

AMERICA NEGRA

EXPEDICION HUMANA
A LA ZAGA DE LA AMERICA OCULTA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
JUNIO DE 1996 N° 11 BOGOTA, COLOMBIA

ISSN 0121-5914

AMERICA NEGRA

A la Zaga de la América Oculta

Expedición Humana

Pontificia Universidad Javeriana

Carrera 7ª N° 40-62

Teléfonos: 285 03 56, 288 54 86 y 258 68 97

Apartados Aéreos 56710 y 100375 Bogotá, Colombia

Fax 571 288 23 35 - 571 625 41 29

EDITORES

Nina S. de Friedemann, Directora

Jaime Arocha Rodríguez

Jaime Bernal Villegas

COMITE CONSULTOR

Anne-Marie Losonczy (Bélgica)

Nicolás del Castillo Mathieu (Colombia)

Rafael Díaz Díaz (Colombia)

Carlos Patiño Rosselli (Colombia)

Manuel Zapata Olivella (Colombia)

Francisco Rothhamer (Chile)

Ronald Duncan (Estados Unidos)

Deborach Pacini Hernández (Estados Unidos)

Armin Schwegler (Estados Unidos)

S.S. Papiha (Inglaterra)

Jorge Ramírez Reyna (Perú)

Nelly Arvelo-Jiménez (Venezuela)

Alberta Zucchi (Venezuela)

Consultoría Editorial: Camilo Calderón Schrader

Diseño Portada: Diego Tenorio

Logosímbolo Expedición Humana: Antonio Grass

Diagramación: María Angela Narváez C.

Fotomecánica e Impresión: Javegraf

Suscripciones: Carmen Alicia Luna Morera, A.A. 56710, Bogotá, Colombia

AMERICA NEGRA es una revista semestral de la *Expedición Humana* y acoge materiales sobre cualquiera de las disciplinas que se ocupan de la descripción y análisis de poblaciones humanas. La revista hace énfasis en las comunidades negras e indígenas del continente americano y sus relaciones con poblaciones de otros lugares del mundo. Las opiniones de los autores son independientes y no necesariamente reflejan el punto de vista de la Expedición Humana o de la revista.

Información para autores en contrasolapa.

Institucional \$24.000.00 anual
Individual \$20.000.00 anual

Institucional \$24.000.00 anual
Individual \$20.000.00 anual

Institucional \$24.000.00 anual
Individual \$20.000.00 anual

Esta edición de AMERICA NEGRA celebra a *Ochosi* deidad africana y afroamericana. Es un santo guerrero parte del trío conformado por él, Elegua y Ogún con que se inician las ceremonias de santería. Es el dios de la cacería de aves y fieras. Su vestido es de color lila o morado claro y su gorro es de piel de tigre, como su bolsa. Sus emblemas son el arco y la flecha, armas que usa para la danza pantomímica. Si en el templo no hay flechas ni arco, el bailarín o bailadora cruza el dedo índice de su mano derecha, que hace de flecha sobre el índice de la izquierda que funge de arco (*Fernando Ortiz: Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* 1951, Editorial Letras Cubanas Edic.1981:306).

Contenido

Artículos

- 5 DE LOS EDITORES
- 11 Origen histórico del quilombo en Africa
KABENGELE MUNANGA
- 23 Ginga, la reina quilomba de Matamba y Angola
CARLOS M.H. SERRANO
- 31 Contacto de criollos en el Caribe hispánico:
contribuciones al español *bozal*
JOHN M. LIPSKI
- 63 Políticas raciales en Cuba después de la indepen-
dencia: represión de la cultura negra y mito de la
igualdad racial
ALINE HELG
- 83 Los bailes y el teatro de los negros en el folclor
de Cuba: la obra Orticiano en el teatro cubano
contemporáneo
INES MARIA MARTIATU TERRY
- 95 Diablos y diablitos: huellas de africanía en Co-
lombia
NINA S. DE FRIEDEMANN
- 107 Impacto de la colonización hispanolusitana en
las organizaciones sociopolíticas y económicas
de los maipures-arawakos del alto Orinoco - río
Negro (siglo XVII - XVIII)
SYLVIA VIDAL Y ALBERTA ZUCCHI
- 133 Reflexiones sobre la antropología aplicada a los
problemas de salud y enfermedad
DAISY J. BARRETO

Inédita

- 155 Yo el rey; Yo, la reina: en el carnaval de Barranquilla (1948, 1982, 1996)
ALFREDO DE LA ESPRIELLA
- 163 Narrativa experimental en la Antropología: “el cuento sin ficción” (1986)
NINA S. DE FRIEDEMANN

Crónica

- 175 Toma de conciencia de una escritora afroindomulata: en la sociedad multiétnica colombiana
EDELMA ZAPATA PEREZ

Documenta

- 191 «La ruta del esclavo» en Matanzas, Cuba. Bienvenida de la Unión de Escritores y Artistas
ORLANDO GARCIA LORENZO
- 195 Proyecto de vida en el bajo Patía (Cauca), Colombia
CARLOS ARTURO ERAZO, MD

Poética

- 215 Estatuas de fantasmas
SANCY MOSQUERA PEREZ

Homenaje

- 221 Gonzalo Aguirre Beltrán un humanista del siglo XX
LUZ MARIA MARTINEZ MONTIEL

Biblioi

- 233 Ultimas publicaciones recibidas por América Negra
Revisión: Angela Rivas Gamboa

Calendario

- 245

De los Editores

Dentro de las murallas de Cartagena de Indias, en el Caribe colombiano, entre el 5 y el 7 de agosto de 1996 se celebrará el *Primer Seminario Internacional «Palenque, Cartagena y Afro-Caribe: conexiones históricas y afro-lingüísticas»*. En el mundo científico el impacto del seminario será significativo. Por primera vez se reunirán específicamente destacados especialistas de la cultura y de la lengua palenqueras y afrocaribeñas en la región misma de su existencia. La convocatoria y la organización fueron hechas por la Universidad de Cartagena, la Universidad de California y el CNRS de Paris representados por Alfonso Múnera Cavadía, Roberto Córdoba Rubio, Armin Schwegler, Carolina Ortiz Ricaurte e Yves Moñino. Apartes de la convocatoria dan cuenta del alcance que este evento tendrá para el futuro de los estudios afroamericanos y el reconocimiento del rico patrimonio lingüístico y cultural que América tiene en el Caribe colombiano:

Para la comunidad académica internacional, fue sensacional la identificación como lengua criolla en 1970, del idioma afrohispano de Palenque de San Basilio (Bolívar). Hablado por descendientes de negros cimarrones, es la única lengua criolla de base léxica española en toda América Latina. Este hecho, así como la hipótesis de que la lengua palenquera representaría un resto de antiguo lenguaje pan-afrohispano, y podría constituir la temprana base del español popular de las áreas afrohispanocaribeñas (inclusiva la cartagenera), explican por qué el Palenque de San Basilio ha atraído la atención de ilustres investigadores.

Palenque es la comunidad latinoamericana donde más se siente la influencia africana transmitida por los cimarrones bozales y sus descendientes. Como tal, es el lugar más apropiado para estudios que buscan detectar los orígenes europeos, africanos y otros, de representaciones y prácticas que también se dan, aunque más sutilmente, en los pueblos negrocaribeños en general.

Además de su descripción lingüística y sociolingüística, la lengua y cultura palenqueras plantean interesantísimos problemas en cuanto

a sus relaciones tipológicas y genéticas con otras comunidades de la diáspora afroamericana, como Brasil, República Dominicana, Venezuela, Haití, o ambas costas de Colombia. Estos problemas han alimentado hipótesis sobre el origen poligenético o monogenético del palenquero y del español negrocaribeño. Por otro lado, los africanistas se interesan en identificar y medir, en la lengua palenquera y en otros criollos de América Latina, rasgos lingüísticos y semánticos de origen africano.

A pesar de la fama internacional de Palenque de San Basilio, la Universidad de Cartagena, institución académica más cercana a Palenque, hasta ahora no había participado de manera activa en las investigaciones que se están llevando a cabo.

El interés del seminario será no solo científico y académico, sino también social. Permitirá reflexionar sobre la enseñanza de la lengua e historia palenqueras en la etnoeducación, y sobre el contenido y el tipo de materiales pedagógicos que tanto se necesitan en las escuelas y colegios. A la vez el seminario representará una oportunidad única para impulsar la formación de investigadores (lingüistas, historiadores, antropólogos) en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Cartagena.

AMERICA NEGRA considera que este seminario contribuirá a la formación de un núcleo generador del cumplimiento de la ley 70 de las comunidades negras expedida en 1993, uno de cuyos objetivos es el reconocimiento cultural e histórico de la diáspora africana en Colombia.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

JUNIO 1996 N° 11 BOGOTA, COLOMBIA

DEL VALLE, Pacífico colombiano: Ordenamiento territorial • PATIÑO ROSSELLI, Ortografía para el palenquero • ZULUAGA, Cuadrillas esclavas en Chocó • MOSCOSO, Puerto Rico: Resistencia esclava • BUENAVENTURA VIDAL, En Africa con los griots • JACKSON, DÍAZ-GRANADOS, LEWIS, Homenaje a Manuel Zapata Olivella • Puente Africa-América en la ruta del esclavo • GÓMEZ Y FRIEDEMANN, El Instituto Lingüístico de Verano en Colombia.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

JUNIO 1996 N° 11 BOGOTA, COLOMBIA

Origen histórico del quilombo en Africa*

KABENGELE MUNANGA

Antropólogo
Departamento de Antropología
Universidad de São Paulo, Brasil

Nota lingüística

En la ortografía de las palabras en lenguas bantúes, prescindimos de la representación de la tonalidad, fenómeno característico de esas lenguas. Esa tonalidad es marcada por los tonos bajo (por ejemplo /a/), alto (/á/) ascendente (/a/), descendente (/ã/). Ejemplo: *kilómbo*.

Utilizamos el alfabeto africano para escribir algunos nombres. Por eso las letras como *c* y *w* se pronuncian respectivamente, *tch* y *u*. Ejemplo: *cokwe* se pronuncia *tcho-cu-e*.

Los nombres de pueblos o grupos culturales van precedidos de prefijos clasificadores: *mu*, indicando el singular y *ba* indicando el plural. Ejemplos: *mukongo* (*mu-kongo*), individuo que pertenece a la etnia kongo; plural *bakongo* (*ba-kongo*). Pero en la literatura etnográfica se acostumbra a prescindir de los prefijos clasificadores, anotando apenas los radicales de los nombres de los pueblos. Por ejemplo: los lunda; los kongo; los mbundu; los jaga, etc.

A veces se confunden los nombres de los pueblos y sus lenguas respectivas que siempre conservan el mismo radical con prefijo clasificador diferente. Por ejemplo; pueblo bakongo, lengua kikongo; pueblo mbundu, lengua kimbundu; pueblo lunda, lengua kalunda; pueblo ovimbundu, lengua umbundu.

* Traducción del portugués: Angela Rivas, Estudiante de tesis de antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

El quilombo y sus orígenes

El quilombo seguramente es una palabra originaria de los pueblos de lengua bantú (*kilombo*, aportuguesado: quilombo). Su presencia y su significado en Brasil se relacionan con algunas ramas de estos pueblos bantúes cuyos miembros fueron traídos y esclavizados en esta tierra. Se trata de los grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc.; cuyos territorios se dividen entre Angola y Zaire.

Aunque el quilombo (*kilombo*) sea una palabra de lengua mbundu, de acuerdo con Joseph C. Miller (1976), su contenido en cuanto institución sociopolítica y militar es resultado de una larga historia que cubre regiones y pueblos a los cuales ya me referí. Es una historia de conflictos por el poder, de escisión de grupos, de migraciones en busca de nuevos territorios y de alianzas políticas entre grupos extranjeros.

Para entender y captar el sentido de la formación de los quilombos en Brasil, es necesario conocer lo que sucedió en esas regiones africanas de área bantú en los siglos XVI y XVII. Por eso, la propia palabra bantú merecería, antes algunas líneas de explicación. En efecto, bantú, que hoy designa un área geográfica continua y un complejo cultural específico dentro del Africa negra, es una palabra heredada de los estudios lingüísticos occidentales.

Los estudiosos de las lenguas habladas en el continente africano (Guthrie, Greenberg, etc.) al hacer estudios comparativos de esas lenguas, a partir del modelo de las lenguas indoeuropeas, llegaron a clasificarlas en algunas familias principales, entre las cuales se halla la familia de las lenguas bantúes. El estudio de algunas palabras principales reveló la existencia de las mismas raíces con el mismo contenido entre esos pueblos. Todos emplean, entre otras, la palabra *-ntu* (*muntu*, singular, y *bantú*, plural) para designar a la persona, al ser humano. Por eso esas lenguas fueron bautizadas bantú por los lingüistas occidentales. La misma palabra pasó a identificar a los pueblos que hablan esas lenguas en cuanto complejo cultural o civilizatorio, debido a la proximidad territorial, y a los múltiples contactos, mestizajes y préstamos estimulados por la cercanía geográfica entre ellos. Los mitos de origen nos enseñan que todos esos pueblos, hoy con identidades diferentes, fueron en un principio creados por hermanos.

Según los lingüistas comparatistas especializados en el área bantú (Murdock, Greenberg, Guthrie, etc.) hace cerca de dos mil años, hubo una expansión bantú a partir del centro de Nigeria hacia el sur y sudeste de Africa. El conocimiento de la fundición los habría ayudado en sus desplazamientos, pues usaban herramientas de hierro para abrir el camino a través de la selva ecuatorial. Guthrie después de estudios

intensivos de las raíces de lenguas bantúes, concluyó que pueblos de lengua protobantú habitaban la región de la selva ecuatorial, a medio camino entre las costas este y oeste de Africa. Esos pueblos tenían una cultura del trabajo del hierro (Guthrie 1948). Por su parte, Greenberg sitúa el origen de los pueblos bantúes en la región fronteriza entre Camerún y Nigeria (Greenberg 1963). Ninguna prueba arqueológica apoya las tesis lingüísticas.

La tradición oral

La historia del quilombo como la de los pueblos bantúes es una historia que cubre pueblos de diferentes regiones entre Zaire y Angola. La tradición oral —a pesar de sus lagunas e imprecisiones— aún hoy continúa siendo una de las grandes fuentes de información de la historia del Africa negra. En el ámbito del mito, la historia comienza en el imperio Luba (centro y sudeste de Zaire), probablemente a finales del siglo XVI. Según una de las versiones del mito, ese pueblo era gobernado por Kalala Ilunga Mbidi, cuya muerte generó conflictos de sucesión entre los hijos herederos del trono. Uno de ellos, como perdedor, el príncipe y cazador Kimbinda Ilunga, partió con sus seguidores en busca de un nuevo territorio. Estaban hambrientos y sin provisiones cuando vieron a lo lejos una aldea y se aproximaron para pedir bebida y comida. El rey de ese grupo acababa de morir y fue remplazado por su hija, la reina Rweej. Encantada por la belleza y maneras nobles del príncipe cazador, Rweej pidió a Kimbinda Ilunga en matrimonio. Entre los lunda, como en todos los pueblos bantúes, la tradición prohibía a la reina gobernar durante su ciclo menstrual, pues, simbólicamente muerta como la luna, ella contaminaría negativamente al país y a su pueblo. Un día aprovechando esa tradición cuando estaba en período de menstruación la reina Rweej llamó a los notables y jefes de linaje y les presentó a su marido Luba como nuevo jefe de los lunda, colocándole el brazalete (*Jukan*), símbolo de poder.

El matrimonio de Rweej, junto con la transferencia de poder real al marido, príncipe extranjero, causó descontento entre los parientes de la reina y algunas clases de la población, incluso generó un movimiento migratorio. Kinguli, hermano de la reina se fue con sus simpatizantes hacia el oeste en dirección a Angola (Munanga 1986: 54-5). J. Vansina sitúa el episodio de migración de Kinguli en el siglo XVII. Él dice que la región hacia donde se dirigían Kinguli y sus seguidores ya había sido sometida, en el siglo anterior, por las invasiones del pueblo jaga o imbangala, procedente del margen derecho del río Kwango antes de 1568. Algunos de ellos se establecieron a lo largo del río Kwango, se

mezclaron con el grupo suku y organizaron numerosas jefaturas (Vansina 1965: 145-48). Autores antiguos como Cavazzi y Pigafetta dicen que los jaga venían del interior de Africa, probablemente del este del río Kwango. El marinero inglés Battel, que convivió con ellos, dice que venían de las montañas de Lion en dirección a la capital del reino del Kongo. Más tarde se retiraron en dirección al sudeste, en las regiones orientales de Ndongo y se dirigieron a la costa de Angola y Benguele cerca del río Cuvo. Su verdadero nombre era Imbangala o Imbangola (Vansina 1965b: 51-3). Nadie sabe dónde estaban exactamente las montañas de Lion. Muchos etnólogos se preocupan por el origen de los jaga, proponiendo diversas respuestas. Pero parece, según Vansina, que tienen vínculos culturales con los pueblos lunda y luba (Vansina 1965b: 52).

El quilombo y los jaga

Cuando los jaga llegaron al oeste del río Kwango, vivían permanentemente en pie de guerra en los campos fortificados. Se dice que mataban a sus recién nacidos para no ser atrapados en sus campañas militares. En compensación, ellos adoptaban a los jóvenes de ambos sexos de las regiones vencidas y dominadas, y los incorporaban a sus campos. Así podía crecer rápidamente el número de sus tropas. Algunos millares de personas organizadas para asimilar a los vencidos podían derrumbar todo el oeste de Africa central. Eso explica la superioridad militar de los jaga, que imprimieron su marca en la historia de la costa angoleña durante medio siglo (Vansina 1965b: 52).

¿Qué tiene que ver la historia de los jaga con el quilombo? El príncipe lunda Kinguli se había aliado con los poderosos bandos jaga que dominaban la región antes de su llegada. Aunque la palabra sea de lengua umbundo, de acuerdo con J. Miller, como ya se dijo, la institución perteneció a los jaga. Kinguli y su ejército formado por los lunda y aliados jaga adoptaron el quilombo y formaron un ejército más poderoso conformado por bandos de guerreros nómadas conocidos como imbangala. Desde 1610 tuvieron la capacidad de expandirse por toda la región mbundu y finalmente se establecieron para fundar nuevos estados mbundu (Kalandula, Kabuku, Matanda, Holo, Kasanje, Mwa Ndoge, etc.) (Miller 1976: 151)

Como sociedad guerrera, el quilombo proporcionó al ejército original de Kinguli las condiciones que le faltaban: una estructura firme capaz de reunir un gran número de extraños desvinculados de sus linajes vencidos y una disciplina militar capaz de derrotar los grandes reinos que bloqueaban su progreso al norte y al oeste de Kwanza. La

palabra quilombo connota una asociación de hombres, abierta a todos sin distinción de filiación a cualquier linaje, en la cual los miembros eran sometidos a dramáticos rituales de iniciación que los apartaban del ámbito protector de sus linajes y los integraban como coguerreros en un regimiento de super hombres invulnerables a las armas de los enemigos (Miller 1976: 162). El quilombo maduro es una institución transcultural que recibió contribuciones de diversas culturas: lunda, imbangala, mbundu, kongo, ovimbundu, etc. Los ovimbundu contribuirían con la estructura centralizada de sus campos de iniciación, campos que aún hoy se encuentran entre los mbundu y cokwe de Angola central y occidental.

Algunas evidencias lingüísticas sirven de apoyo para esclarecer el origen de los quilombos. Entre el pueblo mundombe de lengua umbundu, cerca de Benguele, la palabra quilombo significaba campo de iniciación, en el siglo XIX. En la forma moderna del mbundu, existe la palabra *ocilombo*, que se refiere al flujo de sangre de un pene recién circuncidado, y *ulombo*, que designa un remedio preparado con la sangre y el prepucio de los iniciados en el campo de circuncisión y que es usado en ciertos ritos no especificados. La raíz *-lombo* que constituye la base de todas estas palabras, identifica la palabra quilombo como exclusivamente ovimbundu, que contrasta con la palabra cokwe y mbundu para las ceremonias de circuncisión: *mukanda*. (Miller 1976: 167).

Los imbangala o jaga tuvieron un papel notable en la formación del *kilombo* maduro. Los seguidores de Kinguli, de origen lunda, rechazaron su liderazgo, considerándolo muy opresivo y adoptaron como nuevo aliado a la sociedad guerrera de iniciación quilombo, traída por los imbangala. Mientras, el término imbangala deriva de la raíz umbundu *-vangala*, que significa «ser bravo» y/o «vagar extensamente por el territorio» (Miller 1976: 168).

Los pueblos del sur de la selva

Las migraciones y mestizajes tanto biológicos como culturales caracterizan a todos los pueblos del sur de la selva ecuatorial, de donde se originó el modelo del quilombo. A pesar de una cierta homogeneidad resultante de esa mezcla de poblaciones, las culturas de esa inmensa región son bastante variadas. Con base en algunas semejanzas, se esbozan ciertos elementos generales.

Practican una agricultura itinerante basada en la quema a fuego corriente, sin una rotación bien definida, y utilizan las cenizas como abono. El terreno es dejado en barbecho durante mucho tiempo, a veces

hasta veinte años. Las especies más cultivadas pertenecen al complejo americano: el millo y la mandioca. A los que se suman la batata dulce y el cacahuete que también tiene un papel muy importante en la alimentación. Todas esas especies provienen de América del Sur, probablemente de Brasil. El millo fue introducido en el África central entre 1548 y 1583, probablemente a partir del reino del Kongo. La mandioca fue introducida más tarde, alrededor del 1600 (Vansina 1965b: 20). Al lado de esas plantas de origen americano, en casi todos los lugares se encuentran viejos cultivos africanos, que según Murdock, vienen del complejo sudanés, como el sorgo, el millo menudo, y la palmera. Los cultivos de origen asiático (Malasia) como el banano, el ñame y el taro, ocupan una posición secundaria. La bebida alcohólica más difundida viene de la palma, la rafia (el vino de palma), además de la cerveza de millo y de sorgo.

En toda la región los animales domésticos son gallinas, cabras, carneros y cachorros. Los cerdos y los patos fueron introducidos en los siglos XVIII y XIX (Vansina 1965b: 21). El ganado vacuno es poco común, pues el complejo del ganado, —salvo entre los ovimbundu y los lozi—, no hace parte de ese pueblo. En el margen de los grandes lagos y de los ríos viven comunidades de pescadores especializados. La caza es también muy apreciada, aunque sea una actividad secundaria a la agricultura.

Organización social

La mayoría de los pueblos del África central practican el sistema de parentesco matrilineal, en relación a la descendencia, estrato social, sucesión y herencia. El matrimonio con parientes consanguíneos está prohibido, salvo entre compañeros obligatorios o preferenciales, generalmente primos cruzados. El matrimonio implica siempre transferencia de bienes matrimoniales (dote) y prestaciones de servicios en beneficio de la familia de la novia. La residencia de la pareja generalmente es virilocal, aun en las sociedades matrilineales. Aunque la descendencia y los linajes constituidos sean matrilineales, la autoridad siempre se halla en manos de los hombres y no de las mujeres.

La aldea constituye la menor unidad territorial y, por lo tanto, es la piedra angular de la estructura política. Puede componerse de uno o más linajes. El conjunto de aldeas forma la jefatura, encabezada por un rey perteneciente al linaje jefe, generalmente el más viejo de todos. El rey simboliza la jefatura y tiene obligaciones religiosas. Su poder no es absoluto, pues es contrabalanceado por el consejo compuesto por los jefes de aldeas, jefes de linajes y otros notables de la corte.

La religión

Las religiones de todos los pueblos bantúes son semejantes. Todos creen en un creador único o divinidad suprema: Zambi, Kalunga, Lessa, Mvidie, etc. Es una divinidad remota, que creó el mundo y se distanció de él, dejando la administración a sus hijos divinizados que son ancestros fundadores de linajes. Por eso, esta divinidad o dios único rara vez es objeto de culto colectivo, generalmente reservado a las divinidades secundarias (espíritus ancestrales). Son éstos el eslabón entre los hombres y el dios único, creador de todo lo que existe en el mundo bantú. Por eso se suelen reducir y simplificar las religiones bantúes al culto de los ancestros, aunque exista un panteón religioso estructurado como muestra el contenido del libro *La Philosophie Bantoue*, de Placide Tempels (1961). Según esta filosofía, el mundo es un conjunto de fuerzas jerarquizadas por una relación de energía o fuerza vital. Esa energía o fuerza vital, cuya fuente es el mismo dios creador, es distribuida en orden descendente a los ancestros y difuntos que hacen parte del mundo divino; en seguida al mundo de los vivos, en una relación jerárquica, comenzando por los reyes, jefes de aldeas, jefes de linajes, padres e hijos; y finalmente al mundo animal, vegetal y mineral.

Se trata de una visión antropocéntrica, en la cual el hombre es el centro y el interés mayor de toda la obra de dios. La fuerza vital explica la existencia de la vida, de la dolencia y de la muerte, del sufrimiento, de la depresión o fatiga, de cualquier injusticia o fracaso, de la felicidad, de la riqueza, de la pobreza, de la miseria, etc. Todo lo que es positivo a la vida y a la felicidad humana es interpretado como aumento y crecimiento de fuerza vital; todo lo que es considerado como privación, sufrimiento y aún la pérdida de la propia vida es interpretado como disminución de la fuerza vital. Los otros seres de la naturaleza creados por dios y colocados al servicio del hombre poseen también en un grado menor, esa energía o fuerza vital.

Entre los baluba, una de las ramas importantes de las civilizaciones bantúes, la palabra «morir», que es una privación o extremo de la fuerza vital, es aplicada a todo lo que existe en la naturaleza. Si se rompe un vaso, un vidrio, un carro, una piedra, se cae un árbol, etc., ellos dicen que «muere», la misma palabra es utilizada para los hombres y los animales.

En esta visión de mundo, las nociones de «ser» y de «fuerzas» son inseparables e interligadas. Un ser es por definición una fuerza, da el carácter dinámico del ser y de la persona humana. Toda fuerza puede crecer o decrecer, volverse más fuerte o más débil. El crecimiento y la disminución de la fuerza vital se explican por la ley de la interacción de

fuerzas. Un ser influencia a otro, o sea, una fuerza refuerza o debilita a otra fuerza. Existe una causalidad metafísica entre el creador y la creación. En otras palabras, la relación entre el creador y la creación es una constante, porque el primero es por su naturaleza dependiente del segundo en cuanto a su existencia y su sustancia.

Una creación propia que se vuelve adulta, permanece siempre en una dependencia causal, en una subordinación ontológica a las fuerzas del padre y de la madre. La fuerza primogénita domina siempre la fuerza ultimogénita y continúa ejerciendo su influencia vital sobre ella. El mundo de las fuerzas se mantiene como una tela de araña, en la que no se puede hacer vibrar un solo hilo sin sacudir todas las mallas.

Cualquier ser humano es colocado en una relación de fuerzas vitales, algunas más desarrolladas que su propia fuerza. Esas fuerzas más desarrolladas son el propio dios, los antepasados, los difuntos del linaje, de la familia; son los padres, hechiceros, brujos, etc. Ellas pueden influenciar su vida en un buen sentido (salud, riqueza, poder, ascenso en la profesión, etc.), aumentando su fuerza vital, o en un mal sentido (dolencia, muerte, pobreza, descenso en la profesión, etc.), disminuyendo su fuerza vital.

Por eso, el culto a los ancestros, en un mundo creado por un dios que se distanció de él, constituye el aspecto más observable de la cosmovisión bantú sin que se reduzca a él. ¿Lo que está detrás del culto a los ancestros, no es la búsqueda de conservación y de crecimiento constante de la fuerza vital, fuente inagotable de la vida y de todas las felicidades?

Conclusión

En Brasil, Zumbi, líder del Quilombo de los Palmares, fue muerto en 1695, casi a finales del siglo XVII. La formación de la institución *kilombo* en el continente africano, específicamente en el área cultural bantú, sucedió también en los siglos XVI y XVII.

El quilombo africano, en su proceso de maduración, se volvió una institución política y militar transétnica, centralizada, formada por sujetos masculinos sometidos a un ritual de iniciación. La iniciación, además de conferirles fuerzas específicas y cualidades de grandes guerreros, tenía la función de unificarles e integrarles ritualmente, teniendo en cuenta que eran reclutados de linajes extranjeros al grupo de origen. Como institución centralizada, el quilombo era liderado por un guerrero entre guerreros, un jefe intransigente dentro de la rigidez de la disciplina militar.

Por su contenido, el quilombo brasileiro es, sin duda, una copia del quilombo africano reconstruido por los esclavizados para oponerse a

una estructura esclavizadora, por la implantación de otra estructura política en la cual todos se encontraban oprimidos. Esclavizados, rebeldes, se organizaban para huir de las poblaciones y plantaciones y ocupaban lugares de territorios brasileros despoblados, generalmente de difícil acceso. Imitando el modelo africano, transformaron esos territorios en una especie de campo de iniciación a la resistencia, campos abiertos a todos los oprimidos de la sociedad (negros, indios y blancos), prefigurando un modelo de democracia pluriracial que Brasil aún está buscando. No se puede negar la presencia, en la lideración de estos movimientos de fuga organizada, de individuos esclavizados oriundos de la región bantú, en especial de Angola, donde se desarrolló el quilombo. Pienso que el quilombo a pesar de ser un modelo bantú, al unir africanos de otras áreas culturales y otros descontentos no africanos, recibió influencias diversas. De ahí su carácter transcultural. De hecho, la transculturación me parece un hecho fundamental de la cultura afrobrasileña.

La «pureza» de las culturas nago y bantú es una preocupación de algunos investigadores y no tiene nada que ver con las prácticas y estrategias de quienes nos legaron la llamada cultura negra en el Brasil. En efecto, los esclavizados africanos y sus descendientes nunca cayeron presos de los modelos ideológicos excluyentes. Sus prácticas y estrategias se desarrollaron dentro de un modelo transcultural, con el objetivo de formar identidades personales ricas y estables que no podían estructurarse únicamente dentro de los límites de su cultura. Tuvieron una apertura externa en doble sentido. Dieron y recibieron influencias culturales de otras comunidades. Sin exponer su existencia en cuanto cultura distinta y sin dejar de respetar lo que había de común entre ellos como seres humanos. Veían la formación de identidades abiertas, producidas por la comunicación incesante con el otro, y no de identidades cerradas, generadas por barricadas culturales que excluyen al otro (Munanga 1955: 10-1) (Rounanet 1994: 4). Necesitamos este ejemplo de unión legado por la República de Palmares para superar y erradicar el racismo y sus reflejos.

BIBLIOGRAFIA

GREENBERG, J.

«The Language of Africa» en *International journal of 1963 American Linguistics*. XXIX, I. Bloomington (Ind).

GUTHRIE, M.,

1948 *The Classification of the bantú language* London

MILLER, JOSEPH C.

King and Kinsmen. Early Mbundu States in 1976 Angola, Oxford Craren Press.

MUNANGA KABENGUELE,

1955 «As facetas de uma identidade endeusada» (manuscrito inédito), São Paulo.

1986 *Os basanga de Shadba. Um grupo Etnico do Zaire* Col., Antropología, FFLCH-USP, págs. 54-55.

ROUANET SERGIO PAULO

«Transculturalismo ou retorno a etnicidade» 1994 comunicación presentada en el seminario «Mestizaje y experiencias interculturales en Brasil» Berlín, Hasu Der Kulturen Der Welt 27 de octubre de 1994.

TEMPELS PLACIDE,

1961 *La philosophie bantoue*, 2 ed. París. Presence Africaine.

VANSINA, JEAN

1965a *Introduction a l' Ethnographie du Congo*, Editions Universitaires du Congo.

1965b *Les Anciens Royaumes de la Savane*, Leopoldville, Institut de Recherches Economiques et Sociales

Ginga, la reina quilomba de Matamba y Angola*

CARLOS M. H. SERRANO

Antropólogo
Vicedirector, Centro de Estudios Africanos
Profesor Departamento de Antropología
Universidad de São Paulo, Brasil

La heroína

Nzinga Mbandi Ngola, reina de Matamba y Angola en los siglos XVI-XVII (1587-1663), fue una de las mujeres y heroínas africanas cuya memoria ha desafiado al proceso diluidor de la amnesia, dando origen a un imaginario cultural en la diáspora y en el folclor brasileiro, con el nombre de Ginga. La heroína despertó el interés de los iluministas con la creación de un romance inspirado en sus actos (Castilhon, 1769) citado en la *Historie Universelle* (1765). Venerada como la heroína angoleña de las primeras resistencias por los modernos movimientos nacionales de Angola, ha despertado el creciente interés de historiadores y antropólogos, que buscan comprender aquel momento histórico que caracterizó la destreza política y de armas de esta reina africana en la resistencia a la ocupación de los portugueses del territorio angoleño y al consecuente tráfico de esclavos.

Contemporánea de Zumbi de los Palmares, este otro héroe afrobrasileño (?-1695), ambos parecen pertenecer a un tiempo y un espacio común de resistencia: el quilombo.

Al referirnos a la reina Nzinga Mbandi Ngola buscamos contribuir a la comprensión de la inserción de los espacios políticos africanos en

* Traducción del portugués: Ángela Rivas, Estudiante de tesis en antropología, Universidad de los Andes

la economía mercantil europea y de las resistencias creadas a su dominación.

Un gran número de reinos africanos de la costa occidental y central del continente poseía una concepción de organización políticoespacial semejante. Sus economías, antes de la presencia europea, se establecían en función de una relación complementaria con los espacios del hinterland a través del comercio a larga distancia. De esa forma, el poder centralizador de estos reinos se situaba no en el litoral sino en el interior, con el fin de controlar mejor las rutas comerciales. Normalmente el litoral constituía un espacio de producción de sal, pescado seco u otros productos necesarios en el interior.

Las transformaciones que emergen en el seno de estas sociedades, en términos de poder político, surgen por intervención de elementos exógenos, en este caso, los traficantes europeos, y se identifican en la desarticulación del poder político de linajes de titulares tradicionales de ese poder por linajes «nuevos». Estamos pensando en el contacto sucesivo que los jefes tradicionales del litoral entablaron con los navegantes que procuraban establecer un comercio efectivo con los pueblos de la costa occidental africana.

Esta dualidad del poder espacial la podemos encontrar en el reino de Dahomey (K. Polanyi, 1966) en Loango (Philippe Rey, 1971), en Ngoyo (Serrano, 1983), en Congo (Pirenne, 1959). En todos ellos el tráfico de mercancías y esclavos era tributado y controlado por representantes del poder central.

Los traficantes portugueses trataron de establecer puertos de tráfico en el litoral angoleño para la comercialización y captura directa de esclavos en el litoral. En 1578, Paulo Dias de Novais fundó la ciudad fortificada de São Paulo de Asunción de Luanda que sería la futura capital de Angola en territorio mbundu. Ngola Kiluanji era rey de los mbundus en el territorio ndongo (Angola) y Matamba, padre de Nzinga Mbandi Ngola, que nació en Cabassa, interior de Matamba, en 1581.

Ngola Kiluanji resistió la ocupación portuguesa hasta su muerte. Mientras una parte del territorio fue tomada, constituyendo el primer espacio colonial en la región. El rey Kiluanji se refugió en Cabassa, en el interior de Matamba, y consiguió contener el avance de los portugueses. Tras la muerte de Kiluanji le sucedió su hijo Ngola Mbandi, medio hermano de Nzinga.

Los portugueses hacía algún tiempo habían traficado con los jaga del litoral, guerreros provenientes del este, también conocidos como imbangalas, pero estaban en ese momento impedidos para hacerlo, pues la ruta hacia el interior era controlada por Ngola Mbandi. Éste envía a su hermana Nzinga a Luanda para negociar con los portugueses.

Recibida en Luanda con gran pompa por el gobernador general ella negoció sin ceder ningún territorio y pidió la devolución de territorios que obtuvo por su conversión política al cristianismo, recibiendo el nombre de Doña Anade Sousa. Más tarde sus hermanas Cambuy Fungji también se convierten, pasando a llamarse Doña Bárbara y Doña García respectivamente.

Los portugueses, con el deseo de establecer el comercio con el janga de Cassanje en el interior, no respetaron el tratado de paz. La rebelión de algunos sobas (jefes), que se aliaron al janga de Cassanje a los portugueses, creó una situación de desorden en el reino de Ngola.

Nzinga, al encontrarse con uno de los sobas, su tío, que se dirigía a Luanda para someterse a los portugueses, mandó decapitarlo, y dándose cuenta de la alteración de su hermano mandó envenenarlo abriéndose así el camino hacia el poder y hacia el comando de la resistencia a la ocupación de las tierras de Ngola y Matamba.

Entonces, los portugueses eligen un jefe mbundu, Aiidi Kiluanji (Kiluanji II), como nuevo Ngola de las tierras de Ndongo. Nzinga, que no logra la paz con los portugueses a cambio de su reconocimiento como reina de Matamba, reniega de la fe católica y se alia con los guerreros jagas del Oeste haciéndose iniciar en los ritos de la maquinaria de guerra que constituía el quilombo.



El quilombo y el rito de paso

Para comprender mejor el rito de iniciación de este grupo guerrero, los jaga, será mejor dar la palabra a un testimonio ocular de la época, que lo describe con minucia:

«La ceremonia de recibir a los niños en el quilombo se practica aún hoy con solemnidad, y yo, que la presencié muchas veces, pasaré a describirla exactamente.

Cuando el jefe del quilombo, que ordinariamente es el comandante militar, quiere conceder este privilegio, determina el día de la función. En el intervalo de tiempo que precede a esta fecha, los padres, que son siempre numerosos, suplican insistentemente la concesión de esta gracia, persuadidos de que sus hijos, antes de la admisión, son abominados por la autoridad de la ley, y sólo después de purificados serán bendecidos por ella. Este día es de gran fiesta, con el concurso de muchos hombres armados y adornados lo mejor posible. Aparecen en la plaza en buen orden y con mucho decoro los cofres en que se conservan los huesos de algunas personas principales y que son guardados en sus casas por personas calificadas. Después aparecen los cofres con los huesos de los antiguos jefes del quilombo y de sus parientes. Todos son colocados sobre montones de tierra, en presencia del pueblo, rodeados por guardias y por una multitud de músicos y bailarines, que festejan y honran los huesos de aquellos fallecidos. Por fin llega el comandante con su favorita, llamada tembanza, o «señora de la casa», ambos son festejados por la música y por la comitiva de sus familiares. Ambos untan sus cuerpos y sus armas y se sientan, ella a la izquierda y él a la derecha de los cofres. Entonces, todos los presentes, divididos en grupos, fingen una batalla, agrediendose furiosamente. Acabada la batalla y las danzas, que son bastante demoradas, hasta que todos pierden el ánimo, salen de unos matorrales predispuestos, las madres que estaban escondidas en ellos, con los niños, y mostrándose muy preocupadas, con mil gestos van al encuentro de los maridos, indicándoles el lugar en que cada niño está escondido. Entonces ellos corren hacia allá con los arcos flechados y, descubriendo a la criatura, le tocan levemente con la flecha, para demostrar que no la consideran como hijo, sino como prisionero de guerra, y que, por lo tanto la ley no está siendo violada. Después, usando una pata de gallina (nunca pude descubrir la razón de esto), untan a la criatura con aquel ungüento en el pelo, en los lomos y en el brazo derecho. De esa forma, los pequeños son juzgados y purificados y pueden ser introducidos por las madres en el quilombo en la noche siguiente» (Cavazzi, pág. 182).

La versión que nos llega de los ritos antropofágicos de los jaga parece deberse a una falsa traducción de la palabra que significa retirarlos de las familias (linajes) y no «comerlos» (Miller, 1976).

Así como la institución de las clases de edad, el quilombo era lo que se denominaba *crosscutting institutions* pues cortaba transversalmente las estructuras de linaje y establecía una nueva centralidad de poder, basada sobre todo en la máquina de guerra necesaria para hacer la guerra a los posibles enemigos (Miller, pág. 27).

Este era un proceso de reclutamiento militar necesario para Nzinga para hacer frente a los valores particulares de la estructura de parentesco, o por lo menos colocar una inserción mínima (Balandier, 1969: 78).

En 1640, la reina Nzinga y sus guerreros atacaron el fuerte Massangano, donde sus dos hermanas, Cambu y Fungi, fueron hechas prisioneras, siendo esta última ejecutada. Aprovechando la ocupación temporal de Luanda por los holandeses, recupera algunos territorios de Ngola con la adhesión de algunos sobas (jefes). Salvador Correia de Sá y Benavides, general brasileño, restaura la soberanía portuguesa en Luanda y trata de restablecer su poder en el interior.

En una incursión del ejército de Nzinga fueron capturados dos capuchinos que la reina aprovechó para convencerlos de su voluntad de reconversión a cambio del reconocimiento de su soberanía sobre los reinos de Ngola y Matamba y de la liberación de su hermana Cambu. El gobernador general aceptó liberar a Cambu si Nzinga rectificaba un tratado limitando sus reivindicaciones a Matamba y renunciando a los territorios de Ngola, escogiendo el río Lucala como frontera. Este tratado, de 1656, sólo fue puesto en práctica después de la amenaza de la reina de volver a la guerra. Sólo así el gobierno de Luanda liberó a su hermana Cambu, después de pagar un rescate de más de una centena de esclavos. Cambu había estado presa en Luanda por cerca de diez años.

Hay una paz relativa en el reino de Matamba hasta su muerte a los 82 años el 17 de diciembre de 1663. Sucede a Nzinga su hermana Cambu, continuadora de la memoria de su hermana, la reina quilomba de Matamba y Angola.

La resistencia de Nzinga a la ocupación colonial y al tráfico de esclavos en su reino por cerca de cuarenta años, usando varias tácticas y estrategias que van desde la conversión al cristianismo hasta las prácticas *jaga*, es fuente para la creación de un imaginario que se impuso como símbolo de lucha contra la opresión.

¡En memoria de Ginga, en memoria de Zumbi!

BIBLIOGRAFIA

BALANDIER, GEORGES

1969 Antropologia política São Paulo, Difusa Européia do Livro.

BIRMINGHAM, DAVID A.

1974 Conquista portuguesa de Angola, Lisboa, A Regra de Jogo

CASTILHON J-L

1993 Zingha, reine D'angola. Historie africaine Bourges, Ganymede,

CAVAZZI, PE JOÃO ANTONIO

1687 (de Montecúcolo) Descrição Histórica dos Três Reinos Congo. Matamba e Angola Lisboa. Edição da Junta de Investigações do Ultramar, 1965, 2 volumes.

MILLER, JOSEPH C

1975 'Nzinga of Matamba in a New Perspective' en : Journal of African History, XVI 2, PP.201-16.

, Kings and Kinsmen, Early mbundu States in Angola Oxford, Clarendon Press, 1976.

SERRANO, CARLOS

«Historia e Antropologia na Pesquisa do mesmo Espaço: a Afro-America» en: Africa: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, 5, 1982, pp. 124-8

, Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: Antropologia Política de un Reino africano. FFLCH-USP, 1983.

SOROMENHO, CASTRO.

«Portrait: jinga, Reine de Ngola et Matamba» en Presence africaine, 3 trimestre 1962, pp. 47-53.

Contacto de criollos en el Caribe hispánico: contribuciones al español *bozal*

JOHN M. LIPSKI

Lingüista
Departamento de Español y Portugues
Universidad de Nuevo México
Albuquerque, Estados Unidos

1. Introducción

En la reconstrucción de los contactos lingüísticos en el Caribe hispánico, los planteamientos más reconocidos giran alrededor de dos propuestas diametralmente opuestas. La primera postura es sostenida por un importante grupo de especialistas, encabezado por Granda (1968, 1971, 1976), Castellanos (1985), Megenney (1984a, 1985b, 1985, 1990), Perl (1982, 1984, 1985, 1987, 1988, 1989a, 1989b, 1989c, 1989d), Otheguy (1973), Schwegler (a), Wagner (1949), Whinnom (1956, 1965), Yacou (1977), y Ziegler (1981). Estos eruditos, basándose principalmente en las imitaciones del habla de los *bozales* (esclavos nacidos en Africa que adquirirían una versión limitada del español) adoptan la postura de que existía una variedad acriollada del español hablada con cierta uniformidad entre las poblaciones afrohispanas en la zona del Caribe. Según las versiones más abarcadoras de esta teoría — conocida como el modelo monogenético— el pretendido criollo afrocaribeño está emparentado con otros criollos de base lexificadora indoeuropea, por medio de una fuente común: un lenguaje de contacto de origen afrolusitano, hablado a lo largo de las costas africanas en siglos anteriores, y conocido ampliamente entre marineros, traficantes de esclavos, y comerciantes (Naro 1978; Whinnom 1956, 1965; Thompson 1961).

Otro grupo, al que pertenecen Alpízar Castillo (1987, 1989), Bachiller y Morales (1883), Laurence (1974), López Morales (1980),

y en grado menor Álvarez Nazario (1974), Pelly Medina (1985), Martínez Gordo (1982), Reinecke (1937), Valdés Bernal (1978), y Lipski (1986a, 1986b, 1987, 1993), ve en los materiales *bozales* no la huella definitiva de un verdadero idioma criollo, sino el resultado del aprendizaje defectuoso del castellano por parte de individuos de distintas procedencias étnicas. Según estos autores, los textos aportados como ejemplos de un sistema gramatical criollo distinto de los fundamentos sintácticos del castellano no son sino una acumulación de errores producidos al azar por personas que adquirían el idioma bajo condiciones sumamente difíciles, y que lo usaban sólo para satisfacer las necesidades más fundamentales. Comparan la producción lingüística del *bozal* africano con los balbuceos producidos por aprendices del español de la más variada procedencia, y subrayan la coincidencia notable entre los textos *bozales* y las comunicaciones limitadas que pueden observarse en cualquier aula de español como segundo idioma.

Hasta el momento, el debate en torno a la posible base afrocriolla del español *bozal* caribeño sólo ha admitido la comparación entre supuestos textos *bozales* e idiomas criollos formados antes de llegar al Caribe, con el propósito de demostrar que éstos hayan sido el precursor de aquéllos, sin admitir la participación de etapas intermedias caracterizadas por el contacto entre el español y otras lenguas criollas previamente establecidas en suelo americano. Sin embargo, es bien sabido que a lo largo de la época colonial, y sobre todo en el siglo XIX, después de la entrada de las potencias europeas en la abolición de la trata esclavista africana, los desplazamientos demográficos de obreros esclavos y libres entre los territorios insulares del Caribe adquirían un ritmo frenético, con el resultado de que las haciendas cafetaleras, los ingenios azucareros y hasta los barrios urbanos se convertían en verdaderos mosaicos de culturas y lenguas afroamericanas originalmente formadas fuera del entorno hispanoamericano. Es así, pues, que los idiomas criollos de base francesa, inglesa, holandesa e ibérica conviven en los sitios de trabajo agrícola, junto con el español hablado como lengua nativa por negros *criollos* y *ladinos* (nacidos en las colonias), y con las aproximaciones al castellano aportadas por los *bozales*. Es lógico suponer que el resultado lingüístico de estos contactos plurilingües refleje no sólo las tendencias del novicio que se aproxima al español, sino también las configuraciones gramaticales de los idiomas criollos hablados como lengua nativa por algunos sectores de la fuerza laboral. Dadas las importantes semejanzas estructurales entre los criollos afrocaribeños —debidas, tal vez, a una versión limitada de la hipótesis monogenética— la transferencia de combinaciones sintácticas de una lengua criolla de base extraibérica bien podría

confundirse con la persistencia de elementos derivados de un protocriollo afroibérico.

