- HARLEY, George W. -Notes on die Poro in Liberia. "África". Cambridge, 1941, p. 7.
- HARRIS, P. G. -Notes on Drums and Musical Instruments seen in Sokoto Province, Nigeria. En "The Journal of the Royal Anthropologie Institute of Great Britain and Ireland". London, 1932. Vol. LXII, p 108.
- HARRISON, Jane Ellen. -Ancient are and ritual. Londres, 1927.
- HARRISON, Jane Ellen. -Themis. Cambridge, 1932.

- HASTINGS. -Encyclopaedia of Religion and Ethics. Londres. Vol. IX.
- HAULLEVILLE ET COART. -Etat independent du Congo. "Annales du Musée du Congo". Tervweren.
- HAUSE, H. E. -Terms for musical instruments in the Sudanic languages. En "Journal of the Am. Oriental Society". Baltimore, 1948, n. 7.
- HAWLEY, E, H. -The distribution of the notched rattle. En "Am. Anthropologist". Washington, 1898.
- HEARN, Lafcadio. -En "Revue Blue". París, 1921.
- HEARN, Lafcadio. -Two years in the French West Indies. N. York.
- HENKE, F. G. -A study in the psychology of ritualism. Chicago, 1910.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Max. -La conspiración de los Alcarrizos. 1941.
- HERODOTO. -
- HERRERA, Antonio de. -Décadas.
- HERSKOVITS, Francis. -Dahomeyan song for the dead. "The New Republic". N. York 1935. Sept. 4.
- HERSKOVITS, M. J. and F. S. -Surinam Folk-lore. New York, 1936.
- HERSKOVITS, M. J. and F. S. -Trinidad Village. New York, 1946.
- HERSKOVITS, M. J. y Waterman, R. A. -Música de culto afrobahiano. En "Rev. de Est. Musicales". Cuyo, 1949.
- HERSKOVITS, Melville J. -Dahomey an ancient West African Kingdom. N. York. 1938.
- HERSKOVITS, Melville J. -El estudio de la música negra en el hemisferio occidental, "Boletín Latino-Americano de Música". Montevideo, 1941. Tomo V.
- HERSKOVITS, Melville J. -Life in a Haitian Valley. N. York, 1937.
- HERSKOVITS, Melville J. -Man and his works. New York, 1948.
- HERSKOVITS, Melville J. -Nota en Funch and Wagnalls Dictionary of Folklore. New York 1949.
- HERSKOVITS, Melville J. -Tambores e tamborileiros o culto afro-brasileiro. En "Bol. Lat.-Am. de Música". Río de Janeiro, 1946. Vol. VI, p. 102.
- HERSKOVITS, Melville J. -The myth of the Negro past. N. York, 1941.
- HICHENS, W. -Music: Triumph of African Art. En "Discovery". Londres, 1931. Vol. XII.
- HICKMAN, H. -CyMbales et crotales dans l'Egypte ancienne. En "Annales du Service des Antiquités". El Cairo, 1949. T. XLIX. (B.).
- HICKMAN, H. -La Daraboullah. El Cairo, 1952.
- HICKMAN, H. -Miscellanea musicologica. El Cairo, 1951.
- HICKMANN, H. -Catalogue general des instruments de musique du Musee du Caire. El Cairo, 1949. (A).
- HIDALGO, Gaspar Lucas. -Ditólogos de apacibles entretenimientos. III. Cita de Rodríguez Marín, 1905.
- HIPKINS, A. J. -A history at the pianoforte and the older keybord instruments.
- HIPKINS, A. J. -Musical Instruments. Londres, 1921.
- HOBLEY, G. W. -Further researches into Kikuyo religious beliefs and customs. En "The Journal of the Royal Anth. Institute". 1911. Vol. XLI.
- HOHNEL, L. Von. -Discovery of Lake Rudolf and Stefanies.

- HOLAB, W. H. -The use of gold and other metals among the ancients habitants of Chirigui, Isthmus of Darien. En " Bull. III del Bureau of Ethnology". Washington, 1887.
- HOLAB. -Eine kulturskizze des Marutze. Mambunda Reiches. Viena 1879.
- HOPKINSON. -A vocabulary of the Mandinga language. Londres.
- HORNBOSTEL, E. M. -African negro music. "África". Londres.
- HORNBOSTEL, S. M. VON. -The Ethnology of African sound instruments. Comments in geist und Werden der Musik instrument by C. Sachs. "África". Londres, 1933. Vol. VI, n. 2. (A).
- HOSE and MC-DOUGALL -Pagon tribes of Borneo. Londres, 1912.
- HUBERT, H. y MAUSS, M. -Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. En "Melanges d'Histoire des Religions". París.
- HUBERT, H. y MAUSS, M. -L'origine des pouvoirs magiques. En "Melanges d'Hist des Religions". París.
- HULSTAERT, G. -Note sur les instruments de musique a l'Equateur. En "Congo", 1935. Octubre, p. 356. HUNTINGTON, MARY. -Man and music. En "Natural History". New York 1939. Vol. XLIV, n. 2, p. III.
- HUTCHINSON, T. J. -Impressions of Western África. Londres, 1858.
- IBN KHALLIKAN. -Cita de Mac Gucki de Slanes. Dictionaire Biographique. 1871. T. IV.
- IDELSOLM, A. Z.- Jewish music in its historical development. New York, 1929.
- IGUALADA, Fray Francisco de. -Musicología indígena de la América Colombiana. En "Bol. Lat.-Am. de Música". Año IV. Bogotá, 1938.
- IM THURN, E. F. -Among The Indians of Guiana. Londres, 1883.
- IM THURN, E. F. -Ant. drums. En "Hastings. Enciclopaedia of Religion and Ethics".
- IM THURN, E. F. -Thoughts, talks and tramps. Londres, 1934.
- INIKORI, Joseph E., "La trata negrera y las economías atlánticas de 1451, 1850", en La traite negreire du xv au xixe siècle, París, UNESCO, 1981.
- INSENZA, J. -Cantos y bailes populares de Andalucía. Madrid. 1888.
- Introducción a la cultura africana en América Latina. París, UNESCO, 1979, 2ª. edic., 260 pp.
- ISAMITT, Carlos. -Los instrumentos araucanos. "Bol. Lat. Americano de Música". Bogotá, 1938. T. IV, P. 310.
- ISERT, P. R. -Voyages en Guinée et aux iles Caraibes en Amérique. París, 1793.
- ISIDRO MÉNDEZ, M. -En "Revista Bimestre Cubana". Habana, 1947.
- IZIKOWITZ, Karl Gustav. -Musical and other sound instruments of the South America Indians. Götemburgo, 1935.
- JACKSON, J. M. -Shells as evidence of the migrations of early cultitre. Manchester, 1917.
- JACKSON. -The Aztec moon cult and its relation to the drank cult of India. En "Lit. and Phil. Soc. Mem." 1916. Vol. 60.
- JARECKI, T. -Taming the percussion. Londres.
- JÁUREGUI, Miguel A. -El carnaval en Montevideo en el siglo XIX- En "Revista Nacional". Montevideo, 1943. Junio, p. 376.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo. -Danzas de Lima. En "Turismo". Lima, 1939. Enero.
- JIMÉNEZ, R. Emilio. -AL amor del bohío. Tradiciones y costumbres dominicanas. Santo Domingo.

- Johannesburg, 1952. Vol. 1, n. 6.
- JOHNSON, H. H. -A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages. Oxford. 1922.
- JOHNSON, H. H. -The Uganda Protectorate. Londres, 1902.
- JOHNSON, J. W. and J. R. -The book of American Negro spirituals. New York, 1940. T. I.
- JOHNSON, Richard. -The golden trade. Londres, 1623.
- JOHNSON, S. and O. -The history of the Yorubas. Londres, 1921.
- JOHNSON. -Dictionary Yoruba. Oxford, 1950.
- JOHNSTON. -Liberia. Londres. Vol. 11.
- JOSET, George A. -Melanges Ethnographie. "Congo". 1935. Febrero. Vol. I.
- JOURNAL OF AMERICAN FOLKLORE. -Vol. XXVI.
- JOVINS, Paulus. -Cita de Sachs. 1940.
- JOYCE, Torday. -En Hastings. Vol. IX.
- JOYEUX CH. -Etudes sur quelques manifestations musicales observées en Haute-Guinée Française En "Revue d'ethnographie et des traditions populaires". París, 1924, p. 183.
- JUNKER, H. -Die Osirislegende. Cita de Hickmann.
- JUNOD, H. A. -Bantu Heritage. Johannesburg, 1938.
- JUNOD, Henri A. -Moeurs et coutumes des bantous. París, 1936.
- JUNOD, Henri A. -The life in a South África tribe. Neufchatel 1912.
- JUNOD, Henri A. -The mbila or native piano of the Topi tribe. En "Bantu Studies". Johannesburgo, 1929. Vol. 111.
- KAGWA, Sir Apolo. -The customs of the Baganda. New York, 1934 p. 140.
- KAHN, Norton C. -Djuka: The Bush Negroes of Dutch Guiana. New York. 1931.
- KAHN, Norton C. -Notes on the Saramaccans Bush Negroes of Dutch Guiana. "Am. Anthropologist", 1920. Vol. XXX.
- KAHN, Norton C. -Notes on the Suramericaner Bush Negroes at Dutch Guiana. En "Am. Anthropologist". vol. XXI.
- KAIGH, Frederick. -Whitchcraft and magic in África. Londres, 1947.
- KAMBA SIMANGO y MAIDKANE GELE. Songs and tales from the Dark Continent. New York.
- KAPSOLI, W.: Sublevaciones de esclavos en el Perú. Lima, Universidad Ricardo Palma, DUI, 1975, 153 pp.
- KARSTEN, Rafael -The civilization of the South American Indians. New York. 1926.
- KARSTEN, Rafael. -The Origins of Religion. Londres, 1935.
- KARSTNER, George. -Les dances des morts. París, 1852,
- KELEMEN, Pal. -Medieval American Art. New York, 1943,
- KENT, R.K., Palmares. Un estado africano en Brasil, México, Siglo XXI, 1981.
- KINF, Johannes, Guerra de guerrillas: una opinión de los cimarrones de Surinam, México, Siglo XXI, 1981.
- KINSKY, George. -A history of music in pictures. Londres, 1930.
- KIRBY, Percival R. -"África". Vol. VII, n. 10 p. 107. Londres, 1934. C.
- KIRBY, Percival R. -The Bantu. Londres.