2. El papiamento en las Antillas españolas

El papiamento es un criollo de base iberorrománica, cuyas proporciones relativas del español y del portugués siguen siendo tema de una polémica sostenida. Según las teorías más aceptadas, el papiamento nació en la isla holandesa de Curaçao, tal vez hacia comienzos del siglo XVIII. Granda (1973) y Alvarez Nazario (1970, 1972) han señalado la presencia del papiamento en Cuba y Puerto Rico, además de las Islas Vírgenes, durante el siglo XIX, observación confirmada por viajeros que pasaron por el Caribe (por ejemplo Bosch 1836: 226; Hesseling 1933: 265-6; Goodman 1987: 395-8). En Puerto Rico, sobrevive una pequeña canción aparentemente compuesta en las primeras décadas del XIX (Pasarell 1951: 124). Alvarez Nazario (1970: 4) afirma que el lenguaje del poema representa los últimos vestigios del papiamento, trasladado a Puerto Rico en generaciones anteriores, y desaparecido en contacto con el español antillano¹. El aspecto más significativo de este descubrimiento es que el lenguaje empleado por la *genti de Corsó* todavía era suficientemente conocido en Puerto Rico en 1830 que no hacía falta una traducción al castellano. En la clásica obra folclórica *El jíbaro*, Alonso (1957: 57) también mencionaba la presencia de ‘criollos de Curazao’ como parte integral de la población puertorriqueña del siglo pasado.

Por supuesto, la existencia del papiamento no era ampliamente conocida entre la población blanca antillana, por lo menos bajo el nombre más usual; algunos empleaban los *términos español arañado, español de cocina*, etc. para referirse al habla de trabajadores negros traídos desde otras áreas caribeñas. Pocos individuos blancos tendrían interés en distinguir entre el habla *bozal* de los esclavos nacidos en Africa, y un idioma criollo de base afroibérica (papiamento, palenquero, caboverdiano, etc.) que, al oído del no especialista, parecía una jerga confusa salpicada de palabras reconocidas. Así es que Bachiller y Morales (1883: 102-3), quien había vivido en Cuba durante casi todo el siglo XIX, declaró que ‘en mi dilatada vida, ni oí hablar del papiamento, ni hubiera conocido su existencia a no haber salido de Cuba.’ A pesar

1 El lenguaje del texto no es papiamento, sino una ‘jerga’ afrohispanica (como lo describía Pasarell) que retiene semejanzas con el papiamento. Aun así, la canción es de suma importancia como documento histórico-lingüístico de la compenetración del papiamento y el castellano en el ámbito puertorriqueño.

de esas declaraciones contundentes, el corpus *bozal* afrocaribeño contiene muchos ejemplos de palabras evidentemente originadas en el contacto entre el español y el papiamento durante el siglo XIX. Entre los elementos más notables figuran los siguientes:

(1) *Yijo/yija*, del papiamento *yíu* ‘hijo, hija’. La /y/ intrusiva no ocurre en otras regiones peninsulares o hispanoamericanas, pero ocurre con frecuencia entre los documentos *bozales* cubanos del siglo XIX:

no ta sufrí mi *yijo* (Ruíz García 1957)
Yija de mi pecho son (Benítez del Cristo 1930)
 Si mañana *yijo* fúiri, ¿quién llora su madrina? (Cabrera 1972)
 mi *yijo* Eulogio, nació y crio en el Guatao (Sánchez Maldonado 1961)
 ¿Tú no ve uno yegua paría que anda con la *yijo* suyo como quien la tiene orgullo porque saca lotería? (Rodríguez 1982)
 Neye lo que tiene só un bariga con su *yijo* lento. (Morúa Delgado 1972).

(2) En papiamento, se dice *awe* para ‘hoy’. En los textos *bozales* cubanos, encontramos varios casos de palabras semejantes, que difícilmente se derivan de variantes dialectales españolas o portuguesas:²

Poquitico fatá pa que señora murí *agtió* (Estrada y Zenea 1980)
Agtie memo, ñamito (Santa Cruz 1908)
ahuoy lo va a jasé Pancha ... Ma *ahuoy*, letó mi corasón ... *ahuoy* bariga yo saca ... *Ahuoy* vamo ta mosotro como pecá dentro lagua ... (Creto Gangá, ‘Un ajiaco o la boda de Pancha Jutía y Canuto Raspadura,’ en Leal 1975)
agüé día tambó to mundo baila (Cabrera 1979).

(3) En papiamento, se emplea la palabra *awor* en el sentido de ‘ahora’. En el corpus afrocubano, encontramos las palabras *aguora/ahuora*:

¿Y qué yo dicí *ahuora*, eh? ... *ahuora* sí mi pecho está girviendo como agua que pela engallina (Benítez del Cristo 1930)
 y *ahuora* que no lo ve ... donde *ahuora* yo só otra vé congo y trabajaore la muelle ... dende *ahuora* yo só José mimo ... *Ahuora* a trabajá (Francisco Fernández, ‘El negro cheche,’ en Montes Huidobro 1987)
 con toa esa bamba se larga *ahuora* mimo de aquí ... vamo a ve si *ahuora*

2 Schwegler (1989: 17) postula que la misma palabra *agüé* en el palenquero colombiano tenga raíces en el dialecto asturiano-leonés. Nos parece difícil esta hipótesis, dadas las circunstancias en que se formó el criollo afrocolombiano.

oté me entiende ... *ahuora* sí verdá que no pue má ... hasta *ahuora* yo no tení guto pa conocé a noté (Manuel Mellado y Montaña, 'La casa de Taita Andrés,' en Leal 1982)
... la Cula ta gualando, *aguola* en la cafetá (López 1879).

(4) En papiamento, la preposición *riba* < español/portugués *arriba* significa 'en cima de, sobre, en cuanto a' : *Kiko tin riba mesa?* '¿Qué hay sobre la mesa?' En español es poco usual el uso de *arriba* en estos contextos (aunque sí se da la combinación *arriba de*). En los textos *bozales* cubanos, *riba/arriba* aparece en varias ocasiones con el mismo sentido que tiene en papiamento:

ya pará *riba* téngue ... ya pará *riba* jagüey ... ya pará *riba* nangüe ...
yo sube arriba palo (Cabrera 1983)
Savao *ariba* loma. (Villaverde 1981)
lo tiniba lumbaniyo ma pa *riba* la fundiyo (Cruz 1974).

(5) En papiamento, *bisa* < español/portugués *avisar* significa simplemente 'decir'. En los textos *bozales* caribeños, es frecuente el mismo uso de (*a*)*visar*, a diferencia de la acepción usual:

Niña Paulita ñamá yo, *bisa* negra pa ni ... *Bisa* André que ta güeno ...
(Santa Cruz 1908)
Robé, *visa* mi señora sení que yo ta nel río (Cabrera 1976)
Don José, yo va ahora mimo a la cabildo pa *avisá* too carabela pa que viene tiempla juna tambor ... (Benítez del Cristo 1930)
Amo tuyo quiquiribú un día, tú *avisá* mí. ¿Tú entiende? (Bacardí Moreau 1916)
Madre Oca *avisá* pa que jable con vo. (Acosta-Rubio 1976).

(6) En papiamento, el pronombre de la primera persona del singular es (*a*)*mi*, siendo la forma bisilábica la variante más enfática. En el español *bozal* peninsular e hispanoamericano, desapareció el uso de (*a*)*mi* como pronombre de sujeto ya en el siglo XVI (Lipski 1991a), pero la misma forma vuelve a surgir en un pequeño grupo de textos afrocubanos del siglo XIX. Veremos posteriormente que el uso de *mí* como sujeto también coincide con otros idiomas criollos que convivían con el español *bozal* caribeño. A la vez, encontramos el uso ocasional de *mí* (sin el clítico *me*) como objeto directo, otra configuración que coincide con el papiamento:³

3 Hay que admitir que tanto el neerlandés como el inglés pidgin africano y el inglés criollo caribeño emplean *mi* como pronombre de sujeto, lo cual hace imprescindible un análisis demográfico del entorno cultural que produce los textos *bozales* correspondientes.

A mí no bebe aguariente, mi ama (Merlin 1974)
 Ay, señora, nigua no deja caminá *a mí*. (Estrada y Zenea 1980)
 Ah, ñamito, perdona *mí* ... *Mí* no sabe, ñamito ... *mi* no sabe ná (Santa Cruz 1908)
 sí, iñó, contramayorá manda *mí* ... Ta juí, ta pujá *mí*, siñó (Suárez y Romero 1947)
 El amo mata *mí* ... (Malpica La Barca 1890)
 Tú dise *mí*, yo calla ... Eyo lleban *mí* una casa. (Bacardí Moreau 1916)
 Né! cré va agarrá *mí* ... (Cabrera 1979)
 A *mí* no ... Lamo ta regañá *mí* ... (Cabrera Paz 1973).

(7) El fenómeno más discutido en la polémica de las posibles bases afrocriollas del habla *bozal* es el empleo de la partícula preverbal *ta*, más el infinitivo, para señalar aspecto imperfectivo y durativo. La misma partícula se halla en varios criollos de base ibérica, entre ellos el papiamento, el palenquero colombiano, el criollo caboverdiano, el español criollo filipino (chabacano), y varios criollos lusoasiáticos. A pesar de la existencia de formas paralelas en varios idiomas criollos, los usos son bastante diferentes. El origen de este elemento es muy complejo (Lipski 1987, 1992), aunque es probable que se derive del verbo *estar* en español y portugués. En algunos textos *bozales* aparecen construcciones de tipo *ta* + **V_{inf}**, pero exclusivamente en textos cubanos y puertorriqueños del siglo XIX, donde alterna con las formas *bozales* tradicionales (formas conjugadas equivocadas, casi siempre de la tercera persona; infinitivo sin flexión). Algunos ejemplos *bozales* del uso de *ta* como partícula preverbal son:

¿Po que tú no *ta* queré a mí? (Caballero 1852)
 Río seco *ta* corre mamba (Ortiz 1985)
 Como que yo *ta* cuchá la gente que habla tanto ... yo *ta* mirá gente mucho (Cabrera Paz 1973)
 Primero *ta* llorá na má. (Santa Cruz 1908)
 yo *ta* yorá poque Calota ya *ta* morí. (Ignacio Villa, en Guirao 1938: 183-6)
 Sí, páe, yo *ta* robá un gaína jabá. (Cabrera 1976)
Ta juí, *ta* pujá mí, siñó (Suárez y Romero 1969).

Es probable que *ta* como partícula preverbal tenga múltiples orígenes en el habla *bozal*, algunos de los cuales no presuponen ni la criollización del español ni el contacto con otros criollos establecidos (Lipski 1986c, 1991c, 1992). En algunos ejemplos, el uso de *ta* en los textos *bozales* antillanos coincide con la sintaxis del papiamento, y es frecuente que aparezcan otras indicaciones del papiamento en los mismos textos. Naturalmente, esto no representa una prueba definitiva

del empleo del papiamento en medio del habla *bozal* cubana, pero es notable que varios elementos derivados del papiamento coincidan en los mismos textos *bozales* (Lipski 1993). Conviene mencionar también que los otros criollos afrocaribeños emplean partículas preverbales que reúnen las mismas características sintácticas y semánticas que *ta* (p. ej.: *ap* en haitiano, *lo/le* en negerhollands, *de* en jamaiquino, etc.); el contacto con cualquiera de estos criollos bien puede haber impulsado la reducción de la construcción progresiva (*estar* + GERUNDIO) o la combinación *estar* + PARTICIPIO PASADO en el habla *bozal* (véase la nota 5).

3. El criollo haitiano en las Antillas españolas

Existe amplia evidencia del uso del *créole* haitiano en Santo Domingo, a lo largo de la historia del sector español de la Española (Lipski 1994). En el oriente cubano, está documentada la presencia del criollo haitiano a partir de las últimas décadas del siglo XVIII (Alén Rodríguez 1986: 9-18; Martínez Gordo 1989: 7), aunque es probable que haya estado en suelo cubano aun antes. Con el éxodo de los españoles dominicanos a raíz de la revolución haitiana y la expropiación francesa de la colonia española mediante el tratado de Basilea en 1795, llegaron a Cuba hablantes del criollo haitiano, tanto esclavos como soldados negros libres que luchaban contra los ejércitos franceses (p. ej. Deive 1989: 25-36). En el siglo XIX, y hasta bien entrado el siglo XX, eran ampliamente conocidas en el oriente cubano muchas frases y expresiones del criollo haitiano (Martínez Gordo 1989: 8). También está documentada la presencia de comunidades de habla haitiana en Santiago de Cuba y Guantánamo en el siglo XIX (p. ej. Wallace 1898). Para comienzos del siglo XX, es decir antes de la última ola de migración haitiana a la Cuba republicana, ya tenemos una descripción del criollo haitiano hablado en Cuba (Martínez Gordo 1989) Algunos descendientes de haitianos en el oriente cubano aún afirman poder distinguir entre el *patois haitiano* y el *patois cubano*, siendo este último un remanente del criollo haitiano llevado a Cuba en el siglo pasado (Martínez Gordo 1983: 1989: 11). En Cuba, los haitianos se organizaban en grupos musicales conocidos como las sociedades de la *tumba francesa*, un término que se refiere tanto al tambor típico de la música percusiva haitiana como al entorno sociorreligioso de las comunidades haitianas en el extranjero (Alén Rodríguez 1986, 1991; Martínez Gordo 1985a, 1989; Franco 1959: 76-7; Betancur Alvarez 1993: 43-8; Perl 1981) En el siglo XX, la importación de braceros haitianos representaba la inmigración antillana más importante (Álvarez Estévez 1988), y que-

dan todavía poblaciones cubanas de habla haitiana que se derivan de estos desplazamientos demográficos.

Aún en Puerto Rico, queda evidencia de la presencia de criollos afrofranceses, llegados de Haití y las Antillas menores, en forma de canciones antiguas, cuya letra apenas resulta inteligible a los ancianos que las cantan. También podemos señalar la existencia del criollo francés en la vecina isla de Santo Tomás en las Islas Vírgenes (Van Name 1871: 127; Highfield 1979), de donde salían muchos esclavos escapados y luego trabajadores migratorios (algunos de los cuales también eran portadores de otro criollo —el *negerhollands*— hacia Puerto Rico. En las tres Antillas españolas, el criollo haitiano convivía con el español *bozal* y antillano durante el período crítico del siglo XIX, época en que encontramos la evidencia más llamativa que respalda la presencia de un idioma criollo afrohispano. De todo el Caribe, es, sin embargo, en Santo Domingo donde el contacto lingüístico hispano-haitiano ha sido más duradero, y es esta región la que nos proporciona la mayor parte de la documentación literaria⁴.

Ya en 1845, un año después de la retirada definitiva de las tropas haitianas (Rodríguez Demorizi ed. 1944: 69-75), viene la primera parodia del habla de los haitianos residentes en Santo Domingo. El artículo salió en un periódico de la capital, y se mofaba de las interminables tertulias sobre temas políticos que se celebraban en todos los sitios públicos de Santo Domingo. Los ‘haitianos’ hablan mal español pero buen francés, en vez del criollo francoafricano que ya era el patrimonio común del pueblo haitiano:

Antes tod, Ciril, tu dis que tiene tabacs muy buens; he olvidad mi cajetic alargame un ...
 compadre, siempr sale usted con eso; tod que dis ese papeluch es por decir; yo no pued crer un cose tan inverosimil. Si es ciert su triunf, no pued durar much si otre man ma poderos no lo coj baje su proteccion ...
 yo quier decir otr nación. Es precis que tu conveng que nosotre son mas.

Este texto grotesco poco tiene que ver con la auténtica habla haitiana (ni siquiera refleja la comunidad de intelectuales que sí preferían el francés al criollo), pero en forma indirecta nos permite ver el menosprecio que hace siglo y medio ya sentían los dominicanos hacia el lenguaje del pueblo vecino.

4 En realidad, el perfil lingüístico de Samaná es mucho más coherente (Benavides 1973; González y Benavides 1982), ya que conviven tres idiomas bien definidos: el español, el inglés (con distintas variantes), y el criollo haitiano, conocido como *patois*.

En algunas aldeas dominicanas, se han encontrado palabras haitianas de uso cotidiano; por ejemplo en Villa Mella, al norte de la capital, se usaba *nu* por ‘nosotros’ (Rodríguez Demorizi 1975: 108). En Monte Plata, se encontraba *amodecí* ‘por ejemplo,’ aparentemente una combinación híbrida de elementos haitianos y españoles, además de *plezí* ‘placer’ (Rodríguez Demorizi 1975: 98). En Santiago de los Caballeros, se usan *sipón* (< haitiano *zipon* < francés *jupon*) ‘falda, saya,’ *fulá* ‘pañuelo,’ y *dolín* (< haitiano *dolè*) ‘dolor’ (Rodríguez Demorizi 1975: 146-9).

Entre las varias imitaciones literarias del habla del haitiano en Santo Domingo, el ejemplo más conocido es el ‘Diálogo cantado entre un guajiro dominicano y un papá bocó haitiano en un fandango en Dajabón (1874)’ del satirista Juan Antonio Alix (1833-1917) (Rodríguez Demorizi 1979: 268), que suministra fragmentos como los siguientes:

Hier tard mu sorti Dotrú	pañol no tenga cuidá,
Pu beniro a Lajabon,	deja tu macheta a un la
e yo jisa lentención	pasque yo no cante así
de biní cantá con tú.	tu va blesé mun ici
Manque yo tá lugarú	e freca daquí tu bá ...

Existen otros documentos que pretenden indicar los resultados de la interferencia haitiana en el español dominicano. Por ejemplo, la novela *Over* de Marrero Aristy (1939) documenta la situación de braceros haitianos y antillanos en los bateyes azucareros dominicanos:

En la finca tó son ladrón. Roba el bodeguera, roba el pesador, roba la mayordomo, y yo ta creyendo que la má ladrón de toítico son el blanco que juye en su carro.
 ... dipensá ... mi no sabé ... dipensamué ...
 tu son gente grande, porque tu come tó lo día, compai.

La novela *Cañas y bueyes* de Francisco Moscoso Puello (1975) también contiene ejemplos del español interferido de los haitianos en Santo Domingo:

¿yo? Andande ... tú me tá engañá, Chenche ...
 No juega tu Chenche. Tu siempre mi diga así. Y yo tá perdé. No sacá ná.
 Tú no ve mi pantalón ta rompío ...
 ¿Dónde yo va a buca jente?
 Tú me tá apurá mucho, Fonse [y responde el dominicano: «tá apurá no!
 Pasa la caña pronto! *Mañé* del diablo!»]

El cuento «Luis Pie» de Juan Bosch (1978) nos proporciona otros ejemplos:

Piti Mishé ta eperán a mué
 ¡Oh, Bonyé! ... piti Mishé va a ta eperán to la noche a son per...
 no, no ta sien pallá, ta sien pacá ...

Otras imitaciones se encuentran en la novela *Jengibre* de Pedro Andrés Pérez Cabral (1978):

papasite, papasite, no me mat ...
 ay papasite, yo no vueive otra vé ...
 hata qué mí llegá.

En el siglo XX, varios poetas dominicanos han imitado el habla de los haitianos. Un ejemplo se encuentra en el poema ‘Rabiaca del haitiano que espanta mosquitos’ de Rubén Suro (Rueda y Hernández Rueda 1972: 121-2):

imaldite moquite!	Yo quema oja seque,
me tiene fuñíe	a be si se ba ...
con ese sumbíe	yo quema papel,
que no pue aguantá...	yo quema de to ...

Del mismo autor es el poema ‘Monólogo del negro con novia’ (Rueda y Hernández Rueda 1972: 119-20):

¡Hoy yo ta pa tené pique	soberine me cre rique
yo no quie ni conbesá ...	y yo ta sin tené na! ...

Además del estereotipo del vocalismo final en *-e*, estos textos representan el uso de la tercera persona del singular (*yo quema*) así como el infinitivo (*yo tené*) como formas invariables del verbo.

Con la excepción de las palabras haitianas, cualquier ejemplo del pidgin español empleado por braceros haitianos podría ser confundido con el lenguaje *bozal* de otros lugares. En general, estos textos no reflejan la presencia de otro idioma criollo, ni la formación de un criollo de base española en contacto con el haitiano, sino los esfuerzos parcialmente logrados de trabajadores haitianos⁵.

5 En un principio, el haitiano puede combinar dos o hasta tres partículas preverbales para formar los distintos tiempos del condicional, el optativo, etc. Sin embargo, en la práctica los varios procesos de fusión vocálica resultan en una sola partícula monosilábica; entre las partículas haitianas figura *ta*, derivada de la combinación *te* ‘anterior/perfectivo’ + *va*

Entre las pocas transferencias sintácticas del haitiano en el habla *bozal* caribeña, podemos señalar que el haitiano permite un posesivo enfocado o de contraste, mediante la posposición de *pa* más el pronombre correspondiente: *liv-pa' m* 'el libromío,' *kaypa-u* 'lacasatuya,' etc. En algunos textos afrocubanos, aparecen combinaciones posesivas o enfocadas a base de *pa* + PRONOMBRE que pueden ser huellas de un contacto con el francés acriollado del Caribe⁶:

colazón *pa mí* ta brincando dentro la pecho como la cuebro (Benítez del Cristo 1930)

No señó, vegüenza no e *pa mí*, e pa amo Tomás. (Berenguer y Sed 1929).

Si esta construcción en efecto proviene del criollo francés, sería un caso excepcional de transferencia estructural entre un criollo afrocaribeño y el español *bozal*.

4. La doble negación en el español afroantillano: ¿una contribución haitiana?

Un fenómeno sintáctico que forma un hilo común entre varios dialectos afrohispanos es la negación doble, es decir, la combinación de *no* antepuesto y pospuesto al sintagma verbal. En la actualidad, este fenómeno es frecuente en el Chocó colombiano, dialecto de indiscuti-

'futuro/irrealis,' con valor condicional. A pesar de las diferencias semánticas, la partícula *ta* haitiana es idéntica a la partícula *ta* de los criollos afrohispanos, aparentemente derivada de una forma del verbo *estar*. En algunas imitaciones literarias de español dominicano hablado por los haitianos, encontramos varios casos de la partícula *ta*:

manque tu *tá* dí que nó ... {Alix}

compad, yo *tá* diré ... {Alix}

tú me *tá* engañá, Chenche ... {Moscoso Puello 1975}

Piti Mishé *ta* eperán a mué {Bosch 1978}

Por supuesto que estos usos de *ta* nada tienen que ver con los textos afrocubanos, ni mucho menos con los criollos afroibéricos tales como el papiamento, el palenquero, y el caboverdiano. Sin embargo, los ejemplos de Alix muestran cuán fácil es que surja una forma acriollada como traducción de una construcción homóloga en un idioma criollo ya establecido.

6 Como indicación suplementaria de la influencia de las lenguas criollas sobre el afroespañol, podemos citar el habla de la costa caribeña de Costa Rica, el enclave antillano de Puerto Limón. Los limonenses son predominantemente de origen jamaicano, descendientes de braceros contratados para trabajar en las plantaciones bananeras, y en la construcción del canal de Panamá, pero también había contingentes de habla francesa criolla. Las primeras dos generaciones de antillanos en Limón, hablaban un español limitado, idéntico al español *bozal* del Caribe, y quedan vestigios hasta hoy en día. En un cuento del escritor limonense Dolores Joseph (1984: 31), una afrolimonense dice, en castellano desfigurado, 'para mí no puede saber' en vez de «yo no puedo saber/yo no sé». Según el autor, la mujer era de madre haitiana y padre jamaicano.

bles raíces africanas (Schwegler 1991a, a). También ocurre con frecuencia en el habla vernacular de la República Dominicana, especialmente en los enclaves lingüísticos afrodominicanos (Meggeney 1990, Benavides 1985; Jiménez Sabater 1975: 170; Schwegler a). Podemos agregar el caso del portugués brasileño vernacular, de fuerte contribución africana, en que la negación pospuesta (p. ej. *sei não* ‘no sé’) y la doble negación (*não tenho não* ‘no tengo’) son muy frecuentes (Schwegler 1991b). El palenquero colombiano emplea la negación pospuesta, mediante la palabra *nu* generalmente colocada al final del sintagma verbal (Schwegler 1991c). Además, en el español de los *musseques* (barrios populares urbanos) de Angola, encontramos con frecuencia la doble negación (Endruschat 1990, Perl 1989). En el caso del portugués angolano, es indudable la influencia del substrato lingüístico indígena, pero curiosamente la doble negación aparentemente no procede del kimbundu, lengua principal de la región capitalina. Este idioma, igual que la mayoría de las lenguas de la familia bantú, efectúa la negación mediante un prefijo (*ki-*) antepuesto a la raíz verbal. Es el kikongo, idioma del antiguo Congo portugués (hoy región septentrional de Angola, más una porción de la República de Zaire), la lengua angolana que emplea la doble negación, en forma del prefijo *ke* colocado antes del verbo, y la partícula *ko* pospuesta al verbo (Bentley 1887: 607). Todavía no se sabe porqué la doble negación que prevalece en el portugués hablado en territorio kimbundu refleja las huellas lingüísticas de otra lengua regional. Es posible que el portugués africanizado que hoy día se habla en Luanda no sea enteramente un producto de aquel ambiente urbano, sino que sea una extensión del primitivo dialecto afroportugués que se hablaba en el antiguo reino del Kongo a partir de los primeros contactos afrolusitanos.

En algunos textos *bozales* cubanos del siglo XIX, también aparecen varios casos de negación doble, aunque en la actualidad el español cubano no presenta esta configuración:

Yo *no* so planeta, *no* ... Yo *no* so bueye, *no* ... Yo no ta purío, no ... Yo no so brujo, no ... (Benítez del Cristo 1930).

No moja *no* (Cabrera 1976)

El amo *no* quiere matar Eugenio, *no*. (Malpica La Barca 1890)

Yo *no* bebe guariente, *no*. (Francisco Fernández, ‘El negro cheche,’ en Montes Huidobro 1987).

... yo pensá que mama suyo que lo parí nelle *no* lo va a cuñusé, *no*. (Creto Gangá, ‘Un ajiaco o la boda de Pancha Jutía y Canuto Raspadura,’ en Leal 1975)

alma mio *no* va a juntar *no*, con cuerpo de otra gente ... no lo aforquen, no ... Ninguno, no tiene culpa, no ... (Laviña 1989).

Según Schwegler (a), la coincidencia de la doble negación en el español dominicano, el español afrocolombiano del Chocó, y los textos *bozales* cubanos de antaño representa una evidencia poderosa en favor de la hipótesis de un idioma criollo afrohispanico panlatinoamericano. Es cierto que la negación pospuesta es un componente importante del palenquero colombiano, donde es patente también el impacto del kikongo. En otros aspectos el dialecto afrochocoano muestra un parentesco identificable —si algo distante— con el palenquero. Sin embargo, en el caso de la doble negación dominicana, y del habla *bozal* cubana, existe una fuente lingüística más inmediata, y por lo tanto más susceptible a la investigación empírica: el criollo haitiano. Notamos por ejemplo, en algunos textos de la *tumba francesa* cubana, el uso de la doble negación, fenómeno éste bien conocido en el criollo haitiano (Alén Rodríguez 1986: 57):

yo di mué contan	‘dicen que estoy contento’
mué pa capa contan no ...	‘no puedo estar contento’
mué pa capa ri no	‘no puederé’

Por supuesto que no podemos afirmar a ciencia cierta que la doble negación dominicana, así como los ejemplos *bozales* cubanos, se deben exclusivamente a la presencia de un trasfondo haitiano, pero es muy probable que la coincidencia geográfica entre las manifestaciones de la doble negación en el Caribe hispanico y la documentada presencia del criollo haitiano no se deban totalmente a la casualidad.

5. El inglés negro norteamericano en Samaná, República Dominicana

El inglés negro norteamericano (variedad semiacriollada) llegó a Santo Domingo en las primeras décadas del siglo XIX, parte del ambicioso plan del entonces presidente de Haití, Joseph Boyer, quien pretendía crear un Estado libre poblado de negros exesclavos de todas las Américas (Rodríguez Demorizi 1973, Puig Ortiz 1978, Tejada Ortiz 1984). Hoy en día, sólo sobreviven remanentes del inglés norteamericano en la remota península de Samaná, pero antes existían núcleos de negros estadounidenses en Villa Mella, considerada la aldea de mayor influencia africana en la República Dominicana. El español hablado por los descendientes de «americanos» lleva todas las características de un idioma criollo, aunque nunca llegó a conformar una variedad estable. Ferreras (1982) ofrece unos ejemplos tempranos del español hablado por los ‘americanos’ (hablantes del inglés negro norteamericano) en Samaná:

Mañana se llega aquí el vapor Independencia que se viene buscar eso gente. Coge todo ese vagamundo que se dice se están enfermos y mételos a bordo del vapor ... yo no se quiere en este provincia hombres que no se sirve para ná ... (344-5).

Yo se sabe lo que tú se quiere decir, pero para que tú se consigue ese cosa que tú se dice, yo se va a dar un buen consejo.

Son muy hermoso este guayaba ... (357)

Con que tú son que se está toda la noche robando esos huevos ... (358).

Notamos que en general, el lenguaje de los negros norteamericanos y sus descendientes se parece mucho al habla *bozal* de otras áreas, a la vez que carece de características indicadoras de un criollo afrohispano. En efecto, es prácticamente imposible distinguir entre el español hablado por los angloparlantes de Samaná y el español hablado por haitianos, ya que los errores morfosintácticos son idénticos. Es más, la mayoría de los hablantes actuales del inglés en Samaná también hablan el *patois* haitiano con soltura, lo cual hace que una amalgama inglesa-haitiana sea el verdadero origen de las características acriolladas del dialecto samanense.

A pesar de la presencia bien documentada de dos idiomas criollos o semicriollos en Samaná, González y Benavides (1982: 128) aportan datos del habla vernacular de algunos informantes mayores de Samaná para insinuar la presencia de un criollo afrohispano en esta región, posiblemente vinculado al modelo criollo pancaribeño: ‘existen evidentes coincidencias de tipo morfosintáctico entre el hipotético «criollo cubano» y el habla de Samaná... es posible postular que en el habla de Samaná todavía se conservan algunos rasgos criollos en un posible estadio de «descriollización»...’. Los ejemplos analizados por González y Benavides son típicos del habla *bozal* de otras regiones, y del español hablado como segunda lengua a través del mundo; son idénticos al español hablado por negros norteamericanos en Samaná, y por haitianos a través de la República Dominicana.

6. El inglés antillano en las Antillas españolas

La presencia —en Cuba y la República Dominicana— de braceros de Jamaica y otras islas de habla inglesa comenzó hacia mediados del siglo XIX, pero la presencia del angloantillano llegó a su auge en las primeras décadas del XX. En Santo Domingo, el antillano de habla inglesa recibe el nombre de *cocolo*, y sus esfuerzos por hablar el español de los *bateyes* han sido imitados por varios escritores dominicanos:

De Marrero Aristy (1939):

mi no vuelva
aquí yo pielda mi tiempo. Mijol que allá in Barbados no trabaja, pero no
mi mata. Yo me vuelva pa no vuelva.

De Moscoso Puello (1975):

mi no comprendi, Chencho!
tú no voy a salir del escuelo si no tengo tú necesidad de hacerlo (p. 18)
... estoy coge el caña yo tenga picá pa aumentá el suya, si soy así yo no
voy seguí ser compañero suyo, conio. Tu soy muy sabio ... (p. 29)

La mayor parte de los ‘errores’ indicados en estos ejemplos no provienen de una lengua criolla en particular, sino que representan el aprendizaje parcial del español, por parte de braceros que adquirían el castellano en condiciones extremadamente difíciles. Notamos, sin embargo, el empleo de *mí* como pronombre de sujeto, igual que la variedad basilectal de los criollos afroingléses del Caribe. Notamos igualmente el verbo invariable, aun en construcciones progresivas (*estoy coge el caña*).

A Puerto Rico, han llegado millares de negros angloparlantes de las vecinas Islas Vírgenes, cuyas contribuciones al patrimonio afropuertorriqueño no han sido estudiadas todavía⁷. Mauleón Benítez (1974: 93), que estudiaba el habla del pueblo eminentemente negro de Loíza Aldea, descubrió un fragmento cantado: *yo me ba pa Santo Tomás*; dice la autora que ‘se imita así el hablar de los negros de San Tomás,’ es decir de las Islas Vírgenes norteamericanas.

Está documentada la presencia del criollo afroinglés de Jamaica en Cuba, a partir del siglo XX (p. ej. Serviat 1986: cap. VI), y es probable que hayan existido grupos de obreros azucareros de habla jamaiquina a lo largo del siglo XIX. En la Isla de Pinos (hoy Isla de la Juventud), existían comunidades de habla inglesa, aparentemente derivada del inglés (blanco y posiblemente negro) norteamericano (Carlson 1942). En la actualidad han desaparecido estos grupos, aunque quedan hablantes vestigiales del inglés afrocubano (Perl y Valdés 1991; Martínez Gordo 1985b). En los ingenios azucareros la importación de obreros antillanos llegó a su auge en el siglo XIX y comienzo del XX (Álvarez Estévez

7 Según Baralt *et. al.* (1990: 105), basándose en testimonios históricos, después de la abolición oficial de la esclavitud en Puerto Rico, cerca de 1867, ‘hasta trajeron gente de afuera, prietos de las islas inglesas ... pero el gobierno no le dio el visto bueno porque esos prietos se rebelaron cuando se dieron cuenta del abuso. En Vieques por poco se quedan con la isla ...’

1988), y podemos postular una presencia tangible del criollo jamaicano, tal vez al lado de otras variedades del inglés.

7. El inglés pidgin africano en Cuba

Aun antes de la llegada de braceros jamaicanos a Cuba, es decir, en plena época colonial, todavía circulaban palabras del *pidgin english* (inglés pidgin) de África Occidental. Ortiz (1916: 238-9) afirmaba que el inglés pidgin era la verdadera *lingua franca* de los *bozales* cubanos, aunque sin aportar mayores datos. Sabemos, por ejemplo, que se usaban las palabras *tifi-tifi* (<inglés *thief* 'ladrón') 'hurtar, robar,' *pisi-pisi* (<inglés *piss* 'orinar') 'orinar,' *napi-napi* (<inglés *nap*) 'dormir,' etc. En las últimas décadas de la trata negrera a Cuba, la mayoría de los esclavos africanos provenían del litoral nigeriano (Castellanos y Castellanos 1988), región donde el inglés pidgin era ya el idioma vehicular de preferencia. Los millares de *lucumíes* (yorubas), *carabalíes* (Igbo-Ijobio) y otros africanos de la costa nigeriana habrían llevado consigo un conocimiento del inglés pidgin, y dado que la mayoría de las comunicaciones interétnicas realizadas entre *bozales* cubanos en el siglo XIX se llevaban a cabo entre oriundos de Nigeria, el inglés pidgin tendría una posición ventajosa frente a los idiomas africanos como nueva *lingua franca* en el Caribe.

Existe otra posible vía de ingreso del pichinglis en Cuba: a través de la exisla española de Fernando Poo, localizada en el Golfo de Guinea, frente a las costas del Camerún. Fernando Poo, originalmente colonia portuguesa, pasó al imperio español en 1778, pero el gobierno de España tardó muchas décadas en establecer una presencia civil. Hasta 1856, la colonia europea de Fernando Poo era de origen británico, todos los topónimos eran ingleses, quienes aprovechaban la ubicación estratégica de la isla para instalar un tribunal mixto antiesclavista. Además del inglés británico, de uso muy limitado entre la población africana, desde los primeros contactos angloafricanos en Fernando Poo circulaba el pichinglis (Lipski 1992a; González Echegaray 1959: 23). Guillemar de Aragón (1852: 61), quien visitó Fernando Poo en la década de 1840, observó que en la ciudad de Clarence (luego llamada Santa Isabel por los españoles y Malabo después de la independencia de Guinea Ecuatorial) había 'unos 900 negros civilizados y sólo 15 europeos. Casándose según el rito protestante, se dicen ingleses, y todos hablan inglés.' Unos años después, Balmaseda (1869: 18) encontró una 'aristocracia' africana en Santa Isabel, y afirmaba que todos hablaban inglés. Saluvel (1892: 33) confirma el uso del 'inglés' en Fernando Poo, sobre todo entre los empresarios africanos que mantenían contactos comerciales con Bonny.

En el transcurso del siglo XIX, surgieron varios brotes insurreccionistas en Cuba, tanto entre esclavos negros como entre nacionalistas blancos. Una vez que España había establecido una presencia estable en Fernando Poo, esta isla se convirtió en el destino preferido para los rebeldes desterrados. Así es que en 1869, varios cubanos revolucionarios fueron deportados para Fernando Poo (Balmaceda 1869, León 1976, Saluvet 1892). Durante el mismo período llegaron a la isla africana unos contingentes de esclavos sublevados, así como negros manumitidos, de orígenes africanos desconocidos (Sarracino 1988). Entre los dos grupos de 'cubanos' deportados llegaron al habla de Fernando Poo palabras tales como *malanga*, *chapear* y —según algunos— la extraña palabra *guagua*, en el sentido de vehículo de transporte público. Lo que no se sabe con seguridad, pero fácilmente se puede imaginar, son los contactos lingüísticos entre cubanos — blancos y negros— y los varios grupos de africanos en Fernando Poo. Puesto que el pichinglis era la *lingua franca* de la isla aun antes de la llegada de los cubanos desterrados, es lógico pensar que algunos de los deportados hubieran aprendido el 'inglés' africano. De vuelta en Cuba —y la mayoría de los que sobrevivieron el exilio regresaron a España o al Caribe— podemos igualmente postular una infusión de palabras del pichinglis al habla vernacular.

Además de las palabras reconocidas por Ortiz, existe otro elemento *bozal* que puede resultar del pichinglis. En el inglés pidgin africano de hoy, alternan los pronombres *mi* y *a* (< ing. *I*) en representación de la primera persona del singular, pero predomina *mi* en Fernando Poo (Zarco 1938). Para mediados del siglo XVI (es decir, después de las obras de Lope de Rueda), desaparece el uso de *mí* como sujeto en los textos *bozales* españoles (Lipski 1991a); persiste este uso en los ejemplos afrolusitanos y afrobrasileños hasta el siglo XVIII. No vuelve a surgir *mí* como pronombre de sujeto en el español *bozal* hasta el siglo XIX, y sólo en dos áreas: Cuba, y África Occidental. Por ejemplo el explorador español Manuel Iradier (1887), quien viajaba por la costa occidental de África en la década de 1880, describió los siguientes ejemplos:

Mí no sabe, señol (Iradier 1887: 55) [Senegambia]

Mí marcha esta noche a uaka (Iradier 1887: 219) [Río Muni]

Mí piensa que esa cosa es como culebra grande (Iradier 1887: 229) [Corisco].

En algunos textos afrocubanos del siglo XIX, también encontramos ejemplos de (*a*) *mí* en su función de pronombre de sujeto, tal como hemos expuesto anteriormente. En Cuba, son el papiamento, el

negerhollands, y el criollo jamaiquino fuentes posibles de *mí*, además del pichinglis africano; es muy probable que el resultado final sea una combinación de influencias lingüísticas variadas.

8. El negerhollands en las Antillas españolas

De todos los criollos afrocaribeños de antaño, el negerhollands es el más misterioso, por contar con una documentación minúscula en comparación con los criollos que llegaron a ser lenguas oficiales o casi oficiales de las nuevas naciones del Caribe (p. ej. De Josselin de Jong 1924, 1926; Graves 1977; Hesseling 1905; Pontoppidan 1881; Stolz 1986; Stolz y Stein 1986). El negerhollands parece haber surgido primero en la isla de Santo Tomás, aunque posiblemente había antecedentes en los territorios holandeses colonizados anteriormente: San Martín, San Eustacio, Saba, etc. Santo Tomás nunca fue colonizado oficialmente por los holandeses, pero cuando Dinamarca envió su primera expedición colonizadora a la isla, ya existía una considerable población de holandeses. A la vez, la población negra, que a la llegada de los daneses representaba poco más que la mitad de la población insular, creció rápidamente en las siguientes décadas, para alcanzar un 94% de la población (Reinecke 1937: 418).

Para el siglo XVIII, alguna forma de holandés acriollado se había implantado como lenguaje vernacular de Santo Tomás y las islas vecinas⁸. El criollo afroholandés —que eventualmente se conocía como negerhollands ‘holandés de los negros’ (para los daneses era ‘*creolsk*’) se extendía rápidamente, para alcanzar la población blanca de las islas holandesas y danesas (Paiewonsky 1989: 100f.). Durante la época esclavista la mayoría de los negros de las Islas Vírgenes danesas se quedaban en dichas islas, aunque eran frecuentes las escapadas a la isla puertorriqueña de Vieques (Westergaard 1917: 160-4). Después de la abolición de la esclavitud, se produjeron importantes cambios en la estructura económica y social de las islas (Olwig 1985, Hall 1992). Debido a las presiones demográficas, la mayoría de los exesclavos no podían disfrutar de su propia parcela de tierra; se veían obligados a emigrar en busca de mayores oportunidades de trabajo, y muchos acababan por trabajar en la industria azucarera de las naciones insulares vecinas. Como es lógico, debido a la proximidad geográfica, un grupo

8 Por ejemplo, durante la insurrección de esclavos en la isla danesa de San Juan (hoy St. John, de las Islas Vírgenes norteamericanas), unos testigos oculares describen el empleo de palabras del negerhollands por parte de los habitantes permanentes de la isla (Pannet 1984: 12).

considerable fue a Puerto Rico (sobre todo la isla de Vieques) para trabajar; un número mayor emigró a Cuba, que a pesar de la distancia de las Islas Vírgenes tenía una industria azucarera floreciente, capaz de absorber cantidades incalculables de braceros importados. Así es que el holandés acriollado —el negerhollands— arribó a tierras cubanas y puertorriqueñas, donde se hablaba al lado de otro idioma criollo hablado en territorios holandeses —el papiamento⁹.

En general, el negerhollands muestra semejanzas con los otros criollos afrocaribeños, y también con algunos fragmentos *bozales* recogidos en Cuba y Puerto Rico. Por ejemplo, el pronombre de sujeto de la primera persona singular es *mí*, igual que el papiamento, el criollo basilectal de Jamaica, el inglés pidgin de África Occidental, y un pequeño número de textos *bozales* cubanos. El negerhollands tiene preguntas no invertidas, usa una sola palabra negativa (*ní*, a veces pronunciada *no* o *nu*), emplea partículas preverbales para señalar tiempo, modo y aspecto, tiene verbos invariables, permite ‘infinitivos’ con sujeto patente, etc. Hasta ahora, no existe evidencia textual de la influencia del negerhollands sobre el habla *bozal* afroantillana, ya que los hablantes del negerhollands nunca llegaban a formar una población mayoritaria en ninguna parte del Caribe hispanico.

9. Resumen de posibles características criollas en textos bozales caribeños

Resumiendo nuestras conclusiones principales, no pretendemos negar la posible existencia de un criollo afrohispanico de alcance pancaribeño en épocas pasadas, ni mucho menos la posibilidad de que el español haya pasado por una fase acriollada en distintos puntos de Hispanoamérica. El propósito de la discusión anterior ha sido una demostración de fuentes alternativas para algunas configuraciones lingüísticas protocriollas, basadas en el complejo mosaico de lenguas criollas afroeuropeas que convivían en el archipiélago caribeño a lo largo del

9 Hesselting (1933) analizó varios fragmentos del negerhollands que provienen del siglo XIX, y afirma haber detectado las huellas de una influencia anterior del papiamento. Esta semejanza se debe —según el investigador holandés— al hecho de que la presencia holandesa en las Islas Vírgenes fue importante en una época crucial, y era frecuente el traslado de africanos de la factoría holandesa en Curaçao (donde se hablaba corrientemente el papiamento) a Santo Tomás y Santa Cruz (St. Croix). Por ejemplo, declara Hesselting que en Negerhollands, la preposición *bo* < *na bobo* ‘sobre, por encima de,’ ha ampliado su alcance semántico más allá de la acepción original (que sólo implicaba ubicación espacial), para incluir los sentidos metafóricos de ‘sobre,’ ‘tocante a,’ ‘relacionado a,’ etc. Véase también Goodman (1987: 295-8). Esta es la misma extensión semántica de la palabra *riba* del papiamento y en varios textos afrocubanos.

siglo pasado. Tampoco rechazamos la posibilidad de que estos idiomas criollos a su vez sean producto de algún modelo monogenético, aunque no hemos descubierto nueva evidencia que favorezca esta hipótesis. Lo que sí se desprende de las consideraciones anteriormente expuestas es una vía adicional por la cual pueden haber llegado al español *bozal* caribeño estructuras sintácticas vinculadas a los criollos afroatlánticos. Es precisamente la homogeneidad estructural entre los criollos introducidos en las Antillas españolas la fuente más probable de muchas combinaciones dadas hasta ahora por evidencia incontrovertible de un español acriollado y estable. Entre las configuraciones más susceptibles a esta hipótesis, podemos citar las siguientes:

(1) doble negación (Rep. Dominicana; Cuba en el siglo XIX); origen más probable: criollo haitiano.

(2) /d/ intervocálica realizada como [d] o [r] (Villa Mella, Samaná, y otros poblados afrodominicanos; véase Meggeney 1990; Núñez Cedeño 1982); fuente probable: inglés negro norteamericano y criollo haitiano.

(3) uso de *ta* como partícula preverbal (ocasionalmente en el habla *bozal* cubana y puertorriqueña, siglo XIX); fuente probable: papiamento.

(4) uso de *mí* como pronombre de sujeto (algunos textos afrocubanos del siglo XIX); fuente probable: papiamento, con una posible contribución del negerhollands, criollo jamaicano, e inglés pidgin africano.

(5) falta ocasional de concordancia sujeto-verbo y nombre-adjetivo en el habla vernacular dominicano de Samaná; fuente probable: criollo haitiano, inglés negro norteamericano, criollo inglés caribeño.

Además de estos rasgos *posbozales*, algunos fenómenos pancaribeños han sido atribuidos a la presencia, en épocas pasadas, de un criollo afrohispanico (véase la discusión en Lipski 1986b). En todos los casos, es imposible separar las variables de presencia africana, trasfondo dialectal español, cambio espontáneo, y contacto con otros idiomas. Podemos indicar algunas configuraciones hispanocaribeñas que pueden reflejar también el impulso de otros criollos afroamericanos:

(1) Preguntas no invertidas del tipo *¿Qué tú quieres?* Es poco probable que este fenómeno se deba originalmente a un substrato africano/criollo, ya que existe el mismo proceso —hoy algo disminuido— en el español canario, además del gallego y el portugués, idiomas éstos que dejaron sus huellas en el habla canaria y caribeña. Sin embargo, es notable la frecuencia de preguntas no invertidas en el criollo haitiano, el papiamento, el negerhollands, los criollos afroingleses, etc. Es igualmente llamativa la distribución de las preguntas no invertidas dentro del ámbito caribeño: son corrientes en Cuba, Puerto Rico y la República Dominicana, áreas caracterizadas por la convivencia de

varios idiomas criollos durante el siglo XIX y parte del XX. Las preguntas no invertidas son escasísimas en el habla venezolana (donde no había otros idiomas criollos en épocas pasadas, con excepción de unas pequeñas comunidades aisladas de esclavos escapados de Aruba, que hablaban el papiamento). En Panamá y la costa caribeña de Colombia tampoco se produce el fenómeno de la pregunta no invertida, a pesar de las obvias raíces afrohispanicas.

(2) Infinitivos con sujeto patente antepuesto: *antes de yo llegar, para ellos entender*, etc. Al igual que las preguntas invertidas, el infinitivo con sujeto patente también se encuentra en el español canario y a veces en el andaluz y el español de Galicia. Dentro de América Latina, el infinitivo con sujeto tiene una extensión geográfica que va más allá de la zona caribeña (Lipski 1991b). A la misma vez, no deja de ser interesante la distribución de estructuras semejantes en casi todos los idiomas criollos que ejercían una influencia sobre el habla *bozal* caribeña. El papiamento tiene una estructura idéntica a la española, sustituyendo *pa* por *para*, igual que el español popular. El criollo haitiano efectúa una configuración similar, mediante el empleo de la preposición/complementizador *pou*. Los criollos afroingleses emplean la partícula *fi* (variantes *fo*, *fu*). El negerhollands también cuenta con construcciones semejantes, a base de *fò* (Graves 1977: 139-41). Es razonable, pues, pensar que la presencia de un idioma criollo afroatlántico haya aumentado la frecuencia de las combinaciones de infinitivo + sujeto en el habla afrocaribeña.

El español popular y *bozal* en contacto con otros idiomas criollos sólo absorbía las estructuras sintácticas que coincidían en términos generales con las configuraciones romances. Por lo tanto aun en los textos *bozales* influenciados por otros idiomas criollos no se ven combinaciones ajenas a la sintaxis fundamental del español. Es difícil, pues, distinguir entre los resultados del aprendizaje defectuoso del español por parte de africanos que hablaban una variedad de lenguas tipológicamente muy distintas, y la compenetración de un idioma criollo establecido, dotado de una gramática consistente y de unas reglas sintácticas sistemáticas.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA-RUBIO, RAÚL

1976. *Quiquiribú Mandinga (se lo llevó el diablo)*. Miami: Ediciones Universal.

ALÉN RODRÍGUEZ, OLAVO.

1986. *La música de las sociedades de tumba francesa en Cuba*. La Habana: Ministerio de Cultura.

1991. *The tumba francesa societies and their music. Essays on Cuban music: North American and Cuban perspectives*, ed. Peter Manuel, 77-85. Lanham, Maryland: University Press of America.

ALONSO, MANUEL

1975. *El jíbaro*. Barcelona: Editorial Vosgos.

ALPÍZAR CASTILLO, RODOLFO

1987. Un curioso documento lingüístico del siglo XVIII cubano. *Anuario L/L* 18.3-17.

1989. *Apuntes para la historia de la lingüística en Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

ÁLVAREZ ESTÉVEZ, ROLANDO

1988. *Azúcar e inmigración 1900-1940*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

ÁLVAREZ NAZARIO, MANUEL

1970. Un texto literario del papiamento documentado en Puerto Rico en 1830. *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña* 47.9-20.

1972. *El papiamento: ojeado a su pasado histórico y visión de su problemática del presente*. Atenea (Mayagüez) 9.9-20.

1974. *El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2ª ed.

BACARDÍ MOREAU, EMILIO

1916. *Doña Guiomar*. La Habana: Imp. El Siglo XX de A. Miranda.

1972. *Filigrana. Obras completas de E.B.M.*, reeditadas por Amalia Bacardí Cape. Madrid: n.p. [Playor].

BACHILLER Y MORALES, ANTONIO

1883. "Desfiguración a que está expuesto el idioma castellano al contacto y mezcla de razas". *Revista de Cuba* 14.97-104.

BALMASEDA, FRANCISCO JAVIER

1869. *Los confinados a Fernando Poo e impresiones de un viaje a Guinea*. Nueva York: Imp. de la Revolución.

BARALT, GUILLERMO; CARLOS COLLAZO, LYDIA MILAGROS GONZÁLEZ, ANA LYDIA VEGA

1990. *El machete de Ogún: las luchas de los esclavos en Puerto Rico (siglo XIX)*. Río Piedras: CEREP.

BENAVIDES, CELSO

1973. "Orígenes históricos del habla de Samaná (aproximación sociolingüística)". *Español Actual* 25.14-18.

1985. "El dialecto español de Samaná". *Anuario de la Academia de Ciencias de la República Dominicana* 9.297-342.

BENÍTEZ DEL CRISTO, IGNACIO

1930. "Los novios catedráticos" . *Archivos del Folklore Cubano* 5(2).119-46.

BENTLEY, W. HOLMAN

1887. *Dictionary and grammar of the Kongo language, as spoken at San Salvador, the ancient capital of the old Kongo Empire, West Africa*. Londres: Trübner & Co.

BERENGUER Y SED, ANTONIO

1929. *Tradiciones villaclareñas*, tomo I. La Habana: Imprenta y Papelería de Rambla, Bouza y Ca.

BETANCUR ÁLVAREZ, FABIO

1993. *Sin clave y bongó no hay son: música afrocubana y confluencias musicales de Colombia y Cuba*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

BOSCH, GERARDUS-BALTHASAR

1836. *Reizen in West Indië*, vol 2. Utrecht: N. van der Monde.

BOSCH, JUAN

1978. *Luis Pié. Cuentos escritos en el exilio*, 53-63. Santo Domingo: Amigo del Hogar, 7^{ed}

CABALLERO, RAMÓN

1852. *La juega de gallos o el negro bozal*. Reproducido en Álvarez Nazario (1974).

CABRERA, LYDIA

1970a. *La sociedad secreta Abakuá*. Miami: Editorial C. R.

1970b. *Refranes de negros viejos*. Miami: Ediciones CR.

1971. *Ayapa: cuentos de jicotea*. Miami: Ediciones Universal.

1972. *Porque: cuentos negros de Cuba*. Miami: Ediciones CR.

1976. *Francisco y Francisca: chascarrillos de negros viejos*. Miami: Editorial C.R.

1979. *Reglas de congo*. Miami: Editorial C.R.

1983. *El monte*. 3^{ed}. Miami: Editorial C.R.

CABRERA PAZ, MANUEL

1973. *Fragmento de poema. Iniciación a la poesía afroamericana*, ed. Oscar Fernández de la Vega y Alberto Pamies, 122-131. Miami: Ediciones Universal.

CARLSON, F.A

1941. *American settlement in the Isla de Pinos, Cuba*. The Geographical Review 32.21-33.

CASTELLANOS, ISABEL

1985. *Multilinguisme afro-cubain*. Notre Librairie 80.15-21.

CASTELLANOS, JORGE AND ISABEL CASTELLANOS

1988. *Cultura afrocubana I: el negro en Cuba, 1492-1844*. Miami: Ediciones Universal.

CRUZ, MARY

1974. *Creto Gangá*. La Habana: Instituto Cubano del Libro 'Contemporáneos.'

DEIVE, CARLOS ESTEBAN

1989. *Las emigraciones dominicanas a Cuba (1795-1808)*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.

DE JOSSELIN DE JONG, J.P.B

1924. *Het Negerhollands van St. Thomas en St. Jan*. Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde 57.55-71.

1926. *Het huidige Negerhollandsch (Teksten en Woordenlijst)*. Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 26, N^o 1.5-123

ENDRUSCHAT, ANNETTE

1990. *Studien zur portugiesischen Sprache in Angola*. Frankfurt am Main: Verlag Teo Ferrer de Mesquita.

ESTRADA Y ZENEA, ILDEFONSO

1980. *El quirín*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

FAYER FEIJ FERRERAS, RAMÓN ALBERTO

1982. *Negros (media isla: 4)*. Santo Domingo: Editorial del Nordeste.

FRANCO, JOSÉ

1959. *Folklore criollo y afrocubano*. La Habana: Junta Nacional de Arqueología y Etnología.

GONZÁLEZ, CARLISLE AND CELSO BENAVIDES

1982. *¿Existen rasgos criollos en el habla de Samaná? El español del Caribe*, ed. Orlando Alba, 105-132. Santiago de los Caballeros: Universidad Católica Madre y Maestra.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, CARLOS

1959. *Estudios guineos*, t. 1: filología. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.

GOODMAN, MORRIS

1987. *The Portuguese element in the American creoles. Pidgin and creole languages, essays in memory of John E. Reinecke*, ed. Glenn Gilbert, 361-405. Honolulu: University of Hawaii Press.

GRANDA, GERMÁN DE

1968. *La tipología 'criolla' de dos hablas del área lingüística hispánica*. Thesaurus 23.193-205.

1971. "Algunos datos sobre la pervivencia del «criollo» en Cuba" . *Boletín de la Real Academia Española* 51.481-491.

1973. *Papiamento en Hispanoamérica (siglos XVII - XIX)*. Thesaurus 28.1-13.

1976. "Algunos rasgos morfosintácticos de posible origen criollo en el habla de áreas hispanoamericanas de población negra" . *Anuario de Letras* 14.5-22.

GRAVES, ANNE

1977. "The present state of the Dutch creole of the Virgin Islands" . Tesis doctoral inédita, University of Michigan.

GUILLEMAR DE ARAGÓN, ADOLFO

1852. *Opúsculo sobre la colonización de Fernando Póo y revista de los principales establecimientos europeos en la costa occidental de África*. Madrid: Imprenta Nacional.

GUIRAO, RAMÓN

1938. *Órbita de la poesía afrocubana 1928-1937*. La Habana: Ucar García.

HALL, NEVILLE

1992. *Slave society in the Danish West Indies*, editado por B. W. Higman. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

HESSELING, D. C

1905. *Het Negerhollands der Deense Antillen*. Leiden: A. W. Sijthoff.

1933. "Papiamento en Negerhollands. Tijdschrift voor Nederlandsche Taal" en *Letterkunde* 52.265-88.

HIGHFIELD, A.R..

1979. *The French dialect of St. Thomas, U.S. Virgin Islands*. Ann Arbor: Karoma.

IRADIER, MANUEL

1887. *África*. Vitoria. Impr. de la Viuda e Hijos de Iturbe.

JIMÉNEZ SABATER, MAX

1975. *Más datos sobre el español en la República Dominicana*. Santo Domingo: Ediciones Intec.

JOSEPH, DOLORES

1984. 'Limon on the raw.' *Tres relatos del Caribe costarricense*, 15-39. San José: Instituto del Libro, Ministerio de Cultura.

LAURENCE, KEMLIN

1974. *Is Caribbean Spanish a case of decreolization?* *Orbis* 23.484-99.

LAVINA, JAVIER (ed.)

1989. *Doctrina para negros: explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales, de Nicolás Duque de Estrada*. Barcelona: Sendai.

LEAL, RINE

1975. *Teatro bufo, siglo XIX, antología*, tomo I. La Habana: Editorial de Arte y Literatura.

1982. *La selva oscura: de los bufos a la neocolonia* La Habana: Editorial Arte y Literatura.

LEÓN, JULIO

1976. *Poemas y cartas de los deportados cubanos en la isla de Fernando Poo*. Wingate, North Carolina: edición del autor.

LIPSKI, JOHN

1985. *Creole Spanish and vestigial Spanish: evolutionary parallels*. *Linguistics* 23.963-984.

1986a. "Golden Age 'black Spanish': existence and coexistence" . *Afro-Hispanic Review* 5(1-2). 7-12.

1986b. "Convergence and divergence in bozal spanish" . *Journal of Pidgin and Creole Languages* 1.171-203.

1986c. "Sobre la construcción *ta* + infinitivo en el español «bozal»" . *Lingüística Española Actual* 8.73-92.

1987. "The construction *ta* + infinitive in Caribbean *bozal* Spanish" . *Romance Philology* 40.431-450.

1991a. "On the emergence of (*a*)*mí* as subject in Afro-Iberian pidgins and creoles" . *Linguistic studies in medieval Spanish*, ed. Ray Harris-Northall y Thomas Cravens, 39-61. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies.

- 1991b. "In search of the Spanish 'personal infinitive' ". *New analyses in Romance linguistics, papers from the XVIII Linguistic Symposium on Romance Languages*, ed. Dieter Wanner y Douglas Kibbie, 201-220. Amsterdam: John Benjamins.
- 1991c. *Origen y evolución de la partícula ta en los criollos afrohispanicos*. *Papia* 1(2).16-41.
- 1992a. *Pidgin English usage in Equatorial Guinea (Fernando Poo)*. *English World-Wide* 11.33-57.
- 1992b. "Origin and development of *ta* in Afro-Hispanic creoles" . *Atlantic meets Pacific: a global view of pidginization and creolization*, ed. Francis Byrne y John Holm, 217-231. Amsterdam: John Benjamins.
1993. "On the non-creole basis of Afro-Caribbean Spanish" . *Research Paper #24*, University of New Mexico Latin American Institute.
1994. "A new perspective on Afro-Dominican Spanish: the Haitian contribution" . *Research Paper #26*, University of New Mexico Latin American Institute.
- LÓPEZ, JOSÉ FLORENCIO [JACAN]
1879. *Nadie sabe para quién trabaja*. Matanzas: Imprenta El Ferro-Carril.
- LÓPEZ MORALES, HUMBERTO
1971. *Estudios sobre el español de Cuba*. Nueva York: Las Américas.
1980. "Sobre la pretendida existencia y pervivencia del 'criollo' cubano" . *Anuario de Letras* 18.85-116.
- MALPICA LA BARCA, DOMINGO
1890. *En el cafetal*. La Habana: Tipografía de «Los niños huérfanos».
- MARRERO ARISTY, RAMÓN
1939. *Over*. Ciudad Trujillo: Imp. «La Opinión, C. por A».
- MARTÍNEZ GORDO, ISABEL
1982. *Lengua «bozal» como lengua criolla: un problema lingüístico*. Santiago 46.47-53.
1983. "Sobre la hipótesis de un *patois* cubano" . *Anuario L/L* 14.160-169.
1985a. *Los cantos de las tumbas francesas desde el punto de vista lingüístico*. Santiago 59.33-71.
1985b. "Situaciones de bilingüismo en Cuba" . *Anuario L/L* 16.334-344.
1989. *Algunas consideraciones sobre Patois cubain de F. Boytel Jambú*. La Habana: Editorial Academia.
- MAULEÓN BENÍTEZ, CARMEN
1974. *El español de Loíza Aldea*. Madrid: Ediciones Partenón.
- MEGENNEY, WILLIAM
1984a. *Traces of Portuguese in three Caribbean creoles:?* La Torre (Universidad de Puerto Rico) 33, N^o 123.109-139.
1985. "La influencia criolloportuguesa en el español caribeño" . *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) 1.157-80.
1990. *África en Santo Domingo: la herencia lingüística*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- MERLIN, MARÍA DE LAS MERCEDES SANTA CRUZ Y MONTALVO, COMTESSE DE DE
1974. *Viaje a La Habana*. La Habana: Editorial de Arte y Literatura.

MONTES HUIDOBRO, MATÍAS

1987. "Teoría y práctica del catedratisimo" en *Los negros catedráticos de Francisco Fernández*. Miami: Editorial Persona.

MORUA DELGADO, MARTÍN

1972. *Sofía*. La Habana: Biblioteca Básica de Autores Cubanos, Instituto Cubano del Libro.

MOSCOSO PUELLO, FRANCISCO

1975. *Cañas y bueyes*. Santo Domingo: Asociación Serie 23.

NARO, ANTHONY

1978. *A study on the origins of pidginization*. *Language* 54.314-47.

NÚÑEZ CEDEÑO, RAFAEL

1982. "El español de Villa Mella: en desafío a las teorías fonológicas modernas" . *El español del Caribe*, ed. Orlando Alba, 221-236. Santiago de los Caballeros: Universidad Católica Madre y Maestra.

OLWIG, KAREN FOG

1985. *Cultural adaptation and resistance on St. John: three centuries of Afro-Caribbean life*. Gainesville: University of Florida Press.

ORTIZ, FERNANDO

1916. *Hampa afro cubana: los negros esclavos*. La Habana: Revista Bimestre Cubana.

1985. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

OTHEGUY, RICARDO

1973. *The Spanish Caribbean: a creole perspective. New ways of analyzing variation in English*, ed. Charles-James Bailey y Roger Shuy, 323-339. Washington: Georgetown University Press.

PAIEWONSKY, ISIDOR

1989. *Eyewitness accounts of slavery in the Danish West Indies*. Nueva York: Fordham University Press.

PANNET, PIERRE

1984. *Report on the execrable conspiracy carried out by the Amina Negros on the Danish island of St. Jan in America 1733*, traducido por Aimery Caron y Arnold Highfield. Christiansted, St. Croix: Antilles Press.

PASARELL, EMILIO

1951. *Orígenes y desarrollo de la afición teatral en Puerto Rico*. Río Piedras, Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico.

PELLY MEDINA, MARÍA ELENA

1985. "Acerca de los estudios sobre un criollo cubano" . *Anuario L/L* 16.326-333.

PÉREZ CABRAL, PEDRO ANDRÉS

1978. *Jengibre*. Santo Domingo: Editorial Alfa y Omega, 2^o de.

PERL, MATTHIAS

1981. *La influencia del francés y del francés criollo en el español del Caribe*. *Islas* 68.163-176

1982. *Creole morphosyntax in the Cuban «habla bozal»*. *Studii si Cercetari Lingvistice* 5.424-433.

1984. *Las estructuras de comunicación de los esclavos negros en Cuba en el siglo XIX*. *Islas* 77.43-59.

1985. "El fenómeno de desriollización del 'habla bozal' y el lenguaje coloquial de la variante cubana del español". *Anuario de Lingüística Hispánica (Valladolid)* 1.191-201.
1987. «Habla bozal» —eine spanisch—basierte Kreolsprache? *Beiträge zur Afrolusitanistik und Kreolistik*, ed. Matthias Perl, 1-17. Berlín: Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, Linguistische Studien 172.
- 1989a. "Algunos resultados de la comparación de fenómenos morfosintácticos del «habla bozal,» de la «*linguagem dos musseques*,» del «palenquero,» y de lenguas criollas de base portuguesa". *Estudios sobre español de América y lingüística afroamericana*, 368-380. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- 1989b. "El «habla bozal» ¿una lengua criolla de base española?" *Anuario de Lingüística Hispánica (Valladolid)* 5.205-220.
- 1989c. *Zur Präsenz des kreolisierten Portugiesisch in der Karibik-- ein Beitrag zur Dialektologie des karibischen Spanisch*. Beiträge zur romanischen Philologie 28.131-148.
- 1989d. *Zur Morphosyntax der Habla Bozal. Vielfalt der Kontakte: Beiträge zum 5. Essener Kolloquium über «Grammatikalisierung: Natürlichkeit und Systemökonomie.»* ed. Norbert Boretzky, Werner Enninger, Thomas Stolz, 81-94. Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer.
- PERL, MATTHIAS Y SERGIO VALDÉS
1991. "Español vestigial y minorías lingüísticas en Cuba". "El español de América". *Actas del III Congreso Internacional de El Español de América*, tomo III, ed. C. Hernández, G. de Granda, C. Hoyos, V. Fernández, D. Dietrick, Y. Carballera, 1305-1309. Madrid: Junta de Castilla y León.
- PONTOPPIDAN, E.
1881. *Einige Notizen über die Kreolensprache der dänisch-westindischen Inseln*. Zeitschrift für Ethnologie 13.130-138.
- PUIG ORTIZ, JOSÉ AUGUSTO
1978. *Emigración de libertos norteamericanos a Puerto Plata en la primera mitad del siglo XIX*. Santo Domingo: Editorial Alfa y Omega.
- REINECKE, JOHN
1937. "*Marginal languages: a sociological survey of the creole languages and trade jargons*". Tesis doctoral inédita, Yale University.
- RODRÍGUEZ, JOSÉ SILVIO
1982. "La esquina de la viajaca". En *Leal* (1982).
- RODRÍGUEZ DEMORIZI, EMILIO (ed.)
1944. *Documentos para la historia de la República Dominicana*, vol I. Ciudad Trujillo: Editorial Montalvo.
- RODRÍGUEZ DEMORIZI, EMILIO
1973. *Samaná, pasado y porvenir*. Santo Domingo: Editora del Caribe, C. por A., 2ª ed.
1975. *Lengua y folklore de Santo Domingo*. Santiago de los Caballeros: Universidad Católica Madre y Maestra.
1979. *Poesía popular dominicana*. Santiago de los Caballeros: Universidad Católica Madre y Maestra, 3ª ed.
- RUEDA, MANUEL AND LUPO HERNÁNDEZ RUEDA
1972. *Antología panorámica de la poesía dominicana contemporánea (1912-1962)*. Santiago de los Caballeros: Universidad Católica Madre y Maestra.

RUIZ GARCÍA, ARMANDA

1957. *Más allá de la nada*. Santa Clara: Offset Cancio.

SALUVET, J.B.

1892. *Los deportados a Fernando Poo en 1869*. Matanzas: n.p.

SÁNCHEZ MALDONADO, BENJAMÍN

1961. "Los hijos de Thalía o bufos de fin del siglo" . *Teatro bufó, siete obras*, tomo I, 217-255. Santa Clara: Universidad Central de las Villas.

SANTA CRUZ, MARÍA DE

1908. *Historias campesinas*. La Habana: Imprenta y Librería de M. Ricoy.

SARRACINO, RODOLFO

1988. *Los que volvieron a África*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

SCHWEGLER, ARMIN

1989. *Notas etimológicas palenqueras: «casariambe,» «túngananá,» «agüé,» «monicongo,» «maricongo,» y otras voces africanas y pseudoafricanas*. Thesaurus 44.1-28.

1991a. "El español del Chocó" . *América Negra* 2.85-119.

1991b. *Predicate negation in contemporary Brazilian Portuguese: a change in progress*. Orbis 34.187-214.

1991c. "Negation in Palenquero: synchrony" . *Journal of Pidgin and Creole Languages* 6.165-214.

a. *La doble negación dominicana y la génesis del español caribeño*. Lingüística, de próxima publicación.

SERVIAT, PEDRO

1986. *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*. La Habana: Editora Política.

STOLZ, THOMAS

1986. *Gibt es das kreolische Sprachwandelmodell?: vergleichende Grammatik des Negerholländischen*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

STOLZ, THOMAS Y PETER STEIN

1986. *Language and history in the former Danish Antilles: non-linguistic evidence for a diachronic description of the Negro-Dutch language*. Amsterdam Creole Studies 9.

SUÁREZ Y ROMERO, ANSELMO

1947. *Francisco*. 2ªed. La Habana: Ministerio de Educación.

TEJEDA ORTIZ, DAGOBERTO (ed.)

1984. *Cultura y folklore en Samaná*. Santo Domingo: Editorial Alfa y Omega.

THOMPSON, R.W

1961. "A note on some possible affinities between the creole dialects of the Old World and those of the New" . *Creole language studies number II*, ed. Robert B. Le Page, 107-113. Londres: Macmillan.

VAN NAME, ADDISON

1871. *Contributions to creole grammar. Transactions of the American Philological Association 1869-70*. 123-167.

VILLAVERDE, CIRILO

1981. *Excursión a vuelta abajo*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

WAGNER, MAX LEOPOLD

1949. *Lingua e dialetti dell' America spagnola*. Florencia: Edizioni «Le Lingue Estere».

WALLACE, CAROLINE

1898. *Santiago de Cuba before the war; or recuerdos de Santiago*. Londres y Nueva York: F. Tennyson Neely.

WESTERGAARD, WALDEMAR

1917. *The Danish West Indies under company rule (1671-1754)*. Nueva York: Macmillan Company.

WHINNOM, KEITH

1956. *Spanish contact vernaculars in the Philippines*. Hong Kong: Hong Kong University.

1965. *The origin of the European-based creoles and pidgins*. Orbis 14.509-527.

YACOU, ALAIN

1977. *A propos du parler bossal, langue créole de Cuba*. Espace Créole 2.73-92.

ZARCO, MARIANO DE

1938. *Dialecto inglés-africano o broken english de la colonia española del Golfo de Guinea*. Turnhout, Bélgica: H. Proost, 2ª de.

ZIEGLER, DOUGLAS-VAL

1981. *A preliminary study of Afro-Cuban creole*. Manuscrito inédito, San Diego State University.

Políticas raciales en Cuba después de la independencia: Represión de la cultura negra y mito de la igualdad racial

ALINE HELG

Historiadora
Profesora, University of Texas
Austin, Estados Unidos

Dos casos ejemplares de represión antinegra

Cuando Cuba finalmente alcanzó la independencia en mayo de 1902, el primer gobierno cubano en seguida lanzó una campaña en contra de las expresiones culturales de origen africano, persiguiendo las asociaciones secretas de ñañigos así como los supuestos brujos y creyentes en la santería. Dos casos ilustran bien esta campaña.

El mismo día de la independencia de Cuba en 1902, 57 negros y 2 blancos fueron arrestados en un hogar de La Habana y acusados de llevar a cabo la iniciación de nuevos miembros en un juego de ñañigos. Todos los acusados sostuvieron su inocencia. Explicaron que sólo estaban celebrando el nacimiento de la república cubana «divirtiéndose con tambores y algún otro instrumento» (Causa 258/1902, ANC, AH, leg. 214-5; *La Lucha*, 22 mayo 1902).¹ Sin embargo, en un juicio conjunto, todos los acusados fueron declarados culpables de una asociación ilícita de ñañigos con el fin de matar a una persona, con base en una antigua ley española y la creencia generalizada de que el rito de iniciación de los ñañigos comprendía el asesinato de una persona blanca. Fueron sentenciados a varios años de prisión y una fuerte multa. Después de un recurso por falta de evidencia por parte de la defensa, una

1. Las siguientes abreviaciones se utilizan en las referencias: ANC para Archivo Nacional de Cuba, AH para Audiencia de La Habana, y leg. para legajo. Todos los periódicos mencionados son de La Habana.

sentencia revisada abandonó la multa y condenó a los acusados de asociación ilegal a los términos de encarcelamiento que ya habían cumplido. El fiscal no logró probar que los 59 acusados habían realizado un rito de iniciación de ñañigos.

El segundo caso ocurrió en noviembre de 1904, cuando la niña Zoila, de veinte meses de edad, desapareció de la finca de sus padres en Güira de Melena, cerca de La Habana. De inmediato se corrió el rumor de que había sido víctima de brujos y de que los negros del cabildo de Congo Real en un pueblo vecino la habían matado para usar su sangre y su corazón en curas específicas. El anciano Domingo Boucourt, antiguo esclavo traído de África —en Cuba la esclavitud duró hasta 1886 y africanos fueron ilegalmente importados como esclavos hasta los años 1860— y «brujo consabido» que vivía a unos 60 kilómetros de distancia, junto con dos jornaleros negros locales de casi sesenta años de edad, Julián Amaro y Jorge Cárdenas, fueron arrestados con base en la información confidencial comunicada al alcalde de Güira, pero rápidamente liberados por falta de evidencia. Dos semanas después, el cuerpo de Zoila fue descubierto sin corazón, y los blancos del pueblo estaban tan furiosos que amenazaron con tomar la justicia en sus propias manos. Entonces, se designó un juez especial y los testigos lo visitaron, uno tras otro, cada uno de ellos corroborando el «rumor público» de que la niña había sido matada por brujos (Causa 139/1904, ANC, AH, leg. 627-10; *El Mundo*, noviembre 1904). Para mediados de diciembre Boucourt, Amaro y Cárdenas, así como los africanos Ruperto Ponce y Adela Luis, los cubanos negros Víctor Molina, Pablo Tabares y Juana Tabares, junto con seis más, habían sido arrestados y acusados del asesinato de Zoila. Todos eran negros, analfabetos y carecían de antecedentes criminales. Todos se conocían y tenían alguna conexión con el cabildo de Congo Real.

Los hechos fueron reconstruidos de la siguiente manera. Presumiblemente, el anciano Boucourt había sido el mentor del asesinato de Zoila. Había insistido en que sólo la sangre de un niño blanco podía curar a Juana Tabares de una enfermedad causada por blancos durante la esclavitud, la cual había resultado en la muerte de seis de sus nueve niños. Boucourt supuestamente había ordenado que Molina, un obrero agrícola de 37 años, hallara un niño blanco y cometiera el crimen. Molina consiguió la ayuda de Ponce, un antiguo esclavo traído del África. Mató a Zoila y extrajo la sangre, el corazón y las entrañas, los cuales Boucourt proponía curar y vender como amuletos y remedios. Cuando la policía lanzó la búsqueda para hallar a Zoila, Molina y Ponce confesaron su crimen a Amaro y Cárdenas, y éste convino en esconder el cuerpo, resolviendo luego dejarlo cerca de la casa de la

pequeña. Fue hallado ahí sin corazón ni entrañas y, según un rumor negado por la autopsia, curado como carne de cerdo.

Aunque es imposible deducir por los centenares de folletos que componen esta causa criminal si estaba bien fundamentada tal acusación, la evidencia en contra de los acusados era débil y circunstancial (Causa 139/1904; Cuba, *Jurisprudencia*). Se pasaron por alto las contradicciones de las declaraciones, y nunca se investigó la fuente de la información confidencial recibida por el alcalde que guió la investigación paso a paso. En realidad, parece que la fuerza del «rumor público», su correspondencia con estereotipos hondamente arraigados y la convicción de los periodistas determinaron el destino de los acusados desde el principio. En abril de 1905 Molina fue sentenciado a muerte; Boucourt a trabajos forzados de por vida; Ponce, Juana y Pablo Tabares, Amaro y Cárdenas a seis a catorce años de prisión; y los demás fueron absueltos. Después de una apelación a la Corte Suprema por parte del fiscal se dictó una condena más severa en agosto: garrote vil para Molina y Boucourt, prisión perpetua para Pablo y Juana Tabares, y seis a catorce años de prisión para Ponce, Amaro y Cárdenas. En enero de 1906 Boucourt y Molina fueron agarrotados. Boucourt, que había negado los cargos constantemente, supuestamente le habría confesado su crimen al guardiacárceles justo antes de su ejecución (*El Mundo*, enero 6 de 1906).

Los juicios de los 59 supuestos ñañigos y de los supuestos asesinos de Zoila sólo fueron casos sobresalientes en una serie de arrestos a principios de este siglo que se concentraron principalmente en los seguidores de santería. Ya sea tras una denuncia o durante sus recorridos, la policía entraba a lugares donde se practicaban rituales religiosos. Allanaba casas de supuestos brujos así como asociaciones afrocubanas debidamente inscritas como cabildos de nación y sociedades de color. Investigaba todo, desde la sencilla exhibición de imágenes de santos para juntar limosnas hasta ceremonias de santería con ritos de iniciación y posesión. Confiscaban ollas y frascos con su contenido, cáscaras de coco, collares, muñecas, crucifijos, plumas, conchas marinas, piedras, varas decoradas, tambores, pieles de cabra y, en algunos casos, calaveras y huesos humanos o animales. A veces se destruían los objetos y a veces se los entregaban al flamante Museo de Etnografía de La Habana. Los dueños eran arrestados, molestados y a veces sometidos a la ardua prueba de un proceso judicial (Ortiz, *Los negros brujos*).

Lo que me interesa analizar en este artículo es aquello que motivaba a la élite blanca de la recién independizada Cuba a perseguir toda forma de expresión cultural de origen africano: no sólo el ñañiguismo, un foco de represión policíaca desde mediados del siglo diecinueve, sino

también la brujería y la santería² —dos formas culturales de origen africano que nunca fueron blancos de las autoridades coloniales españolas ni de la ocupación militar estadounidense de 1898-1902.

Por otra parte, me interesa analizar porqué la represión de los brujos y de los creyentes en la santería tuvo mayor éxito que la de los ñañigos, a pesar del hecho de que la nueva Constitución cubana garantizaba la libertad religiosa y la libertad de asociación pacífica con fines legales, y que ni la brujería ni la santería estaban contempladas en el Código Penal español todavía vigente, mientras que las asociaciones de ñañigos habían estado proscritas continuamente desde 1876 (Sosa 1982). En otras palabras, irónicamente la justicia de la Cuba independiente tenía que ignorar la Constitución y torcer las leyes coloniales para perseguir las expresiones culturales de origen africano. Con este fin, transformaba a los practicantes de santería en ñañigos. Para poder perseguir a los brujos, la justicia frecuentemente interpretaba a la brujería como una asociación ilícita o acusaba a los curanderos o brujos de práctica profesional ilegal y de poner en peligro la salud pública. Finalmente, los fiscales recurrían a la acusación de violación de propiedad privada cuando los sujetos se encontraban en posesión de dinero o bienes de origen cuestionable (varias causas en ANC, AH).

Entonces, ¿por qué tuvo más éxito la persecución gubernamental de la brujería y de la santería que la del ñañiguismo? Porque las dos primeras eran expresiones duraderas de cultura de base africana, mientras que las asociaciones de ñañigos habían estado decayendo desde su represión por España durante la última guerra de independencia de 1895-98 (Helg 1995). La brujería, definida como el uso complejo de plantas y animales, conjuros y/o el ejercicio de poderes sobrenaturales para sanar, proteger o dañar a las personas, era una realidad en Cuba, especialmente en las clases populares. En aquella época la medicina occidental sólo era accesible a la clase media y alta urbana y la gran mayoría de la población recurría a remedios caseros y a los servicios de curanderos en caso de enfermedad. En cuanto a la santería, era más fuerte entre las clases populares afrocubanas que el catolicismo, cuya influencia en la sociedad cubana siempre había sido débil, salvo entre la élite española.

2. Lo que me interesa aquí son los estereotipos del *brujo* y del *ñañigo* como elementos esenciales para la construcción de una ideología racista eficaz en Cuba. Esto no significa que negó la existencia de la *brujería* y del *ñañiguismo* o el hecho de que éstos hayan podido llevar a fraudes y crímenes.

La cultura de la población de color después de la independencia

Es obvio que no todos los 600.000 negros y mulatos que vivían en Cuba a principios de este siglo (aproximadamente un tercio de la población total) creían en la santería y la brujería, y había gran diversidad entre ellos en cuanto a las prácticas culturales y religiosas. En general, aquellos que habían sido traídos de Africa como esclavos tan recientemente como a mediados del siglo XIX y los hijos de africanos eran distintos a aquellos que venían de generaciones de residencia cubana; aquellos que habían sido esclavos hasta los años 1880 también seguían un sendero distinto a aquellos que siempre habían sido libres.³ Además, no había realmente una cultura o subcultura afrocubana común que los uniera en contra de la cultura hispanocubana dominante. Más bien, las tradiciones africanas y españolas se combinaban para producir un continuo de subculturas que sólo se pueden esbozar rudamente.

En un extremo del continuo, las personas nacidas en Africa (aproximadamente 13.000 ancianos en 1899 [United States 1900:98]), así como muchos jornaleros rurales afrocubanos, estaban fuertemente ligados a las culturas africanas, especialmente yoruba (o lucumí) y congo. Como recordaría a principios de la Revolución de 1959, el antiguo esclavo Esteban Montejo, aquellos que nacieron en Africa fueron los que le enseñaron la moralidad y las buenas costumbres. De hecho, en las comunidades afrocubanas rurales no frecuentadas por los sacerdotes católicos, la influencia de los africanos fue poco resistida (Barnet 1986).

En el otro extremo del continuo, numerosos negros y mulatos con una larga historia de libertad y residencia cubana, especialmente en las ciudades portuarias, estaban cerca de la cultura hispanocubana dominante. Algunos de ellos venían de familias de artesanos y semiprofesionales quienes, a pesar de la fuerte discriminación racial, tenían cierto éxito económico y seguían las modalidades de la cultura española en literatura, periodismo, filosofía, música y religión. Algunos mulatos de entre ellos también asimilaron los prejuicios raciales prevalecientes y se distanciaron de los negros, antiguos esclavos o africanos (Paquette 1988; Deschamps 1971; Martínez-Alier 1989).

Entre estos dos extremos se encontraba la mayoría de la población de color que seguía ciertas tradiciones africanas y al mismo tiempo

3. El historiador Hugh Thomas estima que en 1899 unos 70.000 cubanos de color habían sido esclavos en el pasado (1971:429).

había asimilado o adaptado prácticas culturales de origen europeo. En general, los que vivían en las ciudades estaban sujetos al control de las autoridades y de la élite blanca en más aspectos de su vida que aquellos que vivían en el campo. Los cabildos de nación, sociedades religiosas y de ayuda mutua originalmente apoyadas por España para promover el cristianismo y al mismo tiempo mantener divisiones étnicas entre la población de color, permitían que los descendientes de clara identidad cultural africana perpetuaran parte de su herencia. En 1909, tan sólo en la provincia de La Habana, había alrededor de veinte cabildos de nación inscritos que abiertamente seguían las tradiciones africanas. En los pueblos pequeños, algunos cabildos de nación, especialmente aquellos que unían a personas de antecedentes congos, todavía elegían a sus reyes y reinas con gran pompa, igual que a principios del siglo XIX. Otros combinaban la tradición con la modernización. En La Habana, por ejemplo, el Cabildo Africano Lucumí seguía propagando la religión yoruba y proporcionando ayuda mutua a los miembros en caso de enfermedad o muerte, pero a partir de 1905 empleaba a un médico que ayudaba a los pobres (Ortiz 1921; Causa 321/19 10, ANC, AH, leg. 228-1).

La interacción permanente con los españoles, los cubanos blancos y los extranjeros también condujo a nuevas formas de asociaciones afrocubanas. Los cabildos de nación fueron remplazados poco a poco por sociedades de color, en las cuales los negros adaptaron la sociedad de ayuda mutua española para inmigrantes a sus necesidades de recreo propio, ayuda comunitaria e integración a la sociedad general. Aunque la identificación étnica no desapareció del todo, iba cediendo a la identificación por clase. Algunas sociedades de color incluían a personas de oficios específicos, unas pocas eran clubes selectos en los cuales sólo podían ingresar hombres con un ingreso permanente y cierta educación formal. Algunas sólo reclutaban pardos, como aquella simbólicamente llamada El Adelanto (de «adelantar la raza») en Pinar del Río. Pero la mayoría de las asociaciones abogaban por la unión de los negros y los mulatos en la raza de color y llevaban nombres como La Armonía, La Unión o La Fraternidad, para mostrar la unidad de la población de color y su voluntad de convertirse en una parte integrada de la sociedad cubana. Otros nombres indicaban la modernización (El Progreso, El Porvenir) y varias fundaron pequeñas escuelas primarias para los hijos de sus miembros, frecuentemente dirigidas por mujeres. Aunque tenían diversidad, las sociedades de color generalmente trataban de eliminar los restos de esclavitud y demostrar que los negros y mulatos merecían plena igualdad con los blancos. En la mente de los miembros, esto frecuentemente significaba la eliminación de la cultura africana (*La Igualdad*; Deschamps 1963).

Sin embargo, algunas sociedades de color continuaban la práctica colonial de ocultar sus verdaderas actividades bajo una muestra de intenciones «civilizadas» (Causa 468/1909, ANC, AH, leg. 213-5). Además, es preciso notar que el mantenimiento de la cultura de origen africano no significó el rechazo de la educación formal de tipo occidental. De hecho, los cubanos de color estaban cerrando rápidamente la brecha de alfabetismo entre ellos y los cubanos blancos. En 1907, sólo el 11 por ciento de los afrocubanos mayores de 65 años de edad podía leer y escribir, tres veces menos que los cubanos blancos de la misma edad. Pero entre los cubanos jóvenes de 10 a 14 años de edad, la brecha se había cerrado: el 70 por ciento de ellos, blancos y negros, era alfabeto. Los niños de color hasta mostraban una asistencia a la escuela mayor que los blancos (United States 1908:272, 274-275).

Razones que explican la represión y el estereotipo del negro brujo

Entonces, para volver a la pregunta planteada al principio, si los cubanos negros y mulatos estaban asistiendo a la escuela y adquiriendo la educación formal que se les había negado durante la Colonia, ¿por qué perseguiría el primer gobierno cubano la práctica privada de su religión? Es más, ¿por qué estereotipaba la élite cubana blanca a los negros y mulatos como brujos? ¿Por qué se convirtió el asesinato de la niña Zoila en el criterio de prueba en asuntos de brujos, cuando en realidad era el único caso de un niño blanco matado con fines de brujería establecido en una Corte legal, por poco convincente que resulte hoy? Principalmente porque la estereotipia cultural y la persecución de la cultura afrocubana presentaban cuatro grandes ventajas para la nueva élite gobernante de Cuba: 1) ensombrecía la imagen de los negros cubanos como héroes de la Independencia; 2) justificaba la jerarquía racial de la sociedad de posguerra; 3) le daba a la élite cubana un sentimiento de superioridad cuando en realidad estaba política y económicamente dominada por los Estados Unidos; y 4) ayudaba a impedir que la población de color se organizara por cuenta propia, aumentando sus divisiones culturales.

La represión antibrujos como medio para destruir la imagen del negro patriota y libertador

Primero, al estereotipar a los cubanos de color como brujos bárbaros, la élite blanca quiso destruir la imagen de héroes que los negros se habían forjado durante las guerras de independencia. Cuba logró su

independencia casi un siglo después que el resto de América Latina porque en la segunda década del siglo XIX la élite blanca se negó a seguir a Simón Bolívar por miedo a que los numerosos esclavos y personas de color libres en la isla realizaran una revolución similar a la de Haití. Cuando un grupo de cubanos blancos finalmente lanzó la Guerra de los Diez Años en contra de España en 1868, el temor de una toma de poder negro, así como el tema de la esclavitud, debilitó el movimiento nacionalista continuamente. Durante la última guerra de independencia, varios líderes de la élite blanca temían que negros y mulatos —quienes, según todos los informes, estaban sobrerrepresentados en el Ejército Libertador, mientras que los cubanos blancos, especialmente en el oeste de la isla, frecuentemente permanecían neutrales o apoyaban a España (Helg 1995)— exigirían una participación igual en la República para sí mismos y para la población de color en general; algunos blancos hasta promovieron la intervención militar estadounidense y querían la anexión a los Estados Unidos o la condición de protectorado estadounidense para impedir la participación negra en una Cuba plenamente independiente. Después de 1902, la difusión de la imagen del salvaje brujo negro sirvió para desplazar la imagen de los héroes de la guerra como el General Antonio Maceo, un mulato de origen humilde y limitada educación formal que había sido el estratega principal de la guerra y el líder más respetado entre las tropas hasta su muerte en combate a fines de 1896 (Franco 1975; Helg 1995).

La represión antibrujos como medio para justificar la ausencia de políticas sociales

Segundo, la denigración de los cubanos de color como brujos ayudó a justificar el *statu quo* social después de la Independencia. Aunque los negros y mulatos habían participado en masa en la lucha contra España y ahora bregaban por avanzar socialmente, el gobierno cubano no promocionó ninguna política para reducir la discriminación racial y ayudar a aquellos que habían sido emancipados tan recientemente como 1886. Se daba por sentado que la nueva Constitución, que estipulaba vagamente que «Todos los cubanos serán iguales ante la ley», otorgaba ciudadanía cubana a los nacidos en Africa y reconocía el sufragio masculino universal, satisfecería a todos. Pero se suponía que el silencio era la mejor respuesta para la cuestión racial (Cuba, *Diario de Sesiones de la Convención Constituyente*).

El gobierno siguió con la discriminación racial establecida por la ocupación estadounidense en el ejército, la guardia rural y la policía.

Las administraciones centrales, provinciales y municipales empleaban sólo una pequeña proporción de negros y mulatos, y éstos en puestos menores. El gobierno nacional sólo contaba con 9 altos funcionarios de color —en contraste con 20 españoles y 176 cubanos blancos, y no contaba con ningún negro o mulato en el personal diplomático.⁴ Además, la administración cubana intentó aumentar la proporción de blancos latinos en la población de Cuba prohibiendo el influjo de «razas de color» mientras subvencionaba la inmigración española (Cuba, *Diario de Sesiones del Senado*, septiembre 19 de 1904 - octubre 19 de 1904). Como resultado, 128.000 españoles, principalmente hombres jóvenes que entraron en el mercado laboral, migraron a Cuba entre 1902 y 1907 (Maluquer 1992). Al mismo tiempo, no se hizo nada para impedir la discriminación racial laboral y, como en la época de la esclavitud, algunos oficios estaban reservados abrumadoramente para blancos y otros para negros. Ya que pocos negros habían podido asistir a la escuela más allá del nivel primario, y porque su acceso a la universidad había estado virtualmente prohibido por la discriminación racial, estaban virtualmente excluidos de las profesiones más prestigiosas como las de médico, cirujano y abogado.

Otra indicación de la importancia continuada de la raza en el campo laboral era la sobrerrepresentación de las mujeres de color en la mano de obra femenina, de la cual representaban el 65 por ciento, cuando eran el 33 por ciento de la población general. Las mujeres de color tenían una larga historia de trabajar fuera del hogar que databa de la época de la esclavitud, mientras que muchas de ellas habían mantenido a la familia cuando los hombres estaban luchando por la independencia. También sobrepasaban abrumadoramente en número a las mujeres blancas empleadas porque la diferencia racial marchaba con la diferencia social: en muchos casos las familias afrocubanas no podían sobrevivir sin el trabajo de las mujeres. Las mujeres negras y mulatas frecuentemente eran jefes de familia, como viudas, madres solteras o compañeras de hombres pobres, sin empleo o ausentes.

La represión antibrujos como medio para reafirmar la superioridad de la élite cubana blanca

Tercero, la represión de los brujos negros, al subrayar la diferencia en creencias entre la élite gobernante y las personas de clase baja, especialmente de color, reafirmaba la superioridad de aquélla. Delineaba a la

4. Para todas las estadísticas laborales, ver United States, War Department 1900 y 1908.

élite cubana blanca como parte del mundo occidental moderno y justificaba su dominio de la sociedad cubana. Además, al caricaturizar las culturas de origen africano como barbarie, la represión de la brujería y santería enfatizaba la civilización de la élite blanca. Para una nueva clase gobernante con un complejo de inferioridad ante los Estados Unidos y dudas acerca de su propia capacidad para gobernar el país, tal reafirmación era fundamental.

En efecto, después de 1898, los cubanos se habían visto afectados no sólo por el impacto socioeconómico y político de la ocupación estadounidense, sino también por el desprecio racista manifestado por muchos norteamericanos hacia todos los cubanos, sin importar su raza. Los cubanos de la clase media y la élite que siempre se habían considerado blancos y superiores a los cubanos de color estaban inquietos por la obsesión estadounidense con la «gota de sangre negra» y molestos por ser tildados de «así llamados blancos» y «negroides» por algunos norteamericanos (Wright 1910).

El racismo estadounidense indujo a muchos cubanos de la élite a reafirmar su condición de blancos y a reclamar su lugar en la raza latina. Influenciados por las teorías sociales darwinistas de la supervivencia del más apto, interpretaron el proceso de posguerra cubano como una lucha racial entre anglosajones y latinos (Figueras 1898; Alfonso 1902; Carrera 1904a). Muchos consideraban que la inmigración española era la panacea no sólo para resistir la absorción por los Estados Unidos, sino para seguir reduciendo la proporción de negros en la población de la isla. La clase gobernante pensaba en el éxito económico de la Argentina de principios de siglo, que atribuía a la inmigración europea (Cuba, Cámara de Representantes, *Mensajes presidenciales*; Cuba, *Diario de Sesiones del Congreso*; Ortiz 1906).