- KIRBY, Percival R. -The effect of Western Civilization in Bantu music. En "Western Civilization and the Natives of South África". Londres, 1934. A.
- KIRBY, Percival R. -The musical instruments of che native races of South África. Londres 1934. B.
- KLEIN, Herbert S., La esclavitud africana en América Latina y el Caribe, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- KNOSP, Gaston. -La musique dans l'Indo Chine. En "Histoire de la Musique". París, 1922, p. 3117. C.
- KNOSP, Gaston. -La musique des indiens de l'Amérique du Nord. En "Histoire de la Musique". París, 1922. Vol. V. B.
- KNOSP, Gaston. -Les Iles Canaires. En "Histoire de la Musique", de Lavaignac. París, 1922. Vol. V. A.
- KOM, A. de, Nosotros, esclavos de Surinam, La Habana, Casa de las Américas, 1981.
- KREHBIEL, H. E. -Afro-American Folksongs. New York.
- KWRATH, G. P. -En "Dictionary of Folklore". New York, 1950. Vol. II. página 863.
- LA MERI. -Spanish dancing. N. York, 1948.
- LA PARRA, Hernando de. -Cita de García. 1845.
- LABARRE, Weston. -The Aymara indians at the Lake Titicaca Plateau Bolivia. En "Am. Anthropologist". 1948, Vol. 50,
- LABAT, J. B. -Nouveau voyage aux Iles de l'Amérique. París, 1742.
- LABAT, J. B. -Nouvelle relation de l'Afrique Occidentale. París, 1728.
- LABAT, J. B. -Voyage du chevalier Des Marais en Guinée Isles voisines et á Cayenne París, 1730.
- LABAT, R.P., Viajes a las islas de la América, La Habana, Casa de las Américas, 1979.
- LABOURET, H. -Langage tambouriné et sifflé. En "Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Cientifiques de l'Afrique Occidental Française". 1923, Página 123.
- LAFFAGE, A. -La musique arabe. París, 1906.
- LAFITEAU, P. -Moeurs des savages americains. Vol. I.
- LALO, CHARLES. -Elements d'une esthétique musical scientifique. París, 1939.
- LAMAN, K. E. -Dictionnaire kikongo-français. Bruselas, 1936.
- LAMARTINIÈRE, Michel. -Algunas de las danzas folklóricas haitianas. En Coluccio Félix. 1953, P. 189.
- LAMBERTINI, M. A. -Portugal. En "Histoire de la Musique". París, 1944. Vol. IV, p. 2468.
- LANE, FEDERICO, JAPUR, JAMILE, y TAVARES DE LIMA, ROSINI. - Notas sobre o actual batuque ou tambú do Estado de Sao Paulo. En "Folklore". S. Paulo, 1952, n. 1, p. 44.
- LANG, Andrew. -Bull-roarer. En "Encyclopaedia of Ethics and Religion" de Hastings Londres, 1909. Vol. 11, p. 889.
- LANG, Andrew. -Costztm and myth. Londres, 1885.
- LANG, Andrew. -Myth ritual and religion. Londres, 1889.
- LANGE, D. DE y SNELLEMAN. -La musique et les instruments de musique dans les Indes Orientales. En "Encyclopédie de la Musique". París,. Vol. V.
- LAPARRA, R. -La musique et la danse populaires en Espagne. En "Histoire de la Musique", por Lavagnac. París, 1922.

- Las culturas del Caribe. Documentos de la Reunión de Expertos sobre el Caribe, organizada en Santo Domingo (República Dominicana), 18 al 22 de septiembre de 1978 París, UNESCO, 1981, 322 pp.
- LASNET, Chevalier. -Une mission au Sénégal. París, 1900.
- LAVAl, Ramón A. -Nuevas variantes de romances populares. "Archivos del Folklore Cubano". Habana, 1928. Vol. III.
- LAVIÑA J. Doctrina para Negros. Barcelona 1989
- LAVIÑA J. Somos indios somos negros somos mexicanos. Historia y Fuente Oral, 11. Barcelona
- LAVIOSA ZAMBOTTI, Pia. -Les origines et la diffusion de París, 1949.
- LAYTANO, Dantes de. -As congadas do municipio de Osorio. Porto Alegre, 1945.
- LAYTANO, Dantes de. -Os africanismos no dialeto gaúcho. En "Rev. do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul". Porto Alegre, 1936.
- LE BARBIER, L. -Etude sur la population bombará de la Vallée du Niger. París, 1906.
- LE RIVERAND, Julio. Órbita de Fernando Ortiz. Editora UNEAC, La Habana, Cuba, 1973.
- LEAF, Earl. -Isles of Rhythm. New York, 1945.
- LEHMAN NITSCHKE, R. -En "Antropos". 1908, Vol. III.
- LENGELLE, Maurice, La esclavitud, España, Oikos-Tau Ediciones, 1971.
- LENZ, O. -Skizzen aus Westafrika. Berlín, 1878.
- LEÓN, A.: Música folclórica cubana. La Habana, Biblioteca Nacional José Martí, 1964, 149 pp.
- LEÓN, Argeliers. -EL paso de elementos por nuestro folklore. Habana, 1952, B.
- LEÓN, Argeliers. -El patrimonio folklórico musical cubano. Habana, 1952.
- LEÓN, Argeliers. -En "La Música". Habana, 1949, n. 3.
- LEÓN, Argeliers. -Lecciones del curso de música folklórico en Cuba. Habana, 1948. B.
- LEÓN, Argeliers. -Tres cantos negros. "La Música". Habana, 1948. A.
- LERICHE, A. -Instruments de musique maure et griots. En "Bull. de l'Inst. Français de l'Afrique Noire". Dakar, 1950. T, XII, n. 3.
- LEROUX, H. -Animisme et Islam dans la subdivision de Maradi (Nigeria). En "Bull. de l'Institut Français de l'Afrique Noire". Dakar, 1948. T. X.
- LERY, Jean de. -Histoire d'un voyage fait a la terre du Bresil. La Rochelle, 1578.
- LEVAUDEN, Therese. -African orchestrics. En "The Chesterian". Londres, 1929.
- LEVAUDEN, Therese. -Orchestriche Africaine. En "La Guide Musical". París, 1930, nov.
- LEVILLIER, Roberto. -Los Incas del Perú. Buenos Aires, 1942.
- LEVINSON, Andre. -La danse d'aujourd'hui. París.
- LEVY BRUHL, Lucien. -L' ame primitive. París.
- LEVY BRUHL, Lucien. -La mentalité primitive. París.
- LEVY BRUHL, Lucien. -L'experience mystique et les symboles chez les primitives. Nature et fonctions des symboles. Batons-symboles. París, 1938.
- LEWIS, M. G. -Journal of a residence among the Negros in the West Indies. Londres, 1845.
- LIMA, Evaristo de. -Apuntes para los cantos y bailes del pueblo costeño. En "Bol. Latino-Americano de Música". Bogotá, 1938. T. IV, p. 96.

- LINDBLOM, Gerard. -Afrikanische Relikte und Indianische entlehmungen ni de Kultur der Bush-Neger Surinams. Gotemburgo, 1924.
- LINDBLOM, Gerard. -Die Stosstrommel, insbesondere in Afrika. "Ethnos". Estocolmo, 1945.
- LINDBLOM, Gerard. -The one-leg resting position (Nilotenatellung) in África and elsewhere. Estokolmo, 1949.
- LISCANO, Juan. -Apuntes para la investigación del negro en Venezuela. Sus instrumentos de música. En "Acta Venezolana". Caracas, 1946. T. 1, n.1
- LISCANO, Juan. -Baile de tambor. En "Bol. de la Soc. Venezolana de Ciencias Naturales". Caracas, 1943. T. VIII, n. 55.
- LISCANO, Juan. -Folklore y cultura. Caracas, 1950.
- LISCANO, Juan. -Poesía Popular Venezolana. Caracas, 1945.
- LLANO, Aurelio de. -Del folklore asturiano. Madrid, 1922.
- LONGMORE, L -Music and song among the Bantu people in urban areas on the Witwatersrand. En "the African Music Soc. Newsletter". Johannesburg, 1953. Vol. 1, n. 6.
- LOPE DE RUEDA. -Coloquio de Timbria. Obras de. Madrid, 1908, T, II.
- LOPE DE VEGA. -Amar, servir y esperar, comedia.
- LOPE DE VEGA. -La corona de Ungría.
- LOPE DE VEGA. -Las bizarrías de Belisa, comedia.
- LOPE DE VEGA. -Romance en honor de San Juan Bautista. En Cotarelo. Col. de Entremeses. T. I.
- LÓPEZ CHAVARRI, Eduardo. -Música popular española. Barcelona, 1927.
- LÓPEZ DE GOMARA, Francisco. -Historia General de las Indias. "Bibl. de Aut. Esp." Madrid, 1877, T. III.
- LÓPEZ DE UBEDA. -La picara Justina.
- LÓPEZ LEIVA, F. -Los matiabos. En "La Discusión". Habana, 3 agosto 1903.
- López Valdés, R. L.:Componentes africanos en el etnos cubano. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985, 252 pp.
- LÓPEZ, Florentino. -Parroquia de Velle. Orense, 1936.
- LORIMER Y PAUL -Essai d'Organographie Haitienne. Port-au-Prince.
- LORIMER Y PAUL -Le sacrifice du tambor Assoto. Port-au-Prince, 1942.
- LOVEN, Sven. -Origins of the Tainan cultures West Indies. Gotemburgo, 1935.
- LUCAS, Alfonso de. -Posesiones españolas del Golfo de Guinea. México, 1918.
- LUCAS, J. Olumide. -The religion of the Yorubas. Lagos, 1948.
- LUCRECIO. -De Natura Rerum.
- LUGO Y DÁVILA, Francisco de. -La Hermania. En "Teatro popular Novelas Morales". Madrid, 1622. De. de Cotarelo. 1904.
- LUMHOLTZ, Carl -The Hirschol Indians of México. En "Am. Museum of Nat. History". Nueva York 1900. Vol. 3.
- LUMHOLTZ, Carl -Unknown Mexico. N. York, 1902. Vol. I.
- LUND DROLET, Patricia, El ritual congo del noroeste de Panamá, s.l., Instituto Nacional de Cultura, UNESCO, 1940.
- LUX, A. E. -Von Loanda nach Kinbundu. Viena, 1880.

- LYLE, Watson. -African primitive instrumental music. "Fanfare". Londres. 1921. Vol. I. n. 4.
- MAC CULLOCH, J. A. -Horns. En Hastings "Encyclopaedia of Religion and Ethics". Vol. VI.
- MAC CULLOCH, J. A. -Primitive and savage music. En Hastings "Encyclopaedia of Religion and Ethics". Vol. IX.
- MACDONALD. -Africana. Londres, 1882.
- MACHABEY, A. -Un instrument de musique de l'Antiquité: le scabellum.
- MACHADO, Manuel. -Cante Hondo, Sevilla. Obras Completas. Madrid. Vol. III, p. 177.
- MACKAY, M. -The traditional musical instruments of Nigeria. En "Nigerian Field". 1950. Julio. 112-33.
- MACLAND. -Note sur un instrument de musique employé au Fouta-Djalón. París.
- MAGENNY, W. W.: "África en Venezuela: su herencia lingüística y su cultura literaria" en Montalban, núm. 15, Caracas, 1985, pp. 207.-260.
- MAHILLON. -Catalogue du Musée Instrumental du Conservatoire de Bruxelles. Gante, 1912. Vol. IV.
- MAIR, A. -Hallucination. En Hastings "Ency. of Religion and Ethics". Vol. VI. página 484.
- MALARET, Augusto. -Diccionario de provincianismos de Puerto Rico. San Juan, 1917.
- MALARET, Augusto. -Vocabulario de Puerto Rico, S. Juan de Puerto Rico, 1937.
- MANIZER. -Música e instrumentos de música de algunas tribus del Brasil. Cita de Almeida, p. 38.
- MARCHENA, Enrique de. -Del areito de Anacaona al poema folklórico. Ciudad Trujillo, 1942, P. 39.
- MARCOS DE SANDE, Moisés. -Del folklore garrovillano. En "Revista de Estudios Extremeños". Badajoz, 1945.
- MARETT, R. R. -Savage supreme beings and the bull-roarer. En "The Threshold of Religion". Londres, 1914.
- MARQUES PEREIRA, Nuno. -Compendio narrativo do peregrino de América. Lisboa, 1728.
- MARRERO, Abel -La Tumbandera. En "La Federación". Santa Clara, 1941, 8 febrero.
- Martí, José El Presidio político en Cuba. Instituto del Libro, La Habana, Cuba, 1968.
- Martí, José La Edad de Oro. Instituto del Libro, La Habana, Cuba, 1972.
- MARTÍ, José. -Amistad funesta. Habana, 1940.
- MARTÍ, José. -Obras completas. Habana, 1949. Vol. 11, p. 1667.
- Martí, José. Obras Completas. Editora Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1975. (Tomos Y, II, III, IV, V, X, XI y XII).
- MARTÍ, Samuel. -Música de las Américas. En "Cuadernos Americanos". México, 1951. Vol. LVI, n. 2.
- MARTÍNEZ COMPAÑÓN, J. B. -Trujillo del Perú a fines del siglo XVIII. Dibujos y acuarelas que mandó hacer el Obispo O. Baltazar Jaime Martínez Compañón. Edición y prólogo de Jesús Domínguez Bordona.
- MARTÍNEZ MOLES, M. -Contribuciones al folklore cubano. Habana. T. II.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María, "Distribución de la población negra en la Nueva España", Memorias del Tercer Congreso Nacional de ALADAA, México, 1987.



- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María, "Integration Patterns and the Assimilation Process of Negro Slaves in Mexico", en *Annals of the New York Academy of Sciences*, Nueva York, junio de 1977, vol. 292.
- MARTÍNEZ Y MARTÍNEZ, Ramón. -Oriente folklórico. Colección de 1872 a 1930. Santiago de Cuba, 1930.
- MAS Y PRAT, Bernardo. -La tierra de María Santísima. Madrid.
- MASON, Otis T. -En "American Anthropologist", 1897. Vol. X.
- MASON, Otis T. -The origins of inventions. Londres.
- MASPERO, G. -Sur l'Ennéade. En "Rev. de l'Histoire des Religions". París, Tomo XXV, p. 50.
- MATAS, Ricart. -Refranero internacional de la música y de la danza. En "Archivos Venezolanos de Folklore". Caracas, 1952, p. 212.
- MATHEWS, Basil. -Consider África. N. York, 1936.
- MATHEWS, John. -A voyage to the River Sierra Leona on the Coast of África. Londres, 1788. (Trad. espl. Madrid, 1921)
- MATUTE, L -Noticias relativas a la historia de Sevilla.
- MAUPOIL, Bernard. -La géomancie a l'ancien Côte des Esclaves. París, 1943.
- MAYER SERRA, Otto. -Música y músicos de Latino-América. México.
- MEAD, Charles W. -The musical instrumental of the Incas. En "American Museum Journal". N. York, 1903. Vol. 111, n. 4.
- MEAD, Charles W. -The musical instrumental of the Incas. En "Anth. Papers of the Museum of Nat. Hist." N. York, 1924. Vol. XV, part. III.
- MEDINA, Waldo. -Las cuevas de Felipe Blanco. En "Bohemia". Habana, 1951, n. 21.
- MEEK, C. K. -The Northern tribes of Nigeria. Londres, 1925.
- MEJÍA BACA, José. -La Saña. En "El Comercio". Lima, 1938, 3 de enero.
- MELGAREJO VIVANCO, José Luis, Los jarochos, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1979.
- MELLAFE, Rolando, Breve historia de la esclavitud, México, SepSetentas, 1973.
- MELLAFE, Rolando, La introducción de la esclavitud negra en Chile, Chile, Editorial Universitaria, 1958.
- MELLO MORALES FILHO. -Festas e tradições populares do Brasil. Río de Janeiro.
- MELLO, Guilherme T. P. DE. -A musica no Brazil. Bahía, 1909.
- MENDIETA, Gerónimo de. -Historia eclesiástica indiana. México, 1870.
- MENDOZA, Daniel -El llanero. En "Cultura Venezolana". Caracas, 1921, diciembre.
- MENDOZA, Renato. -A influencia africana no português do Brasil. Porto, 1948.
- MENDOZA, Vicente T. -Música Indígena. En "Rev. Universitaria". México, 1943, p. 29.
- MENDOZA, Vicente T. -Música precolombina de América. En "Bol. Latino Americano de Música". Bogotá, 1938.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. -La España del Cid. Madrid, 1929.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. -Poesía juglaresca y juglares. Madrid, 1924.
- MERLIN, Condesa de. -LA Havane. París. (Trad. espl. de B. Sousa.)
- MEROLLA DE SORRENTO, Jeronimo. -A voyage au Congo and severas others countries chiefly in Southern-África. 1862. (Trad. ingl. Pikert Coll.). Vol. VXI.