La afirmación de la herencia latina de Cuba en contra de los anglosajones tuvo un serio impacto en la forma como determinados sectores de la población blanca percibían a los cubanos de color. Ya que se consideraba que los «verdaderos cubanos» eran los blancos de origen español, los negros y mulatos fueron empujados al margen de la cubanidad, como «bastardos» --parte africanos y parte cubanos, remanentes de un pasado desafortunado, destinados a menguar, si no a desaparecer, a largo plazo. En correspondencia con el ideal occidental de supremacía blanca a principios del siglo, la construcción de la identidad nacional cubana como blanca y latina era una fuerte contradicción con la historia cubana, especialmente el gesto nacionalista de las guerras de independencia en las cuales los negros y mulatos estuvieron sobrerrepresentados (Helg 1995).

El mito de la igualdad racial y el estereotipo del negro brujo

Para ocultar estos detalles y justificar el *statu quo* social, la élite blanca de Cuba, al igual que en muchos otros países latinoamericanos, acogió el mito que afirmaba la existencia de la igualdad racial en la nación. En general, los mitos de igualdad racial latinoamericanos promocionaban imágenes de una esclavitud más suave (en comparación con los Estados Unidos), una movilidad ascendente mulata (no negra) y una promiscuidad sexual (entre hombres blancos y mujeres de color) en sus países que transformaba a los negros en los receptores pasivos de la generosidad blanca. La función final de los mitos era la de colocar la culpa por la continuada posición social inferior de los negros enteramente sobre sus propios hombros: si la mayoría de los negros seguía siendo pobre a pesar de la existencia de la igualdad legal, se debía a la inferioridad racial (Costa 1985; Andrews 1991; Wright 1990). El mito de la igualdad racial de Cuba seguía esta tendencia latinoamericana a grandes rasgos, con algunas peculiaridades significativas.

Basado principalmente en la propaganda proindependencia de José Martí, destinada a refutar la posibilidad de que Cuba se convirtiera en otro Haití, el mito cubano enfatizaba que los esclavos cubanos habían sido liberados por sus propios amos durante la Guerra de los Diez Años. Al hacerlo los amos cubanos habían eliminado la posibilidad del resentimiento negro en contra de los blancos por su esclavitud. El mito oportunamente dejó de revelar que la emancipación de los esclavos había tenido la oposición de muchos independentistas de la élite en 1868 y que sólo fue adoptada después bajo presión. Ocultaba el hecho de que la oposición de la élite cubana azucarera del oeste y del centro de la isla a la emancipación limitó la primera guerra de independencia al este, y que fue España que abolió la esclavitud plenamente en 1886. El mito cubano también transformó en realidad la visión de Martí de la última guerra de independencia, donde predijo que negros y blancos lucharían juntos y morirían los unos en brazos de los otros, volviendo imposible el racismo en una Cuba independiente. Es así que la herencia del Ejército Libertador hubiera sido la de haber eliminado la discriminación racial de la sociedad cubana para siempre.⁵ El mito resaltaba la fraternidad entre blancos y negros en el liderazgo y las tropas, en lugar de la sobrerrepresentación afrocubana y los esfuerzos de los blancos por mantenerlos en segundo plano. Atribuía la marginalización de los

5. Véase José Martí, "Nuestra América" (1891), «El Partido revolucionario a Cuba» (1893), «El plato de lentejas» (1894), en *Martí 1975*; Martí, «Para las escenas» (1893?), en *Anuario del Centro* 1978. Sobre la Guerra de los Diez Años, véase Scott 1985.

negros después del armisticio solamente a su falta de «méritos» y negaba la discriminación racial continuada y la herencia de la esclavitud.⁶

El mito de la igualdad racial cumplía varias funciones, generalmente destinadas a justificar la jerarquía racial que existía en la sociedad. Además, el mito servía para tildar de racistas los esfuerzos de los negros por organizarse por separado para protestar contra la discriminación racial. Podía envilecerse toda expresión de conciencia negra como una amenaza para la unidad nacional y podía reprimirse con este fundamento. Finalmente, el mito hacía que los cubanos blancos sintieran que, por lo menos en un aspecto, eran superiores a los anglosajones: su trato hacia los negros era mejor que el de los norteamericanos.

El dogma de la igualdad basada en «méritos» exigía que se atribuyeran las desigualdades debidas a la discriminación racial a las capacidades supuestamente menores de los cubanos de color. Así fue que la ideología dominante perpetraba las imágenes negativas de los mulatos y, por sobre todo, de los negros. Después de 1902 muchos intelectuales cubanos blancos seguían describiendo a los afrocubanos como miembros de una raza perniciosa y degenerada (Alfonso 1902; Carrera 1904b; Figueras 1907; Ortiz 1917). Sin embargo, la prensa era la voz más franca e influyente del prejuicio racial. La mayoría de los periódicos cubanos presentaba a los cubanos de color como seres inferiores e incivilizados para justificar su posición inferior en la sociedad. Las caricaturas los mostraban como estúpidos e incapaces de actuar sin liderazgo blanco. En forma más dramática, las noticias criminales promocionaban una imagen de la población de color como predispuesta al crimen, mencionando siempre la raza si el culpable era pardo o moreno y omitiéndola con frecuencia si era blanco (*Diario de la Marina; El Mundo*). Se representaba a los patrones culturales de origen africano como criminales. Se mezclaba el ñañiguismo con la brujería, se confundía a ambos con la santería y las tres cosas se estereotipaban de sucias, salvajes y asesinas. Ningún caso ilustra esta tendencia mejor que el uso por parte de la prensa del supuesto asesinato de Zoila por brujos negros.

En una sociedad en la cual muchos creían en lo sobrenatural, el asesinato de Zoila permitió que los periódicos combinaran las imágenes tradicionales de hechiceros, demonios y negros que violaban a vírgenes blancas, secuestraban y mataban niños, tomaban sangre humana y devoraban carne humana, explotando así los temores populares y

6. Para ejemplos de uso del mito cubano de la igualdad racial en la época, véase «La guerra de razas», *El Mambí*, diciembre 31 de 1898; *La Discusión*, enero 4 de 1901; Balaño 1976:87.

reforzando la impresión de que cada familia blanca era vulnerable a los criminales negros (*El Mundo*, noviembre 18 de 1904). Por ejemplo, un editorial del popular diario habanero *El Mundo*, titulado «El imperio de la brujería», explicaba que «el terror» en el cual habían vivido «muchas familias» desde la desaparición de Zoila estaba más que justificado. Cuba se caracterizaba por un «estado social morbosos». Había cientos de adictos a la brujería tan sólo en Güira de Melena, en la puerta de La Habana. Y la gente no sólo debía temer a los «pontífices brujos», sino también a sus «sectarios» «fanáticos». En resumen, Cuba estaba en «una situación verdaderamente rayana en la barbarie». Había que «acabar, de una vez para siempre, con el imperio de la brujería» (diciembre 2 de 1904). Los asesinos de Zoila debían recibir un castigo ejemplar, pues de otro modo «tras de Zoila vendrían otras, cuyos cuerpecitos, fraccionados en pequeños amuletos de la superchería, serían minas de cuantiosa riqueza para los devotos de la piedra imán y Santa Bárbara». La gente debía temer no sólo a antiguos esclavos africanos como Boucourt, advertía *El Mundo*, sino también a jóvenes cubanos negros como Víctor Molina, que nacieron libres y supuestamente se criaron en la democracia (diciembre 13 de 1904).

Además, al asociar la brujería con la raza, la élite blanca de Cuba no sólo reafirmaba su propia superioridad cultural, sino que acentuaba las tensiones raciales dentro de la clase obrera y creaba nuevos vínculos entre los blancos que trascendían la clase. Tales vínculos facilitaban el control social de la élite y la movilización de los blancos en contra de los de color. Sin borrar el mito de la igualdad racial, la persecución de los brujos negros cuestionaba las pocas aplicaciones plenas de la igualdad racial en Cuba, como el sufragio masculino universal.

La campaña antibrujos como medio para dividir la población de color

Cuarto, y último, al enfocar a los negros de clase baja, la campaña antibrujos quiso impedir que la población de color se organizara por cuenta propia, acentuando sus divisiones de clase y cultura. Con pocas excepciones, todos los supuestos brujos perseguidos a principios del siglo eran de color. Algunos eran ancianos nacidos en África o antiguos esclavos, otros eran hombres libres nacidos en Cuba y aun otros eran jóvenes que siempre habían sido libres. Eran de La Habana, las ciudades provinciales y los pueblos. La mayoría era analfabeta; todos practicaban la santería. Aunque se arrestaron tanto mujeres como hombres durante los allanamientos, en general sólo los hombres permanecían en la cárcel y eran acusados (varias causas en AHC, AH; Ortiz

1917). Al estereotiparlos como salvajes y criminales, y luego generalizar los estereotipos a la mayoría de la gente de color, la élite fragmentó a esta entre «bárbaros» y «civilizados», forzando a la pequeña clase media negra a distanciarse de la mayoría pobre.

Tal fragmentación era más necesaria que nunca para la élite después de 1902, cuando algunos negros y mulatos de clase media comenzaron a cuestionar la ideología de la superioridad blanca y el mito de la igualdad racial cubana en periódicos independientes,⁷ y cuando varios veteranos de color del Ejército Libertador comenzaron a desafiar el orden social y a exigir plena participación económica y política. Sin embargo, cuando miles de negros y mulatos se organizaron en un partido político autónomo en 1908 —el Partido Independiente de Color, primer gran partido negro creado en las Américas— y amenazaron con romper el virtual monopolio del gobierno por la élite blanca e imponer políticas antidiscriminatorias y prolaborales, la élite cubana tuvo que recurrir a medios distintos a la campaña contra la brujería y santería para preservar el *statu quo* social. Modificó la Constitución para volver ilegal el partido independiente de color; y cuando en 1912 los miembros del partido protestaron la proscripción, el gobierno lanzó al ejército cubano contra ellos y mató entre 3.000 y 6.000 negros en Oriente (Helg 1995).

Esta «lección» sangrienta tuvo el impacto esperado: nunca más volvieron los cubanos de color a intentar la creación de un partido propio para defender sus derechos. En cuanto a la campaña gubernamental en contra de la brujería y de la santería, siguió hasta los años veinte. Por años después de 1902, los diarios atribuyeron la desaparición de niños blancos a brujos negros con base en el caso de Zoila y, en algunos casos, promocionaron la muerte de supuestos brujos.⁸ Hasta bien entrada la década de los veinte, los padres blancos enseñaban a sus hijos que huyeran al ver un hombre negro con un bulto, porque bien podría ser un brujo listo para secuestrarlos (Argelier León, entrevista; Enrique Sosa, entrevista).

Sin embargo, a largo plazo, la campaña contra los brujos fue un fracaso, porque la débil élite cubana blanca no logró acabar con la cultura de origen africano. Al contrario, en la década de los treinta, cuando esta élite había perdido toda credibilidad nacional frente al

7. *El Nuevo Criollo*, un periódico semanal dirigido por el líder negro Rafael Serra, tenía por lema «La unidad hace la fuerza, pero sin justicia no hay unidad» y denunciaba el racismo que seguía en Cuba después de la Independencia.

8. En 1919, en particular, ocho supuestos brujos fueron masacrados por la policía en Matanzas y otro fue linchado por blancos en Regla (*La Discusión*, junio 28 y 30 de 1919).

imperialismo estadounidense y la corrupción interna, se dejaron de perseguir la santería y la brujería como crímenes. Entonces comenzaron algunos intelectuales y artistas cubanos a buscar la cubanidad en las raíces culturales africanas de la isla (*Archivos del Folklore Cubano*; Kapcia 1982; Schwartz 1977). Entonces entró en la tendencia principal de la herencia cubana una versión expurgada, orientada hacia el turismo, de la cultura y la religión de los cubanos de color. Ese hecho, en mi sentir, debe entenderse como una victoria de los supuestos brujos y de los practicantes de la santería de principios de siglo, los cuales lograron imponer su cultura de origen africano en la representación oficial de la cultura cubana.

BIBLOGRAFIA

ALFONSO, RAMÓN M.

1902 *La prostitución en Cuba y especialmente en La Habana*. La Habana: Imprenta P. Fernández y Cía.

ANDREWS, GEORGE REID.

1991 *Blacks and Whites in Sao Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison: University of Wisconsin Press.

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS MARTIANOS.

1978, Vol. 1. La Habana: Centro de Estudios Marianos.

ARCHIVOS DEL FOLKLORE CUBANO

1924-1930. La Habana.

BALIÑO, CARLOS

1976 *Documentos y artículos*. La Habana: Instituto de Historia del Movimiento Comunista y de la Revolución Socialista de Cuba Anexo al Comité Central del Partido Comunista de Cuba.

BARNET, MIGUEL

1986 *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

CARRERA JÚSTIZ, FRANCISCO

1904a *El municipio y la cuestión de razas*. La Habana: Imprenta «La Moderna Poesía».

1904b *El municipio y los extranjeros. Los españoles en Cuba*. La Habana: Imprenta «La Moderna Poesía».

COSTA, EMÍLIA VIOTTI DA

1985 *The Brazilian Empire: Myths and Histories*. Chicago: University of Chicago Press.

CUBA

1901 *Diario de Sesiones de la Convención Constituyente*.

1904 *Diario de Sesiones del Congreso de la República de Cuba. Senado*.

1906 *Diario de Sesiones del Congreso, Cámara de Representantes*.

1913 *Jurisprudencia del Tribunal Supremo en materia criminal de 1º de julio a 31 de diciembre de 1905*. La Habana: Rambla, Bouza y Cía.

n.d. *Mensajes presidenciales remitidos al congreso [...] desde el veinte de mayo de mil novecientos dos, hasta el primero de abril de mil novecientos diez y siete*.

DESCHAMPS CHAPEAUX, PEDRO

1963 *El negro en el periodismo cubano en el siglo XIX*. La Habana: Ediciones R[evolución].

1971 *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.

FIGUERAS, FRANCISCO

1898 *Cuba libre: independencia o anexión*. New York: Alfred W. Howe.

1907 *Cuba y su evolución colonial*. La Habana: Imprenta Avisador Comercial.

FRANCO, JOSÉ L.

1975 *Antonio Maceo. Apuntes para una historia de su vida*. 3 vols. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

HELG, ALINE

1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

KAPCIA, ANTONI

1982 «Revolution, the Intellectual and a Cuban Identity: The Long Tradition». *Bulletin of Latin American Research*. Vol. 1.

MALUQUER DE MOTES, JORDI

1992 *Nación e inmigración: Los españoles en Cuba (ss. XIX y XX)*. Gijón: Ediciones Jucar.

MARTÍ, JOSÉ

1975 *Obras completas*. 27 vols. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

MARTÍNEZ-ALIER, VERENA

1989 *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Ann Arbor: University of Michigan Press (reed.).

ORTIZ, FERNANDO

1906 «La inmigración desde el punto de vista criminológico». *Derecho y Sociología*. Vol. 1.

1921 «Los cabildos afrocubanos». *Revista Bimestre Cubana*. Vol. 16.

1917? *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*. Madrid: Editorial América (reed.)

PAQUETTE, ROBERT L.

1988 *Sugar Is Made with Blood: The Conspiracy of La Escalera and the Conflict between Empires over Slavery in Cuba*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

SCHWARTZ, ROSALIE.

1977 «The Displaced and the Disappointed: Cultural Nationalists and Black Activists in Cuba in the 1920s». Ph.D. diss., University of California, San Diego.

SCOTT, REBECCA J.

1985 *Slave Emancipation in Cuba: The Transition to Free Labor, 1860-1899*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

SOSA RODRÍGUEZ, ENRIQUE.

1982 *Los ñáñigos*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.

THOMAS, HUGH.

1971 *Cuba: The Pursuit of Freedom*. New York: Harper & Row.

UNITED STATES, WAR DEPARTMENT

1900 *Report on the Census of Cuba, 1899*. Washington: Government Printing Office.

1908 *Censo de la República de Cuba bajo la administración provisional de los Estados Unidos, 1907*. Washington, D.C.: Government Printing Office.

WRIGHT, IRENE A.

1910 *Cuba*. New York: MacMillan.

WRIGHT, WINTHROP R.

1990 *Café con leche. Race, Class, and National Image in Venezuela*. Austin, University of Texas Press.

Los bailes y el teatro de los negros en el folclor de Cuba: la obra Orticiano en el teatro cubano contemporáneo

INÉS MARÍA MARTIATU TERRY

Crítica teatral
Fundación Fernando Ortiz
La Habana, Cuba

En honor a Fernando Ortiz (Matanzas, Cuba: diciembre 7 de 1995).

El libro fundamental

Cuando Fernando Ortiz publicó en 1951 *Los bailes y el teatro de los negros en el folclor de Cuba*, estaba dando a conocer una de las obras más reveladoras y deslumbrantes que se hayan escrito sobre cualquiera de las manifestaciones del arte cubano. Como siempre, abría brechas en el *monte* y veía y reconocía con claridad allí donde otros no habían visto. Estaba demostrando la teatralidad intrínseca en los sistemas mágicorreligiosos, el carnaval y otras fiestas populares, pero al mismo tiempo nos legó un libro de anticipación artística (si es que se puede utilizar esa expresión). Ortiz habla de un teatro en su forma primigenia, pero habla también de un teatro que todavía no existía. Me gusta ver este libro fundamental como una obra de anticipación artística, entre otras virtudes, porque su autor vio en todo su esplendor lo que ya era y lo que podría ser luego un teatro ritual caribeño. Presente en las ceremonias, en las fuentes mitológicas y rituales de la santería, el palomonte, la sociedad secreta Abakuá, el vudú, el bembé de sao y el espiritismo, con sus transportes y las actuaciones muchas veces brillantes de los *mediums* o caballos. Sin embargo, habría que esperar algunos años para que los teatristas profesionales llevaran a espacios escénicos convencionales o no, manifestaciones de una riqueza tal. Pero Ortiz, culturólogo

desprejuiciado vio con claridad la realidad dramática y espectacular de lo que él llamó teatro, sin adicionarle en esta certera definición ningún adjetivo que lo situara por debajo del llamado teatro occidental. Destaca su carácter multidisciplinario o de “teatro total” al observar la integración de la música, la poesía, la danza, la pantomima, la posesión-actuación y en algunos casos hasta la acrobacia, sin olvidar la significación del vestuario, el maquillaje, las máscaras y los *tronos*, verdaderas *instalaciones* que integran el diseño, la pintura, la escultura y la escenografía. Ellos, plantas, flores, frutas, piedras, instrumentos de trabajo y musicales se mezclan con imágenes y otros elementos varios de la naturaleza o elaborados por el hombre. Todo lo que la imaginación pueda relacionar con los dioses. Todos estos ingredientes pueden parecer a los ojos profanos como un asombroso muestrario surrealista. Allí se representan ceremonias (acciones plásticas como decimos hoy).

Plena de referencias raizales, en esta obra se expresa el conocimiento de otras culturas que el autor podía comparar con la nuestra. Se remonta al teatro africano pero también describe similares expresiones en el de la antigua Grecia, antecedente del llamado teatro occidental cuando éste no había olvidado todavía su función religiosa. Sin olvidar las referencias a las reminiscencias rituales que abundan todavía en las llamadas religiones universales y hasta en ceremonias de carácter militar o civil en nuestras sociedades contemporáneas.

Es interesante destacar el lugar que Ortiz le dio a *Los bailes y el teatro...* dentro del contexto de la magna obra de musicología que le ocupó en esos años. Confiesa que acomete este estudio por la importancia de la música en los bailes y el teatro, que es tal, que considera que no se pueden separar de esas expresiones. No es posible, según él, comprender la música sin estudiar estas manifestaciones a las que está ligada. Se diría que escribió este libro más por la música que por los bailes y el teatro. Puede ser cierto, pero no lo es menos que logró una obra de gran significado. Él mismo sitúa a *Los bailes y el teatro...* como una segunda parte de *La africanía de la música folclórica de Cuba* o sea, entre *La africanía...* y *Los instrumentos de la música afrocubana* (su obra monumental). Esto sólo demuestra una vez más, la continuidad de la obra ortiziana y los vínculos que él percibía entre las diferentes ramas del arte y la cultura. Tal parece que escribía un solo libro. No le interesaba desdejar esa continuidad e incluso intercambiar alguna información de uno a otro libro o detenerse en aspectos que él creyó conveniente enfatizar. Este es el caso en *Los bailes y el teatro...* de la reproducción de los toques y cantos del *Oru de Eyá Aranla* suite de música ritual que integra el güemilere. Si bien ya estos cantos están incluidos en *La africanía...* considera importante reproducirlos aquí.

Quizá le pareció imprescindible como suite básica de esta fiesta ritual de la Santería, que por su carácter de *teatro total* resulta emblemática para el estudio de su estructura dramática y contiene todos los componentes de la puesta en escena.

Los cuatro capítulos

La obra está dividida en cuatro extensos capítulos. El título del primero, *La socialidad de la música africana* nos recuerda la posición del libro dentro de esta serie dedicada fundamentalmente a la música. Se refiere a la funcionalidad de la música misma y por extensión de la danza, la pantomima, el teatro y el arte en general. Pero va más allá del aspecto sociológico o práctico que incluye las funciones mágicas o de comunicación con dioses y espíritus y ligada a todos los momentos trascendentes o cotidianos de la vida en las sociedades africanas. El énfasis de Ortiz en aplicar esta funcionalidad para diferenciarla de la música occidental donde lo estético y lo funcional a veces aparecen separados, ha sido malentendido. Se dice que Ortiz minimiza el aspecto estético propiamente dicho. El segundo capítulo *Los bailes de los negros* nos remite a la importancia fundamental del ritmo, la concepción del movimiento sin el cual son imposibles los ciclos naturales, el devenir y la vida misma. Ya en este capítulo Ortiz nos habla de representación se adentra aún más en ella cuando se remonta a *La pantomima de los negros* de la cual nos ofrece agudas observaciones y noticias sobre los *griots* y otros personajes y sobre la síntesis expresiva que caracteriza este arte entre los africanos y sus diferentes combinaciones con la danza y las narraciones orales.

El teatro de los negros es el cuarto y último capítulo y en él es fundamentalmente el Barokó de los ñañigos, ceremonia ritual impresionante y vigente entre nosotros con múltiples implicaciones históricas y sociológicas en la vida urbana de esta parte de la isla, la que escoge Ortiz para ofrecer su visión de la teatralidad o más bien para resumirla. Es interesante señalar que si en todo este teatro hay una correspondencia mito-rito (el rito es el mito escenificado). En el güemilere de la Santería son muchos los mitos que se representan referidos a los avatares de cada uno de los orichás. En el Barokó de los ñañigos es uno solo. El mito primigenio que recuerda la tragedia y los nombres de los protagonistas y lugares que conforman una geografía en el recuerdo. Dice Ortiz del rito anakuá:

“Su desarrollo es una verdadera acción dramática con mímica, cantos, lenguaje críptico, bailes de íreme, altares, ofrendas, abluciones, sahumeros, procesiones, episodios de magia, oblaciones de víctimas,

comuniones de sangre, ágapes simbólicos, iniciaciones resurreccionales, juramentos terribles, conmemoraciones mortuorias, y antaño guerras e imponentes sanciones de justicia. Y todo ello es una atmósfera de místico sobrecogimiento y comunicación con el misterio póstumo. ¡Drama de vivos y muertos, protagonistas de dos mundos! ¡Tragedia! ¡El supremo teatro!” (Ortiz, 1981).

Los cuatro capítulos que conforman el libro, por su extensión dan pie al autor para tocar todos los aspectos imaginables del tema y permitirse, como siempre, junto a las innumerables citas eruditas que demuestran su información, las más extensas y aparentemente alejadas digresiones para volver a retomar el hilo. Intercala siempre sus criterios y observaciones personales, reconoce estar enterado de las teorías de su época pero no se deja llevar enteramente por ninguna. Es capaz de romper con todas con la mayor honradez cuando la observación de su objeto de estudio así lo requiere. Por otra parte lo difuso y hasta barroco de su discurso va unido a una forma trasgresora de abordar los géneros literarios. Así en *Los bailes...* como en muchas otras obras suyas, encontramos junto al discurso científico por excelencia, elementos de la narrativa y otros. En su novela *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, el etnólogo y el historiador se dan la mano con el narrador. En *Los bailes...* se combinan y no por capricho sino por una exigencia del objeto de estudio, la descripción etnográfica de los rituales y ceremonias, con las perspectivas del historiador y la especulación del culturólogo capaz de encontrar las conexiones entre estos diferentes discursos y abordarlos con un eclecticismo legítimo y necesario. Estas características unidas a una prosa constantemente llena de cubanismos dan como resultado un libro ameno, aunque extenso, lleno de noticias sorprendentes y que difiere mucho de un tratado académico. En *Los bailes...* esta promiscuidad desemboca en un ejercicio del criterio donde las creencias sincréticas, la posesión, la descripción de ciertos bailes como el del maní (que casi constituye una novela corta dentro del libro); el güemildere, el Día de Reyes y el carnaval o el misterio de los Egun y de las máscaras se erigen en formas válidas de aprender el conocimiento como el uso de las disciplinas científicas.

La eficacia de la promiscuidad

En estos tiempos en que se ha puesto en duda la legitimidad de los llamados metarrelatos absolutos, algunos autores ya no están por la interdisciplinariedad, sino incluso por la promiscuidad entre las ciencias, lo cual se observa en las obras de Ortiz. No es un secreto el hecho de que cada vez los estudiosos se muestran más inclinados a poner en

duda la eficacia de una sola ciencia para estudiar un fenómeno determinado. Cada una por separado resulta a ojos vista insuficiente. En este contexto y a tenor de una nueva concepción sobre la cultura cubana y caribeña, la obra de Ortiz puede ser vista desde una óptica diferente y aquello que algunos pudieran llamar desorden debido a la pluralidad de discursos interconectados que incluyen la religión, el arte, la historia, la sociología, actualmente puede constituir una expresión contemporánea y acorde al universo que hizo objeto de sus estudios que hoy llamaríamos culturoológicos.

Este hombre veía y asumía la singularidad de la cultura cubana en la que lo fantástico, la magia, el misterio y la comunicación entre dioses, espíritus y hombres cobran una dimensión inusitada y tienen una función aún no suficientemente estudiada: fuerza y poder permanente en nuestra sociedad. Esta libertad de Ortiz en aras de expresar una realidad que le era entrañable, es un ejemplo para muchos estudiosos y críticos deslumbrados por la última teoría, por las nomenclaturas novedosas cuya importancia no niego. Buscan legitimar sus trabajos con referencias a textos prestigiosos dejando muchas veces que los juicios *a priori* derroten en ellos la simple y recta observación de la realidad. Un ejemplo es la forma en que Ortiz aborda el estudio de las religiones sincréticas que ocupan un espacio preferente en su obra aunque no de forma separada; no se queda en la descripción etnológica, la ve precisamente ligada a los productos artísticos y culturales de la sociedad donde cumplen una diversidad de funciones. De la misma manera ocurre en Africa negra donde no es posible separar la religión de la vida material, de la política, de la cultura ni de la historia. Todo ello debe tenerse en cuenta puesto que la influencia mayor de Africa en la cultura cubana está permeada de religiosidad. Ello, entendiendo el concepto de religión en el sentido totalizador que le da Ortiz. De ahí la permanencia de esas religiones en su sentido más profundo: sobreviviendo, reorganizando la vida de una población negra cuyas instituciones fueron desechas por el régimen esclavista y cuya primera inserción en Cuba fue bajo el estatus carcelario de la plantación, permaneciendo a lo largo de regímenes económicos, sociales y trascendiendo las clases, razas y otras condiciones que recientemente y en muchos casos se han llegado a convertir en externas a ellas.

La obra Orticiano en el teatro cubano contemporáneo

En los recintos sagrados donde se conservan y difunden diferentes religiones de origen africano, en sincretismo con el catolicismo, se representa un teatro ritual, teatro invisible para los neófitos, donde lo

mitológico, que se basa en una rica tradición de tradición oral, tiene su expresión en lo ritual, en lo escénico. El rito es el mito escenificado en diversos y complicados rituales y ceremonias, tanto en el carnaval como en otras fiestas populares. Ha surgido una importante tendencia que se expresa en nuestro teatro. En las representaciones de este teatro sagrado, la acción, que escenifica un mito o varios, se sirve también de un espacio escénico lleno de sentido. La acción dramática, la posesión de los bailarines actores o *mediums* sirve de comunicación con los dioses y los muertos.

Actualmente, muchos teatristas del llamado primer mundo se interesan por los aspectos rituales y trascendentes de estas manifestaciones del Tercer Mundo. Están de moda los términos teatro antropológico, teatro étnico o etnoteatro, teatro intercultural, teatro multicultural, *collage* de culturas y performance posmoderna, entre otras tendencias basadas todas en la búsqueda y expresión de la ritualidad a partir de diferentes concepciones. Teatristas e investigadores bien conocidos como Eugenio Barba o Peter Brooks, beben en las fuentes de las culturas orientales, particularmente la hindú y la japonesa. Otros como Víctor Turner o Richard Schechner se remontan a culturas alejadas de los centros donde viven como las de Oceanía para encontrar la esencia de lo espectacular. Todos se afilian a una práctica intercultural por la relación que se establece entre las culturas receptoras y los préstamos de estas otras de la periferia siempre a partir de una voluntad y una necesidad de las primeras. En este contexto nos felicitamos con el surgimiento de un importante movimiento de teatro ritual caribeño aparecido en nuestro país y avisorado ya, como antes se mencionó, en la obra anticipadora de Ortiz.

“Cuando una virgen católica, la Caridad, abandona su corona y cetro y su vestidura seglar, negadora de todo indicio de sexualidad. Cuando ella baja del altar, donde sólo podía gustar de los placeres del incienso y las flores y donde toda alusión al amor humano es pecado. Cuando ella baja descalza, semidesnuda y carcajeante a bailar con los hombres una danza ritual y telúrica, de claro sentido erótico, en la que los dioses entregan a los hombres el amor y la carne con toda su dulzura y violencia, se está mostrando el inverosímil sincretismo antillano, pero también una imagen escénica, una deslumbrante poetización que habría de marcar entre nosotros una apertura” . (Mariatu Terry, 1992).

Me refiero a *Suite Yoruba*, la obra del genial coreógrafo Ramiro Guerra estrenada en 1960 en el Teatro Nacional. Allí coincidieron la creación de Danza Nacional de Cuba, fundada por él; la presentación de los espectáculos *Bembé*, *Abakuá* y *Yímbula* auspiciados por el Depar-

tamento de Folclor del propio teatro dirigido por Argeliers León. Allí funcionaron el Seminario de Folclor, dirigido por el propio León en el que participaron investigadores como Rogelio Martínez Furé, Miguel Barnet y Alberto Pedro Díaz y otros artistas como el músico Jorge Berroa, la cineasta desaparecida Sara Gómez y la crítica Inés María Martiatu. El Seminario de Dramaturgia dirigido por Osvaldo Dragún agrupó en el propio teatro a autores como José R. Brene, Eugenio Hernández, Gerardo Fullea León, Tomás González y otros. Esta conjunción y la relación entre profesores y alumnos de estos seminarios habrían de dar como resultados importantes trabajos de colaboración y una indeleble influencia que fructifica hasta nuestro días. (Martiatu, 1987).

Trasculturación y teatro ritual caribeño

Se ha debatido mucho últimamente sobre la validez y funcionalidad del término trasculturación para mí como dice Ortiz adecuado “...para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas trasmutaciones de culturas que aquí se verifican...” (Ortiz, 1963). Esta trasculturación vista como un proceso continuo signado por la convivencia histórica, por el mestizaje biológico y/o cultural, que se ha establecido de una manera involuntaria y que lleva a una identidad común. Este concepto es muy diferente del término intercultural como se usa en la teoría teatral y que entiendo más adecuado para explicar relaciones entre culturas lejanas, de forma voluntaria, reciente, sin que medien un tiempo histórico, una convivencia prolongada, ni mucho menos la pertenencia a una nación o identidad comunes. En algunos casos se corre el riesgo de utilizar términos de moda y aplicarlos alegremente sin analizar si se adecuan o no a la realidad propia.

Es preciso sin embargo, distinguir este teatro ritual caribeño con raíces profundas en nuestras tradiciones, del teatro intercultural o de la llamada performance posmoderna tal como se representa en muchas partes del mundo e incluso en Cuba. De lo intercultural surge el teatro antropológico, la performance posmoderna, según la investigadora Erika Fischer-Lichte “...es el producto de una sociedad de la era posindustrial que se ha hartado en tal medida de su historia y cultura, que sus miembros ansían disolverse a sí mismos y a su tradición en el torrente incesante de la información, de las imágenes sin significado” (Fischer-Lichte, 1994). Y de lo trascultural como diría Ortiz surge este teatro ritual nuestro.

Arte sagrado cuando se representa en los centros religiosos y profano en los espacios escénicos convencionales o no. Ambos han

seguido su propia evolución pero se relacionan e influyen recíprocamente ya que muchas veces son los mismos artistas, creyentes, u otros influenciados por estas manifestaciones los que actúan en los centros religiosos y en el teatro profesional dando continuidad a una experiencia singular en que articulan sus responsabilidades y experiencia religiosa con su vida profesional y artística. En los ritos reivindican funciones sacromágicas importantes que pueden ser de vida o muerte para los creyentes y que están inmersos en su vida cotidiana. Estos ritos funcionan como un medio de dominación de la realidad.

La madurez y el alcance de este movimiento se expresa en la dramaturgia en obras como *María Antonia* (1967) de Eugenio Hernández Espinosa, una tragedia en que los elementos de la Santería desempeñan un papel primordial en su desarrollo dramático y en la estructura; *Chago de Guisa* (1989), premio Casa de las Américas, de Gerardo Fullea León, la historia de un joven cimarrón, especie de épica de aprendizaje donde incluye influencias de la tradición yorubá y bantú; *Cefi y la muerte* (1983) basada en la tradición del teatro de relaciones enraizadas en el carnaval santiaguero, escrita por Ramiro Herrero. La experimentación tiene un ejemplo en *Baroko* donde Rogelio Meneses tomando aspectos del espiritismo y la santería logra una reveladora versión del *Réquiem por Yarini* de Carlos Felipe. No quiero dejar de citar las obras de dos mujeres Fátima Patterson con su *Repique por Mafifa* (1992), la historia de una negra campanera de la conga de Los Hoyos en Santiago de Cuba. Marimacha, y espíritu desencarnado que no quiere reconocerse como tal y Elaine Centeno con *La piedra de Elliot* una obra llena de ritualidad que muestra las preocupaciones de un joven contemporáneo, sus relaciones con la religión, los dioses, los espíritus y el misterio.

La posesión como actuación

Últimamente se está desarrollando una importante línea de investigación y experimentación basada en las técnicas de los posesos, *montados* como les llamamos en Cuba y les llamó Ortiz en su libro. Interesantes trabajos que han tomado un cariz pedagógico y se están consolidando como virtuales métodos de actuación. Constituyen una propuesta donde el actor encuentra recursos en sí mismo, en una experiencia personal o ancestral que le es propia.

Rogelio Meneses en Santiago de Cuba realiza indagaciones de las técnicas de los *mediums* espiritualistas y los del bembé de sao que aplica como actor y como director en sus puestas en escena con el *Cabildo teatral Santiago*; Mario Morales en La Habana con sus Teatrereros de

Orilé, trabaja también con el espiritismo y la santería; y Tomás González que ha logrado sistematizar su método de actuación trascendente, utilizando las técnicas de los posesos, el oráculo de Ifá y otros elementos, han dado importantes frutos en el trabajo con actores y en el espectacular con seguidores dentro y fuera de nuestro país. (Martiatu, 1994).

Conclusiones

Este teatro cubano tiene una evolución peculiar de acuerdo con su carácter y las fuentes sagradas de que proviene. Nos plantea numerosos retos e interrogantes tanto a los creadores como a los estudiosos que hemos seguido ese proceso durante años. En la dramaturgia ha evolucionado desde una temática apegada a las fuentes de la literatura oral, sobre todo la de influencia yorubá con constantes préstamos intertextuales del oráculo de Ifá y sus patakines. De esta primera etapa en que los personajes eran los dioses y las historias sus avatares se ha pasado a una etapa más intimista y actual. Se plantean preocupaciones filosóficas, existenciales, religiosas en un contexto más inmediato.

En cuanto a la posesión-actuación, queda mucho que investigar sobre el trance y sus diferentes grados de profundidad, sobre la ampliación de la conciencia que plantean algunos actores y pedagogos y aun sobre las dos formas más conocidas de llegar a él por medio de la concentración de los espiritistas o la exacerbación lograda mediante el ritmo la danza y la música en general en las fiestas de la santería.

Por otro lado, en cuanto a la representación, las formas convencionales son trasgredidas. En las estructuras dramáticas de un güemilere o de una sesión espiritual, lo programático deja un espacio mayor a la improvisación y se establece una relación diferente con el público (más exactamente participantes). Todo ello plantea nuevos problemas en la teoría de la recepción, en la dramaturgia espectacular (no la convencional escrita), en la dramaturgia del actor y en la responsabilidad misma de los actores como los del grupo Teatro de Tomás González (Martiatu, 1987) que asumen las funciones de la adivinación con los participantes y cuyos espectáculos son completamente aleatorios en cuanto a los sucesos escénicos y a la duración de los mismos. (Manzor *et.al.*, 1995). Podemos decir que se van borrando las fronteras entre el teatro sagrado y el profano, entre la concepción de ensayo y representación, entre el rito y la representación misma.

Como vemos, la obra Orticiano está presente en el teatro que se hace en Cuba y es preciso volver una y otra vez a *Los bailes y el teatro...* un texto fundamental al que todos los estudiosos del teatro cubano debemos acudir con la debida frecuencia.

BIBLIOGRAFIA

FISCHER-LICHTE, ERIKA

1994 "La performace posmoderna. ¿Regreso al teatro ritual?" en *Criterios* (221-232) N° 32, julio-diciembre, La Habana.

MANZOR-COATS-LILLIAM INÉS Y MARÍA MARTIATU TERRY

"A festival against all odds" , en *The Drama Review* (39-71), 19, 2 (T-146) Summer 1995. New York University and the Massachusetts Institute of Technology.

MARTIATU TERRY, INÉS MARÍA

1992 "El Caribe: teatro sagrado, teatro de dioses" . Monográfico en *El Público* (96-115) N° 92, septiembre-octubre, Centro de Documentación Teatral, Madrid España.

1993 "La rappresentazioni degli dei" en *Teatro in Europa* (65-92) N° 11/12 Iuglio Roma Italia.

1987 "Teatro, danza e identidad" , *Tablas* (37-45) N° 1, La Habana.

MARTIATU TERRY, INÉS MARÍA

1994 "Taller de actuación trascendente" en X Taller de Teatro en la Escuela de América Latina y el Caribe. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú,

ORTIZ FERNANDO

1981 *Los bailes y el teatro de los negros en el folclor de Cuba* Editorial Letras Cubanas, Ciudad de La Habana, .

ORTIZ FERNANDO

1963. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* La Habana: Dirección de Publicaciones de la Universidad Central de Las Villas.

Diablos y diablitos: huellas de africanía en Colombia

NINA S. DE FRIEDEMANN

Antropóloga
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia

En honor a Fernando Ortiz (Matanzas, Cuba diciembre 7 de 1995)

El demonio occidental

Desde épocas bíblicas, la personificación del mal en el mundo occidental ha sido conocida con infinidad de nombres: Satanás, Demonio, Lucifer, Luzbel, Belcebú, Mefistófeles. Otras tantas han sido las épicas de protervidad de sus protagonistas que en sociedades afroamericanas se han conocido como Mandinga, Biruñas, El Putas o el Patas.

En la literatura y la tradición oral u *oralitura*¹, la presencia del demonio conlleva y refleja situaciones de la historia del pensamiento y de la vida de gentes y lugares. Mandinga, por ejemplo, nombre de la etnia africana de creencias musulmanas, afectada por la trata, y reacia a convertirse al cristianismo, una vez esclavizada en las minas de oro de la Nueva Granada, su gentilicio fue convertido por la sociedad dominante, allí y en otras colonias españolas, en sinónimo de demonio. Detrás de este demonio con la personalidad y los atributos malévolos de la visión cristiana es que en países de Hispanoamérica encontramos las figuraciones africanas del diablo y de los diablitos.

Pero es la obra del maestro Fernando Ortiz que desde su publicación de principios de siglo «*Los negros brujos*» (1906, 1973) ha sido

1 El término *oralitura* es un neologismo africano que busca un concepto opuesto al de *literatura* con fundamentos y forma específica de la comunicación, e involucra historias y tradiciones orales (Fall 1992:21).

inspiración constante para muchas de las interpretaciones sobre el pensamiento religioso afroamericano, y sus expresiones litúrgicas, las cuales no han dejado de ser asimiladas a la *brujería* de connotación europea.

En efecto, el maestro Ortiz señala a los diablitos como personajes de una antigua fiesta de esclavos que aún tenía lugar en La Habana, el día de Reyes, 6 de enero de 1881 (1921, 1992). Más importante que este registro etnográfico es su metodología comparativa y su visión analítica de que estos diablitos anduvieran por las calles junto con su cabildo como bailarores y representando en alguna capacidad a los *griots* africanos. «...Eran verdaderos sacerdotes revestidos de sus abigarrados y extraños ornamentos rituales...» dice el maestro Ortiz (ed. 1973: 69). Y para explicar de manera magistral el complejo fenómeno de un doble enmascaramiento que allí él percibe, cita el párrafo de Ratzel, en el libro *Las razas humanas* (1888) que dice: «...[el fetichero] adornado con cuernos y cascabeles a manera de diablo para espantar al diablo verdadero (el demonio?) y hacerlo huir». Ello, después de haber mencionado a *los diablitos ñañigos*, a los que dedica otro volumen.

Para el propósito de esta ponencia, diablo y diablitos enmascarados como demonios cristianos, son representaciones africanas de antepasados, de figuras sagradas o de seres sobrenaturales, habitantes de una cosmovisión que en algunos lugares ha logrado reconstruir perfiles de su africanía y en otros apenas tiene algunas huellas². Pero que en todas las instancias, practican el arte de la resistencia a la dominación.

En el ámbito de este arte vemos el enmascaramiento y la anonimidad como actos políticos públicos que permiten la comunicación social dentro del grupo subordinado y la interacción cultural con el grupo dominante (Scott 1990). En tanto que al grupo dominante le consiente actuar en el escenario o al menos permanecer como espectador. Tales actos públicos, como los carnavales, en veces son verdaderos teatros de transacción étnica (Friedemann 1988: 41-52) y asimismo sustentan la permanencia de creencias, ideas, éticas y visiones de mundo opuestas o distintas al del grupo social o sociorracial dominante.

Los modos y circunstancias del enmascaramiento y la anonimidad y por otro lado de su manipulación, censura o incorporación en una

2. El concepto de *huellas de africanía* toma como referencia los planteamientos de Gregory Bateson (1976) sobre el proceso de formación de hábitos, como una inmersión del conocimiento hacia niveles del inconsciente (íd. 169). La gente practica rutinas o repite preceptos y cadenas de conceptos para traducir parte de ambas al paralenguaje icónico, y así delegarle al subconsciente segmentos sustanciales tanto de los pasos de las tareas que lleva a cabo, como de las instrucciones que guían sus relaciones con otros (Arocha 1991: 77).

cotidianidad cultural hacen parte de un juego de avenencia doble. Examinar este juego de ambos lados es un camino que accede no sólo al conocimiento de la dinámica del manejo del poder, sino al de los procesos culturales de la africanía y su permanencia en nuestras sociedades.

En Colombia, las celebraciones y las conmemoraciones dentro del complejo denominado *fiestas*, siguen siendo ámbitos propicios para el estudio de estos procesos. En la tarea de elaboración de materiales para mi publicación en el tema (Friedemann 1995)³, el diablo es un icono privilegiado no sólo en la geografía sino en la historia colombiana de la fiesta.

El diablo en las crónicas

En Colombia, sin embargo, las crónicas de conquista que se ocuparon de algún modo de los rituales de los aborígenes, poco se preocuparon de registrar los de los africanos. Es cierto que el drama de su situación de esclavitud escasamente les permitió al comienzo juntarse en las casas de enfermería al borde del mar en Cartagena de Indias, reunidos al golpe del tambor que acompañaría a las almas de los muertos en su viaje al cielo. En estos albergues, que se conocieron más tarde como cabildos de negros, se reflejaron costumbres de las cofradías dedicadas a los santos en España. En Cartagena, los cabildos se convirtieron en refugios culturales donde con el tiempo se acentuarían las memorias, el habla del tambor y la marimba y las reminiscencias de sabores y aromas de la vieja África (Friedemann 1988). Los rezos católicos a las almas del purgatorio coincidirían con el culto africano a los ancestros; la figura de San Lázaro podría interpretar a Omolú el dios africano protector de las enfermedades de la piel.

No obstante, las expresiones aborígenes y las de los africanos y sus descendientes durante la Colonia se tuvieron como *paganas* en los términos de la religión católica. Y las creencias de indios y negros se achacaron a la obra y mandato del demonio expulsado del paraíso cristiano y establecido en una monarquía en América.

La «*Historia natural y moral de las Indias*» del padre José de Acosta impresa en Sevilla en 1590 parece haber inspirado otra de 1790 titulada «*Monarquía del diablo en la gentilidad del mundo americano*» del padre Antonio Julián. Ambas dando cuenta del imaginario de

3. He tenido el honor de colocar un ejemplar en la Biblioteca de la Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Cuba.

demonización y paganización con el cual se miraba el comportamiento ceremonial festivo de indios y negros.

En las iconografías de la época el diablo tiene cara de chivo o cabrón, y es la figura central de culto de los negros, a quien éstos tocaban tambor y le besaban el trasero. En el ceremonial indígena, la fuerza del ritual se consideraba asimismo como una manifestación demoníaca y por ende ofensiva al cristianismo.

Geografía del diablo

Así y todo, en lo que podríamos llamar la geografía del diablo en las fiestas en Colombia, encontramos que el Corpus Christi es una temprana celebración con hálitos de un auto sacramental donde el diablo aparece en el binomio bien-mal. No obstante, el interrogante sigue siendo, ¿cuándo fue que los negros festejaron al diablo por primera vez en el Nuevo Reino de Granada?

El Corpus Christi en el libro «*La Marquesa de Yolombó*» que Tomás Carrasquilla publicó en 1826, escenifica para el siglo XVIII (en el nordeste minero de Antioquia), con nutrida presencia de los descendientes de africanos, resulta para el escritor una mezcla de «el África con todos los caracteres de su barbarie». Aunque el autor no es explícito, sí menciona cómo en un momento hubo un sacerdote de la Iglesia que prohibió la indecencia de una danza en que los diablos grandes se revolcaban ante el «Amo Patente». El evento registra, desde luego, una protesta frente a la actuación inesperada de estos personajes.

A principios del siglo XIX, el viajero sueco Carl August Gosselman (Edic. 1981) cuenta cómo en el Corpus Christi de la fría Santa Fe de Bogotá, aparecieron gran cantidad de lagartos, tigres, serpientes y caimanes» y que «el ejemplar que más llamó la atención fue una enorme tortuga en cuyo lomo iba sentado un negrito». Pero lo que más asombró al sueco fue en sus palabras «los horribles enmascarados» que danzaban como si representaran un baile de demonios», «equipados con colas largas, cuernos y patas de caballo» Y que se defendían de la persecución que a sus espaldas les hacía el Arcángel San Miguel, vestido de sedas púrpuras.

De la existencia de esos «diablitos» enfundados en el disfraz de los demonios católicos y en zonas de minería se encuentra un testimonio visual más tardío en 1874, del viajero José María Gutiérrez de Alba, en la fiesta del Corpus Christi de Mariquita sobre el río Magdalena. Es una acuarela titulada «*Matachines*» donde él muestra a un personaje con cara de cabro, colmillos prominentes y cachos medianos a quien claramente puede identificarse como un Diablo fiestero con su vejiga

de res en la mano. El personaje es reminiscente de aquellos diablitos jubilosos, embaucadores y danzarines, carentes de la maldad de los demonios católicos que por ese mismo tiempo también bailaban en los atrios de iglesias como la de Ciénaga en el borde del Caribe colombiano y en los de capillas a lo largo del bajo río Magdalena en poblados como Guamal y Chilloa, vecinos a Mompox.

La dispersión de los diablitos

En 1874 la abundante dispersión de estos diablitos en el territorio colombiano en el ámbito del Corpus Christi constituía uno de los perfiles risueños de esa celebración. A tal punto, que cuando el carnaval de Barranquilla se oficializó como tal, la celebración los acogió.

Todos estos diablitos que en un momento pudieron causar desazón en el imaginario y en el ceremonial cristiano, pasaron a ser parte de cotidianidades festivas con aientos mundanos. Es el caso de la fiesta del Diablo de Riosucio, una región de profunda religiosidad cristiana, y antiguo asiento de minería colonial del oro. Allí, el diablo se convirtió en la médula de un evento rutilante de alegría y de poética no sólo de la gestualidad, del traje, de la pantomima, sino de la palabra. Pareciera como si los atributos del legendario *griot* se hubieran asentado en Riosucio. El evento convoca competencias de oratoria y poesía. La palabra es una de las fuerzas vitales del jolgorio. Tanto que en la fiesta de 1876 Rómulo Cuesta, uno de sus cronistas anotó que, los fantasmas salían a platicar unos con otros después de que los postes de pólvora habían reventado sus cargas enviando al cielo borbotones de fuego multicolor que caían despedazados como castillos de luces sobre la música de guaches, cencerros y carracas.

Allí, a medida que la fastuosidad alrededor del Diablo se ha magnificado con brillos, chorros de estampidos, solemnidades litúrgicas, los dirigentes regionales se esfuerzan en explicar los porqués y los cómo de un fenómeno lúdico de semejante magnitud que se prepara durante dos años y que convoca como participantes a miles de gentes oriundas del departamento de Caldas y como espectadores al resto del país.

Otto Morales Benítez, un escritor y político prominente, nativo de Riosucio anota por ejemplo que «...Este diablo es un ser nacido no sabemos en qué remota región del pasado nuestro».

Conjeturas similares, interrogantes diversos y el manejo de datos en torno a los diablitos que aparecen en tantos de los escritos de don Fernando Ortiz han permitido reconstruir perfiles de esa historia. Perfiles que sin duda ofrecerán sosiego a las preocupaciones

ético-religiosas de la sociedad riosuceña contemporánea en torno a su fiesta del Diablo. Particularmente cuando a Riosucio se la nombra como la capital infernal de la alegría.

Ese pasado incierto del Diablo de Riosucio referido por el escritor Morales Benítez, es el de memorias africanas que han permanecido invisibilizadas e invisibles en la historia regional y nacional⁴. Pero que echaron raíces en 1603, en Quebralomo, un Real de Minas de Oro cuando, Francisco Jaramillo de Andrada llevó trabajadores negros y capataces mestizos o mulatos de españoles pobres que luego con La Montaña, un asentamiento de indios embera, diera origen a Riosucio.

Memorias ancestrales de deidades africanas allí, debieron sobreponerse al poder místico del demonio católico, que en el Diablo de Riosucio ha preservado reminiscencias iconográficas de los faunos capricornios del medioevo. Tales memorias se enmascararon en las diferentes versiones y comportamientos de diversión, rebeldía y cimarronaje. Tan dramáticos en este caso como optar porque la figura, y el estatus del *griot* o del fetichero, conforme lo anota Fernando Ortiz, u otras representaciones de africanía se ocultaran detrás de contornos occidentales. O en otros casos, de modo tan audaz, como aceptar que su liturgia era «brujería», cuando fueron descubiertos por la Inquisición en ceremonias de reiniciación religiosa negroafricana que muchos negros emprendían para resistir la esclavitud. Es el caso de las brujas de Zaragoza en Antioquia, en el siglo XVII, examinado por la historiadora Adriana Maya (1992: 85-100).

Diablitos en la liturgia

En el juego de la liturgia cristiana, de la teluria y de la lúdica en Colombia las diversas versiones de diablos nos enseñan una gran riqueza en el arte de la resistencia a la subordinación. En la Semana Santa en un poblado de selva aurífera en el litoral Pacífico entre mineros, el Viernes Santo la Iglesia se convierte en un gran teatro de actores y espectadores. A ello seguramente ha contribuido el hecho de que sus habitantes en el último decenio han rechazado la presencia del sacerdote católico.

A las tres de la tarde, un par de disparos de escopeta retumban en la nave, el telón que cubre la escena viva de tres crucificados se abre y

4. En los países latinoamericanos, la invisibilidad de los descendientes de africanos ha sido una estrategia de dominación en tiempo y espacio. Se manifiesta en ámbitos variados, en la ciencia o en la política. Niega la historia de los africanos negros y su participación en la formación de las nuevas sociedades y con la estereotipia contribuye a procesos de discriminación sociorracial (Friedemann 1990)

por detrás de las cruces salen los *pilatos*. En 1988 eran cinco hombres vestidos con harapos, costales, sombreros viejos, una especie de faldellín de fibras vegetales, una enorme pipa que vomitaba fuego y un hacha con la que cada uno amenazaba a la concurrencia. Los *pilatos* corrieron por todo el poblado haciendo violentas morisquetas en medio del temor divertido de niños y grandes y de la batalla que los chicos les oponían haciendo sonar sus pitos de guadua en el oído de cada uno.

¿Pero quiénes son en verdad estos pilatos tan descabellados y divertidos y tan distantes de la personalidad del Pilatos del drama cristiano? Ellos parecerían concretar otra versión de esos diablitos negros descritos por don Fernando Ortiz. Cada uno blandía un hacha, símbolo potente de la deidad Yoruba Shangó. —Pueden ser personajes reminiscentes de antepasados míticos africanos—, diría don Fernando. Lo extraordinario además, es haberlos encontrado en plena selva suramericana, ignorándose aún la fecha de su llegada o el momento en el cual la memoria colectiva les dio un soplo de vida y los enfundó en el disfraz lingüístico de Pilatos.

Todo esto sucede como mencioné antes, en el litoral Pacífico, donde el diablo en el ámbito de la música, según la tradición de sus gentes es quien mejor baila. En los caseríos al borde de los ríos, en la noche profunda, un toque de marimba un percutir de dos cununos, dos bombos y dos guasás indican la celebración de un currulao o cununao, con el simbolismo de una fiesta de cielo. En la cual, otra vez, la tradición se hace lenguas con historias sobre San Pedro a quien le fascina tocar marimba y siendo el encargado de las llaves del cielo abre sus puertas para enviar luces de arco iris que al viajar por entre gruesas nubes se derriten en lluvia, y en algunas leyendas en aguaceros de oro.

Es la marimba entonces, la responsable de la humedad extraordinaria del litoral y de las lagunas doradas en esa selva. Sin embargo, hasta hace algunos años la marimba fue acusada por misioneros y curas católicos de ser el mismo demonio y cada tecla de madera de chonta como otro de sus avatares: Lucifer, Satanás, Luzbel...

Pienso que animada por las diabluras de tantos diablos que he leído y que he visto, comenzando por los descritos por don Fernando Ortiz podría aprovecharme más de su tiempo. No lo voy a hacer. Quiero terminar hoy, con mi reconocimiento a Cuba por el honor de haber sido invitada a participar en este homenaje a don Fernando Ortiz, el gran maestro de la afroamericanística, Un sabio admirado en su pensamiento a través del tiempo y del espacio.

BIBLIOGRAFIA

AROCHA JAIME

1986 Satanás, patrono de la insurgencia negra. *De sol a sol*. págs. 198-207. Bogotá: Planeta.

AROCHA JAIME

1991 *Observatorio de convivencia étnica en Colombia*. MS. Bogotá: Universidad Nacional.

BATESON, GREGORY

1972 *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books.

FALL, YORO

1992 Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África. *África: Inventando el futuro*. México: Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México.

FRIEDEMANN, GRETA

1994 The devil among Blacks of the Pacific Littoral and the Cauca Valley in Colombia: cultural constructions. Bogotá: *América Negra* N° 8, diciembre, págs. 99-112.

FRIEDEMANN, N.S. DE Y J. AROCHA

1986 *De sol a sol*. Génesis, trasformacion y presencia de los negros en Colombia. Bogotá: Planeta.

FRIEDEMANN, NINA S. DE. Y J. HORNER.

1995 *Fiestas. Celebraciones y ritos de Colombia*. Bogotá: Villegas Editores.

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1990 *Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad*. Identidad cultural y modernidad. Nuevos modelos de relaciones culturales. Seminario 500 años del encuentro de dos mundos. Barcelona: UNESCO.

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1988. Cabildos Negros: Refugios de africanía en Colombia. *Revista Montalbán*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. págs. 1-16.

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1988 *Etnicidad, etnia y transacciones étnicas en el horizonte de la cultura negra en Colombia*, Versión de ponencia en «Primer congreso de la cultura negra de las Américas. Memorias. Unesco/Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. Págs. 41-52.

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1989. *Criele Criele son. Del Pacífico negro*. Bogotá: Planeta.

GOSSELMAN, CARL AUGUST

1981 *Viaje por Colombia 1825 y 1826*. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República.

JULIAN, ANTONIO

1994 *Monarquía del diablo en la gentilidad del nuevo mundo americano*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

MAYA, ADRIANA

1992 Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia. 1619-1622. Bogotá: *América Negra* N° 4. págs. 85-100

ORTIZ, FERNANDO. Edic.

1973 *Los negros brujos*. Miami: Ediciones Universal.

ORTIZ, FERNANDO Edic.

1985 *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

ORTIZ, FERNANDO

1992 *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del día de Reyes*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

RATZEL

1888 *Las razas humanas*. Trad. española. Barcelona T.I.

SCOTT, JAMES C.

1990 *Domination and the arts of resistance*. Hidden transcripts. New Haven and London: Yale University Press.

Impacto de la colonización hispanolusitana en las organizaciones sociopolíticas y económicas de los maipures-arawakos del alto Orinoco - río Negro (siglos XVII-XVIII)

SYLVIA VIDAL Y ALBERTA ZUCCHI

Departamento de Antropología.
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
Caracas, Venezuela.

Introducción

Cuando se comparan las antiguas formaciones amerindias con las sociedades indígenas contemporáneas de la región situada entre el Orinoco y el Amazonas, se observa un profundo contraste que es el resultado de las creativas transformaciones de estos grupos, a partir de su inserción en los regímenes coloniales europeos hasta nuestros días. Los trabajos etnohistóricos recientes (Morales Méndez 1979; Wright 1981; Whitehead 1988, 1989a, 1989b, 1990, 1991; Vidal 1987, 1993; Parra 1991; Oostra 1991; Cipoletti 1991), no sólo hablan de la existencia y evolución de complejas organizaciones sociopolíticas y sus procesos de etnogénesis, sino que enfatizan que para comprender la historia sociocultural de las tierras bajas de Suramérica, es necesario utilizar enfoques macrorregionales y/o globales.

Entre el siglo XV y la tercera década del XVII, los grupos indígenas de esta región estaban organizados en complejos sistemas politicoeconómicos, que han sido denominados «Formaciones políticas amerindias» (Whitehead 1989a), o «Macrosistemas políticos aborígenes» (Vidal 1993). Para mediados del siglo XVII, la inserción de los indígenas en el sistema colonial, ya había modificado las relaciones politicoeconómicas internas de los macrosistemas. Si bien la

interdependencia políticoeconómica entre sus unidades multiétnicas (componentes) aún permanecería relativamente intacta, la desaparición física de los jefes supremos y/o la disminución de su influencia y poder propició su desintegración. Para finales del siglo y durante el siglo XVIII, en el contexto de la situación colonial periférica, tanto la desintegración de los macrosistemas como los continuos procesos de cambio, dieron origen a nuevas formaciones políticoeconómicas entre los grupos de la región Alto Negro-Alto Orinoco, que han sido denominadas «Confederaciones multiétnicas» (Vidal 1993).

La literatura antropológica existente sobre la evolución política de las sociedades amerindias, especialmente aquella sobre los cacicazgos de las tierras bajas de Suramérica, no permite hacer una clara distinción entre: a) los macrosistemas aborígenes correspondientes al momento del contacto (siglo XV hasta la tercera década del XVII), y b) las confederaciones multiétnicas (finales del siglo XVII y durante el XVIII). Es probable que ello se deba a que: 1) en estas teorías, el cambio generalmente se explique desde lo simple hacia lo complejo, mientras que la historia sociopolítica y cultural de las tierras bajas, señala que este proceso fue multidireccional y mucho más complejo. Es decir, que si bien los macrosistemas se transformaron en nuevas organizaciones sociopolíticas, también se generaron procesos de «tribalización», es decir de reducción de los niveles de integración política. 2) Estas categorizaciones se basan en la homogeneidad étnico cultural y enfatizan la importancia de la explotación de la «várzea» (riberas inundables de los ríos de aguas blancas) y de sus recursos; y 3) estas caracterizaciones se han basado en sociedades que ya estaban inmersas en el sistema colonial, o a partir de documentos correspondientes al siglo XVIII. Esto indica que no se ponderó suficientemente el impacto de la expansión de los Estados coloniales sobre las formaciones políticas aborígenes.

Según estos esquemas teóricos, los grupos arawakos-maipures del Norte y los tukanos han sido catalogados como: i) grupos de «selva tropical» o tribales, ii) de «rango» o «estratificados» y iii) «circuncaribes» o «cacicazgos». No obstante, cuando se comparan entre sí los grupos arawacos-maipures (Vidal 1987), se puede observar que comparten diversos elementos estructurales que han permitido reconstruir su matriz cultural. Estos elementos son: 1) una orientación ribereña de los asentamientos; 2) la pesca como una de las actividades principales de la subsistencia o como actividad secundaria importante; 3) una economía orientada hacia el autoconsumo y hacia la producción de excedentes destinados a un sistema de fiestas-rituales y de circulación de bienes; 4) una estructura social basada en la federación de más de dos unidades de descendencia unilineales, exogámicas, localizadas y jerarquizadas;

5) un sistema de alianzas matrimoniales basado en reglas de exogamia y de matrimonios preferenciales, que permite establecer y fortalecer las relaciones intra e intergrupales, y que además propicia el intercambio generalizado de bienes, servicios, personas, etc.; 6) una terminología de parentesco de tipo «dravidian»; 7) un sistema político que se estructura en forma paralela a la organización social y a la posición jerárquica de cada unidad de descendencia; y 8) un sistema de creencias que incluye un ser creador y héroes civilizadores y transformadores del orden social (ej.: Kúwai).

Tanto los arawakos como los tukanos contemporáneos comparten una organización político-religiosa jerarquizada, que se caracteriza por la diferenciación de estatus. Esta característica no permite que se les clasifique como «tribus», pero tampoco que se les considere como «cacicazgos», ya que presentan una menor consolidación política o centralización de la autoridad. Actualmente se les puede catalogar como «sociedades de rango» o «jerarquizadas», en las que la autoridad se ejerce a través de la influencia y no por coerción. Se las considera como tipos intermedios entre las tribus y los cacicazgos.

Los cacicazgos en cambio, se describen como sociedades de nivel intermedio entre las acéfalas y los Estados (Earle 1987), es decir, son unidades políticas autónomas que agrupan a varias comunidades bajo el control permanente de un jefe supremo (Hatch 1987; Roosevelt 1987; Chernela, 1991). También se ha resaltado su variabilidad, la flexibilidad de sus formas organizacionales así como su inestabilidad sociopolítica (Hatch 1987; Upham 1990).

Para analizar los cambios que ocurrieron en los macrosistemas políticos aborígenes a partir del contacto, es necesario ampliar el marco teórico a fin de incorporar los procesos de cambio global, surgidos debido a la confrontación de dos horizontes civilizatorios estructuralmente diferentes (el orinoco-amazonense y el Occidental). Este contexto mayor de confrontación y de participación amerindia en el sistema colonial ha sido denominado «situación colonial periférica» (Vidal 1993).

Balandier (1969) en 1955 fue el primero en definir el término «situación colonial». Nuestro concepto de «situación colonial periférica» se basa en la adaptación de los postulados marxistas hecha por Turner (1986). No obstante es necesario aclarar, que si bien adoptamos la noción de «situación periférica», le añadimos el concepto «colonial» por dos razones. La primera para poder diferenciar dos etapas históricas, una anterior (colonial) y otra posterior (contemporánea) a los procesos de independencia y consolidación de los Estados nacionales (a partir de 1830-1840 hasta el presente). En segundo lugar, porque el

período colonial fue una época de transición para la región y sus habitantes. Si bien esta zona fue un importante centro intercultural y comercial indígena, con la penetración europea y la posterior consolidación de la situación periférica contemporánea, se transformó en un área marginal y fronteriza.

Por «situación periférica» se entiende la relación que existe entre el capitalismo y las sociedades o sistemas de relaciones productivas y de intercambio, que conceptual y espacialmente están ubicadas en su «periferia» y no han sido completamente integradas o penetradas por él (Turner 1986: 2). Son sistemas que interactúan, o como dice Turner (1986: 4), se trata de un gran sistema capitalista heterogéneo, que engrana varios subsistemas más o menos integrados a él. El desarrollo de los sectores capitalistas de estos subsistemas depende de la interacción con formas de relaciones productivas no capitalistas, relativamente poco integradas al mismo. Las situaciones periféricas constituyen una característica central del sistema capitalista mundial.

Para Turner (1986: 72), la lucha entre los elementos capitalistas y no capitalistas de las situaciones periféricas, se decide a nivel de las formas de reproducción, ya que el control o habilidad para defenderlas es lo que permite el mantenimiento de esferas autónomas de producción. Es decir, es el «control cultural» (Bonfil 1986, 1987) sobre la reproducción social, lo que le da continuidad a la diferencia sociocultural del componente o sector no capitalista. El mismo autor (1986: 72) considera que la «reproducción social» es la producción de las formas y fuerzas sociales de producción (incluyendo a las personas y a sus formas sociopolíticas y religiosas de organización). Por lo tanto, en una situación periférica, una sociedad se define a sí misma y a la(s) frontera(s) entre ella(s) y otra(s) sociedad(es), nivel(es) o sector(es) utilizando sus formas de reproducción como instrumentos pragmáticos (Turner 1986: 72).

Para el capitalismo mercantil europeo de los siglos XVII y XVIII, las colonias de ultramar constituyeron subsistemas cuya asimilación exigió la explotación y subordinación de los pueblos indígenas. Progresivamente estos últimos se transformaron en «sectores» o «segmentos» con características propias. Esta transformación fue moldeada tanto por los niveles de interacción e integración entre los pueblos indígenas, como entre éstos y los europeos.

Aun en el delicado balance que caracterizó a la situación colonial periférica, los grupos indígenas del Noroeste Amazónico (especialmente arawakos y tukanos) pertenecientes a los macrosistemas de Manoa, Oniguayal, Conori y Macureguarai mantuvieron intensas relaciones intra e interétnicas, basadas en la interdependencia socio-

económica de sus unidades étnico políticas y en el control sobre la gente (ej.: verticalización de las estructuras jerárquicas y las alianzas por afinidad) como forma de dominación política. Los europeos en cambio, definían el nivel de integración de los pueblos indígenas a partir de su subordinación de jure (súbditos de la Corona) o de facto, a la estructura vertical de clases del régimen colonial. Este régimen fue impuesto mediante el uso de diversas estrategias: 1) la conquista armada; 2) el sistema de «entradas» o «descimientos», es decir, la penetración a las zonas indígenas obligando a su gente a residenciarse en pueblos de misión o en aldeas europeas, para así explotar su mano de obra; 3) el sistema de «rescates» u obtención de esclavos de los grupos indígenas «caníbales» y su posterior comercio.

La progresiva incorporación indígena al régimen colonial y las alianzas y/o enfrentamientos entre éstos y las potencias europeas, socavaron rápidamente las estructuras políticas de los macrosistemas aborígenes (Whitehead 1989a), que ya se habían hecho extremadamente vulnerables debido a la desaparición masiva de sus élites gobernantes a causa de las guerras y campañas punitivas. Toda esta situación fue transformando los antiguos macrosistemas en nuevas formaciones étnicas. Whitehead (1989b) ha categorizado este proceso como de «tribalización». Para este autor la «tribu» etnográfica contemporánea constituye una «formación tribal moderna» que se diferencia de la «tribu colonial» (Fried 1975). Esta última fue una forma organizativa que surgió a raíz de la ocupación europea y representó una respuesta a la confrontación con el horizonte civilizatorio occidental, el cual provocó el cambio y la desestabilización de las formaciones políticas preexistentes. Se ha sugerido (Whitehead 1989b) que durante el período comprendido entre 1500 y 1800, este proceso dio origen a diversos tipos de tribus: 1) las que surgieron como una consecuencia directa de la presencia europea (ej.: los caribes). 2) Las que se desarrollaron a partir de grupos originalmente poderosos, y que pueden subdividirse en: a) las que durante las primeras campañas de ocupación fracasaron en sus negociaciones con los europeos y fueron reducidas al estatus tribal a través de la conquista militar (ej.: los warao); b) las que pudieron negociar y hacer una transición exitosa, pero posteriormente se tribalizaron debido a su dependencia económica y política de los europeos (ej.: lokono), y c) las que surgieron como resultado de la presencia europea indirecta, es decir sin que tuvieran contactos directos hasta el siglo XIX (ej.: yanomami).

En este proceso de tribalización, también es necesario tomar en cuenta la influencia de otros factores como: la constante violencia, la necesidad de mano de obra y los intereses económicos de las potencias

européas. Whitehead (1990: 360-361) ha señalado la importancia de la relación que existe entre la etnicidad, la guerra y el comercio de bienes europeos (como base de la cooperación política y entre la población indígena).

Ante la expansión de las fronteras coloniales, los pueblos aborígenes adoptaron tres tipos de estrategias (Whitehead 1988): 1) la resistencia militar abierta, 2) la alianza política y/o la cooperación económica con sectores de una o más potencias europeas, y 3) la evasión al contacto directo. La primera de ellas impulsó la redefinición de las identidades étnicas, el establecimiento de nuevas alianzas y el surgimiento de confederaciones multiétnicas. El rechazo al contacto en cambio, originó procesos migratorios, y éstos a su vez influyeron en la reestructuración de las alianzas políticas.

En cambio, la segunda alternativa fomentó el surgimiento de nuevas formas de alianzas entre europeos e indígenas (ej.: como socios en el comercio de esclavos y recursos materiales) (Whitehead 1988, 1990). Esto hizo que los grupos indígenas compitieran encarnizadamente por el control de las rutas comerciales de bienes europeos. Por otra parte, la necesidad que los europeos tenían de la ayuda militar indígena para enfrentar a otras poblaciones aborígenes, a los esclavos rebeldes y a otros rivales coloniales, fomentó la aparición del fenómeno denominado «milicia étnica» [ethnic soldiering] (Whitehead 1990: 357). Mediante el establecimiento de alianzas con grupos indígenas autónomos, o a través de la contratación con líderes locales, los europeos podían acceder a una «tribu marcial» (Whitehead 1990: 357). En el contexto de las relaciones coloniales, para los indígenas la milicia étnica representó tanto una estrategia colectiva de lucha contra el régimen colonial, como una alternativa individual o local (Whitehead 1990: 359).

El contexto sociopolítico de la cuenca del río Negro

A partir de la llegada de Colón y con las posteriores expediciones por tierras suramericanas, se inició un progresivo y profundo proceso de cambio, tanto en las poblaciones indígenas costeras como en las de tierra adentro. El mismo fue facilitado tanto por la existencia de una variada gama de relaciones intra e interétnicas, como por las extensas redes de rutas fluviales y terrestres a través de las cuales las poblaciones autóctonas de las distintas zonas se comunicaban entre sí.

Por otra parte, a través del proceso colonizador se fueron creando enclaves y frentes de expansión europea que progresivamente cercaron los territorios de las diversas sociedades indígenas que habitaban el

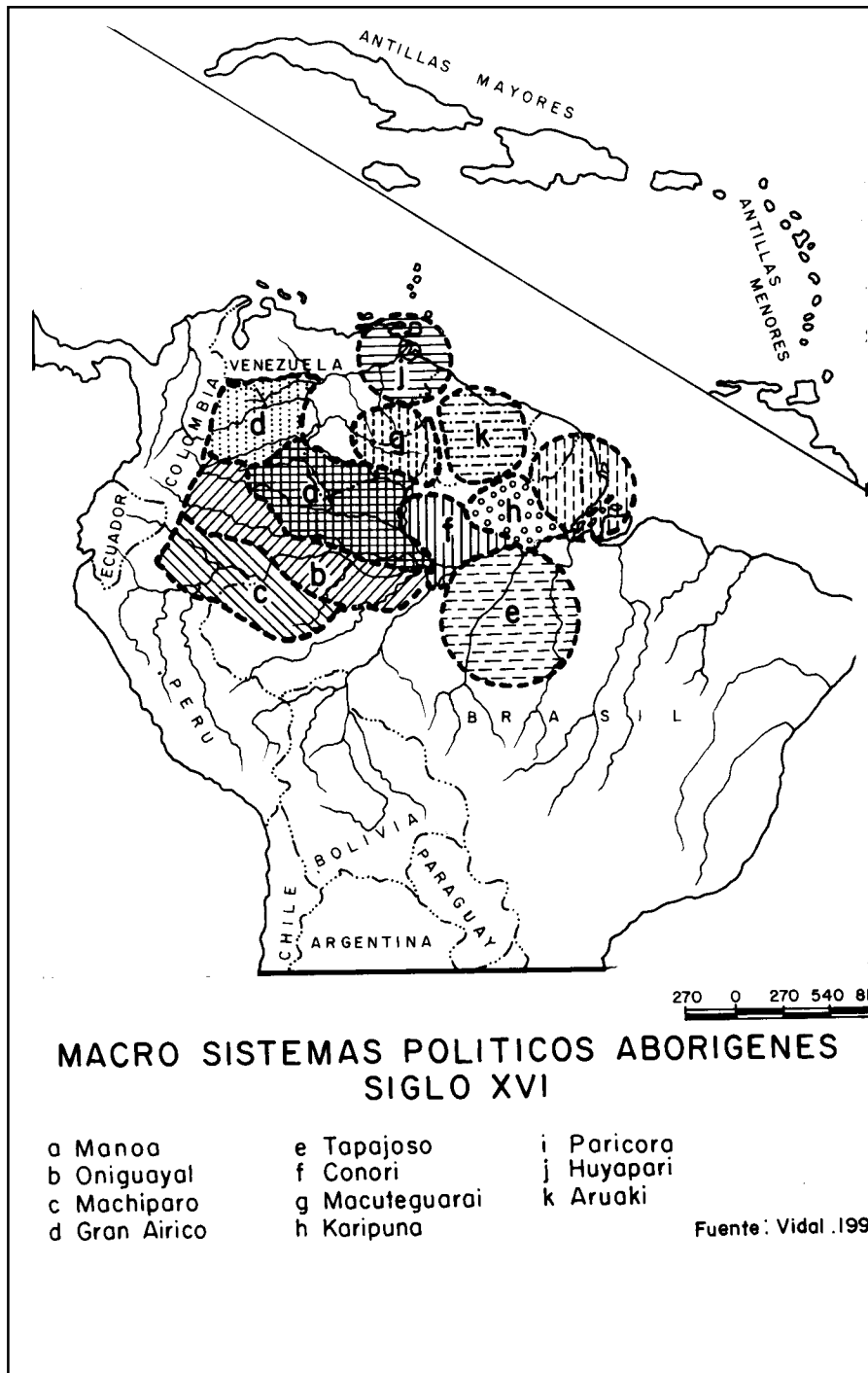
extenso sector situado entre el Orinoco y el Amazonas. A través de este proceso, los europeos descubrieron la existencia de sociedades indígenas con organizaciones sociopolíticas complejas, lideradas por grandes caciques y jefes secundarios, quienes controlaban extensas provincias y mantenían un comercio de materias primas, bienes manufacturados y personas a gran escala. Los grupos que integraron estos sistemas suministraron a los españoles los recursos y la asistencia política militar, que facilitaron la dominación y el control colonial. A su vez, esta interacción entre indígenas y europeos fue transformando paulatinamente las estructuras organizativas de los primeros (Vidal 1993: 103-104).

El análisis de las fuentes tempranas (siglo XV) ha permitido establecer la existencia de por lo menos diez macrosistemas políticos en el área situada al norte del Amazonas (Fig. 1). Cada uno de ellos estaba compuesto por diversas unidades, integradas por federaciones de poblaciones étnica y lingüísticamente heterogéneas. Tres de estos macrosistemas (Fig. 2) se encontraban en la cuenca del río Negro: 1. El macrosistema de los conori cuyo territorio estaba sobre la margen izquierda del Amazonas entre los ríos Trombetas Negro, Branco y Madeira (Carvajal 1934: 204-209; Fernández de Oviedo 1959(5): 387-389; Vázquez 1909: 447; Ortiguera 1909: 370; Acuña 1864: 122; Fritz 1918; Betendorf 1910; Mendonça Furtado 1906; Hemming 1978). Sus líderes fueron los poderosos condurises o conoris¹. 2. El macrosistema Oniyagual, que abarcó una extensa región que comprendía ambas márgenes del alto Amazonas, entre los ríos Putumayo y Purús, así como sectores de tierra firme situados al norte (entre el Caquetá y Putumayo hasta el Guaviare-Guayavero). El mismo estaba integrado por diversas provincias: a) provincia de los omaguas, que era el territorio de la unidad multiétnica política cabeza del sistema², b) provincia de Yurimagua, c) provincia de Ica o Iza (Vidal 1993: 123-130). 3. El macrosistema de Manoa, cuyo territorio se extendía desde la margen izquierda del Amazonas, entre la ribera derecha del bajo Negro y del Japurá, y abarcaba todo el curso del Negro, así como el Branco, alto Japurá, Vaupés, Isana, Guainía, Inírida, Casiquiare y alto Orinoco. El mismo estaba integrado por tres grandes provincias que se confederaron durante el siglo XV (Vidal 1993: 132): a) La provincia de los manao, cuyo territorio extendía entre la margen derecha del bajo y

1 Otros grupos que integraron el macrosistema conori, fueron los: apantos o apoto, taguas, guacarás, urubú, tarumas, arauquizes (Vidal 1993: 119-120).

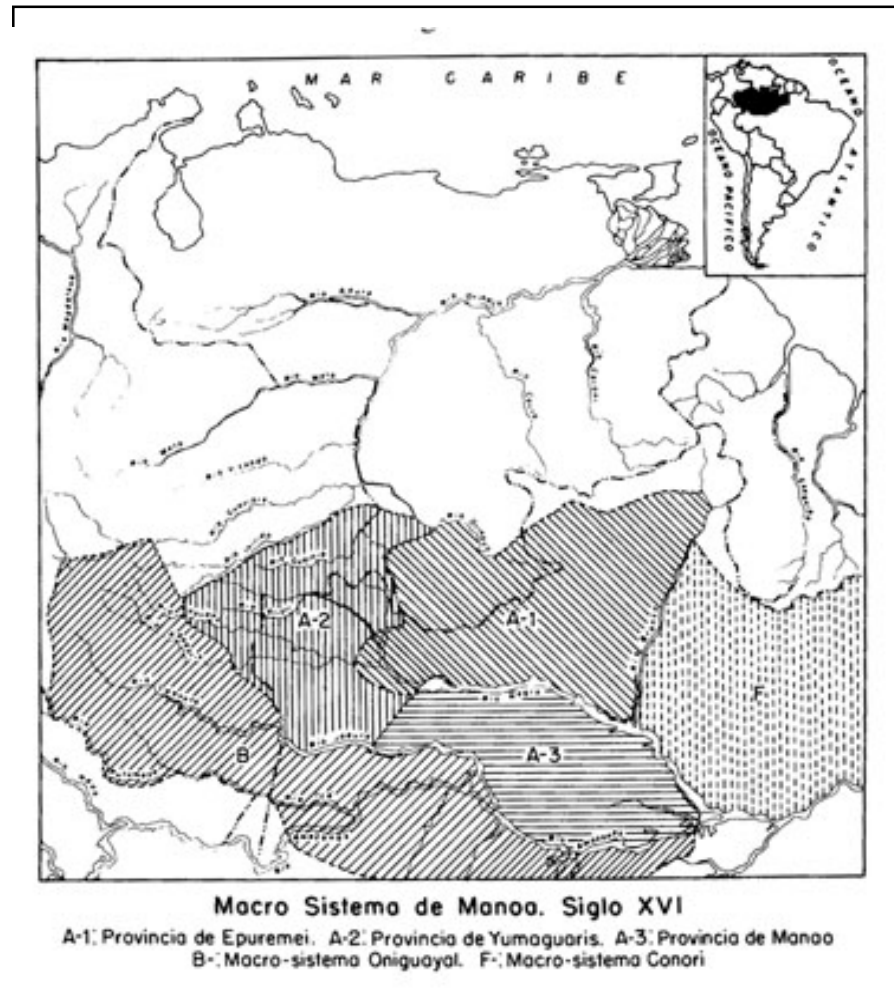
2 El macrosistema Oniyagual estaba integrado por diversos grupos como los omaguas, curuciraris, tipunas, guanarús, ozuanas, moruas, naunas y conomonas.

Figura 1



medio río Negro, el Uneuxi y el Japurá³. b) La *provincia de los yumaguaris*, que abarcaba la región comprendida entre la desembocadura del Vaupés en el alto Negro y el río Inírida. 3. La *provincia de los epuremei o maduacaxes* cuyo territorio se extendía a lo largo de la margen derecha del río Negro, desde la desembocadura del Jauaperi,

Figura 2



3 El macrosistema Manoa estaba integrado por: los managús o manaos, los zuanas, yaguanais, macunas, mapiarús, aguaynaús, huirunas, mariruas, yamoruas, terarús, siguiyas, guanapuris, piras, mopitirus, yguaranis, aturiaris, masipias, guayacaris, anduras, caguaraús, maraymumas y guanabis (Acuña 1864: 105).

hasta del Uraricoera, Parima, alto Orinoco y Caño Casiquiare. Entre los siglos XV y XVI, en un intento por consolidar un nuevo macrosistema que hemos denominado Macureguarai, sectores importantes de esta provincia («Los señores de los epuremei») se estaban expandiendo hacia las Guayanas, y colonizando sectores situados al norte del río Branco (Whitehead 1989a, 1991; Vidal 1993).

A pesar de su diversidad etnolingüística, estos macrosistemas compartían una serie de características (Vidal 1993): 1) la multiétnicidad, 2) las jerarquías interétnicas y entre las aldeas, 3) territorios claramente definidos, con zonas de amortiguación y pueblos o puestos fronterizos fortificados ocupados por guerreros, y destinados a la vigilancia y a la defensa, 4) la autoridad y el poder de los líderes supremos definida por el control sobre los recursos humanos, la mano de obra, y el dominio político de un grupo o sector sobre otras poblaciones, 5) especialización económica y producción de excedentes para el intercambio intra e inter macrosistemas, 6) interdependencia socioeconómica entre grupos ribereños y los que habitaban zonas interfluviales del macrosistema, y 7) una etnicidad que podía trascender las fronteras económicas, políticas y lingüísticas. Es probable que en estos macrosistemas, los marcadores étnicos estuvieran orientados hacia una diferenciación basada tanto en la especialización en determinada técnica o actividad económica, como en la posición jerárquica de cada grupo al interior del macrosistema.

Durante el siglo XVII, las potencias coloniales ya habían consolidado enclaves desde los cuales intentaban penetrar hacia otras regiones de Suramérica. Desde el noroeste del subcontinente (Santa Fe, Barinas, Caracas y Santo Tomé), los españoles se dirigieron hacia los llanos, el Orinoco y Guayana, pero sin lograr establecer asentamientos en la zona alto Negro-alto Orinoco. Por su parte, los ingleses, holandeses y franceses continuaron visitando las Guayanas y el bajo Amazonas, ya partir de 1610 lograron establecer poblaciones en ésta última región (Souza Ferreira 1894: 18). En los años siguientes (1614-1618) se produjeron diversos enfrentamientos entre portugueses, franceses e indígenas rebeldes por el control del bajo Amazonas. La zona fue finalmente pacificada en 1629, y se nombró el primer gobernador del Maranhão. A raíz de esto, São Luiz y Belém se convirtieron en los dos centros de poder lusitano de la región (Betendorf 1910: 45-47; Ribeiro de Sampaio 1825: 7-9).

A partir de 1630, debido a la intensificación de la influencia holandesa en diversas zonas españolas y lusitanas, el rey Felipe ordenó diversas expediciones destinadas a reafirmar la soberanía española sobre el río de las Amazonas. En 1640 al romperse la alianza

hispanolusitana, el duque de Bragança se convirtió en el rey João IV de Portugal (Hemming 1984: 230). Durante su reinado la Amazonia fue abierta a las exploraciones y esto generó una feroz competencia entre las diversas potencias europeas, por la extracción directa o indirecta (a través de los indígenas) de minerales, productos vegetales y esclavos indígenas (Sweet 1975, 1981; Hemming 1978).

A mediados del siglo (1645-1654) los portugueses lograron expulsar a los holandeses del Amazonas brasileño, pero con ello, muchos de los grupos indígenas que habitaban la costa y el bajo Amazonas fueron aniquilados, esclavizados o pacificados. Durante este período también se produjeron importantes migraciones indígenas, las cuales a su vez, provocaron cambios en las relaciones internas y externas de los macrosistemas políticos ubicados al norte del río Amazonas.

Una vez obtenido el control del bajo Amazonas, los portugueses apoyados por las ordenes religiosas (jesuitas, carmelitas y mercedarios) o con su participación, comenzaron a incursionar con las «tropas de rescate» hacia el medio y alto Amazonas y hacia la cuenca del río Negro en busca de esclavos y recursos minerales (Betendorf 1910: 108-134). En 1668-9 se llevó a cabo la primera entrada oficial de conquista y poblamiento del río Negro (Ribeiro de Sampaio 1825: 89), luego de la cual se inició la construcción de la Fortaleza da barra do rio Negro.

El siglo XVII concluyó con el choque de los frentes expansivos portugueses, españoles holandeses y franceses en el sector alto Amazonas - Negro - Branco - Guayanas y Orinoco. Para los grupos indígenas esto significó una presencia europea más directa y permanente en sus territorios. Este hecho, sumado a los enfrentamientos y la esclavitud indígena masiva, trajeron como consecuencia la emigración de diversos grupos hacia los sectores medios y altos del río Negro. A su vez, esto alteró la correlación de fuerzas y el control sobre áreas estratégicas de esterío. Todo lo anterior sumado a las alianzas y compromisos que cada uno de los grupos mantenía con los distintos poderes coloniales y con otros macrosistemas, incrementó las fricciones y los enfrentamientos, produciendo profundos cambios tanto en los niveles de integración sociopolítica como en las relaciones entre los grupos que integraban los diversos macrosistemas (Sweet 1981; Vidal 1993: 153).

A toda esta situación, es necesario añadir las rebeliones indígenas en contra de las autoridades coloniales, las cuales se originaron por la creciente competencia entre comerciantes y aventureros por negociar y/o adueñarse del monopolio comercial de los holandeses. Un ejemplo de ello, fueron los enfrentamientos entre los manaos, carayaís, curanaos y barés, por el control de sectores del medio Negro, relacionados con el tráfico de mercancías desde, y hacia las colonias holandesas de Guayana (Ribeiro de Sampaio 1825: 97, 109).

A partir del siglo XVIII, la inserción definitiva de los grupos del río Negro en la vasta red comercial de bienes europeos, así como el control que algunos líderes y naciones indígenas comenzaron a ejercer sobre amplios sectores de los ríos Negro - Branco - alto Orinoco, provocaron una inmediata reacción por parte de las autoridades civiles, militares y religiosas de las coronas portuguesa y española. Esta se materializó a través de un mayor número de exploraciones, y la intensificación del patrullaje y el control sobre las rutas comerciales por las cuales circulaban las mercancías destinadas a otras potencias extranjeras (Ferreira 1888; Mendonça Furtado 1906; Vega 1974; Ramos Pérez 1946).

Estas medidas no tardaron en provocar conflictos, tanto entre las distintas potencias coloniales, como al interior de cada una de ellas, desatándose una ola de violencia que ocasionó la progresiva pérdida de autonomía política y económica de los hasta entonces poderosos grupos indígenas del río Negro. Esto último se debió a que la posibilidad de interacción y de integración que ofrecía el poder colonial requería la subordinación (de jure o de facto) de los indígenas a la estructura vertical del régimen colonial.

Ante esta situación, las respuestas de los distintos grupos del río Negro fueron influenciadas tanto por el tipo de participación que cada unidad étnico-política tenía en la situación colonial periférica, como por el control que cada una de ellas ejercía sobre su forma de reproducción social. El proceso de sujeción colonial se basó tanto en el establecimiento de convenios con los «principales, capitanes o caciques», como en la imposición coercitiva de la autoridad. Esto contrastaba con las formas indígenas tradicionales, en las que hasta ese momento, el poder político de los líderes se había basado en: a) la manipulación de las alianzas con parientes consanguíneos y afines, b) el control y manipulación de las relaciones con determinadas potencias y/o sectores europeos, y c) las dotes chamánicas y el monopolio sobre actividades rituales importantes (Vidal 1993: 161-2).

Ante la progresiva intervención de los europeos en las redes comerciales y de poder político indígenas, sus líderes implementaron diversas estrategias destinadas a garantizar y fortalecer el ejercicio de su autoridad: a) la resistencia militar abierta, b) las alianzas políticas y c) la cooperación económica con holandeses, portugueses y españoles (Vidal 1993: 162). No obstante, estos eventos fueron progresivamente resquebrajando las relaciones entre los grupos de los macrosistemas de la cuenca del río Negro, especialmente el de Manoa. Las antiguas provincias se separaron, y los grupos que las integraban haciendo uso de viejas alianzas, o mediante de la incorporación de nuevos miembros,

sereagruparon en confederaciones lideradas por grupos poderosos (ej: manaos, barés, etc.). Esto indica que a pesar de las profundas transformaciones ocurridas en la cuenca del río Negro, durante el siglo XVIII los grupos aún conservaban y defendían su autonomía política (Vidal 1993: 153-4).

Los datos que se han obtenido hasta ahora (Ribeiro de Sampaio 1825; Caulín 1841; Ferreira 1885, 1886, 1887, 1888; Monteiro Baena 1841, 1886; Cuervo 1893; Mendonça Furtado 1906; Daniel 1916, 1960; Ramoz Pérez 1946; Humboldt 1956; Gilij 1965; Vega 1974) señalan que entre 1725 y 1755, en la cuenca del río Negro existían tres confederaciones (Fig. 3): 1) Confederación de los demanao, integrada por grupos arawakos (barés, warekenas y manaos), makú y makuni. 2) Confederación de los boapé-pariana-maniva, integrada por grupos arawakos (curripacos o wakuénai, barés, tarianas, warekenas y guaipuinavis), macús, sálivas, puinaves y tucanos (cubeo, uanano, desana), y 3) Confederación de los madáwaka, integrada por diversos grupos arawakos (barés, warekenas, guinaus, anaúyás, banivas), ye'kuanas, guaribas (yanomami?), tucanos (desana) y macús (Vidal 1993: 179).

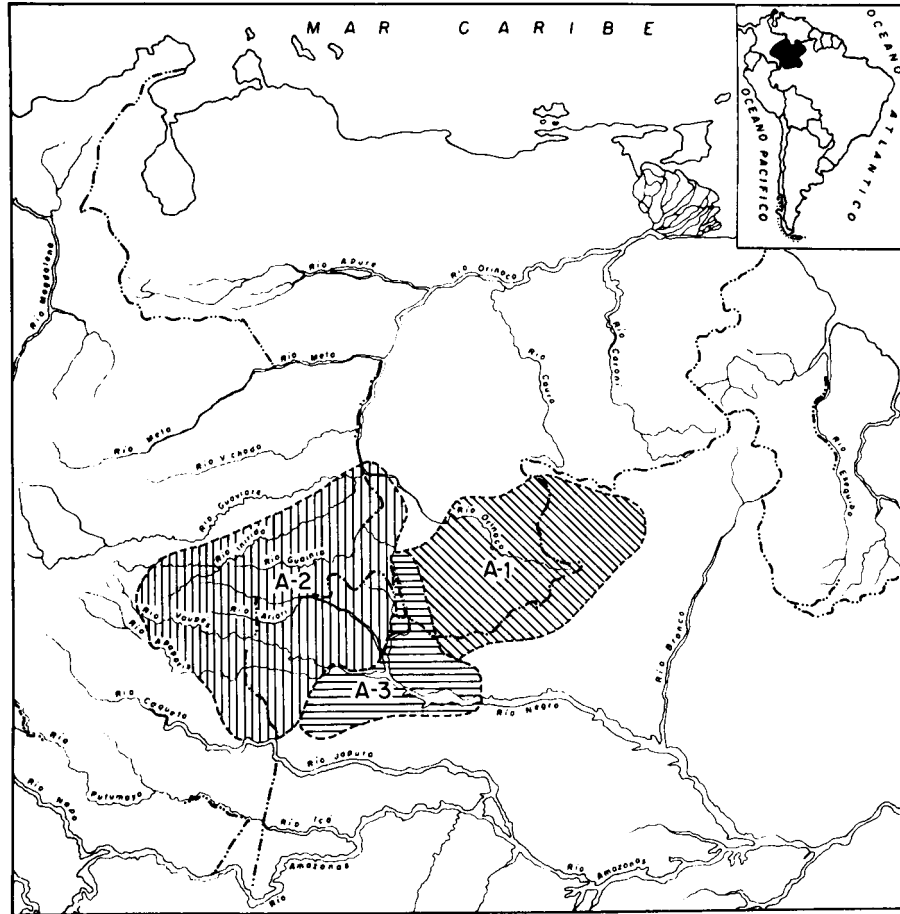
No obstante, la composición de estas confederaciones cambió rápidamente a causa de los controles que los portugueses fueron estableciendo a medida que afianzaban su poder en el alto Negro. Debido a esto, algunos grupos emigraron hacia otros sectores de la cuenca, y esto a su vez alteró la composición de las tres confederaciones (Fig. 4).