- MERRIAM, Alan P. -African music re-examined in the light of new material, from the Belgian Congo and Ruanda Urundi. En "The African Music Society Newsletter". Johannesburg, 1953. Vol. 1, n. 6.
- MERSENNE, M. -Harmonicorum Instrumentorum. París, 1636.
- MERWIN, B. W. -A voodoo drum. En "The Museum Journal". Filadelfia, 19. Vol. VIII.
- MÉTRAUX, Alfred. -La civilization materielle des tribus Tupi-Guarani. París, 1928.
- MÉTRAUX, Alfred. -Le baton de rythme. En "Jour. de la Soc. des Americanistes" de París. 1927.
- MÉTRAUX, Alfred. -Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud Tropical. En "Acta Ameriricana". 1944. Vol. 11.
- MEYEROWITZ, Eva L. B. -En "Man". Londres. Vol. XLVII, p. 92.
- MIALHE. -Álbum pintoresco de la Isla de Cuba. Leipzig.
- MIGEOD, F. W. -A view of Sierra Leone. N. York 1927.
- MILLEN, F. F. -Correspondencia al "New York Herald". junio 16, 1873.
- MILLIGAN, Robert H. -The Fetish folk of West África. Nueva York 1912.
- MITJANA, R. -La musique en Espagne. En "Histoire de la Musique", por Lavaignac. París, 1922, p. 1925.
- MOCKLER-FERRYMAN, A. F. -British Nigeria. Londres.
- MOCKLER-FERRYMAN, A. F. -Up the Niger. Londres, 1892.
- MOEDANO N., Gabriel, "El corrido entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca", Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, Veracruz, IVEC, 1988.
- MOLEMA, S. M. -The Bantu. Edimburgo, 1920.
- MOLINA TIRSO DE. -La huerta de Juan Fernández.
- MONDON VIDAILHET, M. -La musique ethiopiéenne. En "Histoire de la Musique". Vol. V, p. 3283.
- MONTANDON, George. -La généalogie des instruments de musique. Ginebra, 1919.
- MONTANDON, George. -Traité d'ethnologie culturelle. París, 1934.
- MONTEIRO, J. J. -Angola and the River Congo. Londres, 1875.
- MONTES DE OCA, Jose G. -El jarabe tapatío. En "Quetzalcoatl". México, 1929. Vol. 1, n. 2.
- MONTES DE OCA, José G. -Manchas de color. México, 1939.
- MOORE. -Voyages dans les parties interieures de l'Afrique. Londres, 1738.
- MORAIS, Luis Carlos de. -Vocabulario Río-Sur Grandense.
- MORAND, PAUL -París-Tombuctou. París.
- MOREAU DE SAINT-MERY. -De la danse. Parma, 1803.
- MOREAU DE SAINT-MERY. -Description de la partie française de Saint-Domingue.
- MOREJÓN, Nancy. Nación y mestizaje en Nicolás Guillén. Editora Unión de Escritores y Artistas de Cuba, La Habana, 1982.
- MORELET, A. -Voyage dans l'Amérique Central. París.
- MORENO FRAGINALS, Manuel, La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones, Barcelona, Editorial Crítica, 1983.
- MORENO FRAGINALS, Manuel. El Ingenio. Editora Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1978.

- MORENO RIVAS, Yolanda, Historia de la música popular mexicana, México, Alianza Editorial, CNCA, 1990.
- MORENO, José A. -El Yangüé fernandino. En "África". Madrid, 1948, P. 83.
- MORET, A. -Le Nile et la civilization égyptienne. París.
- MORINIGO, Marcos A. -Sobre etimologías. En "Sustancia". Buenos Aires, 1940, diciembre.
- MORLOTE, Luis J. -Carta a F. Ortíz, fechada en Guantánamo. 20 enero. 1949.
- MORNER, M.: La mezcla de razas en la historia de América Latina. (comp.) Buenos Aires, Paidós, 1969, 163 pp.
- MORRIS, Frances. -Catalogue de la Crosby Brown Collection Metropolitan Museum. Nueva York.
- MUNGO, Park. -Voyage dans l'interieur d'Afrique. París, Año VIII.
- MUÑOZ SAN ROMAN. -Sevilla, la bien amada.
- MUÑOZ SANZ. -La música ecuatoriana. Quito, 1938.
- MUNRO, R. -Prehistoire Scotland. Edimburgo, 1899.
- MUNZER JERÓNIMO. -Viaje por España, 1494. En Mercadal. 1952, p. 1267.
- MURDOCK, George Peter, África: Its Peoples and their Culture History, Nueva York, s.e., 1951.
- MURRAY, Charles A. -Travels in North America, during the years 1834, 1835, 1836, including a summer residence with the pawnee tribe of Indians, in the remote prairies of the Missouri, and a visit to Cuba and the Azores Islands. Londres, 1841.
- NADEL, S. F. -A black Byzantium. Londres, 1942.
- NADEL, Siegfried. -The origins of music. En "The Musical", Nueva York, 1930.
- NARMELO, N. J. U. -Early bantu ethnography. En "África". Londres, 1930, página 45.
- NAVA OTEO, Guadalupe, Cabildos de la Nueva España en 1808, México (SepSetentas, 78), 1973.
- NAVARRO LUNA, M. -Mongo Paneque. Cartas de la Ciénaga. Habana 1930.
- NAVARRO, Francisco. -La tumba francesa. En "Carteles". Habana, 1929.
- NAVEDA CHÁVEZ, Hita Adriana, "La esclavitud en Córdoba: composición y distribución racial 1788", Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, IVEC, Universidad Veracruzana, Premio Gonzalo Aguirre Beltrán, 1987, 1988.
- NAVEDA CHÁVEZ, Ita Adriana, Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830, Xalapa, Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Históricas, 1987.
- NEFF, Françoise, "Identidad y tradición oral en la cultura de los pueblos afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca", Segundo Congreso Nacional ALADAA, Xalapa, 1985.
- NEVERMANN, H. -Die Konum-irebe und ihre Nachbarn. En "Zeitschr. F. Ethnologie". 1939, Vol. 73.
- NEWTON, G. -Diccionario musical. México, 1904.
- NICOD, Henri. -La vie mysterieuse de l'Afrique Noire. Lausana, 1948.
- NIMUENDAJU. -Die Sagen von der Erschaffung. Cita de Metraux.
- NOBREGAS, P. -Cita de Morinigo.
- NOIRAT, E. -A. Travers le Fouta-Djallon et le Bambouc. París.

- NOLASCO, Florida de. -La música en Santo Domingo y otros ensayos. Ciudad Trujillo, 1939
- NORDENSKJOLD, Erland. -Its die sogenannte Schlitztrommel in der neuen sowohl wie in der alten Welt selbständig erfunden worden. En *Ethnologische Studien*. Leipzig, 1929.
- NORDENSKJOLD, Erland. -The changes in the material culture of two Indians tribes under the influence at new surroundings. Gotemburgo, 1920.
- NOVAS CALVO, Lino. -Cayo Cañas. Buenos Aires, 1946.
- OCIO, José de Jesús. -Algarabía poética. Matanzas, 1876.
- OGILVIE, J. -África. Londres, 1670.
- OLINTO, A.: Brasileiros na África. Río de Janeiro, Ediciones GRD, 1964, 288 pp.
- OLIVA, Rosa L. -Maracas de Cuba. En "El Mundo". Supl. dominical. Habana, 7 nov. 1948.
- OLIVARES FIGUEREDO, R. -Diversiones pascuales en Oriente y otros ensayos. Caracas, 1949.
- ORDÓÑEZ DE CEBALLOS, Pedro. -Viaje del mundo. 1615. En Sanz Serrano. *Autobiografías y Memorias Coleccionadas e Ilustradas*. "Nueva Bibl. de Aut. Españoles". Madrid, 1905.
- ORTIZ ODENIGO, Néstor. -Panorama de la música afroamericana. Buenos Aires, 1944.
- ORTIZ ODERIGO, N.: Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1974, 200 pp.
- ORTIZ, F.: *Ensayos etnográficos* (selección de Miguel Barnet y Angel L. Fernández). La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1984, 425 pp.
- ORTIZ, Fernando (Glosario de Afronegrismos. Editora El Siglo XX. La Habana, 1924.
- ORTIZ, Fernando (La africanía de la música folclórica de Cuba. Editora Universitaria, La Habana, 1965.
- ORTIZ, Fernando (Las rebeliones de los afrocubanos. Revista Bimestre Cubana, La Habana, 1910
- ORTIZ, Fernando (Los afrocubanos dientemellados. Editora Cultural, La Habana, 1929.
- ORTIZ, Fernando (Los negros esclavos. Sin/Ed. La Habana, 19169.
- ORTIZ, Fernando (Martí y las razas. Editora Molina, La Habana, 1942.
- ORTIZ, Fernando (Ni racismo ni xenofobias. Imp. El Universo, La Habana, 1924.
- ORTIZ, Fernando (Nuevo Catauro de cubanismos. Editora Ciencias Sociales, La Habana, 1974.
- ORTIZ, Fernando. -El cocoricamo y otros conceptos teoplásmicos del folklore afrocubano. En "Archivos del
- ORTIZ, Fernando. -La fiesta afrocubana del 'Día de Reyes'. En "Arch. del Folklore Cubano". 1921. Vol. III.
- ORTIZ, Fernando. -Los cabildos afrocubanos. Habana.
- ORTIZ, Fernando. -Los negros esclavos. Habana, 1916
- ORTIZ, Fernando. -Nota bibliográfica al P. Williams. En "Estudios Afrocubanos". Habana, 1938. Vol. 11, n.1, P. 130.
- ORTIZ, Fernando. -Presentación de Eusebia Cosme. En "Rev. Bimestre Cubana". Habana 1934.
- ORTIZ, Fernando. -Un catauro de cubanismos. Habana 1923.

- ORTIZ. -EL Huracán, su mitología y sus símbolos. México, 1947.
- ORTIZ, Fernando. -Cuba, bib y bibop. En "Revista del Min. de Educación". Habana.
- ORTIZ, Fernando. -Glosario de afronegrismos. Habana, 1924.
- ORTIZ, Fernando. -Historia de la arqueología indocubana. Habana, 1936.
- ORTIZ, Fernando. -La africanía de la música folklórica de Cuba. Habana, 1950.
- ORTIZ, Fernando. -La música sagrada de los negros Yorubas en Cuba. En "Estudios Afrocubanos". Habana, 1938.
- ORTIZ, Fernando. -Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba. Habana, 1951.
- ORTIZ, Fernando. -Los negros brujos. Madrid, 1906.
- ORTIZ, Fernando. -Los últimos versos mulatos. En "Rev. Bim. Cubana". 1935. Vol. XXXV, n. 3.
- OSGOOD, Henry O. -So this is jazz. Boscon, 1926.
- OTERO, Ramón. -Galicia Terra de Melide. Compostela, 1933.
- OTS CAPDEQUI, J. M., El estado español en las Indias, Buenos Aires-México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- OVERBERGH, C. Van. -Les Mayombe. Bruselas, 1907.
- OVERBERGH, CYR. Van. -Les Basonge. Bruselas, 1908.
- OVIEDO, Gonzalo Fernández de. -Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano. Madrid, 1851.
- PALERM, Ángel, Sobre la formación del sistema colonial en México, México, publicación provisional, La Casa Chata, 1976.
- PALLOTINO, M. -La civilization étrusque. París, 1949.
- PALMER, Colín, Negro Slavery in México, tesis doctoral, Wisconsin, Universidad de Wisconsin, 1970.
- PANCKE, Florian. -Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocabies. 1749-1767. Tucumán, 1942.
- PANHUYS, L G. Van. -Actes du IV. Congres Internationale de l'Histoire des Religions. Leyden, 1913, p. 55.
- PARK, Mungo. -Travels in África. Londres, 1818.
- PARRINDER, George. -Yoruba-speaking peoples in Dahomey. En "África". Londres, 1947 abril.
- PARRINDER, Goffrey. -West african religion. Londres, 1949.
- PARTRIDGE, C. -Cross River natives. Londres, 1905.
- PASTOR, Willy. -The music of primitive peoples and the begining of european music, En "Annual Report Smithsonian Inst.". Washington, 1912.
- PEARSE, Andrew. -Aspects of change in Caribbean Folk Music. En "Journal of the International Folk Music Conncil". Londres, 1955, Vol. VII, p. 29.
- PEDRALS, D. P. DE. -Manuel scientifique de l'Afrique Noire. París, 1949.
- PEDRELL, Felipe. -Diccionario técnico de la música. Barcelona.
- PEDROSO, Consiglieri. -A menina e a preta. En "Revista Lusitana". Lisboa, 1896. Vol. IV.
- PEÑAFIEL, Antonio de. -Nomenclatura de los nombres geográficos de México. 1895.
- PEPPER, G. H. -Pueblo Bonito. En "Am. Museum of Nat. History Papers". Nueva York, 1920. Vol. 27.

- PEPPER, Herbert. -Musique Centre-Africaine. París..
- PEPPER, Herbert.-Traditional music at the Vali. En "África". Londres, 1951. Vol. XL, n. 1.
- PERDOMO ESCOBAR, José I. -Esbozo histórico sobre la música colombiana. En "Bol. Lat.-Am. de Música" Bogotá, 1938, p. 398.
- PEREDA VALDÉS, Y.:"El negro en la literatura iberoamericana", en Cuadernos, núm. 19, París, 1956, pp. 104-110.
- PEREIRA DA COSTA, F. A. -Vocabulario Pernambucano.
- PEREIRA, José Anthero. -Nótulas e comentarios arqueológicos e etnográficos. En "Revista do Arquivo Municipal". Sao Paulo, 1950. CXXXVI, página 35.
- PÉREZ DE LA RIVA, Francisco, Palenques cubanos, México, Siglo XXI, 1981.
- PÉREZ DE LA RIVA, Juan (¿Cuántos africanos fueron trasladados a Cuba?. Editora Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1977.
- PÉREZ DE LA RIVA, Juan (Cuadro sinóptico de la esclavitud en Cuba y de la cultura occidental. Editora TNC, La Habana, Cuba, 1961.
- PÉREZ DE LA RIVA, Juan (El barracón y otros ensayos. Editora Ciencias Sociales. La Habana, Cuba, 1975.
- PÉREZ DE LA RIVA, Juan (El monto de la inmigración forzada en el siglo XIX. Editora Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1979.
- PÉREZ DE LA RIVA, Juan. (Los demógrafos de la dependencia. Editora Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1979.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Rolando A., La contribución africana a la música tradicional de México, Cuba, s.f.
- PÉREZ PASTOR, Cristóbal -Histrionismo español. Madrid, 1901.
- PÉREZ, Nancy, El cabildo carabalí, Isuama, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1982.
- PERÓN, Michel -Instruments a percussion du son en Europe et en Afrique Occidentale Française. Gorée, 1924.
- PESCHUEL-LOESCHE, E. -Volkskunde von Letingo. Stutgard, 1907.
- PETRIE. - W. M. FLINDERS. -Egyptian religion. En "Hasting's Encyclopaedia".
- PETTAZZONI, Raffaele. -Mythologie australienne du rhombe. En "Revue de l'Histoire des Religions". 1922. I, p. 149.
- PFEISTER, G. A. -La música ashanti. En "Revista Musicale Italiana". Turín, 1925.
- PICHARDO, Esteban. -Diccionario provincial casi razonado de voces cubanas. Habana.
- PICHARDO, Hortensia. Documentos para la historia de Cuba. T. I. Editora Ciencias Sociales, La Habana, 1971.
- PIERSON, Donald. -Festas religiosas en Cruz das almas. En "Revista do Arquivo Municipal". Sao Paulo, 1950. Vol. CXXXVII, P. 34.
- PIERSON, Donald. -Negroes in Brazil. Chicago, 1942.
- PINKERTON, J. -General collection of voyages. Londres, 1804-14. T. XIII.
- PINTO, R. -Estudios afrobrasileiros. Río de Janeiro, 1931. Vol. I.
- POVEDA, Simeon. -Nydia y Fidel. Habana. 1920.
- PRICE, Richard, Sociedades cimarronas, México, Siglo XXI (Nuestra América), 1981.
- Primer Congreso Partido Comunista de Cuba. Informe Final. De. DOR, 1975.
- PRUNEAU DE POMMEGORGE. -Description de la Nigritie. Amsterdam, 1789.

- PUCCIONI, Nello. -Gli oggetti musicali del Museo Nazionale d'Antropologia. En "Arch. per l'Ant. e la Etnologia". Florencia, 1906, n. 54.
- PUCKETT, N. N. -Folk belief of the Southern Negro. Chapel Hill, 1926.
- PURSCHE, Anna- -Scenery of Lima attributed to Pancho Fierro. En "Notes Hispanic". Nueva York 1944.
- QUENUN MAXIMILIEN. -Au pays des fons. París 1938.
- QUERINO, Manuel. -A raça africana e seus costumes na Bahía. En "Rev de Academia Brasileira de Letras". 1927. Año VIII, n. 89.
- QUERINO, Manuel. -Costumes africanos no Brasil. Río de Janeiro, 1938.
- QUEVEDO, Francisco de. -EL Parnaso español.
- QUEVEDO, Francisco de. -Los Sueños. El mundo por dentro.
- QUEVEDO, Francisco de. -Vida del Buscón.
- QUIJADA JARA, Sergio. -La tradicional fiesta de la Virgen de la Natividad o de Cocharcas. Huancayo, 1947.
- QUIÑONES DE BENAVENTE, Luis. -Jácara de doña Isabel, la Ladrona que cortaron las orejas en Madrid. En Cotarelo. Colección, etc. Madrid, 1911, T. I. Vol. II, p. 574.
- RAFFENEL -Voyage dans l'Afrique Occidentale. París.
- RAGLAN, Lord. -How come civilisation. Londres, 1939.
- RAMBOSSON, Jean P. -Histoire des instruments de la musique. París, 1897.
- RAMÍREZ, Aracelio. -Marimba. En "Revista Municipal de Guayaquil". Guayaquil, 1929.
- RAMÓN Y RIVERA, L. F.: La música afrovenezolana. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1971, 172 pp.
- RAMOS GUEDES, J. M.: El negro en la novela venezolana. Caracas, 1980, 138 pp.
- RAMOS, A.: Aculturacao Negra No Brasil. Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1942, 376 pp.
- RAMOS, Arthur. -Las culturas negras de América. México, 1945.
- RAMOS, Arthur. -Introdução a Anthropología Brasileira. Río de Janeiro, 1943, P. 449.
- RAMOS, Arthur. -O folklore negro no Brasil. Río, 1935.
- RAMOS, Arthur. -O negro brasileiro. Río de Janeiro, 1934.
- RAPHAEL, John R. -Through unknown Nigeria. Londres, 1921.
- RATTRAY, R. S. -Achanti. Oxford, 1923.
- RATTRAY, R. S. -Religion and art in Ashanti. Oxford, 1927.
- REBOUS, P. -Blancs et Noirs. París, 1919.
- REINACH, S. -Repertoire de la statuaire grécque et romaine. París, 1897,
- REPIDE, Pedro de. -La Saeta de Abaris. Madrid.
- RESTREPO, Antonio José. -EL cancionero de Antioquía. Barcelona.
- REY PAILHADE, Emile. -Essai sur la musique et l'expression musicale. Les instruments de musique. París, 1911.
- REYNOLDS, Alexander. -Crowning a Gold Coast potentate. En "Travel". París, 1928, p. 26.
- REYNOSO, Álvaro. -Agricultura de los indígenas de Cuba y Haití. París, 1881.
- RIBEIRO, Darcy, La cultura latinoamericana, México, UNAM (Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 6), 1978.