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII se firma el tratado hispanolusitano destinado a la delimitación de los respectivos dominios americanos (Ramos Pérez 1946: 21). Además de la fijación de límites, ambas potencias tenían el objetivo de interrumpir el comercio entre indígenas y holandeses y romper los circuitos a través de los cuales circulaban las mercancías o escapaban los indígenas. Para esto, no sólo había que controlar a los indígenas y a sus líderes, sino que era necesario demostrar una ocupación efectiva de los pretendidos dominios. Para ello se adoptaron: a) políticas de expansión destinadas al establecimiento de nuevas fundaciones y a la fortificación de áreas estratégicas, y b) la secularización de las aldeas o pueblos de misión, transformándolos en villas o pueblos mixtos, y c) la militarización de las fronteras coloniales y de las rutas indígenas que comunicaban con otras regiones (Vidal 1993).

A partir de 1798 en las colonias portuguesas y españolas del alto Orinoco - Casiquiare - río Negro, la autoridad y el poder de los líderes indígenas comenzaron a restringirse al ámbito comunitario, no sólo a

y con el regreso de las misiones a la zona Orinoco - Negro, la mano de obra indígena fue utilizada para el desarrollo económico de las misiones y de las autoridades españolas (Humboldt 1956 (IV): 120, 210).

Figura 4



Confederaciones: Siglo XVIII. (1730-1770).

A1: Confederación de los Madáwaka. A-2: Confederación de los Boapé-Pariana-Maniva.
A-3: Confederación de los Demanao.

Comparación de la situación del río Negro con la de las Guayanas

Como hemos señalado, la cuenca del río Negro fue un centro político económico cultural indígena importante que en el contexto de la situación colonial periférica, se trasformó progresivamente en un área marginal fronteriza entre los territorios coloniales españoles y portu-

gueses. Si bien en la mayor parte del continente americano la colonización europea generó procesos de simplificación sociopolítica o de tribalización de importantes sociedades amerindias, esto no ocurrió en otros grupos y regiones de Suramérica.

En efecto, Whitehead (1988, 1989a, 1991) ha señalado que la compleja formación politicoeconómica de los lokonos (aruacos) así como las distintas estrategias políticas y de identidad adoptadas por los caribes de las Guayanas, surgieron como consecuencia de la penetración europea y de sus relaciones con las distintas potencias coloniales (ej.: españoles-aruacos, caribes-holandeses). La hegemonía politicoeconómica alcanzada en determinados períodos por estos grupos, también se debió a la lucha que ambos emprendieron en contra el antiguo dominio de los epuremei (macrosistemas de Manoa y Macureguarai) (Whitehead 1991: 256). Con la llegada de los europeos aparentemente las relaciones politicoeconómicas indígenas fueron afectadas profundamente, y esto propició el surgimiento de nuevas formas de liderazgo (Whitehead 1991: 260). El mismo autor (1991: 260) señala que esta fue la razón ideológica fundamental por la cual los caribes y los aruacos llegaron a dominar temporalmente en la Gran Guayana, ya que no existen evidencias que indiquen que estos grupos hubieran jugado este rol central, en el statu quo antiguo. La red comercial de bienes que los europeos iniciaron en sector costero nororiental de Suramérica permitió que aumentara el poder de estos dos grupos. Para finales del siglo XVII su control de la zona fue tal, que virtualmente excluyó a todos los demás grupos del comercio directo con la costa...» (Whitehead 1991: 260).

Los líderes caribes manipularon y explotaron las oportunidades políticas y económicas ofrecidas por los europeos, y esto fomentó el surgimiento de nuevas y divergentes identidades étnicas entre los distintos sectores de esa población (Whitehead 1990: 377). La violencia que se generó durante la primera etapa de la penetración española, fomentó la aparición de una fuerte unidad grupal o «Caribanidad». No obstante, las invasiones holandesas e inglesas de las Guayanas y la competencia por control del comercio de bienes europeos, influyeron en su separación en: caribes de Barima, caribes de Corentyn (siglo XVII), caribes españoles y caribes ingleses (siglo XVIII).

Whitehead (1988, 1991) señala que si bien grupos como los manaos, los tarumás y los tupíes parecen haber mantenido hasta fines del siglo XVII su identidad étnica y su influencia política en Guayana, entre los aruacos y los caribes las relaciones con los europeos provocaron el surgimiento de nuevas identidades. El mismo autor (1991: 262) también menciona que durante el siglo XVIII los rasgos básicos del

liderazgo de los manaos, no podían distinguirse de los de otros grupos de las Guayanas. Es decir, que para ese período los arawacos-maipures del río Negro y los caribes y aruacos de las Guayanas y costas nororientales de Suramérica poseían estructuras políticas similares.

Por último deseamos recalcar que la aparición de las confederaciones multiétnicas, como producto de la interacción indígena-europea también se ha mencionado para otras regiones y grupos americanos (ej.: los cunas de Panamá (Langebaek 1990) y los iroqueses de Estados Unidos y Canadá (Trigger 1990).

Conclusiones

Al momento del contacto, los complejos sistemas sociopolíticos de Suramérica se caracterizaron por: a) gran variabilidad en la composición etnicolingüística, b) la regionalización de sus operaciones económicas y, c) una complejidad política que fácilmente permitía integrar o utilizar una gran cantidad de individuos (Whitehead 1989a: 4).

A partir del siglo XVI la intensificación de las penetraciones europeas y el progresivo establecimiento de centros de poder colonial, destinados a la extracción de materias primas y esclavos indígenas, comenzaron a generar profundos cambios en los contextos sociopolíticos indígenas. Por otra parte, las enfermedades, la esclavitud, las migraciones indígenas masivas, los enfrentamientos intertribales por el control del comercio de manufacturas europeas, la resistencia a los agentes colonizadores, fueron factores que condujeron al resquebrajamiento de las relaciones sociopolíticas y económicas que hasta ese momento habían sustentado a los macrosistemas y aceleraron su desaparición.

Durante el siglo XVIII, la creciente competencia por el control de áreas, rutas, gente y recursos, que se generó tanto entre las diferentes potencias como entre los distintos agentes de cada una de ellas, desató una creciente ola de violencia que aunada a las guerras, la esclavitud, el exceso de trabajo, las enfermedades y las deficiencias alimentarias produjeron una dramática reducción de la población indígena, así como a la progresiva pérdida de la autonomía política y económica, de los hasta entonces poderosos grupos del sector. Todos estos factores hicieron que los macrosistemas políticos que habían caracterizado a la cuenca del río Negro durante el siglo anterior, se fraccionaran en confederaciones multiétnicas lideradas por grupos poderosos (ej.: los manaos y los barés).

En la cuenca del río Negro, el proceso de tribalización experimentado por los grupos arawaco-maipures del macrosistema de Manoa, correspondería al «tipo 2b» de la tipología de Whitehead. Es decir a la

tribalización de grupos poderosos ocasionada por la pérdida de autonomía económica y política. Este proceso no solo significó: a) la desarticulación del macrosistema y su reestructuración en unidades políticas, compuestas por dos o más etnias confederadas bajo el mando de poderosos jefes (hasta mediados del siglo XVIII), sino b) su posterior transformación en unidades étnico-políticas integradas por varias comunidades federadas, pertenecientes a una misma etnia o a dos o más etnias aliadas y lideradas por poderosos jefes guerreros (segunda mitad del siglo XVIII), y c) que la etnicidad comenzara a ser delimitada por fronteras lingüísticas y políticas.

Las evidencias presentadas a lo largo de este trabajo, también permiten visualizar las innovaciones políticas y culturales implementadas por los grupos amerindios para insertarse en el sistema colonial. Compartimos la idea de Whitehead (1991: 261), de que los procesos de cambio experimentados por las sociedades indígenas, fueron actos conscientes de radicalismo político (ej.: nuevos cultos, de movimientos mesiánicos, de nuevas formaciones sociopolíticas), que no sólo requirieron de una gran vitalidad, sino de permanentes innovaciones y adaptaciones.

Las transformaciones societales (siglos XVI-XVIII) y la intensa participación indígena en el régimen colonial, también constituyen actos de radicalismo político, que implicaron disidencias y rebeliones por insatisfacción con las antiguas normas o con las tradiciones sociales vigentes (Whitehead 1991: 260-261). Como ejemplo de ello se pueden citar: a) los conflictos en el seno de los macrosistemas, entre el grupo dominante (manaos, señores de *puremei*) y los no dominantes (barés, *guaipuinaves*) por el control del comercio de bienes europeos, y b) algunas guerras intra e interétnicas, por retaliación o venganza en contra de los grupos (milicia étnica) que participaron en la esclavitud o destrucción de otro(s).

Para concluir queremos destacar que la interdependencia de los grupos o unidades locales y regionales, la permeabilidad de las divisiones lingüísticas, la flexibilidad de las fronteras territoriales y la fluctuación en la membresía de las comunidades locales y en las unidades y grupos de descendencia, fueron los principios culturales y políticos innovadores que distinguieron a los grupos arawakos-*maipures* del río Negro. Por ello deseamos señalar, que si bien estos grupos han sido considerados como poblaciones tribales de selva tropical, las características multilingües y multiétnicas de sus formaciones sociopolíticas (macrosistemas políticos y confederaciones) a las que nos hemos referido no apoyan esta clasificación. Los datos también nos inducen a señalar, que será necesario revisar los esquemas y tipologías que han

sidopropuestos para definir y caracterizar las organizaciones políticas de las sociedades amerindias de las tierras bajas suramericanas, especialmente de aquellas catalogadas como «culturas de selva tropical», «circuncaribes» y «cacicazgos».

Agradecimientos

Las autoras agradecen al Sr. Carlos Quintero la elaboración de los mapas que ilustran este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, CRISTOVAL DE

1864 A New Discovery of the Great River of the Amazons. En: Expeditions into the Valley of the Amazons, 1539, 1540, 1639. Clements R. Markham (Ed.) Hakluyt Society, Burt Franklin Pub., New York.

BALANDIER, GEORGE

1969 Antropología política. Ediciones Península, Barcelona.

BETENDORF, JOAO FELIPPE, S. J.

1910 Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. En: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro LXXII (Parte I). Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1986 La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. En: Anuario Antropológico. Universidad de Brasilia, Brasilia.

1987 México profundo. Una civilización negada. SEP/Ciesas, México.

CARVAJAL, FRAY GASPAR DE

1934 Account of the Discovery of the [Amazon] Orellana River. En: The Discovery of the Amazon According to the Account of Friar Gaspar de Carvajal and other documents. J. T. Medina (Ed.). American Geographical Society, Págs. 167-242.

CHERNELA, JANET

1991 Guesting, Feasting, and Raiding: A New Look at the Social and Political Organizations of the Northwest Amazon. Ms.

CIPOLLETTI, MARÍA S.

1991 Remeros y cazadores. La información etnográfica en los documentos de la comisión de límites al Amazonas (1779-1791). En: Etnohistoria del Amazonas. ABYA-YALA-MLAL, Quito. Págs. 83-101.

Daniel, João, S. J.

1916 Thesouro descoberto no rio Amazonas. Parte Segunda. En: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro II: 338-374, 459-512. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

1960 Parte segunda do thesouro descoberto no rio Amazonas. En: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro III: 31-41; 128-147; 227-238; 344-360. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

EARLE, TIMOTHY K

1987 Chiefdoms in Archaeological and Ethnohistorical Perspective. En: Annual Review of Anthropology. 16: 279-308.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDEZ, GONZALO.

1851-55 Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano. Tomos I al IV. Imprenta de la Real Academia de la Historia, Madrid.

FERREIRA, ALEXANDRE

1885. Diário da Viagem pela capitania de Sao José do rio Negro. En: Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico do Brazil. Parte I, Tomo XLVIII: 1-234. Laemmert, Rio de Janeiro.

1886 Diário da viagem pela capitania de Sao José do rio Negro. En: Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico do Brazil. Tomo XLIV: 123-288. Laemmert, Rio de Janeiro.

1887 Diário da viagem pela capitania de Sao José do rio Negro. En: Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico do Brazil. Tomo L: 11-141. Laemmert, Rio de Janeiro.

1888 Diário da viagem pela capitania de Sao José do rio Negro. En: Revista trimensal do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico do Brazil. Tomo LI: 5-166. Laemmert, Rio de Janeiro.

FRIED, MORTON

1975 *The Notion of Tribe*. Cummings Publishing Co., Menlo Park, Ca.

FRITZ, SAMUEL

1918 O diário da descida do Padre Samuel Fritz. En: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro 81: 353-397. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

GILIJ, FILIPPO SALVATORE

1955 *Ensayo de historia americana*. Tomo IV. Biblioteca de Historia Nacional, Bogotá.

HATCH, JAMES W

1987 Mortuary Indicators of Organizational Variability Among the Late Prehistoric Chiefdoms in Southeastern U. S. Interior. En: *Chiefdoms in the Americas*. R. Drenan y Carlos Uribe (Eds.). University Press of America. Lanham, New York, London. Págs. 9-18.

HEMMING, JOHN

1978 *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*. Harvard University Press, Cambridge.

HUMBOLDT, ALEJANDRO DE

1956 *Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente*. 4 Tomos. Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas.

LANGENBAEK, KARL H

1990 *Cuna Long Distance Journeys: The Result of Colonial Interaction*. En: *Ethnology* : 371-380.

MENDOÇA FURTADO, FRANCISCO XAVIER

1906 *Viagem que fezi Illm. Sr..., do Conselho da Sua Magestade Fidelissima, commendador de Santa Marinha de Mattas de Lobos na ordem de Christo. Governador e capitão general do Maranhão, etc.* En: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro Parte I, Tomo LXVII: 251-337. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

MONTEIRO BAENA, ANTONIO L

1841 *Memória sobre o intento que temos ingleses de Demerari de usurpar as terras ao Oeste do rio Rupununi adjacentes á face austral da cordilheira do rio Branco para amplificar a sua colônia*. En: Revista Trimensal de História e Geographia III: 259-267. Typographia de D.L. Dos Santos, Rio de Janeiro.

1886 *Observações ou notas illustrativas dos primeiros três capitulos da parte segunda do thesouro descoberto no rio Amazonas*. En: Revista Trimensal de História e Geographia V: 275-311. Laemmert, Rio de Janeiro.

MORALEZ MÉNDEZ, FILADELFO

1979 *Reconstrucción etnohistórica de los kari'ña de los siglos XVI y XVIII*. Tesis de maestría, IVIC/CEA, Caracas.

OOSTRA, MENNO

1991. El blanco en la tradición oral. Historia e ideología de contacto en el Mirití-Paraná. En: La Guajira. G. Ardila (Ed.). Universidad Nacional de Colombia, Fondo FEN-Colombia-Univer. Bogotá. Págs. 81-135.

ORTIGUERA, TORIBIO DE

1909 Jornada del río Marañón. Con todo lo acaecido en ella, y otras cosas notables dignas de ser sabidas, acaecidas en las Indias Occidentales. En: Historiadores de Indias. M. Serrano y Sans (Ed.) Tomo II: 305-422. Bailly/Bailliéree Hijos Editores, Madrid.

PARRA RIZO, JAIME H

1991 Ethnohistoria del bajo Putumayo. Estrategias de sobrevivencia de las tribus siona, kofan, inganoy huitoto. En: Ethnohistoria del Amazonas. P. Jorna L. Malaver y M. Oostra (Coords.). ABYA-YALA y MLAL, Quito. Págs. 13-28.

RAMOS PÉREZ, DEMETRIO

1946 El tratado de límites de 1750 y la expedición de Iturriaga al Orinoco. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

RIBEIRO DE SAMPAIO, FRANCISCO X

1825 Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da capitania do S. José do rio Negro fez ouvidor, e intendente geral da Mesma.....no ano 1774 e 1775. Typographica da Academia, Lisboa.

ROOSEVELT, A. O

1987 Chiefdoms in the Amazon and Orinoco. En: Chiefdoms of the Americas. Robert Drenan y Carlos Uribe (Eds.) University Press of America, Lanham, New York, London, Págs. 153-184.

SOUZA FERREIRA, JOÃO

1894 America abreviada. Suas noticias e de seus naturae e em particular do Maranhão, títulos, contendas e instruções a sua conservação e augmento muito úteis. En: Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro. Tomo LVII, Parte I: 5-150. Companhia Typographica do Brazil, Rio de Janeiro

SWEET, DAVID

1975 A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750. Ph.D Thesis. University of Wisconsin, Madison.

TRIGGER, BRUCE G

1990 Maintaining economic equality in opposition to complexity: an Iroquoian case study. En: The Evolution of Political Systems. Sociopolitics in Small-Scale Societies. S. Upham (Ed.). New York: Cambridge University Press. Págs. 119-145.

TURNER, TERENCE

1986 Production, Exploitation and Social Consciousness in the Peripheral Situation. Ms.

UPHAM, STEADMAN

1990 Decoupling the processes of political evolution. En: The Evolution of Political Systems. Sociopolitics in Small-Scale Societies. S. Upham (Ed.). New York: Cambridge University Press. Págs. 1-17.

VÁZQUEZ, FRANCISCO

1909 Jornada de Omagua y Dorado. En: Historiadores de Indias. M. Serrano y Sanz (Ed.) II: 423-484. Bailly/Bailliéree Hijos Editores. Madrid.

VEGA, AGUSTIN DE

- 1974 Noticia del principio y progresos del establecimiento de las misiones de gentiles en el río Orinoco, por la Compañía de Jesús, con la continuación, y oposiciones que hasta el año 744... En: Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela. José del Rey Fajardo (Ed.). Tomo II: 3-149. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas.

VIDAL, SYLVIA

1987. El modelo del proceso migratorio prehispánico del los piapoco: hipótesis y evidencias. Tesis de maestría, IVIC-CEA, Caracas.
1993. Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de reproducción social entre los barederío Negro (siglos XVI-XVIII). Tesis de PhSc.. IVIC-CEA, Caracas.

WHITEHEAD, NEIL L

- 1988 Lords of the Tiger Spirit. A history of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana. Foris Publications, Dordrecht and Providence.
- 1989a. The Ancient Amerindian Polities of the Lower Orinoco, Amazon and Guayana Coast. A preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction. Trabajo presentado en el Simposio: Amazonian Synthesis: An Integration of Disciplines Paradigms, and Methodologies. Nova Friburgo, Brasil.
- 1989b «Tribes make the States and States make Tribes. Warfare and the creation of colonial tribe and state in Northeastern South America: 1492-1820.» Trabajo presentado en el Seminario Expanding States and Indigenous Warfare. Santa Fe, New Mexico.
- 1990 «Carib Ethnic Soldiering in Venezuela, Guiana, and the Antilles, 1492-1820.» En: Ethnohistory. 37(4): 359-385.
- 1991 «Los señores de los Epuremei. Un examen de la transformación del comercio y la política indígena en el Amazonas y Orinoco 1492-1800.» En: Etnohistoria del Amazonas. Abya-Yala, Quito. Págs. 255-263.

WRIGHT, ROBIN

- 1981 History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper río Negro Valley. PhD Thesis, University Microfilms, Ann Arbor.

Reflexiones sobre la antropología aplicada a los problemas de salud y enfermedad*

DAISY J. BARRETO

Antropóloga
Escuela de Antropología
Universidad Central de Venezuela

La investigación interdisciplinaria que hemos venido desarrollando sobre los problemas de salud que afectan severamente a los indígenas pumé de los llanos bajos de Venezuela, la cual aproximaremos a la situación general de salud de las comunidades indígenas de Amazonas, nos permite proponer algunos elementos de reflexión sobre la dimensión social de la enfermedad y la antropología aplicada a los problemas de salud. Entre otros aportes teóricos sobre este tema, tomamos los del antropólogo francés Marc Augé, quien nos ha venido asesorando en esta investigación.

Antropología aplicada a la salud y la enfermedad

En 1990 iniciamos un trabajo de investigación interdisciplinario sobre la situación de salud de las comunidades indígenas pumé del bajo Apure, ubicadas a lo largo de las márgenes de los ríos Riecito y Capanaparo (Fig. 1). La dinámica que se generó entre los investigadores, los indios pumé de la zona y las instituciones locales y regionales relacionadas con los problemas de salud, permitió confrontar en la práctica —sorteando innumerables dificultades— las exigencias que conlleva un estudio de carácter interdisciplinario en este campo y los

* Este ensayo es una versión resumida de un capítulo de mi trabajo *La antropología a prueba de la historia* (1994).

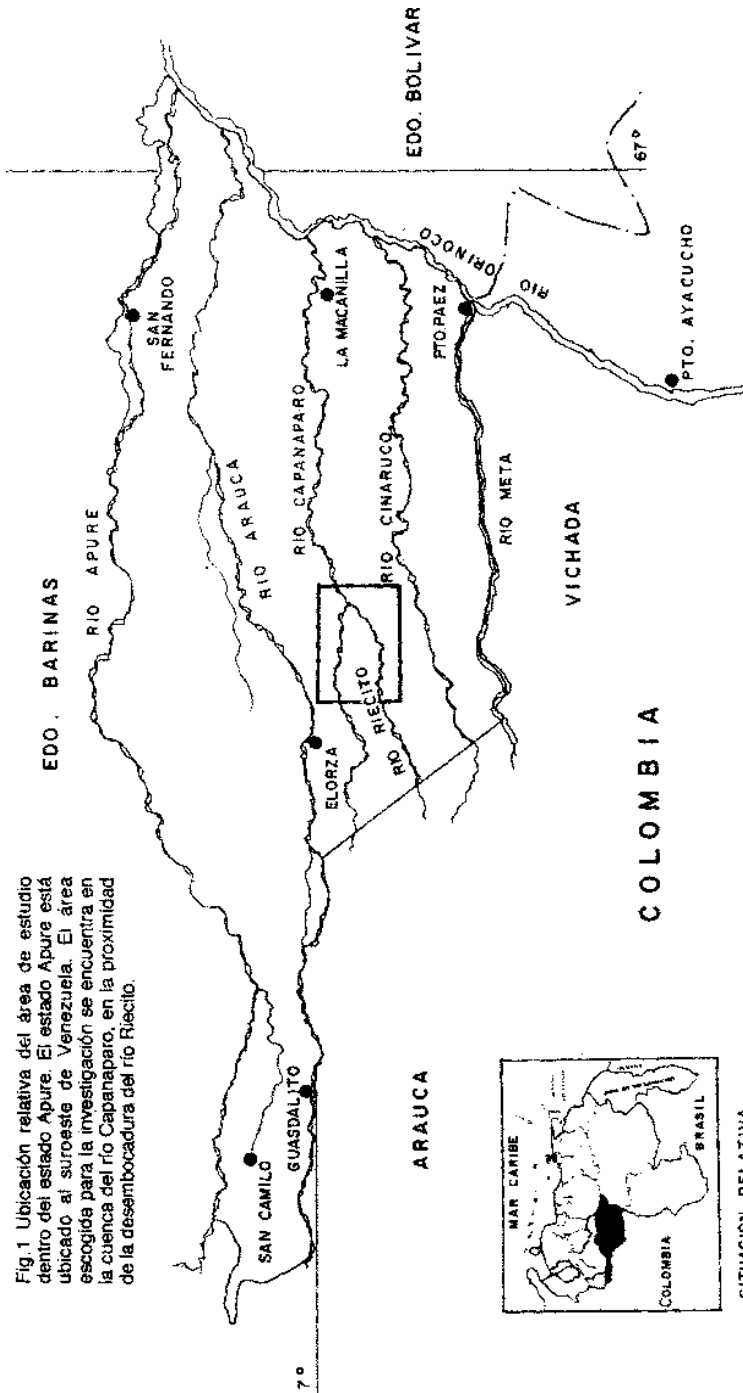


Fig. 1 Ubicación relativa del área de estudio dentro del estado Apure. El estado Apure está ubicado al suroeste de Venezuela. El área escogida para la investigación se encuentra en la cuenca del río Capanaparo, en la proximidad de la desembocadura del río Riecito.

obstáculos ideologicopolíticos que confronta la investigación aplicada. Entre los objetivos el proyecto proponía, la incorporación de los conocimientos generados en la investigación, en los programas de atención de salud para esta población indígena¹.

La aproximación y el análisis de las realidades de Apure y Amazonas, nos permitió sistematizar un conjunto de aspectos que consideramos se debieran tener presentes cuando se trata de una investigación orientada hacia la aplicación. En este sentido, hablaremos de lo que hemos llamado *la aproximación totalizante* o la comprensión del problema de salud y enfermedad como un “fenómeno social total”, la cual se constituye a partir de:

- a) La diversidad de información.
- b) El estudio particular de los escenarios y actores presentes en el acto de curar.
- c) La investigación interdisciplinaria.

La aproximación totalizante

En Venezuela se han realizado en los últimos años un conjunto de investigaciones y diagnósticos sobre la situación de la salud en las poblaciones indígenas. En ellos se observa el predominio de estudios muy específicos, sin articulación entre los diferentes enfoques (biomédico, epidemiológico, antropológico, etc.) lo cual limita el diseño e implementación de programas de atención en salud. Sin embargo, los datos que arrojan estos estudios permiten concluir que existe una situación de grave deterioro de la salud en casi todas las

1 El “Proyecto Apure” se conformó con un grupo de investigadores de diversas instituciones, en el que participé como coordinadora e investigadora de la parte socioantropológica. El interés y la sensibilidad de los investigadores, el apoyo que nos brindaron diversas instituciones (Universidad Central de Venezuela, Gobernación del estado Apure, Dirección de Asuntos Indígenas Nacional, Comisión Quinto Centenario, El Programa de Becas (TDR) de la Organización Mundial de la Salud, el Instituto Francés de Investigación —Orstom— y la Ecole des Hautes Etudes de París, así como la colaboración de los indios pumé, hizo posible que en el lapso de tres años obtuviéramos un conjunto de información sobre los particulares problemas de salud de los pumé, y en general, sobre su cultura y situación socioeconómica actual. En la práctica, la producción de los investigadores permitió dar a conocer la realidad de los pumé a diferentes niveles y a través de diversos medios (informes, artículos, denuncias, foros, talleres, video y cine). El equipo de investigadores se conformó con los doctores Oscar Noya, Carlos Botto y Gloria Pérez del Instituto de Medicina Tropical y de Inmunología; los biólogos Carlos Ayesta y Alberto Sandia de la Facultad de Ciencias, todos de la Universidad Central de Venezuela; la antropóloga Gemma Orobítz, tesista doctoral de la Escuela de Altos Estudios de París, tutorada por Marc Augé y el etnomusicólogo Jaume Ayast de la misma institución; las antropólogas Arelis Sumabilla y María Luisa Allais, ésta última, directora por esos años de la Dirección de Asuntos Indígenas, quien apoyó y estimuló el trabajo del equipo.

etnias. Enfermedades transmisibles de todo tipo diezman estas poblaciones, dejando en muchos casos una dolorosa secuela de muertes. Es frecuente observar las deficiencias del sistema de inmunoprevención, tal como lo demuestra la aparición de epidemias como el sarampión y el cólera, el aumento de la tuberculosis y el paludismo (causante de numerosas víctimas entre la población indígena), los focos permanentes de lepra, etc. Agrava esta situación el hecho que en las regiones con población indígena, generalmente el acceso a los hospitales y ambulatorios es limitado y los que asisten a estos servicios se encuentran con enormes deficiencias de servicio, de personal y medicamentos, además del trato frecuentemente racista y despreciativo. A todo esto se suman los problemas que ha provocado la migración y sedentarización forzada, que lleva al hacinamiento y al deterioro de las condiciones sanitarias y alimenticias, que entre otras, es la causa de los cuadros severos de desnutrición y malnutrición.

Frente a esta situación tan compleja tenemos que, cuando la antropología se quiere aplicar al tratamiento de los problemas de salud y enfermedad, requiere de datos de diferente naturaleza (biológicos, epidemiológicos, sociales y culturales), ya que sólo a partir del establecimiento de las relaciones entre los datos o entre las diferentes dimensiones de esta realidad, puede obtener lo que hemos llamado una *visión totalizante* o la comprensión de los problemas de salud y enfermedad como un 'fenómeno social total'. Pero es necesario, en este nivel, distinguir la investigación interdisciplinaria de la investigación aplicada, en el sentido de que la primera no lleva necesariamente a la aplicación, pero esta última está condicionada por la práctica interdisciplinaria. Ilustraremos a continuación nuestra propuesta a partir de los ejemplos de Amazonas y Apure.

A. La diversidad de información

El caso de Amazonas

La población indígena del Amazonas según el último censo de 1992 es de 44.512 individuos, constituida por 16 grupos étnicos distribuidos en 528 comunidades. Un voluminoso compendio bibliográfico sobre la región amazónica muestra las investigaciones llevadas a cabo en la región en disímiles temas y campos disciplinarios (F.H. Weibezahn y B.E. Janssen-Weibezahn 1990). La mayoría de las investigaciones de carácter antropológico (aunque desigual y precaria para ciertos grupos indígenas), generalmente se ha centrado en el estudio de las formas de vida, reproducción económica y social, lengua, mitología y shamanismo

y, más recientemente, en la reconstrucción arqueológica y etnohistórica de los grupos. El conjunto de estos datos permite afirmar que contamos en el caso de Amazonas, con una visión global de la milenaria conformación de estas culturas y su reproducción en este particular ecosistema y los problemas que confrontan a diferentes niveles (salud, educación, tierras y otros).

Las investigaciones relacionadas más particularmente con aspectos de la cultura médica de los indígenas en el país, se centran en su mayoría en los estudios sobre el chamanismo como institución religiosa y terapéutica y en temas clásicos del campo de la etnomedicina (descripción de las enfermedades; inventario de las plantas medicinales; técnicas de curación; tipos de curación, etc.). Muy poca atención han dedicado los antropólogos a la contextualización social y epidemiológica de la enfermedad, razón por la cual la mayoría de estos estudios no abordan la situación real de salud en la que se encuentran los grupos, ni la relación que pueda haber entre las prácticas shamánicas, la representación de la enfermedad y los recursos terapéuticos (tradicionales y modernos) vinculados a las enfermedades que los diezman.

Ciertamente en la gran mayoría de las sociedades, no sólo las indígenas, la enfermedad y la muerte están concebidas, explicadas y tratadas en el contexto de creencias sagradas, pero es necesario abordar el estudio de la enfermedad conjuntamente con las instituciones que se hacen cargo de ella, las prácticas e itinerarios terapéuticos y la significación de los diferentes tipos de eficacia (social simbólica, material-remedios). En este sentido creemos que, los antropólogos tienen que ir más allá de las proposiciones de la etnomedicina y superar la concepción de que sólo en las culturas tradicionales (indígenas, negras o campesinas) la enfermedad y la curación van unidas a creencias. El hecho de oponer el sistema tradicional ("mágico") al occidental moderno ("racional") ha llevado a obviar por una parte, el estudio de la relación dialéctica entre los dos sistemas y las formas de apropiación, asimilación y reinterpretación y, por otra, negar el pluralismo terapéutico observable en la mayoría de los países del Tercer Mundo. La constatación de esta realidad conlleva al replanteamiento de los estudios antropológicos en función del establecimiento de la relación entre la enfermedad biológica (*disease*), la dolencia (*illness*) y entre ambas y la representación de la enfermedad (*sickness*).

Otro aspecto escasamente tratado y directamente relacionado con la situación de salud observable en cualquier grupo humano, es la obtención de los recursos alimenticios que garantizan la reproducción biológica y social del grupo. A pesar de la notoria producción científica en este campo y los avances en los estudios de etnobotánica y

farmacología en la región amazónica con fines de explotación de los recursos de la flora (de donde se extraen las materias primas para la elaboración de fármacos y medicinas, que constituyen en algunos grupos indígenas uno de los elementos fundamentales en el tratamiento de ciertas enfermedades), no existen estudios sistemáticos sobre la creatividad que ha movido a los grupos indígenas a obtener una variedad de especies alimenticias y medicinales, adaptadas a la particular vulnerabilidad del ecosistema amazónico, lo que además contribuiría a afianzar estos conocimientos entre los grupos, contrarrestando de esta forma los efectos negativos de la aculturación.

Respecto a los recursos del ecosistema el problema central aquí son las tierras. Por una parte, las potencialmente productivas están dispersas en un territorio muy extenso (razón que explica la ubicación, el tamaño y la dispersión de los poblados) y por otra, la restricción del largo ciclo de uso requerido para la fertilidad de la tierra, condiciona la productividad y explotación de las mismas. A pesar de que los indios del Amazonas y de otras regiones del país, han podido mantener un equilibrio con el medio que evita la degradación y el agotamiento de los recursos necesarios para su sobrevivencia, en los últimos años por diversas causas (quizás la más importante es la invasión de sus territorios por diversos agentes: mineros, militares, religiosos y civiles con diversos intereses), se observa una restricción de los grupos en el uso tradicional de su territorio y en el rotamiento de cultivos, así como el abandono de los mismos. El desaprovechamiento de los conocimientos acumulados por estos grupos y la restricción que se les impone para beneficiarse de ellos, son factores socioculturales directamente relacionados con la situación de salud. Si a esto sumamos el hecho de que en el Amazonas el ecosistema viene siendo cada vez más vulnerado por las concesiones nacionales y transnacionales otorgadas para la explotación de los inmensos recursos minerales que allí se encuentran, causa de los devastadores daños físicos y naturales como el que causan las actividades de los *garimpeiros* o mineros ilegales del oro, se hace más relevante la necesidad de que se lleven a cabo investigaciones que muestren las graves consecuencias que para la sobrevivencia de los indígenas en esta región tienen estos factores. Así por ejemplo, en la medida que la explotación minera aumenta, los conflictos y enfrentamiento entre mineros e indígenas se suceden principalmente porque los indios ven amenazados sus medios de subsistencia (caza, pesca, recolección y cultivos) que deben compartir con los mineros y por otra, porque los mineros son portadores de enfermedades. Este es el trasfondo de la noticia de la matanza de los yanomamis por *garimpeiros* que difundieron en 1993 los medios de comunicación nacional e internacional.

Paradójicamente este homicidio colectivo sucede el mismo el año que por resolución de la Organización de las Naciones Unidas se decretó el “Año Internacional de las Poblaciones Indígenas” . Después de meses de enfrentamientos, los *garimpeiros* arremeten contra la comunidad ‘Haximu’ , masacrando 18 yanomamis, entre mujeres, viejos, niños y un “(...) bebé acostado en un chinchorro que fue envuelto en un paño y traspasado con un cuchillo” (*El Nacional*, 10-10-1993, A-6). La noticia estremece por la magnitud y los niveles de crueldad manifiestos y porque deja al descubierto la falacia de los acuerdos firmados internacionalmente por los gobernantes de Brasil y Venezuela para proteger esta etnia, que ha sido el motivo de reuniones y foros mundiales en representación de “los últimos indios salvajes” que la civilización debe preservar.

Otra actividad también relacionada con la situación de salud y en la que están mezclados muy variados y poderosos intereses es la explotación turística en zonas indígenas. En los últimos años a consecuencia de la invasión ilegal del turismo en zonas yanomami, éstos se enfrentan a los turistas “(...) vestidos de negro, en señal de guerra y con flechas” (*El Nacional* 28-08-1993). Estrechamente relacionado con el problema del turismo, están los problemas que en general para la mayoría de las etnias en el país, representa la declaración de *Parques Nacionales* en sus territorios, cuyos reglamentos de uso, en su mayoría son violatorios de los derechos de los indígenas, situación que han venido denunciando.

Estos y otros factores han precipitado en las últimas décadas el proceso de sedentarización y migración de los grupos indígenas, sobre todo de Amazonas hacia los centros poblados como la capital del Estado. La consecuencia más negativa y evidente de este proceso es que los grupos al trasladarse a vivir a los barrios marginales, se ven sometidos a limitados recursos alimenticios, lo que produce cuadros de malnutrición y desnutrición que se agravan por la sustitución de los alimentos tradicionales por las llamadas dietas blandas. Por otra parte, estudios biomédicos y epidemiológicos muy recientes realizados en localidades indígenas piaroas-guajibos en las zonas periurbanas de Puerto Ayacucho, capital del Estado, se orientan hacia la correlación entre los procesos de aculturación y la existencia de enfermedades producidas por protozoarios y helmintos gastrointestinales y varias especies de *mycobacterium* causantes de la tuberculosis. Al comparar la prevalencia de estos cuadros patológicos entre los grupos étnicos “más estables” (o tradicionales) y los “más aculturados” , se ha podido determinar que es mayor la prevalencia de enfermedades o cuadros patológicos asociados con el *mycobacterium* en grupos recientemente

aculturados, cuyas características socioculturales son de marginalidad, hacinamiento y desnutrición; dichos estudios muestran también que, la presencia de helmintiasis es favorecida en las condiciones socioculturales y ecológicas de grupos asociados a condiciones ambientales y urbanísticas del área rural selvática (Garrido 1991; Petralanda 1991).

Al listado de enfermedades tropicales propias de su medio ecológico que los parasita y enferma, como la leishmaniasis, mansonelosis, malaria y otras, se le suman las introducidas como oncocercosis, helmintiásis intestinal, tuberculosis, eruptivas, enfermedades de transmisión sexual y alcoholismo. Para el caso concreto de la malaria, causante del mayor índice de muertes entre la población indígena del estado Amazonas, se han señalado las características socioculturales de los grupos de indios más afectados del alto Orinoco, como uno de los factores que inciden en la prevalencia de esta enfermedad. Aunque estos factores no han sido claramente explicitados, se ha pensado que el tipo de vivienda y la concentración de individuos en ella, es una de las condiciones que favorece la trasmisión.

Por otra parte, los procesos resultantes del ‘contacto cultural’ y las distintas modalidades de relación entre grupos portadores de culturas diferentes (los indígenas de una parte y de la otra, los misioneros, médicos, antropólogos y otros agentes de instituciones públicas o privadas), deben formar parte de los estudios antropológicos, ya que estos ‘contactos’ no sólo son muchas veces la causa de la aparición de ciertas enfermedades y epidemias, sino también son la causa del malestar, la desgracia y las afecciones que a nivel ya no biológico sino psíquico y sociocultural, provoca la presencia transitoria o permanente de estos sujetos entre los grupos indígenas. Sin embargo, desde esta perspectiva, no conocemos estudios sistemáticos sobre los particulares procesos aculturativos, los cambios y transformaciones que viven en general los grupos indígenas de Venezuela y sus consecuencias a nivel de la salud de los grupos, lo cual no quiere decir que en las monografías e informes de corte antropológico se excluya la consideración del proceso de aculturación. Quizás esta ausencia se deba a la concepción ideológica, sobre todo de los organismos oficiales, que conciben los grupos indígenas homogéneamente como “comunidades indígenas” y, en este sentido, como si fueran un mundo cerrado e inmutable; imagen por lo demás, contraria a la realidad que se constata en estos grupos, en su gran mayoría bastante aculturados. Esta concepción de ‘comunidad indígena’, no es sino otra manera de la ideología dominante para enmascarar y negar el proceso dinámico en el que se encuentran y las evidentes transformaciones que han sufrido.

El caso de Apure

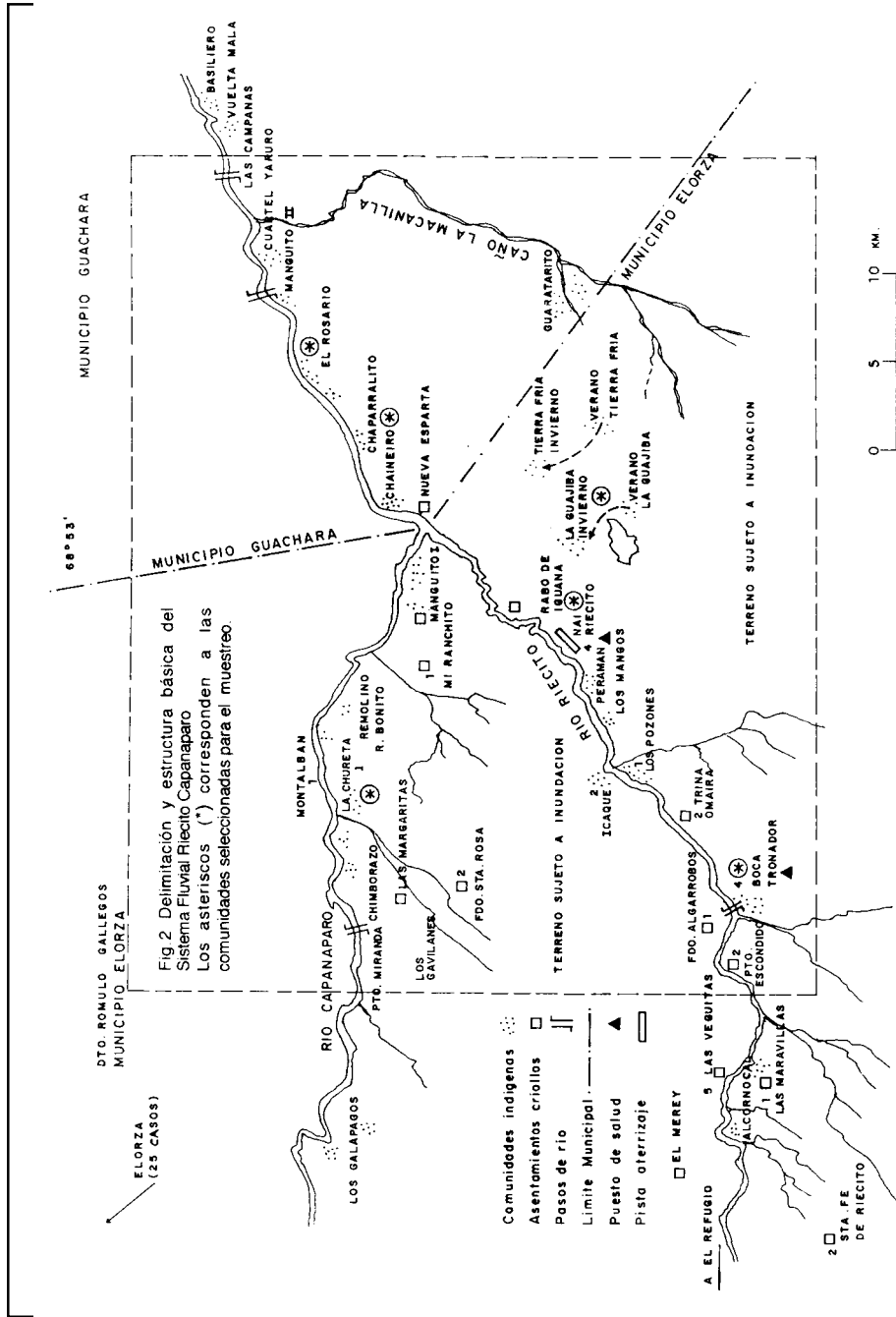
Si sobre la población indígena del Amazonas los datos aportados por diversas investigaciones nos proveen de suficientes conocimientos acerca del ecosistema, las características socioculturales de las poblaciones, las condiciones de salud, las patologías específicas, la concepción y los sistemas de curación de la enfermedad, etc., caso contrario es el de la población indígena del estado Apure, desconocidos para la gran mayoría del país y entre quienes se puede contar el número de estudios antropológicos o de otro carácter realizados a lo largo de este siglo.

La población indígena del estado Apure está conformada por dos grupos étnicos: los pumé-yaruro y los guajibos y un subgrupo de estos últimos, los cuivas. En conjunto totalizan 6.171 individuos. Las características ecológicas tan marcadas de la región de los llanos (verano e invierno) influyen en el modo de vida, las condiciones del hábitat y los medios de subsistencia de estos grupos. En su mayoría recolectores, pescadores, cazadores, completan la dieta con la obtención de productos a través de pequeños cultivos de maíz, yuca, calabaza, piña, topocho y otros, para lo cual aprovechan las márgenes de los ríos, caños y lagunas de acuerdo con las variaciones estacionales. Pero la terrofagia de los ganaderos de la región ha llevado a que los indios se vean cada vez más imposibilitados de tener conucos, ya que las sabanas, sobre todo en las que hay los reservorios de agua durante el verano, se las han apropiado para el ganado y los cerdos.

El estudio interdisciplinario del 'Proyecto Apure' se inició con el reconocimiento médico y sociocultural de los asentamientos indígenas pumé, ubicados en los ejes ribereños: Riecito, Capanaparo, Cinaruco (véase Fig. 2). Los resultados obtenidos por medio del diagnóstico clínico, una encuesta socioantropológica y la observación directa y estudio de las condiciones generales de esta población a lo largo de tres años, así como los datos obtenidos del estudio a profundidad que se desarrolló en el pueblo pumé de Riecito, muestra resultados desoladores ².

A pesar de la existencia de dos ambulatorios ubicados en la zona, uno en Riecito y otro en Boca Tronador, los cuales deberían brindar atención a un número considerable de comunidades muy próximas (Fig. 2), la mortalidad general es alta y la muerte de niños entre cero y tres años de edad presenta índices alarmantes en la mayoría de las comunidades, alcanzando un valor promedio de 45%. Estas muertes están asociadas con cuadros severos de infecciones estomacales o del

2 En la bibliografía se incluye la referencia particular de la producción de cada uno de los subproyectos de investigación .



sistema respiratorio, acompañados de fiebre, vómito y diarreas. El sarampión, por las muertes que ha causado, es reconocido como una enfermedad capaz de afectarles severamente. Enfermedades como la malaria, la tuberculosis y las complicaciones broncopulmonares han aumentado provocando numerosos decesos en los dos últimos años. De allí que el diagnóstico biomédico insiste sobre el impacto que tienen estas patologías entre esta población, sobre todo la tuberculosis, ya que la desnutrición y las graves condiciones de salubridad y hacinamiento en que viven constituyen factores precipitantes de la trasmisión. Además de la desidia oficial, existen grandes dificultades para asistir a estas comunidades ya que están muy distantes de la capital del Estado y repartidas en un territorio muy extenso y de difícil acceso, sobre todo durante el invierno. Las dificultades son mayores en el caso del tratamiento de la tuberculosis, ya que la continuidad del mismo está vinculado a los patrones culturales (aislamiento del enfermo, alimentación reforzada, etc.).

Enfermedades potencialmente peligrosas como la hepatitis están circulando en la región y se carece de una evaluación de los programas vigentes o alternativos para su control y prevención. En el caso de la malaria la interrupción de los programas implementados por la División de Malariología, ha permitido la reaparición de *Plasmodium falciparum*, forma mortal de la enfermedad, especialmente para los niños y las mujeres embarazadas (A. Sandía. 1994).

La población en general, pero sobre todo la infantil, padece, además, de enfermedades dérmicas derivadas de la escabiosis con complicaciones de micosis y piodermitis. Por otra parte, las investigaciones señalan la región habitada por los pumé como uno de los focos caratosos de más alta incidencia en el país. El abandono por parte de los organismos oficiales sería la causa principal para la prevalencia de estos focos (Alvarado Romero 1991).

La situación actual de los indígenas de los llanos es dramática. Los problemas y calamidades que durante nuestro trabajo de campo pudimos constatar entre las comunidades pumé son más o menos los mismos entre los guajibos y cuivas. Históricamente la población indígena de los llanos ha sido, además, objeto de los mayores genocidios a lo largo de este siglo que en su mayoría han recaído entre el reducido número de cuivas, del que sólo quedan 375 individuos. Los problemas de salud amenazan con la rápida extinción de este grupo: elevado número de tuberculosos. alta incidencia de anemia ferropénica, malaria, amibiásis intestinal, dermatitis, alta incidencia de lepra, 13 casos de sordomudos y uno de retardo mental, cuadros severos de desnutrición y una alta mortalidad infantil (52% de los nacidos vivos muere antes de los quince años).