- RIBERA, Julián. -Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española. Madrid, 1927.
- RIDGEWAY, W. -The origin of the guitar and fiddle. En "Man" Londres.
- RIS, Paquot. -La céramique musical et instrumentale. París, 1889.
- RIVA PALACIO, Vicente, El libro rojo, México, Editorial Leyenda, 1946.
- RIVERO Y VON TSHUDI. -Antigüedades peruanas.
- ROA, Ramón. -Con la pluma y el machete. Habana, 1950.
- ROBERTS, Helen H. -Ancient Hawaiian music. Honolulu, 1926.
- ROBERTS, Helen H. -Some drums and drums rhythms of Jamaica. En "Natural History". Nueva York, 1924. Vol. XXIV.
- ROBERTS, S.: "Danza negra en América" en Toda la Danza, núms, 1 y 7, Buenos Aires, 1975. pp. 20-31.
- RODRIGUEZ DE CARVALHO. -Lingua nacional. En "Rev. de la Acad. Brasileira de Letras". Año XX, p. 469.
- RODRÍGUEZ DE MORISI. E. -Poesía popular dominicana. Ciudad Trujillo.
- RODRÍGUEZ FERRER, Miguel -Naturaleza y civilización de la grandiosa Isla de Cuba. Madrid, 1887.
- RODRÍGUEZ HERRERA, Esteban. -Observaciones acerca del género de los nombres. Habana, 1947. Vol. II.
- RODRIGUEZ VALE, Flausino. -Elementos de folklore musical brasileiro. En "Archivo Municipal". San Pablo.
- RODRÍGUEZ, Alejandro. -Informe acerca de los ñañigos. Archivo Nacional. Habana. Asuntos políticos. Legajo 76. Sign. 56.
- RODRIGUEZ, Nina. -A raza negra na America Portuguesa. En "Revista do Brasil". 1922, julio, p. 210.
- RODRÍGUEZ-MARÍN, Francisco. -Burla burlando. Madrid. 1914. 2ª. ed.
- RODRÍGUEZ-MARÍN, Francisco. -Ed. crítica de Cervantes. Rinconete y Cortadillo. Sevilla, 1905. Madrid, 1920.
- RODRÍGUEZ-MARÍN, Francisco. -EL alma de Andalucía en sus mejores coplas amorosas. Madrid. 1929.
- RODRÍGUEZ-MARÍN, Francisco. -Notas a Cervantes. El casamiento engañoso y Coloquio de los perros. Madrid, 1918.
- RODRÍGUEZ-MARÍN, Francisco. -Notas a Cervantes: Don Quijote de la Mancha, Madrid.
- RODRÍGUEZ-MARÍN, Francisco. -Notas a L. Véliz de Guevara. El Diablo Cojuelo. Madrid, 1918.
- ROJAS, María Teresa. -Índice y extractos de protocolos de la Habana, 1578-1585. Habana, 1947.
- ROMÁN, Marcelino M. -América criolla. Canciones y poemas sobre motivos americanos. Panamá, 1953.
- ROMANCERO GENERAL. -Madrid, 1604.
- ROMERO, Fernando. -De la "samba" de África a la "marinera" del Perú. En "Estudios Afrocubanos". Habana.
- ROMERO, Fernando. -Instrumentos musicales de la Costa Zamba. En "turismo". Lima, 1939. Año XIV, n.137.



- RONCIERE, Charles de. -La découverte de l'Afrique au Moyen age. El Cairo. T. I, p. 92.
- ROSALES, Rafael M. -Los juegos populares en el Estado Tachira. En "Archivos Venezolanos de Folklore". Caracas, 1952, p. 399.
- ROSA-NIEVES, Cesáreo. -Apuntes sobre los bailes en Puerto Rico. En "Rev. Historia". San Juan, 1951, p. 194.
- ROSCOE, John. -The Bagandas. Londres, 1911.
- ROSE ALGERNON S. -En "Proceedings of the Musical Association". Londres, 1904.
- ROSE, A. S. -South african chickers. En "Zeitschrift der Internationalen Musik-Gesethchaft". Leipzig, 1904, p. 283.
- ROSE, Algernon S. -A private collection at African Instruments. En "Zeitschrift der Internationalen Musik
- ROSE, H. J. -Ancien Greek Religion. Londres, 1946.
- ROSE, H. J. -Primitive culture in Greece. Londres, 1925.
- ROSENBLAT, Ángel -Los venezolanismos de Martí. "Revista Nacional de Cultura". Caracas, 1953, p. 49.
- ROSSI, Vicente. -Cosas de negros. Río de la Plata, 1926.
- ROTH, H. Ling. -Great Benin, its customs and horrors. Halifax, 1903.
- ROUANET, Jules. -La musique arabe. En "Histoire de la Musique de la Enc. de la Mus. et Dictionnaire du Conservatoire". París, 1922.
- ROUGNON, P. -La música y su historia. París.
- ROUMAIN, Jacques. -Le sacrifice du tambour Assoto. Port-au-Prince, 1943.
- ROUTLEDGE, K. -The mistery of Easter Island. Londres, 1919.
- ROUTLEDGE, W. S. Y K. -With a prehistoric people. Londres, 1910.
- ROWBOTHAM, J. F. -History of Music. Londres, 1885-87.
- SACHS, Curt. -Die Musikeninstrumente Indians und Indonesiens. Berlin. 1923.
- SACHS, Curt. -La música en la antigüedad. Trd. espl. Barcelona, 1927.
- SACHS, Curt. -Real-Lexikon der Musik-Instrumente. Berlin, 1913.
- SACHS, Curt. -The history of musical instruments. Nueva York, 1940.
- SACHS, Curt. -The rise of music in the Ancient World, East and West. Nueva York, 1943.
- SACHS, Curt. -World History of the Dance. Londres, 1938.
- SACO, José Antonio, Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y especial en los países Américo-Hispanos, La Habana, Librería Cervantes (Colección de Libros Cubanos), 1938,
- SAHAGÚN, Bernardino de. -Historia general de las cosas de Nueva España, México, 1938.
- SALAVERRÍA, José María. -Sevilla y el andalucismo. Barcelona.
- SALAZAR, Adolfo. -Artículos en "El Sol". Madrid 19 y 2 de agosto 1930.
- SALAZAR, Adolfo. -La música española en tiempos de Goya. En "Rev. de Occidente". Madrid, 1928, diciembre.
- SALAZAR, Adolfo. -La obra musical de García Caturla. En "Revista Cubana". Habana, 1938. Vol. 11, n. 31. p.13.
- SALAZAR, Adolfo. -Música instrumental y danzas en las obras de Cervantes. En "Nueva Revista de Filología Hispánica". México, 1948.
- SALAZAR, Adolfo. -Músicas negras, En "Nuestra Música". México, 1952, número 26.

- SALAZAR, Adolfo. -Sinfonía y ballet. Madrid.
- SALILLAS, Rafael -Hampa. Madrid, 1898.
- SANACINO, Rodolfo: Los que volvieron a África. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1968.
- SÁNCHEZ DE FUENTES, Eduardo. -El folkllore en la música cubana. Habana, 1923.
- SÁNCHEZ DE FUENTES, Eduardo. -Folklorismo. Habana 1928.
- SÁNCHEZ DE FUENTES, Eduardo. -Influencia de los ritmos africanos en nuestro cancionero. En "Anales de la Academia Nac. de Artes y Letras". Habana, 1927. Vol. XI.
- SÁNCHEZ DE FUENTES, Eduardo. -La música cubana y sus orígenes. En "Boletín Latino Americano de Música". Bogotá, 1938.
- SÁNCHEZ DE FUENTES, Eduardo. -Los orígenes de la música cubana. En "Pro Arte Musical". Habana. 18, nov. 1929.
- SANDOVAL, Alonso de. -De instauranda Ethiopum salutem. 1620.
- SANTAMARÍA, Francisco J. -Diccionario general de americanismos. México, 1942.
- SANZ POCGIO. -Historia de la música guatemalteca desde la monarquía española hasta fin del año 1877. Guatemala, 1878.
- SAPPER, Karl -Das nordliche Mittel-Amerika. Brunswick 1897.
- SAVAGE. -The music of the most ancient nations. Londres, 1864.
- SAVILLE, M. H. -A primitive Mayan musical instrument. En "American Anthropologist". 1898. Vol. XX, 280.
- SAVILLE, M. H. -En "American Anthropologist". 1897. Vol. X, p. 272.
- SAVILLE, M. H. -The musical bow in Ancient Mexico. En "Am. Anthropologist". Vol. XI, p. 282.
- SCARBOROUGH, Doroty. -On the trail of Negro folksongs. Cambridge, 1925.
- SCARION DE PAVIA, Bart. -Doctrina Militar. Siglo XVII. Cita de Amezúa.
- SCHAEFFNEK, A. - et COEUROY, A. -Le Jazz, París, 1926.
- SCHAEFFNER, Andre. -Les Kissi: un société noire et ses instruments de musique. París, 1951.
- SCHAEFFNER, Andre. -Notes sur la musique des afro-americains. En 'Le Ministrel'. París. 1926, 25 junio, p.287.
- SCHAEFFNER, Andre. -Origine des instruments de musique. París, 1936.
- SCHAEFFNER, Andre. -Timbales et longues trompètes. En "Bull de l'Institut Français d'Afrique Noir". Dakar, 1952, p.1466.
- SCHAPER. I. -The Bantu speaking tribes of South África. Londres, 1937.
- SCHILDE, W. -Die afrikanischen Hosheitsseichen. En "Zeitschr of Ethnologie". 1929. Vol. 61.
- SCHLESINGER, Katleen. -Orum. En "Enciclopedia Británica". Londres.
- SCHNEIDER, Marius. -EL origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas. Barcelona, 1946.
- SCHNEIDER-LENGYEL. -Die Welt der Masque. Munich, 1934.
- SCHWEINFURTH, G. -The heart of África. Londres, 1873.
- SCOTTI, Pietro. -Gli strumenti musicali africani del R. Museo Pigorini Roma. En "Archivio per l'Antropología e la Etnología". 1940. Vol. LXX.
- SEABROOK, W. B. -The Magic Island. Nueva York.

- SEGAL, Domingo. -Vestigios del panteón yoruba. En "El Nacional". Caracas, 27 Sept. 47, p. 13.
- SELER, Eduard. -Mittelamerikanische musik instrumente. En "Globus". Berlín, 1899. Vol. LXXVI.
- SENFHOC, LEOPOLD SEDAR. -L'homme de couleur. París, 1939.
- SEVERO, Antonio. -La marimba. En "El Comercio". San Pedro Sula. Honduras, 18 de mayo, 1915.
- SHAKESPEARE, William. -A midsummer night's dream, Acto IV, escena 1ª.
- SHROPSHIRE, Denys W. T. -The church and primitive peoples. Londres, 1938.
- SIEGMEISTER, Elie. -Music and Society. Nueva York, 1938.
- SIMANGO, KAMBA, y CELE, MADIKANE. -Songs and tales from the Dark Continent. Nueva York.
- SIMON, Moisés. -La música cubana. En "Diario de la Marimba". Habana, 1927, 25 junio.
- SIMPSON, George E. -Peasant song and dances of Northern Haiti. En "Journal of Negro History". 1940. Vol. XXV, n. 2.
- SINGLETON, Esther. -Etats Unis d'Amérique. En "Histoire de la Musique". París, 1922. Vol. V.
- SIRET, H. L. -Les premières ages du metal dans le Sud-Est de l'Espagne. Amberes, 1887.
- SKEAT, W. W. -The wild tribes of the Maleny Peninsula-. En "R. Anthropological Institute Jour". 1902. Vol. 32.
- SKERTXCHLY, J. A. -Dahomey as it is. Londres, 1874.
- SLONIMSKY, Nicolai. -Carta datada en Filadelfia, agosto de 1939. En el "Programa del concierto homenaje a la memoria del Maestro Amadeo Roldán en el Teatro Auditorium". 1939.
- SLONIMSKY, Nicolai. -Music of Latin-American. New York, 1946.
- SMEND, VON. -Negermusik und Musikinstrumente in Togo. En "Globus". 1908.
- SMITH, J. -En J. Pinkerton.
- SODERBERG, Bertil -Musical instruments used by the Babembe. En "the African Music Society Newsletter".
- SOJO, J. Pablo. -El negro y la brujería en Venezuela. En "Rev. Venezolana de Folklore", Caracas,, 1947, T. I.
- SOLÍS, Antonio de. -Las amazonas, comedia. En Cotarelo.
- SOYER, M. A. -Des instruments a vent. En "Histoire de la Musique". París, 1922.
- SPEISER, K. -Ethnographische materialen aus den neuen Hebriden und den Bank-Ineen. Berlín, 1923.
- SPENCE, Lewis. -Introduction to Mythology. Londres.
- SPENCE, Lewis. -Myth and ritual in dance game and rythm. Londres, 1947.
- STANLEY, A. A. -Catalogue at the Stearns Collection of Musical Instruments. En "Ann Arbor". 1918.
- STARR, F. -Congo natives. Chicago, 1912.
- STATHAN, J. G. -Through Angola. Edimburgo, 1922.
- STEDMAN CAPITAIN, J.G., "Narrative of a Five Years' Expedition against the Revolted Negroes of Surinam [...]from the Year 1772 to 1777 ", Londres, J. Johnson y J. Edwards, 1796, en Richard Price, Sociedades cimarronas, México, Siglo XXI (Nuestra América), 1981, pp. 20-21.

- STEDMAN, J. G. -Expedition against the revolted negroes of Surinam. Londres, 1813.
- STEEL, James. -Cuban Sketches. Nueva York, 1892.
- STEVENSON. -Voyage en Araucania en Chile, en Perú... París, 1812. T. L.
- STRAINS, Marshall. -Rebop, bebop and bop. En "Harper's Magazine". Nueva York, 1950, abril.
- SUÁREZ DE FIGUEROA, Cristóbal. -EL Pasajero: advertencias utilísimas a la vida humana. Madrid, 1618.
- SUÁREZ Y ROMERO, Anselmo. -Colección de artículos. Habana, 1859.
- SUÁREZ, V. -Vocabulario cubano. Madrid.
- SUBIRA, J. -Historia de la música. Barcelona.
- SUBIRA, J. -Historia de la música teatral en España. Barcelona, 1945.
- SWANTON, J. R. -Handbook at American Indians. En "Bulletin 30th Bureau of Am. Ethnology". Washington. T-39.P.335.
- TALBOT, P. Amaury. -Life in Southern Nigeria. Londres, 1923.
- TALBOT, P. Amaury. -On the Shadow of the Brush. Londres.
- TALBOT, P. Amaury. -Some Nigerian Fertility Cults. Oxford, 1927.
- TALBOT, P. Amaury. -The peoples of Southern Nigeria. Londres, 1926.
- TALBOT, P. Amaury. -Tribes of the Niger Delta. Londres, 1932.
- TALLANT, Robert. -Voodoo in New Orleans. New York, 1946.
- TANCHE, Bable. -Le droit d'ai'neux chez les indigenes du Haut Oubangui "África". 1930. Vol. III, P. 81.
- TAVARES DE LIMA, Rossini. -Melodía e ritmo no folclore de Sao Paulo. San Pablo, 1954.
- TEGNAEUS, Harry. -Le héros civilisateur. Upsala, 1950.
- TEJADA, Valentín. -Vodú. México, 1944.
- TENORIO D'ALBURQUERQUE. -Questoes linguísticas americanas. Río de Janeiro, 1949.
- TERRY, Richard R. -Voduism music. Londres, 1934.
- THEAL -Record of South-Eastern África. Capetown, 1901. Vol. 11.
- THIBAUT DE CHANVALLON. -Voyage de la Martinique. París.
- THOMAS, N. W. -Ancient Egypt, Londres, 1921.
- THORN, Onffroy de. -Amérique équatoriale. París, 1866.
- THURNWALD, Richard. -Economics in primitive communities, Oxford, 1932.
- TIBOL, Raquel, Historia general del arte mexicano. Época moderna y contemporánea, tomo II, México, Editorial Hermes, 1975.
- TIERSOT, Juan. -La musique chez les négres d'Afrique. "Histoire de la Musique", de Lavagnac. París, 1922. Vol. V.
- TIERSOT, Julien. -Musiques pittoresques. París, 1889.
- TINKER, E. L -Gombo. New Orleans, 1936.
- TOPLIN, R.B.:Slavery and Race Relations in Latin America, Wesport/Londres, Greenwood Press, 1974, 450 pp.
- TORDAY, E. et JOYCE, T. A. -Notes ethnographiques sur les peuples comunement appelés Bakuva, ainsi que sur les peuplades apparentées Les Bakongo. Tervüeren, 1911.