Como si el dramatismo de esta situación no fuera suficiente, las etnias de los llanos siguen confrontando el hostigamiento y muerte de sus miembros, que ahora se suceden bajo la forma de envenenamiento. Soportan también el etnocidio y maltrato generalizado por parte de ganaderos y en general de la población de criollos de la región, quienes practican un arraigado racismo que lleva a que los indios sean considerados y tratados como *irracionales y salvajes*. Abandonados desde todo punto de vista por los organismos oficiales, han sido despojados de sus tierras y obligados a reubicarse en los territorios más improductivos y difíciles para sobrevivir (de 107 comunidades indígenas, sólo 3 tienen títulos de propiedad definitivos y 8 provisionales).

La investigación que en profundidad se desarrolló entre los pumé de Riecito, nos permitió confrontar no sólo los avatares de un grupo que ha resistido a diferentes ensayos aculturativos (de corte religioso y “civilizador”), así como los mecanismos y estrategias de resistencia, entre ellas la fidelidad a la lengua, el rechazo a la sedentarización y a migrar hacia los centros criollos, y la actividad terapéutica y religiosa ambas estrechamente interconectadas. Contrasta el cuadro desolador y dramático de la situación socioeconómica y de salud de los pumé con la riqueza de su cultura espiritual, manifiesta en sus concepciones míticas, cantos, música y rituales, entre los que se destaca la ceremonia terapeutocorreligiosa del *Tohe*, que sigue ocupando un papel central en la vida de los pumé. Estos aspectos de la cultura pumé los hemos expuesto más ampliamente en otro trabajo (Barreto 1994).

B. Los escenarios y actores presentes en el acto de curar

Forman parte de la actividad sociomédica:

a) Los representantes del sector público y privado que intervienen en la prestación de servicios para la atención de salud y los sujetos que trabajan en actividades de investigación.

b) Las comunidades indígenas que han sido usualmente dejadas de lado, obviando el papel fundamental que ellas tienen para crear nuevos escenarios.

En el caso de las poblaciones indígenas de Venezuela, no sólo en el terreno de la salud, sino en el educativo, legal (tierras), laboral, entre otros, el sector oficial se ha caracterizado por la discontinuidad e incoherencia de las políticas que se han formulado. Lo que se observa en las etnias de Amazonas y Apure es generalizable a otros grupos. Debido a la desatención general de las instituciones oficiales hacia estas poblaciones, hoy, como en el pasado, los interlocutores más inmediatos

de los indios son los representantes de las misiones religiosas, y más recientemente, los investigadores y profesionales que trabajan en estas poblaciones. A pesar de que los antropólogos en los últimos años han reorientado las investigaciones en función de los problemas y necesidades prioritarias, como son las tierras, la organización de las comunidades, el sistema de enseñanza intercultural bilingüe y más recientemente los problemas de la salud, la aplicabilidad de estos conocimientos en los programas oficiales, en función de revertir o mejorar las condiciones de la población indígena es casi nula. En este sentido, con el objeto de lograr una acción más eficaz, en los últimos años se han propuesto proyectos de investigación acción respaldados por instituciones universitarias o no gubernamentales.

Si tomamos globalmente la situación de los servicios de salud, tenemos que la población total de indígenas en Venezuela es de 308.186 habitantes, distribuidos en 8 Estados (Amazonas, Apure, Anzoátegui, Bolívar, Delta Amacuro, Monagas, Sucre y Zulia). Para atender esta población que se agrupa en 1.494 comunidades hay un total de 171 dispensarios. Relacionando estos datos tendríamos, aproximadamente, un dispensario por cada 9 comunidades. Lo cual en términos de cobertura de la población por los servicios de atención en salud, reflejaría muy buenas condiciones. Sin embargo, la realidad es otra. Generalmente los puestos de salud no están ubicados estratégicamente, para cubrir de manera eficiente a poblaciones dispersas en un amplio territorio, o no cuentan con los recursos materiales, ni humanos o se encuentran en un estado de casi total abandono. En los casos en que cuentan con los recursos, se limitan a la acción asistencial de la población que asiste a los puestos. En este sentido, se requiere de una concepción de la salud y la enfermedad más preventiva que clínica y para esto es necesario abordar los problemas de la salud de las poblaciones respecto a sus condiciones y características específicas y, por supuesto, de acuerdo con las patologías prevalentes. Sabemos que esta concepción implica la reformulación de los programas de formación del personal de salud (médico y paramédico), así como de los profesionales que más directamente están en relación con este campo (antropólogos, sociólogos, educadores). Pero se requiere, además, que disciplinas como la antropología, la sociología y trabajo social, se apliquen al estudio de las realidades particulares de manera de obtener el conocimiento necesario para reorientar la formación del personal en salud y proponer los mecanismos alternativos para la acción en salud, de acuerdo con los contextos sociocultural específicos de las poblaciones indígenas.

Si es imprescindible que los agentes del sistema de salud oficial y los profesionales reciban los conocimientos y el entrenamiento apro-

piados para trabajar en poblaciones indígenas, debido a las particulares características de las culturas médicas de éstas, tanta o mayor relevancia tiene la formación de los indígenas en el campo de la salud y la incorporación de la comunidad en la búsqueda de soluciones, a través de programas educativos diseñados de acuerdo con sus patrones culturales y no impuestos desde afuera. Hay que destacar que en Venezuela son contados los profesionales indios formados en el campo de la salud (médicos, enfermeros). Por otra parte, en regiones como Amazonas, la larga experiencia de más de 25 años de cursos de formación de indígenas como 'auxiliares de medicina simplificada' por parte del Ministerio de Sanidad, en los que se ha mantenido constante una tasa de deserción que supera el 50%, es un hecho que evidencia las fallas y la necesidad de reformular estos programas de formación.

Nuestra experiencia de campo nos permitió hacer una evaluación preliminar de este programa y ver que entre las causas de las deserciones está: la concepción del programa de formación; la selección y capacitación del personal que los dicta, así como de los cursantes; la reinserción del indígena con la función de 'auxiliar de medicina simplificada' en las comunidades y su seguimiento y evaluación. El personal que imparte los cursos en general no cuenta con la preparación suficiente, ni con la información necesaria sobre las especificidades de las culturas indígenas y, sobre todo, no conoce los elementos mínimos necesarios sobre sus culturas médicas (concepción de la salud y la enfermedad, recursos terapéuticos, formas de organización social y parentesco, etc.). Por otra parte, los indígenas que generalmente se seleccionan por el solo hecho de saber leer y escribir, se les forma aislados de sus comunidades, en los centros hospitalarios urbanos, dentro de un sistema en el que prima la atención curativo-clínica. Esta formación es muchas veces deficiente e inadecuada a las realidades que van a confrontar, además de que no reciben evaluación ni seguimiento en su formación. Posteriormente, cuando van a trabajar en los ambulatorios, como pudimos observar, pasan a ser responsables de la salud de sus parientes, sin recibir el apoyo ni los recursos necesarios para ejercer sus funciones (infraestructura, medicamentos, medios de transporte, etc.). Ante la imposibilidad de poder atender las exigencias de una realidad que los rebasa, la mitad renuncia y los que se quedan, al no poder hacer prácticamente nada, se desmotivan, asumiendo una actitud pasiva y percibiendo un sueldo por una función meramente nominativa, pero que les permite sobrevivir y mantener la familia.

Otros problemas no menos graves se suman a los ya referidos. El auxiliar formado fuera de su comunidad, elegido de acuerdo a criterios externos a ésta, recibe una calificación de prestigio para la cultura

dominante, que es quien otorga el título meritório. Situación similar a la que reporta el antropólogo Didier Fassin entre los ‘practicantes tradicionales’ en África (Fassin 1992). El auxiliar indígena pasa a diferenciarse frente a “los otros”, frente a su propia comunidad y el poder y la autoridad que le confiere su nuevo estado, en vez de aproximarlo a la comunidad, lo distancia. Esta nueva situación que afecta tanto al auxiliar de medicina simplificada, como a la comunidad, se traduce en que el primero pasa a ejercer su autoridad desde los principios de la medicina moderna en los que ha sido “formado” y, en el mejor de los casos, deja a la comunidad la aplicación de sus recursos terapéuticos de acuerdo con el modelo tradicional. En otros casos, el auxiliar entra en conflicto y pone en cuestión la legitimidad y la eficacia de la terapéutica de los curadores indios, declarando de forma explícita su incapacidad para comprender y aproximarse a las formas de concebir y tratar la enfermedad que están en la raíz de su propia cultura. Un médico indígena warao (Delta Amacuro) nos contaba que al regresar a trabajar entre sus parientes, vivía por igual este conflicto. Como se ha logrado en otros países, es posible modificar esta realidad si se reformula integralmente el programa de formación del personal (sea o no indio) de acuerdo con las concepciones, las necesidades reales de las comunidades indígenas y su participación activa.

C. Investigación interdisciplinaria

Como dijimos al inicio, la comprensión del problema de la salud como un ‘fenómeno social total’, requiere de información diversa, del estudio particular de los escenarios y actores y de la investigación interdisciplinaria. La interdisciplina puede ser entendida de dos maneras: como actividad complementaria entre las disciplinas, para elaborar un objeto de conocimiento complejo con diferentes dimensiones. Desde este punto de vista el antropólogo, por ejemplo, al situar la enfermedad en relación a un conjunto de representaciones, puede aportar al personal médico los elementos necesarios para la comprensión y el entendimiento de la concepción de la enfermedad en el grupo étnico, así como para el entendimiento de las terapias locales, los recursos y medios de curación, etc. Pero si el antropólogo se interesa por la situación total, también forma parte de la investigación el estudio de la actividad de los médicos y agentes de salud, así como su propia participación en la comunidad. Como pudimos constatar a través de la investigación de la antropóloga Gemma Orobitg, contrariamente a lo que generalmente se sostiene, de que los indígenas o rechazan o aceptan pasivamente la asistencia médica, en el caso de los pumé hay una

interpretación cultural de la biomedicina. La medicina occidental, así como los médicos, los auxiliares y los medicamentos, tienen un lugar en el universo terapéutico de los pumé. Este estudio permitió determinar cuál es el sentido y la significación de la medicina y de las condiciones generales de la acción médica y como están en estrecha relación con la concepción del cuerpo, la enfermedad y la mitología pumé. Así, "... las prácticas biomédicas se articulan como un elemento suplementario en el conjunto de sus propias explicaciones y de sus propias prácticas y, la enfermedad, desorden físico individual, siempre pone en movimiento la noción de persona y las diferentes categorías de alteridad cultural" (Orobitg 1995: 86).

Si bien los médicos toman cada vez más conciencia de que la medicina moderna no se puede ejercer sin las mínimas condiciones (infraestructura, suministros, personal, planificación, etc.) y que la acción de los agentes de salud está en función, tanto de estas condiciones generales, como de las representaciones y valores de los grupos que tratan, el hecho absolutamente necesario es tener clara la distinción entre las nociones de interdisciplina y aplicación. Si se confunden, una de las disciplinas aparecerá siempre al servicio de la otra en función de la eficacia. Notoriamente hay quienes piensan en la colaboración entre una disciplina dirigida a la acción (la medicina) y una disciplina especulativa (la antropología). En este sentido es necesario precisar que:

a) Si, por ejemplo, se establece una relación entre los datos sobre las uniones de parejas y la filiación de un grupo familiar nuclear o extendido (datos etnológicos), con los datos sobre la transmisión genética (datos biológicos), es un hecho de interdisciplinariedad (se reconstruye un objeto complejo) pero no de aplicación.

b) Si en cambio el antropólogo explica al médico por qué tal o cuál terapia está mal recetada, en función de las representaciones culturales incompatibles, es un hecho de aplicación.

c) El estudio de la enfermedad y de la salud en su conjunto es el estudio de las medicinas mismas, de las representaciones de las cuales ellas son el objeto, de las interacciones con los que tratan y de las estrategias locales. Este estudio en su conjunto implica la interdisciplina y la aplicación, porque combina las dos situaciones anteriores. Falta por lograr que los antropólogos y los médicos comprendan que ellos pueden ser a la vez parte y objeto de la investigación.

Paradójicamente, la especialización, la clasificación en disciplinas y subdisciplinas, nos ha llevado a una visión mutilada de la realidad. Por lo tanto, una visión reintegradora de la realidad supone no sólo la interdisciplina, sino la construcción del objeto a partir de la articulación

de sus diferentes dimensiones y en el contexto cultural dado. Nos encontramos aquí con las conclusiones de Arthur Kleinman en su libro *Patients and healers in the context of culture* (1980). Kleinman insiste sobre el punto de que hay un paradigma etnomédico frente a un paradigma biomédico y que los dos son complementarios. Considera que la etnomedicina debe centrar su interés en el significado (*meaning*), en el contexto en el cual la enfermedad es percibida e interpretada, lo cual significa el estudio simultáneo de la concepción de la enfermedad, no sólo de los pacientes, sino también de los médicos e investigadores. Yo agregaría, por mi parte, que ésta constituye la dimensión sociológica del conjunto, del contexto, de los itinerarios terapéuticos y de las representaciones recíprocas. Sin embargo, son muy pocos los estudiosos que tienen en consideración esta complejidad o visión totalizante.

Tener presente los diferentes niveles de producción de significado, es decir, lo semántico de cada sistema, así como los efectos o resultados de sus diferentes enfoques, es indispensable para elaborar una interpretación pertinente de ambos paradigmas (etnomédico y biomédico). En este sentido, creemos que es una exigencia de la realidad actual, trascender la interdisciplina como simple complementariedad entre disciplinas, para construir una aproximación totalizante, con la cual diseñar estrategias para la acción en salud.

Conscientes de que los estudios en antropología aplicados a los problemas de salud y enfermedad en nuestro país apenas comienzan, creemos que debemos nutrirnos de las experiencias que en este campo vienen desarrollando colegas de Colombia (como por ejemplo el grupo *Salud. Culturas de Colombia*), Ecuador y México, por nombrar las que hemos tenido la oportunidad de conocer. Dichas experiencias nos han permitido ahondar en la reflexión sobre la situación particular de la problemática en Amazonas y Apure que aquí se ha expuesto y, a nivel más general, sobre el papel de la antropología y de los antropólogos que trabajan en el campo de la salud y la enfermedad.

BIBLIOGRAFÍA

ALVARADO R., JORJE

1993 *"Reflexiones sobre las condiciones sociosanitarias de los grupos indígenas del estado Apure, en especial las comunidades de la etnia yaruro localizadas en las márgenes de los ríos Capanaparo y Riecito y en algunas zonas de la sabana interfluvial de esa misma región (Capuruchanos)"* . Informe de investigación, Casa Apure de Maracay (Mimeo).

AUGE, MARC

1984 *"Le sens du mal"* , en *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Ed. Archives Contemporaines, París.

BARRETO, DAISY

1992 *"Hacia una utopía en la región Amazónica: ¿investigación-aprendizaje-acción en el campo de la salud?"* , en *Enfoque integral de la salud humana en la Amazonia*. Ed. Serie Cooperación amazónica, UNAMAZ, N° 10, págs. 457-476, Caracas.

1994 *La antropología a prueba de la historia* Trabajo de Ascenso, Esc. de Antropología, UCV, Caracas.

BARRETO, DAISY, G. OROBITG, A. SANDIA, A. SUMAVILA, C. ÁNGEL

1991 *Evaluación socioantropológica de la situación de la salud de las comunidades indígenas pumé en el área de influencia del NAI de Riecito*. Informes de investigación N° 1 (1991), N° 2 (1992) y N° 3 (1993) del "Proyecto Apure" . U.C.V. Esc. Antropología. Caracas.

FASSIN, DIDIER

1992 *"Quand les traditions Changent. Transformations et enjeux actuels des médecines du tiers monde"* , en *Sociologie des professions de Santé*. Francia, Ed. L' Espace Européen.

GARRIDO, ESPERANZA

1991 *"Características de las infecciones parasitarias gastrointestinales"* , en Primeras Jornadas Científicas del Centro Amazónico para la Investigación y Control de Enfermedades Tropicales, 25-6 de junio de 1991, CAICET. Estado Amazonas.

KLEINMAN, ARTHUR

1981 *Patients and healers in the context of culture. an exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. University of California Press.

OROBITG, GEMMA

1994 *"El canto que cura: medicina occidental y medicina indígena entre los pumé de Venezuela. Un itinerario de investigación"*. Revista Arinzana. Año x, N°15, Caracas.

1995 *"Quand le "corps" s' en va très loin. Maladie, personne et catégories de l' alterité chez les indiens pumé"* , en *Gradhiva*. N°17. Paris, Section Histoire de l' Ethnologie, Musée de l' Homme.

PETRALANDA, IZASKUN

1991 *"Caracterización de agentes causales de lesiones pulmonares"* , en Primeras Jornadas Científicas del Centro Amazónico para la Investigación y Control de Enfermedades Tropicales 25-6 de junio de 1991, CAICET, TFA.

SANDIA, ALBERTO

1994 *Venezuela: Malaria y movilidad humana estacional de las comunidades indígenas del río Riecito. (estado Apure, Venezuela)* en *Rev. Fermentum* 3-4 N° 8-9, septiembre 1993 - abril 1994 págs. 103-125. Mérida, Ed.Univ. de los Andes.

WEIBEZAHN, FRANZ H. Y JANSSEN B.

1989 *Scientia Guaianae. El Territorio Federal Amazonas, Venezuela: una bibliografía*, Caracas, Ed. Otto Huber.

Yo, el rey; Yo, la reina:
en el carnaval de Barranquilla (1948, 1982,1996)

ALFREDO DE LA ESPRIELLA

Director del Museo Romántico de Barranquilla

*Decreto, bando y órdenes por el
escribano del palacio*

1948

Decreto del rey Momo

Yo, el rey Momo, de la cofradía del barrio de abajo del río, autorizo con mi poder dictatorial y muerto de la erre, a los Negros Pintados y a los Indios Bravos que sentencien a la Vara Santa a todos aquellos buchiplumas que salgan a la calle sin disfraz.

A todos esos maleburcios y coralibes para hacerles más sabroso el castigo se les colocará al pie de la vara hormigas, ají molío y para consolarles más la pena se les frotará por las posaderas pringamosa fresca.

Tres horas a la intemperie sin una gota de licor para que no vuelvan a irrespetar el carnaval que obliga a toda persona con uso de razón disfrazarse como el rey Momo ordena y su socio el rey Baco respalda con su borrachera del carajo.

Quedan en entredicho todas disposiciones que emanen de la Alcaldía o de la Gobernación, de las Inspecciones de Policía y demás autoridades jartas mientras yo disfrute de mi poder real y mis atribuciones feudales. Aquí manda desde hoy 20 de enero, día de San Sebastián, el rey Momo y sanseacabó. El peloteo lo tengo yo.

Las multas que pagaren los infractores pasarán a las arcas de mis tesoros bacanales y serán distribuidos jacarandosamente entre los más

fieles parranderos de todo mi territorio. ¡Que vivan los alcohólicos epónimos!

Convoco para los tres días de jolgorio las veinticuatro horas corrientes a mis capitanes y demás gamonales de capa y espada, botella y garrafa, totuma y cantimploras bien surtidas para sostener la guachafita en la plaza pública desde El Boliche hasta el Camellón y demostrar que son carnavaleros de verdad verdad. Beligerantes con el ron, verracos y valientes con el guayabón. ¡Que viva la chifladura general! ¡Que vivan los zafarranchos!

¡Adelante capitanes del Torito, del Congo Grande, La Burra Mocha, El Paloteo, Los Doce Pares de Francia, El Caimán, Los Indios Chimilas, Las Pilanderas, El Pío Pío Gavilán, El Garabato, Los Pájaros, Los Goleros y Los Gallinazos, Los Perros y Los Micos, La Lisa, Las Culebras, Los Tigres, Las Totumitas, Los Japonesitos, Los Indios de Trenza, Los Farotos, Los Diablos Espejos, Los Negros Pintados, La Chiva, Los Humasquinos del Monte, Los Coyongos.

A unirse con mis chiflados generales en la batalla campal por los flancos de la Calle de las Vacas, los callejoncitos de La Pica-Pica y Los Meaos, la Plaza de la Aduana y la Calle del Coco Solo y el Callejón de Salsipuedes, con Los Monos Cuco Guayaberos, Las Marimondas, Los Cumbiamberos, Los Cabezones, Las Mariapalitos, Los Comediantes y Mamarrachos, Los Decimeros, Los Capuchones y demás Mamachivas y Papayeros de la Guacherna y los Salones Burreros para finalizar en la Gran Conquista del Martes en la Plaza “7 de Abril” y acompañar al pelele de Joselito hasta su última morada, donde descanse en pea.

Hay más sanciones para los que se atreven a infringir estas disposiciones. Nadie puede ufanarse de ser barranquillero nato, si no es buen carnavalero neto.

¡Que viva yo! ...Ya empezó el bololó... ¡Marica, el último!

1982

Yo, Mireya Primera
 Por la gracia de Momo, del pueblo barranquillero
 y Joselito Carnaval
 Soberana de las carnestolendas de 1982

ORDENO Y MANDO IPSO FACTO

PRIMERO: Declárase en toda Curramba La Bella el estado de sitio carnavalesco.

- SEGUNDO: Amnistía general para los alzados en copas.
- TERCERO: Tomar conciencia de lo que significa el carnaval como expresión autóctona de un pueblo que estimula sus tradiciones y respeta su folclor.
- CUARTO: Nombro grandes mariscales de campo a los Danceros y Cumbiamberos. Y princesas de mi reino encantado a las Pilanderas y Reinas de los barrios de la ciudad.
- QUINTO: Consigna de mi imperio: el disfraz. Todo aquel que cometa la infracción de no llevar alguno que identifique su originalidad será puesto a las órdenes de los Negros Pintados y los Indios de Trenza, para que aprendan a respetar.
- SEXTO: Créanse los máximos galardones de la temporada: “Alcohólicos epónimos” y Mutuo auxilio de enguayabados” .
- SEPTIMO: Que mis huestas sean dignas de la fiesta tradicional contribuyendo con su entusiasmo a demostrar al país una vez más que Barranquilla sabe cantar y sobre el yunque martillar.
- OCTAVO: A partir de la fecha quedan abiertas de par en par las cisternas de cristal de palacio y mi viejo arsenal a disposición de quien le provoque “etilizar” .
- NOVENO: Aquel o aquellos que se les sorprenda atentando contra la seriedad pública, dando malos ejemplos con su sobriedad y contribuyendo con su jartera a la depresión del estado de carnaval legítimamente constituido por el voto jacarandoso del pueblo eufórico y soberano, se impondrá la pena máxima contra la tierra currambra: tres días a medio palo, sin recurso de “*habeas corpus carnavalis*” .
- DECIMO: Elévase a la categoría de delito la corronchería y la falta de civismo mientras dure la emergencia del estado de sitio carnavalesco.
Dado en mi palacio real de “La Arenosa” , el 20 de enero, día de San Sebastián” .
Ejecútese a la mayor brevedad.
¡Viva el carnaval de Barranquilla!
Yo, Mireya Primera.

1996

Yo, María Cecilia I

Por la gracia de Momo y de mi pueblo currambero
 Ordeno, emplazo y mando:

A partir de la fecha constitúyese “Curramba, La Bella” en una Momocracia participativa por voluntad del pueblo jacarandoso y el voto farandulero de mis súbditos chéveres e incondicionales.

—Declárase a Barranquilla carnavalera puerta franca inexequible de la alegría costeña y zona libre del jolgorio permanente a todo lo largo, ancho y pintoresco de “La Arenosa” .

—Concédese licencia de exportación libre de arancel alcabalero alguno a aquellas máscaras, caretas, y demás disfraces elaborados con criterio autóctono y estimúlese la confección de toda clase de apuntes jocosos chanzas y bromas ingeniosas cuyo buen gusto confirmen la calidad de nuestra chistosa industria original: el buen humor costeño, patrimonio folclórico de nuestra relajante cultura popular.

—Orden de allanamiento y arresto fulminante en la guandoca de mi palacio encantado —tres días a palo seco y sin recurso de apelación— a todos aquellos coralibes, bagres y rajatablas que se les sorprenda conspirando o circulando por las calles sin disfraz o capuchón, desestabilizando mi gobierno apoyado por todas las fuerzas legales de la guacherna y demás zafarranchos de armas tomar.

—Serán extraditados de mis feudos faroleros aquellos aguafiestas que no defiendan mis dominios de los arrebatos de histeria, pereza, pesimismo, aburrimiento, jartera y estrés durante el tiempo que dure el merequetengue.

—En el arsenal guapachoso de mis dominios enajenados están a disposición de los combatientes pertrechos y municiones de largo alcance: serpentinas, confetis, flores y fulminante material étlico que prenderá la mecha de la concordia y hará estallar las bombas de las carcajadas explosivas defendiendo cada cual a mandíbula batiente la plaza hasta el último guayabo.

—Elevo a la categoría de mariscales de campo raso con plenos procedimientos para chismosear con los repelentes que atenten contra el desorden legítimamente constituido, a los capitanes de danzas, cofradías, comparsas, cumbiambas, monos cucos guayaberos, marimondas y demás carnavaleros incorregibles que estén legalmente en la pomada.

—Las autoridades de este territorio prócero e inmortal quedan a partir de hoy bajo mi fiscalía, en estrecha vigilancia y acuarteladas mientras dure la insurgencia currambera y se debele plenamente el

estado de conmoción farandulera que el rey Momo, Joselito y los alzados en copas imponen por berroche propio.

—Compartamos todos fraternalmente la solidaria asonada de simpatía y el motín de concordia que estimula el carnaval barranquillero y los espero a todos en la batalla de flores para rendirles el homenaje que se merecen por su lealtad con nuestras tradiciones.

—Al rescate de las tradiciones autóctonas del carnaval barranquillero. ¡Guepajé! ¡Que viva mi pueblo currambero! ¡Que viva el carnaval de Barranquilla!

Dado en el Salón Burrero de mi palacio real a los trece días del mes de enero, calendas de mil novecientos noventa y seis.

Yo, para mis ñeros, la reina, María Cecilia I.

Narrativa experimental en la antropología: “el cuento sin ficción” (1986)*

NINA S. DE FRIEDEMANN

Antropóloga

Pienso que para comenzar esta tertulia organizada por la UNE, la Universidad¹ y el ICFES, es apropiado mencionar que mi entrenamiento original como antropóloga, aunque sí incluyó ejercicios de escritura de informes sobre experimentos de trabajo en terreno, nunca me ofreció la oportunidad de analizar textos antropológicos desde el punto de vista de su estructura estética, de sus personajes o de la presencia o ausencia del antropólogo en los diversos momentos del relato. Y ni qué hablar de la ausencia de estudios de obras literarias.

Por el contrario, en mi entrenamiento existieron unas normas a las cuales debía adherir el buen etnógrafo después de regresar de las comunidades en la selva, de los bosques húmedos o de las montañas que eran los sitios a donde debíamos ir para “consagrarnos”. El informe debía enmarcarse en una tabla de contenidos que situara geográficamente el sitio de la investigación y que describiera su origen histórico, su situación socioeconómica para luego enunciar el problema que hubiera motivado el viaje a terreno.

Dentro de ese género que se ha llamado etnografía total, el trabajador de campo, en mi caso yo, como antropóloga no podía aparecer hablando en primera persona. Aunque mi presencia invisible fuera notoria. Así por ejemplo, recuerdo que en el libro *Minería, descendencia y orfebrería en el litoral Pacífico*, la plasticidad de una escena que presenciaba todas las mañanas en el caserío donde hacía mi investiga-

* “El cuento sin ficción”, es un concepto formulado por el escritor José Luis Díaz Granados en la introducción del volumen *De Sol a Sol* (Friedemann y Arocha:1986). Bogotá, Planeta

1 Tertulia celebrada en la Universidad Tecnológica de Tunja en octubre de 1986.

ción sólo pude anotarla, por así decir, más tarde, en la película *Guelmambí: un río de oro*. El paisaje de bruma, el sonido del río y el ir y venir de los niños, los gritos de los hombres, se silenciaron en el texto escrito que apenas dijo:

“Todos los días antes de emprender camino hacia los cortes mineros donde trabajan hombres, mujeres y niños desde los 12 años, las mujeres bajan al río a lavar ropa mientras los hombres y jóvenes revisan las trampas para ratones de monte, gualgarós, armadillo, guatín, conejos u otros” . (Friedemann 1974:14).

Ese estilo que era como una fórmula para mí, honraba la norma de mantenerse por fuera del relato a la manera de una cámara observadora que solamente registraba el evento. Con ello se incrementaba la expresión de la objetividad científica, se alejaba el autor del peligro de que sus textos fueran confundidos con diarios de viajeros, y por supuesto se lograba una impresión de infalibilidad al hablar en tercera persona. Naturalmente que si el texto se salvaba de todo lo que quería salvarse, no escapaba a la esterilidad e imagino que sus lectores caían víctimas del aburrimiento.

En el mismo texto hay otra norma que yo también cumplí y fue la de poner a las gentes del Guelmambí bajo un común denominador. Eran hombres, mujeres y niños, sin nombres, sin tonos en sus voces, sin sudor, con sexo pero dibujado en el papel en forma de triángulo para los hombres y de círculo para las mujeres. Pero sin anhelos ni emociones. Dueños de visiones religiosas que yo apenas logré garabatear cuando digo textualmente que:

En vísperas de domingo y por lo menos una vez al mes, se asiste a los velorios que se cantan en honor de santos en los caseríos (id:14).

Unos años antes, sin embargo, ya había incursionado precisamente en el campo del ritual religioso en el archipiélago de San Andrés y Providencia con un estilo de descripción etnográfica de un evento particular, un entierro, alrededor del cual interpreté la red de creencias religiosas que se cernía sobre la muerte, los espíritus y los *obiamen* que los manejaban. Volví fragmentos escénicos el trance de la preparación del difunto, del ritual en el patio de la casa y en la iglesia y el del cementerio para analizar el comportamiento de los parientes, de los asistentes y de los oficiantes religiosos frente a las creencias e ideaciones que involucraban a los vivos y a los espíritus. (Friedemann 1964-65:147-182).

Y seguramente el texto, publicado en *la Revista Colombiana de Antropología*, un volumen académico y de circulación restringida,

resultó con unas cualidades tan digeribles para públicos amplios, que una mañana dominguera desperté con la reproducción del mismo nada menos que en la primera página de un suplemento, en ese tiempo llamado literario, de uno de los dos periódicos más importantes en este país.

No obstante, el texto no mereció comentario mayor entre los colegas de mi comunidad. Pienso que de alguna manera había aproximado una narrativa experimental distinta en la antropología. Sin embargo, en ese tiempo no tuve modo de confrontarla con crítica o análisis que me diera estímulo alguno.

Fue entonces cuando me embarqué en las canoas del río Guelmambí que me llevaron hasta los mineros del oro y a escribir ese texto en el cual me ceñí a todas las normas académicas con el rigor brutal de un trabajo en terreno en el cual no me abrogué concesión alguna.

Cumplí con el requisito del diario de terreno en donde anotaba todo lo que tenía que anotar de acuerdo con el plan de investigación. El número de canoas, el número de personas, el número de mineros, el número de casas, el número de atarrayas, el número de cerdos, el número de gallinas y más aún. Claro que hice algo que no me dijeron que debía hacer: describir la lluvia encima de los techos de bijao, los colores, escribir del arco iris, apuntar lo que sentía y sufría y todo lo que allí amaba y odiaba. Naturalmente que de esto último nada fue a parar al bendito libro. Solamente salieron los resultados de un análisis diabólico de innumerables catálogos de genealogías que mediante unas operaciones analíticas y expertas y de consultas con personajes del mundo antropológico de Inglaterra, Estados Unidos y Francia, me permitieron mostrar que allí en ese bosque húmedo maravilloso y cuajado de espantos y espíritus y riquezas auríferas, existía la creación social más extraordinaria que yo pudiera imaginar entre los grupos negros en Colombia: los troncos de los mineros que para la academia antropológica son los ramajes.

Sin embargo, algo importante ocurrió hace casi 20 años cuando en uno de mis viajes al río Güelmambí mi canoa se cruzó con otra en donde viajaba una mujer con su hijita moribunda. Anoté el diálogo de desesperanza entre ella y el canoero que me conducía y al repasar mis notas en Bogotá, reproduje la página de mi diario como una introducción al artículo que incluía muchos datos de esos que no harían parte del libro académico. Lo envié a un periódico y salió publicado. ¡Ahí fue Troya! Algunos de mis colegas me preguntaron si así malgastaba mi tiempo en terreno, escribiendo esas páginas como la que había salido publicada. Y desde el departamento de Nariño preguntaron al Ministerio de Educación de donde dependía mi cargo, si eso que yo hacía era

permitido a una investigación antropológica que se suponía recogía apenas las costumbres de las gentes. Es que la información social enmarcada en una narrativa con color y forma había sido capaz de interpretar la realidad de manera asequible a muchos lectores.

Creo que en ese momento reanudé mi búsqueda seria tras de una narrativa antropológica, “sin ficción”, pero haciendo uso de unos contenidos de la investigación que seguramente unos considerarían marginales. En la narrativa “Una brújula de pez” en el libro *De sol a sol* (1986: 306-313) hay una muestra que ilustra ese tipo de contenido que a mí me pareció vital registrar como parte de lo que había sido mi investigación sobre peces y pescadores en Africa Occidental:

“Alrededor de las residencias de los profesores universitarios en Abidjan, así como en Bamako a orillas del río Níger, la capital actual del legendario país de Malí, filas de vendedoras detrás de pequeñas hornillas sonreían envueltas en el humo de los peces que se asaban sobre las brasas de carbón vegetal. Los condimentos de pez, preparados con esencias de otros peces ahumados que urgían el deleite gastronómico, impregnaban sus aromas en el traje, en el pelo y el mismo ser interior del transeúnte” . (id 1986:306).

Estos materiales y otros, desde luego que responden al esfuerzo de lo que podríamos llamar la construcción de una relación cercana entre el tema, el escritor y el lector. Que no es nada nuevo en antropología porque ese fue precisamente el gran logro de Malinowski, a quien se considera como el iniciador del período modernista en la disciplina. Conforme el análisis de Elizabeth Tonkin del Centro de Estudios Africanos en la Universidad de Birmingham (Inglaterra), el poder de Malinowski no emanó de sus logros como teórico o como trabajador de campo, sino de la forma innovativa de su escritura. Malinowski en su papel de escritor se vio encarado a la necesidad de lo que actualmente se denomina en la disciplina, una “ficción persuasiva” que le permitiera a sus lectores leer cómodamente sus argumentos antropológicos. Y para ello ideó una narrativa en donde él como autor se mostraba en el terreno de un modo que el lector podía identificarse con él y experimentar emociones del trabajo en terreno. Del libro *La vida sexual de los salvajes* (orig. 1930) tomo el siguiente aparte:

“Aún entre los niños los celos provocan luchas frecuentes. Ésta como las demás pasiones es accesible a influencias sociales. Cuando la costumbre exige que un hombre renuncie a su amada, en favor de otro y puede hacerlo honorablemente, se somete. Lo que podríamos llamar el anverso de los celos me impresionó. La manera como la gente joven se

quejaba ante mí de esta defeción de las muchachas, autorizada por la costumbre; los términos en que se abordaba el asunto, describiéndolo con cierta curiosidad morbosa... me dejó la impresión de que encontraban en la situación un elemento que les proporcionaba cierta excitación voluptuosa... (id 1930 : 87-97).

Hay que aclarar por supuesto que la escritura de Malinowski no era literaria en el sentido de la estética, y ello atrajo también la lectura de los antropólogos especialistas. Sin embargo, los estudiantes y su escuela no siguieron su fórmula en Inglaterra y más bien encajaron su entrenamiento en el estilo de escritura usado en el campo de las ciencias naturales. La presencia del investigador desapareció y la construcción impersonal se volvió la norma.

De todos modos la obra de Malinowski al interpretar la realidad social, mediante modos específicos de investigación en el escenario de los acontecimientos y la forma de escritura requirieron un proceso de creatividad diferente.

Al mencionarlo, me parece que me he acercado a temas de discusión que en la UNE ya hemos tratado en varias ocasiones: el tema de la creatividad y el de la interpretación o reinterpretación de la realidad, en los campos de las ciencias sociales y en los de la literatura. Aunque todavía no parece existir un consenso frente a lo que es la interpretación y reinterpretación en cada disciplina, sí parece que existe en cuanto a la creatividad que ambas exigen. Aunque todavía para los científicos sociales sigue siendo un misterio el transporte de la realidad social y la creación literaria o su conversión en realidad fantástica. Y así mismo me parece que al novelista por ejemplo no le es fácil aprehender las operaciones que un científico social realiza en su tarea de escribir un texto como el de Malinowski, o digamos otros textos como *Las enseñanzas de Don Juan* de Carlos Castañeda (orig. 1968) que tanto impacto hiciera hace unos años en las ciencias sociales y en la literatura.

Es un hecho, desde luego, que en la narrativa experimental antropológica el científico social escritor en el proceso creativo acude a la organización de factores como la estructura espacial y temporal, el tema o argumento, exposición de situaciones provenientes de variadas fuentes (históricas, experienciales, periodísticas, judiciales). Y dentro de esto último usa personajes, sus visiones, diálogos y monólogos y a veces su propio lenguaje para darle credibilidad a la obra y lograr ese acercamiento entre lector, personajes y escritor, al cual me referí antes.

El proceso que de algún modo es comparable con el del escritor literato sin embargo podría no serlo si nos ajustáramos a esa fórmula de oposición que algún analista dio para indicar diferencias entre la

escritura del científico social y la del creador literario. Según ella el científico describe la realidad en tanto que el literato se aferra a la ficción, y al mito mientras el primero (el científico) se mueve en el campo histórico. Y el literato por su parte usa la fantasía frente al realismo del científico.

Yo creo que debatir esta oposición no es del caso, al menos en esta tertulia. Más bien vale la pena hacer hincapié en el uso de la historia y del mito por parte de científicos y de literatos. Y mencionar el hecho de que en no pocas ocasiones, puede haber una concurrencia literaria y antropológica sobre eventos en cuya composición han participado factores similares. Sea que la experiencia provenga de la investigación científica en terreno, o del uso de tradiciones locales conocidas del escritor como es la situación en *Raspa*, (1985) la novela de Antonio Palomar Avilés, donde se lee:

“Los rezos y las rogativas se hicieron interminables hasta el día cuando las señoras de la cofradía, el cura y el sacristán presenciaron cómo la virgen patrona se tapaba los oídos con el manto de terciopelo carmelita” .

En *De sol a sol*, (1986) el libro que antes mencioné, en una de mis narrativas, escrita sobre datos de trabajo en terreno, anoto que:

“Hacia la media noche, la intensidad de las invocaciones expresaba urgencia. Los movimientos corporales de la cantadora se volvieron más vigorosos. Aunque sentada en su demajagua parecía bailar la canción. Los tambores no cesaban su penetrante percusión... tam... tam... ¡El santo debió entrarle al cuerpo por la cabeza! me comentó la jovencita mostrándome con los labios a la cantadora... los ojos de la solista que seguía entonando su cántico, estaban fijos en la vitela de virgen, que al menos a mí me pareció sonreía en ese momento” (id :412).

De todos modos cuando a un escritor se le señala como literato, éste adquiere la gracia de un perfil de personalidad un poco distinto al de otros individuos. Ahora bien, ¿puede suceder que en el campo de las ciencias sociales y particularmente en el de la antropología ocurra una pieza literaria? Es posible, pero se pueden experimentar dificultades, si los hechos incluidos son alterados o distorsionados para lograr un efecto especial. (Caso de Frazer con *La rama dorada*). Con todo, yo pienso que en la instancia de la narrativa experimental antropológica, el uso de la metáfora, las expresiones propias del investigador, el habla de los personajes, sus comentarios ocasionales, los planos de tiempo y espacio diferentes a lo tradicional aunque no la convierten en pieza

literaria apenas le prestan un perfil estético. ¡El paso del científico escritor al escritor de literatura es algo más complejo!

A estas alturas, yo pienso que todo lo dicho anteriormente puede introducirnos en el examen del volumen *De sol a sol*, al cual considero como un ejercicio de narrativa antropológica, y como una respuesta al gran reto que tenemos los antropólogos que nos hemos dado cuenta de que el mundo no está compuesto exclusivamente de antropólogos.

BIBLIOGRAFIA

CASTANEDA, CARLOS

1968 *The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge*. New York: Ballantine Books Inc. (Edic. 1971).

DÍAZ GRANADOS, JOSÉ LUIS

1986 *Dos antropólogos cuentan cuentos sin ficción. En De Sol a Sol* (Friedemann y Arocha) Bogotá: Planeta.

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1964-65 *Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la isla de San Andrés (Colombia)*. Bogotá: Revista Colombiana de Antropología Vol. XIII Pags, 147-182.

1974 *Minería, descendencia y orfebrería artesanal. Litoral Pacífico (Colombia)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

1975 *Güelmambí: un río de oro*. Película B/N 16mm.

1986 *Una brújula de pez. En De Sol a Sol* (Friedemann y Arocha). Bogotá: Planeta.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1930 *La vida sexual de los salvajes del Noreste de la Melanesia*. Madrid: Ediciones Morata (Edic. 1971).

PALOMAR AVILES, ANTONIO

1986 *Raspa*. Bogotá.

Toma de conciencia de una escritora afroindomulata: en la sociedad multiétnica colombiana

EDELMA ZAPATA PÉREZ

Poeta

Anima herida

Muchos años han pasado desde aquel lejano momento cuando di el primer grito acompañado de un llanto que desde sus inicios pronosticó convertirse en río. Eso repite mi madre una y otra vez: “No sabíamos cómo callarte, noche y día gimiendo, no había carantoña que te distrajera ni canción de cuna que te durmiera, como si no desearas ocupar un lugar en el reino de este mundo” .

Tal vez sea necesario recordar que el pueblecito en donde nací, La Paz, Cesar, por su posición geográfica se convirtió en tránsito obligado de antiquísimas migraciones aborígenes, avanzadas y asentamientos españoles y de prisioneros africanos. En sus inmediaciones se desarrollaron grandes dehesas ganaderas y explotación de recursos agrícolas y artesanales. A lo largo de la colonización y comienzo de estas confluencias de étnias y culturas se produjo un intenso mercado de productos europeos para nutrir las colonias y llevar materias primas a la gran metrópoli peninsular.

Tengo enterrada mi placenta en esta tierra de músicos y poetas; siempre he sabido que sus habitantes están intensamente signados por ese continuo andurrear de seres y animales; por rutas que invitan al caminante a la aventura. Lugar tranquilo, tal su nombre lo anuncia, parece una contradicción si se tiene en cuenta que esos grandes feudos

pastoriles son hoy campos de violencia y muerte. El sol al posarse sobre esta tierra disuelve cualquier intento de sombra. Las mujeres de ancestros indígenas, africanos, mestizos, con sus cuerpos erguidos, estandartes que atraviesan de las casas al río, sobre sus cabezas la batea de ropa, parecen bailar al vaivén de sus caderas.

La cultura de la cual nutrí mi primera infancia, amalgama de pensamientos y costumbres, dejó en mí una profunda huella. El núcleo materno de preponderante influencia aborígen y mestizaje mulato, abuelos, tíos y tías, fueron y son de piel negra, pero sus facciones, su pelo, sus hábitos son esencialmente indígenas. Profundamente religiosos y de rígidas costumbres morales, raíz española, al mezclarse adquirieron su propia singularidad con las creencias africanas: pensamiento mágicorreligioso, canto y música. He aquí algunos de los elementos que señalan esta triétnicidad cultural donde el comportamiento perfila su genuina identidad.

Mis abuelos maternos, Ana y Diógenes, a quienes perdí siendo muy niña, tuvieron especial cuidado en dejar a sus hijos tierras y propiedades, pero particularmente protegidas a sus dos hijas. Mi madre, María, una zamba quinceañera, febril y hermosa, embrujó a mi padre bajo la llama de una antorcha encendida en la persecución desenfrenada de la cumbia. Firmemente sé que esto aconteció porque el trotamundos de mi padre no se hubiera dejado atrapar por sus encantos.

Los abuelos paternos, Antonio descendiente de africanos y Edelmira hija de un emigrante español con cruce indígena, constituyeron una familia de siete hijos.

Mi padre, Manuel, el antepenúltimo, tuvo con mi madre María dos hijas, Harlem Segunda de la Paz, mi hermana, heredó tan largo nombre por múltiples razones: Harlem por el barrio negro de Nueva York; Segunda porque antes de ella hubo otra Harlem que murió cuando apenas contaba un año de edad; de la Paz, ya conocen su origen. Ella jamás gustó de esta entusiasta imaginación de nuestro padre. Lo opuesto de nuestro carácter siempre ha marcado la diferencia. Mientras el desasosiego ha caracterizado mi temperamento, ella fue centrada y poco dada al sentimentalismo. Mulata, heredé los rasgos de mis abuelos africanos, no obstante soy delgada, frágil y de piel negra; ella recibió la de los indígenas, cetrina, pómulos salientes y cabellos lisos, motivos de nuestras riñas infantiles.

Vivimos con nuestros padres los primeros cinco años de infancia; poca memoria guardo de la relación familiar de esta época. Algunos momentos con nuestro progenitor cabalgando sus rodillas; salidas engalanadas de vestidos domingueros; recuerdos por las angostas calles de la histórica ciudad de Cartagena donde pasamos algún tiempo.

Cambio de nido

La temprana ruptura del hogar suscitó cambios bruscos en nuestras vidas. Alejadas de nuestra madre nos trasladamos a Bogotá para compartir definitivamente lo que sería una nueva familia al lado de mi padre y Rosa, su nueva esposa, catalana recién llegada de España. Contábamos entonces seis y siete años de edad. Este trasplante de entorno geográfico y cultural repercutiría profundamente en nuestra identidad.

La Bogotá que conocimos en 1964 era una ciudad fría, lluviosa y oscura. La noche que llegamos fuimos directamente a un apartamento en el centro de la ciudad, muy cerca al Cementerio Central. Nunca olvidaré que más tarde me sorprendió el aviso de una cantina cuyo nombre era “La última lágrima”, donde hombres y mujeres con sus pesadas ruanas oscuras y sombreros de fieltro tomaban cerveza y derramaban el último llanto por su difunto.

Un acontecimiento cultural relevante sucedería. Rosa nos esperaba en casa, había cosido para nosotras sábanas blancas adornadas con hermosa puntilla tejida por la abuela española. Harlem y yo para alisarnos el cabello éramos peinadas por mi madre María con un ungüento confeccionado a base de aceite de corozo, tradición africana, llamado “manteca negrita”. Al día siguiente las hermosas fundas blancas eran negras, y nuestros cabellos lavados hasta abandonar la última gota de grasa. Desde aquel día mi pelo crespo iría peinado permanentemente con trencillas.