- TORDAY, E. -On the trail of the Bushongo. Filadelfia, 1923, p. 97.
- TORO, Alfonso, "Influencia de la raza negra en la formación del pueblo mexicano", Ethnos, tomo I, número 8-12, México, 1929, pp. 215-218.
- TORRE, JOSÉ M. DE LA -Lo que fuimos y lo que somos o La Habana antigua y moderna, Habana 1857. Ed. de F. Ortiz, 1913.
- TORRENCE, F. R. -The dance Calinda. En "Plays of Negro life", ed. by A. Locke. New York, 1927.
- TRACEY, Hugh. -Chopi musicians: their music, poetry" and instruments. Oxford, 1948.
- TRACEY, Hugh. -The African Music Society. "Journal of the International Folk Music Council". Londres, 1949.
- TRACEY, Hugh. -Catalogue of Gramophone Records of African Music. Johannesburg, 1952.
- TREMEARNE, A. J. N. -The ban of the Bori. Londres, 1914.
- TREMEARNE, A. J. N. -The tailed headhunters of Nigeria. Londres, 1912.
- TREMLETT, M H. -With the Tin Gods. Londres, 1915.
- TREND, J. B. -The performance of musician Spain. "Proc. of the Ass.," 55th Sess. Londres, 1929.
- TRILLES, P. -Les Pygmées de la Forest Equatoriale. París, 1933.
- TRUJILLO MONAGAS, R. -Los criminales de Cuba. Habana, 1882.
- TUCKER, D. -Tribal music and dancing in the Southern Sudan. "África", Londres, p. 13.
- TUCKEY. -Narrative of and Expedition to River Zaire in 1816. Londres, 1818.
- VAISSIERE, P. DE. -Saint-Domingue, (1629-1789). París, 1909.
- VALDÉS PLANA, Raúl. -Un apunte sobre el negro cubano. En "Diario de la Marina", Habana 27 julio 1930.
- VALDÉS, Francisco T. -Six years of a traveler's life in West África. Londres, 1861.
- VALENTE, V.: Sincretismo religioso afrobrasileiro. Sao Paulo, Editora Nacional, 1950.
- VANDERCOOK, John W. -Tom-tom. New York, p. 1926.
- VARGAS, Machuca. -Milicia y descripción de las Indias. Madrid, 1892,
- Varios autores, Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, tres tomos, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- VASCONCELOS, José. -La danza. México, 1946.
- VAVILOV, N. I. -Boletín de botánica aplicada, genética y cría de plantas en U.R.R.S. Cita de "The American Anthropologist", 1947, p. 24.
- VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, R. F.: La práctica musical de la población negra en Perú. La Habana, Ediciones Casa de las Américas, 1980.
- VEGA, Carlos. -Cantos y bailes africanos en El Plaza. "La Prensa". Buenos Aires, 1932.
- VEGA, Carlos. -Las danzas populares argentinas. Buenos Aires, 1952.
- VEGA, Carlos. -Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina. Buenos Aires.
- VELA, David. -Noticia sobre la marimba. Guatemala, 1953.
- VÉLEZ DE GUEVARA, Luis. -El Diablo Cojuelo. Madrid, 1641.
- VERBEKEN, A. -Le langage tambouriné des Congolais. "The African Music Society Newsletter". Vol. 1, n. 6. Johannesburg, 1953.
- VERDES, Raúl -Plena. En "Diario de la Marina", 27 julio 1930.

- VERGER, P. F.: Les dieux yoruba en Afrique et au Nouveau Monde. París, PUF, 1982, 300 pp.
- VERGER, Pierre. -Orixas. Salvador, Brasil, 1951.
- VERGIAT, A. M. -Les rites secrètes des primitifs de l'Ubanguí. París, 1936.
- VERGIAT, A. M. -Moeurs et coutumes des Manjas. París, 1937.
- VERNON, Admiral. -History of Jamaica. Londres, 1760.
- VERSCHUEREN, J. -La Republique d'Haití. Welteren. París, 1948.
- VERSCHUEREN, J. -Le culte du Voodoo en Haití. París, 1948.
- VICUÑA, Julio. -Jerga de los delincuentes chilenos. Santiago de Chile, 1910.
- VIERA Y CLARIJO, José de. -Noticias de la Historia general de Islas Canarias.
- VIGGIANO ESAIN, Julio. -Instrumentología musical popular argentina. Buenos Aires, 1948.
- VIGLIETTI, Cedar. -La guitarra de la época artiguista. "Rev. Nacional", Montevideo. Tomo XLVII. 1950, n.139.
- VIGOROW, F. -Les instruments de musique dans la Bible. Roma, "Bessaline", 1902. Serie II, Vol. III, p. 257.
- VIGUEIRA, Carmen, "La evolución de la mano de obra en los obrajes de paños en la Nueva España", Tercer Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, Puebla, México, junio, 1987.
- VILA VILAR, Enriqueta, "Algunos datos sobre la navegación y los navíos negreros en el siglo XVII", separata de Historiografía y Bibliografía Americanistas, volumen XVII, número 3, Sevilla, 1973.
- VILLA VILAR, Enriqueta, "Posibilidades y perspectivas para el estudio de la esclavitud en los fondos del AGI", en Archivo Hispalense, núms. 207-208, Sevilla.
- VILLAGRA CALETI, A. -Las pinturas de Bonampak. En "Cuadernos americanos". México, 1947.
- VILLAR DE LA TORRE, Ernesto, et al., En torno a la formación de la conciencia mexicana en la Nueva España, folios 3, publicación de la Dirección de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- VILLAVERDE, Cirilo. -Cecilia Valdés. Nueva York 1882.
- VILLAVERDE, Cirilo. -Excursión a Vuelta Abajo. Habana, 18-.
- VILLOTEEM, M. -Memoire sur la Musique de l'Ancien Egypte. Com. De Monuments Antiquites. T. I, p. 357.
- VISSEA, A. -Dictionnaire Fiot. Vol. IV, P. 90. Vol. LVII, P. 83.
- VUILLERMOZ, Emile. -Artículo. En "Candide" París. Trad. de A. Carpentier en "Carteles". Habana, 27 abril, 1930.
- WAGNER, Gunter. -The Bantu of North Kavirondo. Londres, 1949. Vol. L.
- WAITZ, TH. -Anthropologie der Naturvolker. Leipzig, 1859-76.
- WALLASCHECK. -An inquiry into the origin and development of music, songs, instruments, dances and pantomimes of savages races. Londres, 1893.
- WALTON, William. -Present state of the Spanish Colonies including a particular report of Hisaniola or the Spanish part of Santo Domingo. Londres, 1810.
- WARMELO, N. J. -Early Bantu ethnography. En "África". Londres, 1930, pág. 45.
- WEEKS, John H. -Among the primitives Bakongo. Filadelfia, 1914.

- WEEKS, John H. -Congo life and jungle stories. Londres.
- WERNER, Alice. -The Natives of British Central África. Londres, 1926.
- WESTERMAN, D. -La langue du tambour a Togo. En "Anthropos". Vol. I.
- WEULE, Karl -Native life in East África. Londres, 1909, p. 290.
- WHEELER, A. J. -Gongs and bells. En "Hasting's Encyclopaedia of religion and ethics". Vol. VI.
- WIESCHOFF. -Die africanischen Trommeeln. Cita de Schaeffner, 1936.
- WILKINSON, J. G. -The manners and customs of the Ancient Egyptians. Londres, 1878. Vol. I.
- WILLIAMS, Eric, Capitalismo y esclavitud, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- WILLOUGHBY, W, G. -The soul of the Bantu. New York 1928.
- WILLOUGHBY, W. G. -Race problems in the New África. Oxford, 1923.
- WILSON, Thomas. -Prehistoric Art: or the origin of art as manifested in the works of Prehistoric Man. Washington, 1898.
- WINFIELD CAPITAINE, Fernando, "Comercio de esclavos en Jalapa durante el siglo XVIII", Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas (1974), volumen II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974, pp.489-495.
- WINFIELD, Fernando, "Testamentos de pardos y mulatos", en La Palabra y el Hombre, revista de la Universidad Veracruzana, núm. 8, Xalapa, octubre-diciembre de 1973.
- WING, J. Van. -Etudes Bakongo. Bruselas, 1921.
- WING, J. Van. -The Journal of the Royal Anthropological Institute of G. Britain and Ireland. Londres, 1941.
- WITTE, P. A. -Zur trommelsprache be den Eve Leuten. En "Anthropos". Viena, 1910.
- WORK, Monroe N. -Some paralelism in the development of Africans and other races. En "The Southern Workman". Hampton, Virginia, 1907. Vol. XXXVII. 1.
- WUNDT, W. -Elements de psychologie pñsiologique. París, 1886.
- WUNDT, W. -Elements of folk psychology. Londres, 1926.
- WUNRCH, R. -Charms and amulets. En "Hastings Encyclopaedia".X.-Le régionalisme au Dahomey. En "Le Monde Illustré". París, 1927, n. 43.
- XIMENO, Dolores María. -Aquellos tiempos: Memorias de Lola María, Habana, 1930.
- YEKTA BEY, Raouf. -La musique turque. En "Histoire de la Musique", de Lavagnac. París, 1922.
- YUSUF. -Cartas. Trad. de Huici. Cita de Menéndez Pidal.
- ZAS, Enrique. -Historia de Cuba. Habana. T.I.
- ZAVALA, Silvio, "Los esclavos negros", Historia de América, número 3, México, 1938, pp. 76-79.
- ZEDILLO, Antonio, "La presencia del negro en México y su música", en Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, Veracruz, IVEC, 1988.
- ZENKER. -En "Boll. della Societá Africana dell'Italia". Roma, 1906.