Mi vivencia en la capital marcaría el descubrimiento de mi negritud. Un pausado, doloroso y angustioso camino hacia los orígenes. Pocas personas de mi color había en esta ciudad en esa época, así que nosotras acompañadas de una madre rubia y blanca, éramos fácil atracción de las miradas solapadas y de los comentarios donde no faltaba la mordacidad o el gesto de simpatía. “¡Qué negritas tan lindas!”. Harlem ignoraba el color de su tez, pero no acontecía lo mismo conmigo; tal vez porque mi herencia africana me caracteriza más allá de mi piel. Lentamente fueron floreciendo inseguridades y menosprecio por mi identidad, un vago deseo de poseer una piel clara. Uno de los hechos que más tarde determinaría ya un sentimiento de automarginación fue el anhelo de tener el pelo liso. Cuando el cabello de mis amigas se movía por el viento me penetraba a través de la ventanilla del bus escolar yo añoraba esa movilidad; “¡mi cabello siempre estaba tan quieto!”. Reconozco ahora que esas pautas de conducta eran inhibiciones afirmando dudas frente a mi identidad.

El espejo de Electra

He tenido de mi padre la imagen de alguien que ama su oficio “la literatura” . En el transcurso de mi vida lo he visto aferrarse a una férrea disciplina de trabajo e investigación. Evoco los diálogos sostenidos con los amigos Germán Espinosa, Héctor Rojas Herazo, Enrique Posada, Eduardo Pachón y otros, cuando visitaban nuestra casa. Así entendí que una de las más gratas satisfacciones del hombre es hacer de su trabajo una pasión. Otro de los aspectos al cual él ha dedicado parte de su vida es el estudio de la cultura afrocolombiana. La identidad fue un tema escuchado por mí desde pequeña. No logro reprimir una sonrisa cuando ahora parece ser una bandera de programas de desarrollo cultural que se ventilan a través de la creación de un Ministerio de Cultura en el país; de pronto la “cultura” parece ser el tema de moda y el vocablo “identidad” como tantos otros, “democracia” , “libertad” ,ha perdido su significación original. Sin embargo, es importante resaltar aquí algunos elementos de diferenciación cultural y de asimilación racial en lo que respecta a mis padres, porque sus apreciaciones frente a la etnia marcaron notablemente mi niñez. Mi madre María nunca asumió la identidad como parte integral de su vida, pues ella como muchos en este país manifestaba un desinterés acerca de sus orígenes. Uno de los recuerdos que conservo con particular claridad era mi llegada por vacaciones a la casa materna en La Paz. María de cabellos indios y lacios, a la primera persona que llamaba a nuestro arribo al hogar era a la mujer encargada de alisar los cabellos grifos como el mío. De mi pelo crespo quedaba una cabeza completamente trasformada, una cabellera lisa, cuyas puntas caían como flechas sobre mis hombros; a mamá le reconfortaba esto, pues nunca pudo soportar el cabello ensortijado que yo ostentaba con cierto orgullo.

Con Rosa, nuestra nueva madre, recibimos influencias de la cultura catalana, solíamos escuchar relatos sobre su vida, sus viajes, ecos de la guerra civil española, vivencias cotidianas familiares. Influencias hispanas que nutrieron nuestra educación.

Una mirada al viejo mundo

Dos años después nuestros padres nos llevan a Europa en un barco mercante, los únicos pasajeros a bordo éramos nosotros. Fue un viaje de sorpresa maravillosa: el mar, una extensión que me envolvía como a un pez sin más horizontes que las olas y la profundidad del cielo; mi mirada perdida en el infinito, ya no era pez sino pájaro flexible volando sobre el crepúsculo. Los marineros nos sorprendían cuando

subrepticamente nos asomábamos a los camarotes con nuestros ojos asombrados sobre brújulas, gorros, retratos, barcos de madera, todos juguetes raros y misteriosos que nos hablaban de sus travesías. Ese olor hijo del barco y la mar, penetrante, hostigador, se escondía en los rincones golpeando errante entre los ruidos de la madera. Cuando el océano agitaba su espíritu y coincidía con las horas de comida, los vasos, platos y cubiertos sin sujetar iniciaban una danza indescifrable y en medio de la tensión aquello era para nosotros motivo de gritos y risas mientras intentábamos atraparlas.

El desembarco fue en El Havre, Francia; de allí viajamos en tren a París y luego a Barcelona. La vida familiar compartida con los abuelos Emilio Bosch Roger, pintor, y Teresa Pérez, mujer menuda y de rasgos sutiles, junto a su hijo Francisco conformaban el hogar español. Debido a un viaje de mis padres a Alemania, por vez primera nos quedamos solas en un ámbito donde todo nos era desconocido. El padre de Rosa, ciego desde hacía varios años y la abuela, diligente y oficiosa, nos fueron introduciendo en un mundo inexplorado, nos sentíamos extrañas en un ambiente en donde todo era novedoso y diferente: las comidas; el tranvía que como gusano se perdía en la montaña del Tibidabo; las estaciones, el invierno, los árboles desnudos, la nieve un espectáculo que me causaba temor era aprovechada por mi hermana para arrojarme puñados sobre mi cabeza; la arquitectura con sus ventanales y puertas oscuras; los ascensores, una cajita de sorpresa en la que todos abrían y cerraban de forma diferente y en cuyo interior cualquier cosa podía suceder: desde quedarse suspendido en el aire hasta espiar al acecho por entre los resquicios lánguidos de interiores a la espera del visitante.

Solíamos ir rigurosamente en las tardes con Emilio y Teresa al café habitual donde merendaban; nos sorprendía ese esplendor que dan las lámparas a las mesas, los empleados con su simpatía y afecto para nosotras. Al final nos hicimos dueñas de casa.

Primeras lecturas y adolescencia

La lectura siempre me sedujo. De niña tuve muchos libros de cuentos a mi disposición, solíamos ir con Rosa a la librería. Me atraían los textos con dibujos que me adelantaban el mundo fantástico del relato. Más de una vez a la hora de la cena fui forzada a abandonar la lectura ante mis fugas al país de la imaginación. Por este tiempo, a los doce años me atrevo a ensayar el viaje al correr del lápiz que parecía ser el verdadero narrador de mis pensamientos: hadas, príncipes, personajes irreales, fábulas, todo ello con garabatos apenas comprensibles para mí.

Años más tarde, sin advertirlo, se inicia la adolescencia con sus conflictos propios. Época de rebeldía y contradicciones. En este tiempo

viajo con mi padre a México, un contacto con una nueva cultura que me hizo percibir su fuerte ancestro indígena. Convivo con una familia católica y hago una aproximación a sus costumbres: bailes, mariachis, vestidos, alimentos, etc. Conservo un vago recuerdo de la escuela y no guardo memoria de aquella experiencia que sin duda influyó en mi formación espiritual. Al final de mi estada viajé al Paso en la frontera mexicanoestadounidense donde comparto el primer mes con una amiga chicana empleada de un instituto universitario, a través de ella y el de sus amigos conocí un tanto la situación del mexicano residente en Estados Unidos. En esta ciudad, seis meses, fui inscrita interna en un colegio de religiosas, en compañía de niñas de diferentes nacionalidades: norteamericanas, japonesas, chilenas, españolas, argentinas, peruanas, venezolanas y otras. Los diálogos acerca de nuestros respectivos países enriquecieron mi conocimiento de las diferencias y semejanzas de los pueblos. Para esta época corresponde el uso de pelucas y maquillajes no sé si fue el inicio de la coquetería propia de la juventud o si por el contrario ecos de alienación por parte del afronorteamericano.

Un nuevo sabor de América que sumé a mi experiencia cultural.

En mi interior se van acrecentando vivencias y emociones extrañas a mi condición de campesina nacida en una provincia vallenata; rescato mi asombro por encontrarme en ciudades profusamente iluminadas que contrastaban con la oscuridad de mi pueblo natal.

De vuelta a mis orígenes

A mi regreso a Bogotá continué mis estudios de bachillerato. Por aquellos días visitaba nuestra casa un investigador afroamericano, Lorenzo Prescott. Joven amigo de mi padre interesado en su obra literaria, solía meterse en la biblioteca a consultar apuntes y escritos. De gran estatura parecía una jirafa de largas piernas que prolongaba su cuerpo más allá de mi vista; resuena todavía en mis oídos su carcajada blanca, resplandeciente que inundaba la casa de alegría. Su interés por los afrocolombianos reforzó inquietudes sobre mis ancestros. De regreso a su país solía enviarme publicaciones a cerca de la sociedad y vida de los afroamericanos. Por primera vez vi imágenes de la mujer que mostraban su belleza y no el rostro invisible de mi raza en Colombia desfigurada con el estereotipo de fealdad y servidumbre.

Mi preocupación se enrumbo hacia la lectura de la literatura afroamericana. Hablo de los años setenta, las repercusiones del movimiento pacifista dirigido por Martín Luther King, las manifestaciones de protesta en contra de la discriminación y violencia racial, movimientos beligerantes y radicales como “las panteras negras”, la acción

política comunista en la representación de Angela Davis, la autobiografía de Malcom X. No puedo dejar de mencionar el libro “*Los condenados de la tierra*” de Frantz Fanon. Obras que caían en la biblioteca de mi padre y que leía sin ninguna orientación específica. Lecturas que devoraba y afirmaban el conocimiento de mis antepasados, ampliando las prédicas de mi padre acerca de la historia de Africa que en la escuela me la mostraban como un país de “salvajes” y no la existencia de culturas antiguas de gran esplendor.

A partir de aquí dilucidé los conceptos discriminatorios que se tienen sobre indios y africanos en Colombia; que la historia aprendida era la historia del colonizador, que una nueva versión está todavía por escribirse.

Eleguá, Dios abridor de caminos protege mis pasos y por segunda vez visito Estados Unidos en compañía de mi padre. Admiro la ciudad de Washington con sus hermosos monumentos, museos y parques. Manuel realiza en la Universidad de Howard una charla sobre su novela “*Chambacú, corral de negros*”. Reconozco en cada estudiante abierto al conocimiento a mi gente negra, su potencialidad a la espera de oportunidades en una sociedad que lo discrimina, oprime y que sin embargo, en la lucha diaria por la sobrevivencia, sea provinciano o urbano, es igualmente auténtico y creativo, raíces antiguas que el hombre “afro” contemporáneo y universal manifiesta en su espiritualidad. Interrogo al espejo de mis ancestros y veo en él la armonía del movimiento, el sonido de un saxo lento y triste que recoge el lamento de una oración peregrina.

Tiempos de reencuentro

El ingreso a la facultad de Antropología de la Universidad Nacional de Bogotá me abrió un campo insospechado de rutas, filosofías, actitudes y compromisos por abiertos y cerrados caminos: ciencias humanas y confrontación de culturas diversas, además de mis primeras experiencias en la militancia política; manifestaciones estudiantiles callejeras, enfrentamientos con la policía, lecturas de filosofía marxista, sesiones de estudio y catequización ideológica.

La convivencia estudiantil también me proporcionó otra dimensión vital: el matrimonio con un compañero de estudios con quien un año después viajaría a Barcelona para proseguir nuestros estudios. España por aquel entonces vivía momentos de apertura democrática después de 40 años de dictadura y represión franquista. Instauración de la monarquía, legalización de los partidos políticos, la elección del presidente Suárez, el largo despertar de un pueblo tantos años silenciado.

El auge de las diferentes nacionalidades me permitió mirarme a mí misma frente a muchos espejos: catalanes, vascos, gallegos, andaluces, aragoneses, etc.; dinamización y utilización de las lenguas vernáculas expresadas libremente después de tantos años de censura. Este espíritu de libertad se percibía en el ambiente festivo de las banderas agitadas al viento y la alegría propia de la juventud. Las ramblas hormigueando de gentes y colores, el aire olía a promesa. El ambiente universitario barcelonés nutrió mi vida intelectual con el marcado ancestro nacionalista catalán, la mayoría de clases se dictaban en su idioma, los maestros receptivos y generosos, dejaron en mí criterios de análisis y comprensión de práctica y teoría antropológica. Algún destello de discriminación racial me tocó, pero sobre todo valores humanos de amistad.

Ansiosa de compenetrarme con la cultura europea en viajes furtivos me asomé a París, Londres, el Mediterráneo español y francés y finalmente desembarqué en Marruecos. Mi llegada a este país, el recogimiento sagrado del “Ramadán” . Las calles de Tánger se sumergían en la soledad mientras las mezquitas se abarrotaban de feligreses. Los peregrinos oraban de rodillas en los atrios. La ciudad de Fez con su arquitectura árabe me desnudaba un mundo diferente al de Occidente y que me hablaría con voces ancestrales sobre la acción creadora del hombre.

La poesía, una ventana abierta

Cargada de tantas resonancias extrañas y personales, mi regreso a Colombia fue un renacer de raíces olvidadas. Empecé a trabajar en la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas dirigidas por mi padre, en proyectos de investigación de la cultura tradicional popular especialmente en la recolección de tradición oral. Descubrí la filosofía ancestral colombiana que recoge el amasijo milenario indígena, africano y europeo. Vertientes todas mezcladas en mi sangre. Un natural instinto me aproximó a la lectura de poetas y novelistas que hablan de abuelos y tambores y crujidos de cadenas.

La poesía afrocolombiana me llevó a conocer los escritores más destacados de la negritud en Colombia: Jorge Artel, evocador de bogas adolescentes, gaitas y tambores; Helcías Martán Góngora, navegante de litorales perdidos; el momposino Candelario Obeso, despertar de la libertad; Arnoldo Palacios, minero de aluviones ensangrentados; Manuel Zapata Olivella, más cerca en su relato novelesco que en su geografía física; Rogerio Velásquez, explorador del afrocolombiano bajo la injusticia social.

Mis versos de la adolescencia fueron un alarido hacia afuera que no encontraba eco en la obra de los poetas afrocolombianos, más pre-

ocupados de cantarle a los atributos físicos y amorosos de la mujer que a la espiritualidad. Me preocupaba que esta expresión poética estuviera escrita sólo por hombres en una sociedad que nos oprime y margina. Mi escarceo poético se caracterizó por ser un grito del despertar de mi conciencia. El fluir de este río fue lento y tortuoso a lo largo de angustiosos años. La violencia que caracterizó la literatura colombiana de las décadas anteriores, un pasado aparentemente olvidado, revivió el fuego de las pasiones y conflictos sociales y políticos. Con otro nombre pero con los mismos odios y rencores apareció el rostro de la muerte. No era fácil para una antropóloga pasearse por los campos con una libreta de apuntes y grabadora al hombro interrogando a viudas y huérfanos sobre sus tradiciones pisoteadas.

En esta trágica pérdida de la identidad surgió “*Letras nacionales*” predicando un nacionalismo literario. Se invitó a los escritores inéditos y consagrados a participar en la revista, a mirar a su alrededor y expresar en sus novelas y cuentos un sentimiento de afirmación patriótica. No fui inmune a los escritos que pasaban por mis manos antes de ser impresos en la pequeña rotativa que embadurnaba de tinta a quienes la manipulábamos. Mi hasta entonces oculta colmena comenzó a alborotarse con el retumbar de un enjambre de versos ciegos en busca de la luz. He aquí un poema de esta época:

La muerte

Sola llega la muerte
blanca o morena,
desierta de belleza.

Pisa a golpe fuerte
o a veces pisa tan suave
que ni ella misma se siente.

Me la imagino flaca,
desierto y árido su cuerpo
vestido y transparente.

Profunda y desgarradora herida,
larga como la noche
se hunde dentro del alma
silenciosa y calma.

Solitaria compañera de la vida
misteriosa moneda de la suerte
profunda la calma cuando llegas.

Mis poemas de hoy son la voz interior que me habla del hombre, de sus soledades, de su deshumanización, luz y oscuridad. Mi verso es esa pequeña brasa que mantengo encendida por sobre el devenir de los tiempos, un canto danza cósmica en la búsqueda mágica de la palabra, la entrega, mi piel humedecida por todos los mares; mi sangre, la profundidad del viento que pasó y fecundó mi vientre; mi nombre; el amuleto mágico de mis abuelos:

Miedos ancestrales.

Vengo de miedos ancestrales
símbolos metálicos me aprisionan
en la vasta soledad de ensoñaciones,
escucho la voz de los tambores dialogando
con el vuelo de los muertos.

¡Os convoco:
Totems,
Dioses,
al mundo visible e invisible!
¡Todos venid con vuestros rayos fulminantes
a liberar mi tribu!" .

Para finalizar, un poema que habla de la violencia que embriaga el país:

La última gota.

Serás la próxima gota de río
que alimente, este mar de sangres violentas.
Estarás en el umbral de los que no son
para cuando tus ojos ciegos aún calientes
se abran al misterio de la muerte
y bocas anónimas elogien tus hazañas
de noble caballero.

Marchas rituales evocarán infinitas nostalgias
acompañando tu noche solitaria...
la arena caerá como lluvia de estrellas
en la soledad de tu casa,
pero serás olvidado el mismo día
en que caven tu tumba.

Una plegaria abre camino a la aflicción
y temblamos de miedo cuando la muerte

puede sorprendernos una vez más,
y ser todavía perfecta e inoportuna
su llegada.

Callamos, y una lenta tristeza
se derrama en nosotros.

Compartamos lo que escribiera hace más de tres mil años un
antiguo literato del Africa profunda:

“¡Pensar que no puedo decir nada nuevo
que nuestros antepasados no hayan dicho!” . (Discurso de Ankú, 1900)

“La ruta del esclavo” en Matanzas, Cuba. Bienvenida de la Unión de Escritores y Artistas

ORLANDO GARCÍA LORENZO

Historiador
Director Biblioteca General y Delmonte
Matanzas, Cuba

Distinguidos invitados:

Cuando en 1559 el padre Bartolomé de Las Casas, se refiere en su *Historia general*, a una matanza de españoles en manos de indios, quienes volcaron sus piraguas en medio de una extensa y hermosa bahía; estaba confirmando la leyenda que dio origen al hombre de Matanzas. Se iniciaba así la sorpresa por una ciudad que le estaba reservada, junto a sus bondades naturales, un sitio en la cultura cubana, la ciudad de San Carlos y San Severino de Matanzas, fundada el 12 de octubre de 1693.

Matanzas tendría que esperar a las primeras décadas del siglo XIX para convertirse en centro de atracción de la cultura del país.

A partir de 1828 tras el despegue económico, se desata un desarrollo cultural sin precedentes. Se vive la época de los ilustres intelectuales del parnaso, la aparición de *La Aurora*, conocido como el príncipe de los periódicos cubanos, la constitución del colegio La Empresa, al que estuvieron vinculados algunas de las principales figuras de la pedagogía cubana; la fundación del Liceo Artístico y Literario que mucho trabajó en favor de la difusión de la cultura auténtica y las famosas tertulias de Domingo Del Monte con quien se vincularon ilustres poetas e intelectuales.

Un temprano símbolo del florecimiento cultural de esta época fue sin dudas, la fundación de la Biblioteca Pública en 1835 para convertirse en la segunda biblioteca de este tipo que se creaba en Cuba y la inauguración del Teatro “Esteban”, más tarde “Sauto”, donde se presentarían destacadas compañías de distintos géneros y artistas de fama mundial. Durante cuatro décadas Matanzas conoció un amplio esplendor que le permitió ser reconocida como “La Atenas de Cuba”.

Tras esa nobleza cultural se había desarrollado un sólido fomento por los ingenios de azúcar, produciéndose aquí el 25% del azúcar cubano en 1827, lo que contribuyó al desarrollo económico de la región y por tanto a tal esplendor cultural.

Este hecho de verdadera prosperidad explica la necesidad que tuvo Matanzas de fuerza de trabajo servil y la explotación despiadada impuesta a la creciente población esclava, de manera que *hacia 1860 llegaron a existir tan solo en esta región, 94.440 esclavos.*

Están ustedes en un *lugar iluminado por la historia de la esclavitud, donde ocurrieron más de ochocientas sublevaciones individuales y colectivas.* Varios son los “*oscuros gladiadores*” que reciben nuestro honor este día, hombres que lucharon por vivir libres y entre los que se recuerda a *Antonio Congo, Manuel Mandinga, Pedro Guangá o el renombrado Capitán de Cimarrones José Dolores.*

No lejos de aquí ocurrieron los alzamientos de *los ingenios Alcancía y Triunvirato* donde hombres, mujeres y niños tomaron el camino de la rebeldía acometiendo a los opresores y desplazándose hacia los ingenios cercanos para acrecentar las fuerzas. “Tanta repercusión alcanzó esta rebelión que los gobernantes norteamericanos ofrecieron ayuda militar a las autoridades españolas de Cuba, para evitar una victoria de los esclavos”.

Y no lejos de aquí se aprecia también la altura “*El Palenque*”, nombre originado por los refugios de cimarrones que existieron durante mucho tiempo en estos territorios entre Matanzas y Ceiba Mocha.

Por todo ello, con una gran responsabilidad histórica recibimos hoy al grupo de expertos del proyecto de la Unesco: “La ruta del esclavo”. Con rigor, con empeño hemos trabajado en la preparación de este evento. Muchas limitaciones materiales tenemos en estos momentos en nuestro país. El pueblo trabaja arduamente para vencerlas. Tal vez, el evento no pueda tener todas las posibilidades en recursos que demandan estos encuentros y que quisiéramos ofrecerles, sin embargo, les aseguro que no han de faltar la hospitalidad y el profesionalismo de los cubanos.

Gracias, por encontrarnos en Matanzas, en Cuba. Ello es una prueba de amistad que agradecemos. Haremos todo lo que esté a nuestro alcance para que no olviden estos días en la ciudad de los puentes y por el éxito del evento.

Les doy la bienvenida en nombre del Comité Organizador, las autoridades gubernamentales y la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, deseándoles una grata y provechosa permanencia en Matanzas, que no sólo les saluda, sino les acoge con amor y distinción.

Muchas gracias.

Matanzas, Cuba, diciembre 5 de 1995.

Proyecto de vida en el bajo Patía (Cauca)

CARLOS ARTURO ERAZO, MD

Director Nuevo Milenio, Asesor de Fundebap
Popayán, Cauca, Colombia

1. La etnia en el desarrollo de una comunidad

El encuentro de valores desconocidos y muchas veces insospechados en un pueblo y/o en una persona anima a construir escenarios transculturales que permitan nuevos avances y desarrollos. Estos valores, en ocasiones, los niega la misma comunidad y no los reconocen los dirigentes e instituciones, pero cuando los integrantes de una región se animan y los perfilan desde el área rural y desde el área urbana, como un patrimonio nativo y cultural, e involucra a la gente y al entorno familiar; es un Proyecto de Vida.

El orgullo de ser campesino de ciudad y ser ciudadano del campo perfilan una nueva forma de vida rural y urbana. Tradicionalmente los que hemos nacido en el campo nos hemos aislado de él, produciendo una ruptura con nuestro pasado y muchas veces con nuestra cultura; pero esta separación bien orientada puede producir actividades y hechos sorprendentes cuando se orientan los esfuerzos conjuntamente entre los habitantes del campo y los campesinos de ciudad. El relato vivencial, que les transmito en este documento, corresponde a un hallazgo y una sorpresa de estas características.

2. ¿Dónde queda el Patía?

El valle del Patía es el único río del mundo en cortar una cordillera. Corta majestuosamente la cordillera Occidental, en el sitio llamado La Hoz de Minamá.

El Proyecto de Vida se ha desarrollado al sur del departamento del Cauca, en la República de Colombia y la sede está ubicada a tres km. del pueblo de Patía, en la finca Piedremoler.

3. La historia breve del Patía

El Patía en épocas prehistóricas fue un mar interior (como lo han demostrado los estudios geológicos) aquí vivió también el cacique Patía con su comunidad indígena, en este valle el Sabio Caldas extrajo muestras para su valiosa colección floral; el Libertador Simón Bolívar dejó sus huellas cuando en su mula patiana atravesó este lugar y fue quien le colocó el nombre de Piedremoler a la vereda donde se ubica el proyecto, cuando en sus correrías vio varias mujeres negras, quienes trabajaban moliendo maíz en enormes piedras huecas semejantes a morteros.

La población negra llega al Patía desde el norte, para extraer sal de las minas.

“La sal la traían por allá del “Salado de Capellanías” ,era un salado, aquí el salado de “Méndez” ... allí hay unos ojos de sal, y esa era la sal que comía uno y comía el ganado” . (Ussa 1987: 32).

Posteriormente un grupo de esclavos se tornan cimarrones y generan el palenque Patía. (Era del palenque y de la liberación). Los macheteros del Patía son famosos.

“En 1816 pelearon los patianos al lado de Sámano en la batalla de la Cuchilla del Tambo” . (Zúñiga, 1975: 177).

A partir de la guerra con el Perú en este siglo, década de los años treinta, se construye la carretera hacia Pasto trayendo como consecuencia la llegada de nuevos propietarios del valle del Patía; trasformando el modelo agrícola tradicional, en un modelo de ganadería extensiva con deforestación de las praderas. Este desastre se incrementa con el uso de leña para cocinar alimentos y el fruto de un arbusto llamado Totumo, el cual es una de las principales fuentes de sustento de la mujer patiana. Así continúa esta región en un deterioro social y ambiental; hasta que en 1990 (podríamos llamarla como la era del agua) se produce un fenómeno de organización a nivel comunitario, que promueve el acueducto regional, el distrito de riego y una campaña de educación para las mujeres cortamate. La organización adquiere una finca de 110 hectáreas a través de la Fundación para el Desarrollo del Bajo Patía — Fundebap—. El modelo económico y social para la compra de la tierra fue adaptado de una experiencia de la vereda del Tuno, dentro del municipio del Patía, donde existe una tierra colectiva con usufructo familiar y de la modalidad que la Fundación Fines, con sede en Cali, optó para construir un centro educativo de niños.

Fundebap lidera un proceso de salud participativo con la mutual llamada Empresa Solidaria de Salud —ESS—, que se articula desde 1993 en la Ley 100 de Seguridad Social, experiencia que permitió a partir de 1994, asesorar a otras comunidades de raza negra en el departamento del Cauca.

4. ¿Por qué se da el proceso?

Existen elementos que, vistos retrospectivamente, permiten un éxito relativo al Proyecto de Vida: no se fundamenta en una planeación estratégica ni tampoco en un plan específico, todo lo contrario, se fundamenta en una idea global a la cual se le van añadiendo actividades que los grupos asociados a Fundebap, consideran esenciales. Así es como la historia se torna fundamental. La música como elemento cultural es integradora, se reconoce a las mujeres como líderes que expresan respeto y afecto entre todos, pues en sí, ellas son el puente común de familiaridad para muchos patianos. Hay un caso específico el de las cantaoras del Patía (la señora Teodolinda, maestra de escuela reconocida por nosotros sus exalumnos, “tía Inda” para todos; y otra mujer de aguda inteligencia, educadora creativa llamada Anamelia). Otro elemento para tener en cuenta es el reconocimiento social para los grupos de jóvenes bailarines que complementan a las cantaoras, (cantan y oran en los velorios, en las fiestas).

Las fortalezas fueron: la capacidad de tomar riesgos y no tener miedo a equivocarse. El fijarse metas casi inalcanzables pero que al ser comunicadas de unos a otros se hicieron posibles, el reconocimiento de las potencialidades de ser patianos, de ser cortamate, de ser negro, mestizo o mulato producto de las mezclas interraciales. La existencia de patianos con estudios universitarios, con suficientes capacidades para intercambiar pensamientos e ideas con otras personas, (sin timideces, sin soberbia; simplemente como seres humanos con ganas de compartir principios y valores universales en el propósito de lograr la sabiduría). Otros elementos a tener en cuenta son: los grupos de Fundebap hicieron un desapego del tener. El proyecto fue concebido como la oportunidad de hacer, sentir y trascender. Estas oportunidades se asumieron con temor, pero el asumir este temor, vencéndolo, cada escala de dificultades era un reto de solución colectivo; (qué emocionante hacer concilios para buscar soluciones, qué emocionante es ver el orgullo al vencer las dificultades. En estos aspectos la comunidad se apropió del proceso y jamás lo ha llevado con celeridad, siempre lo ha querido llevar despacio lo cual es coherente con la forma del ser del patiano: cauto, sereno, prudente en el andar y en el hablar).

Todos los grupos están alerta a las oportunidades de proyectos, oportunidades de acciones; porque se sabe que no hay nada que perder y mucho que ganar. Estas oportunidades son diarias y cotidianas pero también se pueden perder. Tampoco se quiso excluir al otro ser humano que no fuese nativo del Patía, por el contrario es una meta atraer con el canto, con la música a profesionales de otras ciudades que crean en el Proyecto de Vida, que estén dispuestos a entregar su conocimiento sin egoísmo tal como la gente entrega su música y danzas sin prevenciones pero con cautivación y enamoramiento por la región. Todos ellos entendían que el proceso está en la incertidumbre, pero también saben que esto es lo que permite soñar despiertos, es lo que permite navegar a la deriva pero atentos y en vigilia, mas no significa navegar con la corriente.

Fundamental además, fue la reconstrucción de canciones desde los abuelos y bisabuelos a través de un trabajo de recuperación cultural con los grupos. La motivación que este hecho brindó para encontrar nuevos elementos e inspiraciones de canciones y composiciones contemporáneas a las que la gente ha acogido con afecto y ternura, caso específico es el de dos canciones llamadas: “El pajarillo” compuesta en el siglo XIX y “Las cortamates” compuesta en 1994 por el grupo de cantaoras; ambas canciones son el símbolo o himnos de la región. En la primera se hace una narración del matrimonio, sus vicisitudes y sus alegrías; en la segunda se dan elementos culturales de trabajo. Podríamos decir, sin temor, que la aventura ha estado presente en este proyecto como ha sido el matrimonio en “El pajarillo” y como lo es la recolección, cosecha, preparación, mercadeo del mate con protagonistas reales de la región en la canción “Las cortamates”. Lo maravilloso es que los patianos en esta aventura estamos descubriendo elementos y talentos que otros no tienen. El descubrimiento de nuestras propias virtudes y potencialidades están ligadas a la promoción de un servicio integral a nosotros mismos y a otras comunidades.

“Qué maravilloso resulta cuando se gesta Fundebapcito, réplica de la organización de adultos, basada en las danzas y en el canto; esta organización infantil empieza a convertirse, con guía de los adultos, en una cantera cultural con nuevos retos y nuevas posibilidades de vida. A estos niños se les fortalece en su potencialidad de ser únicos, con su mirada, con su huella digital y por su propio talento en el deber de la búsqueda de sí mismos” .

Anamelia Caicedo

El fomento y la promoción de la tranquilidad, en estado de alerta, se hace para no incentivar el egoísmo y la ambición desmedida por el dinero o por el tener.

El Proyecto de Vida desde la cultura negra no permite quedarnos en los marcos teóricos, por lo contrario motiva a ver la realidad desde los saberes culturales, desde los sentimientos, no permite quedarse en un proceso de salud curativa, trasciende hasta la promoción de la vida, en la relatividad del tiempo y espacio que depende de nosotros mismos.

La modernidad del siglo XX nos llevó a tener de todo por encima de todos, nos convocó a una violencia del hombre contra el mismo hombre y contra la naturaleza, con la efímera esperanza de alcanzar el desarrollo; este retroceso se enmarca en la pérdida de la ética con nuestro pasado, con nuestro presente y con nuestro futuro. Si un pueblo pretende adelantar utopías realizables en el nuevo milenio, debe trabajar en la posibilidad de construir la cultura de la salud, de la paz, de la tolerancia, de la equidad y del cambio permanente.

La creatividad en los niños es latente, basta con oír a las cantaorcitas, a los tunitos, a los palenquitos y sobre todo al grupo infantil de Galindez quienes interpretan la música nativa con instrumentos reciclados.

Todo el amor que se le ha dado a este Proyecto de Vida por todos los grupos y por cada persona, puede ser equivalente al amor que se profesaron Romeo y Julieta, al amor de Efraín y María y al de “Agua para el chocolate”. Este profundo amor compartido en una comunidad marginada permite convertir el proceso en una fuerza creíble y respetado por sí mismo y por otros, es aquí donde aprendemos a creer que toda expresión creativa es válida para un nuevo ecodesarrollo.

5. Pasos del proceso proyecto de vida

El objetivo central del *Proyecto de Vida del Patía* es alcanzar la sabiduría, para lo cual se dieron estos pasos:

1. Sensibilización a diferentes profesionales de la región, que viven en las grandes ciudades, destacando la importancia de gratitud para con nuestras familias extensas y su arraigo cultural.

2. Motivación a la comunidad local para aceptar el retorno de sus hijos y juntos construir el Proyecto de Vida, desarrollando un diálogo de saberes y una participación activa con el fin de abandonar el paternalismo y la colaboración; “desoxidando” el hábito de la verdadera participación.

3. Interiorización del proceso haciendo énfasis en la necesidad de otros sectores del desarrollo y su necesidad de seleccionarlos, seducirlos con la cultura, con la recreación; trascendiendo del tener, al compartir; del yo, al nosotros; del mío, al nuestro; del egoísmo, a la solidaridad; del prestigio, a la ética; de la estática, al cambio; de la mentira, a la verdad; de la ira, a la sonrisa; de la violencia, a la paz; de la inseguridad, a la seguridad y a la tranquilidad.

4. Organización y capacitación continua a los grupos culturales de la región, con el propósito de fundar una estructura coordinadora del Proyecto de Vida que diera origen a nuevos grupos y agrupar a otros indiferentes que se hallaban aislados (tarea que se facilitó por el apoyo del grupo “Nuestro Pueblo” quien promueve la etnoeducación desde la Ley 70 de las comunidades negras).

5. Ubicación de una sede física de 110 hectáreas, la cual fue adquirida partiendo de la recuperación de la palabra entre compradores y vendedores. (Se le compró a un hacendado de Popayán, don Aurelio, sin poseer un solo peso; se parcelaron 100 lotes de veraneo los cuales fueron adquiridos con generosidad por grupos de la región, profesionales de Cali, Pasto, El Bordo y Popayán). Esta transacción comercial generó espacios de concertación, de negociaciones y de actitudes gerenciales; de gestión entre la comunidad y los copropietarios para compartir un bien en un Proyecto de Vida.

6. Coordinación de la empresa solidaria en salud (régimen subsidiado por el Sistema Integral de Seguridad Social de Colombia, Ley 100), para el municipio, se inició con un grupo de 3.000 familias.

7. Acompañamiento en la conceptualización del Proyecto de Vida por el grupo de “Desarrollo Humano” adscrito a la Universidad del Valle, validándose los conceptos de vida periódicamente con la comunidad y bajo la coordinación de Fundebap. También el grupo “Proyecto madera culturales y turísticos en forma” de esta misma universidad genera los planos y maquetas de los espacios participativa con todos los grupos de Fundebap.

8. Conceptualización del agua como parte vital del Proyecto de Vida, acompañando a otras estructuras sociales y gubernamentales para la construcción del acueducto regional, del distrito de riego en la recuperación de las cuencas de quebradas y del río Patía, con reforestación de sus orillas con especies nativas de la zona.

9. Acompañamiento y capacitación de los grupos de Fundebap (21 en total) para acceder a la financiación de “pequeños” proyectos, otorgados por organismos gubernamentales y no gubernamentales, nacionales e internacionales.

10. Fundamentación de la multiversidad del Patía como conductor educativo en la región proyectándose a escuelas, colegios y carreras técnicas para estudiantes de la región. (Bioagro, administración del hogar, biosalud).

11. Creación de alianzas estratégicas con otras ONGs del departamento para acceder a la financiación de proyectos, donde se coordinarán esfuerzos (Consorcio Fundebap - Comsalud - Cindap; Consorcio Fundebap - Nuevo Milenio).

12. Financiación permanente para Fundebap a través del turismo nativo, del agroturismo, del ecoturismo y del turismo académico.

13. Presencia de Fundebap en nuevas estructuras comunitarias que se organizan para brindar servicios colectivos (en la administración del acueducto regional y como miembro principal de la junta directiva del distrito de riego).

14. Participación permanente de los grupos culturales en concursos, en actividades locales, departamentales y nacionales (ej.: Grupo Cantaoras, Premio Nacional de Colcultura 1994, grupo Palenque Patía ganador absoluto en el Cauca en danzas 1994, 1995, grupo El son del tuno, presencia en el Encuentro Nacional de Grupos Culturales auspiciado por la Presidencia de la República 1995, grupo Fundebapcito actuó para la filmación de un video didáctico para la BBC de Londres, 1995).

15. Publicación del libro “*Tradición oral en la localidad del Patía - Cauca*” con autoría de la literata Hortencia Alaix de Valencia, Premio Colcultura 1994, compartido con las Cantaoras; preparación del grupo las Cantaoras, del grupo El son del tuno y del cantautor Elvar para grabar las composiciones más representativas del Patía.

Preparación de materiales por diferentes autores para su publicación como son: *Manual de culinaria de la comida nativa del Patía*, *Reconocimiento de la cultura a través del juego*, los *Cuentos y leyendas del Patía*, *Cancionero de la música nativa del Patía*.

16. Organización y capacitación de Fundebapcito, estructura infantil cultural similar a la organización de los adultos, dando origen a la escuela de liderazgo cultural.

17. Envío de proyectos “Museos y consulados culturales del Patía” a la República de Costa de Marfil, a la Unesco, a Colcultura; envío de proyectos de producción agrícola al Ministerio de Agricultura; envío de proyectos de reforestación y mercadeo campesino a la Consejería de la Presidencia de la República, microempresas con ONGs al Ministerio de Desarrollo, Emisora Comunitaria del Patía al Ministerio de Comunicaciones.

6. ¿Por qué puede fracasar el proyecto?

Existen amenazas y debilidades que de no superarse podrían conllevar al fracaso del proceso; entre estos factores podríamos considerar: la falta de una escuela de gerentes con humanismo para las diferentes actividades a llevar a cabo en la zona; el vivir de algunos líderes del proceso en las capitales de departamentos puede acarrear dependencia sociológica de gran ciudad. Aún no se alcanza a entender al silencio

como una parte de la comunicación, aún no se alcanza la madurez para ser prudente con las palabras.

El proceso puede fracasar si perdemos la humildad, la tolerancia, si pasamos del respeto al irrespeto, de la conciliación a la imposición, de la convivencia al egoísmo, del reconocimiento de nuestra cultura a la negación de nuestros valores y costumbres.

Otro factor que puede llevar al fracaso es la pérdida de la capacidad de innovación, la imposibilidad de crear otros escenarios y otras realidades, llegar a creer que lo que se sabe y se tiene es la máxima creación posible, sin posibilidades de recibir críticas constructivas. Si se masifica al Proyecto de Vida indiscriminadamente en otras comunidades sin el sello de la identidad cultural ya reconocido, puede desacreditarse.

Aunque se hacen esfuerzos por involucrar a la juventud en la visión del Proyecto de Vida como una herencia cultural, que debe entregarse de generación en generación, a través de la escuela de liderazgo cultural; no promover este concepto entre la juventud y la niñez será como cualquier escuela y no generará retos a las nuevas generaciones.

Si al egoísmo le permitimos que entre en nuestro corazón y se sostenga en nuestros pensamientos y en nuestros quehaceres diarios, puede ser otra causa, junto al desamor, de la propia destrucción del Proyecto Vida del Patía.

Este proyecto en su historia ha sido enfocado como de promoción de la salud y de la vida, de ahí que un cambio abrupto de su marco conceptual pudiese llevar a un desconcierto total. Ello podría darse, si no comprendemos que la etnoeducación en sí es un proyecto de vida para compartir con los demás, que no es un color de piel, que allí no cabe el odio, no cabe la autosegregación, no cabe el aislamiento cultural de ideas, de bienes, de costumbres; todo lo contrario, somos sujetos de permeabilización constante y ésta es la gran fortaleza que nos permite llegar a otras culturas, estratos y a otros pueblos. Puede fracasar si lo violentamos para obtener rápidos resultados de impacto y no le permitimos continuar como un proceso lento pero seguro, que está reconstruyendo el marco teórico del “sentido común” .

Si el proceso mismo no prevé que los errores que se cometan son parte del mismo proceso, son parte del proyecto de vida, son parte de la construcción y reconstrucción permanente, perderemos la oportunidad de equivocarnos, de reconocerlos y de corregirlos; no tendrá sentido no asumir riesgos mensurables con responsabilidad y ética, si el proyecto concibe que todo está determinado y que no hay por qué luchar, que con los grupos que posee es suficiente, que con la finca basta, que con las composiciones actuales y con los premios consigui-

dos se ha alcanzado lo máximo, este proceso estará muerto en vida; porque vida es trabajo, es lucha con alegría, con entusiasmo, con degustación y deleite, con sabor campesino, con olor de campo.

Un proyecto de vida puede fracasar cuando no se concibe con afecto, con inteligencia y no se sueña con alcanzar la sabiduría.

Patía puede fracasar si sus gentes no interiorizan que el abordar el trabajo desde la provincia nos hace universales, que de lo micro podemos llegar a lo macro, de lo particular a lo general, que somos constructores del universo, que estamos en posibilidad de generar nuevas superautopistas culturales con pueblos del Africa y de otros continentes, pero que definitivamente somos americanos y somos colombianos.

El proceso puede fracasar si no se oxigena desde otras corrientes del pensamiento, otras escuelas, otros paradigmas, otras ideas y otras etnias.

Puede fracasar si cada uno de los patianos no logra interiorizar que para lograr grandes cambios el primero en cambiar soy yo mismo y que en definitiva no soy agente de cambio sino agente que cambia por efectos del Proyecto de Vida, y muchos de esos cambios grandes se realizan con múltiples y pequeñas actividades de mejoramiento al interior de sí mismo, cambios que sean constantes y con perseverancia, de ahí que si los líderes generadores del proceso no permiten el ingreso de otros líderes de las nuevas generaciones a los espacios de toma de decisiones, el proceso caerá solo. El éxito está en permitir que otros también construyan sus sueños y utopías, que la juventud y la niñez puedan gerenciar, dirigir con éxito, si se entiende que la grandeza del liderazgo, es dejar que otros sean, que otros compartan, que otros enseñen y hacer posible que el proceso no se “momifique”, pero tampoco significa retirada total, desánimo, renuncias porque a un Proyecto de Vida no se renuncia, no se retira, no se abandona por ser parte de mí, y si esto llegase a suceder, estas personas y esta comunidad estarían muertas en vida, tendrán muerta el alma, tendrán sus alas e ilusiones rotas.

Esto no será factible si el Proyecto de Vida se comporta como proyecto colectivo de muchas vidas, de muchas almas; por eso se entiende como una manera colectiva de sueños, una manera de estar sanos biológica, mental, espiritual y socialmente.

En el tener, Fundabap le propone que le compre un lote de 1.000 ó 2.000 m² de tierra de la parcelación “Piedremoler” donde podrá construir su cabaña, y así participa educando a la comunidad y aumenta su saber con los conocimientos populares que le serán dados con mucha generosidad. Si desea un terreno más amplio Fundabap le ofrece

parcelas agrícolas de 10 plazas para producción agropecuaria dentro del distrito de riego, terrenos que pueden ser administrados por la comunidad si usted así lo desea; basta una llamada telefónica o un fax para la coordinación.

Podrá observar los bellos atardeceres de la región, disfrutar de las caminatas por el cerro de Manzanillo con sus leyendas de encantamiento, disfrutará de los ríos Guachicono, de la cueva de Uribe y del río Patía. Si usted desea expresarnos su solidaridad, su ética, su moral y su deseo de servir, será bienvenido al Patía. Lo invitamos a que conozca y comparta el trascender de las familias de la vereda El Tuno, que practica a diario, pero es más regocijante en la Semana Santa y en la época de Navidad.

Compartirá con los patianos 35 platos de su comida típica regional, como también observará y escuchará la diversidad (en las danzas, en la música, y en los cantos) de la cultura negra.

Incluso puede ser alumno en la multiversidad en dos (2) cursos de pregrado, posgrado y cursos cortos de fines de semana o vacaciones.

7. Recomendaciones para usted si desea conocer esta experiencia

Si usted desea disfrutar del Patía, y del proceso debe establecer conversatorios previos con:

Adolfo Albán: artista (hace actualmente un posgrado de comunicación en la Universidad del Valle).

Vicky López: médica (generó la posibilidad de reconocimiento de la medicina nativa). vive en Bugalagrande.

Álvaro Thomas y Ricardo Aguilera: arquitectos del grupo Proyecto Madera; docentes de la Universidad del Valle.

Alex Ibarra: antropólogo, lidera la empresa mutual de Salud Solidaria del Patía.

Alexandra Rodríguez: trabajadora social, inició la recuperación de las tradiciones culturales, vive actualmente en Piedremoler.

Hernán Ibarra: director ejecutivo de Fudebap desde sus inicios, es educador y docente.

Gustavo de Roux: historiador conocedor de la cultura negra. Docente de la Universidad del Valle.

Hortencia Alaix: literata, docente de la Universidad del Cauca.

Diego Castrillón y Hernán Zuluaga: historiadores conocedores del Patía. El primero vive en Popayán y el segundo en Cali (docente de la Universidad del Valle).

Posteriormente diríjase al Patía por vía terrestre desde Popayán, en

carro particular o transporte público (próximamente existirá un transporte especial directo) a la finca Piedremoler y descienda en el kilómetro 90, o en el pueblo de Patía, kilómetro 87, donde se encontrará con Anamelia Caicedo y Teodolinda Torres, dos líderes locales que ampliarán la información con exquisitez de detalles.

Estando ya en el Patía, puede disfrutar al sentirse como un ser que trata de armonizar su yo interno con el entorno, allí serán reconocidos su saber hacer y lo van a invitar a participar como educador de la multiversidad del Patía, para que exprese todas sus habilidades y saberes, allí conocerá la capacidad de crítica porque le van a decir si ha perdido la capacidad de asombro, la capacidad de conformarse y de hacerse preguntas para saber dónde está y porqué está allí. El Patía se reconoce por su frondosa ceiba y sus árboles de tamarindo, como también por brindarnos la sensación de estar en el siglo pasado por el grado de pobreza material de sus habitantes, suplida con una riqueza cultural.

8. Anexo 1

La siguiente canción y composición patiana es una muestra de nuestra cultura:

Canción las cortamate

Compuesta e interpretada por el grupo Cantaoras del Patía.

Allá van las cortamate
con costalilla y machete
también llevan garabato
y un trapo pa' hacer rodete.

Cuando amanece lloviendo
ni aguacero las detiene
van en busca de la mata
que más sachamates tiene.

Marcos Angulo subite al palo
y dile a Elsa que te reciba
Ana Ledy y Belia corten el puro
Blanca y Eladia saquen la tripa.

Ya vienen las cortamate
cargaditas con sus puros
se les nota muy cansadas

pues ese trabajo es duro.

Allá viene Ricardina
con su costalilla de mate
atrás viene “ña” Victoria
llamando a Magdalena.

Aracely cocina el mate
dile Anatulia que lo empareje
Ninga y Adela vayan raspando
Dilia y Cenón que lo asoleen.

Marelvi lo está volteando
por dentro ya se secó
Samir lo está recogiendo
porque ya lo va a vender.

Organicen los costales
para empacar por docenas
pues ya llegó nochebuena
que es la temporada buena.

Tenemos sumbos para la leche
puros y mates para el chancuco
conchas y mates de media libra
y también mates de libra entera.

Esta composición ha logrado identificar la principal actividad de ingreso del pueblo patiano, narra el proceso artesanal del totumo o sachamate (del quechua: vasija sagrada) y lo identifica con nombres y personalidades de la región. Esta composición se enseña en las escuelas y ha generado todo un orgullo por esta actividad, ya que de ahí se deriva el sustento para muchas familias, ha generado también la Danza de las cortamate (creada por el grupo juvenil “Palenque Patía”), investigaciones del uso del mismo e incluso la reforestación que se adelanta en quebradas se realizan con este hermoso árbol.

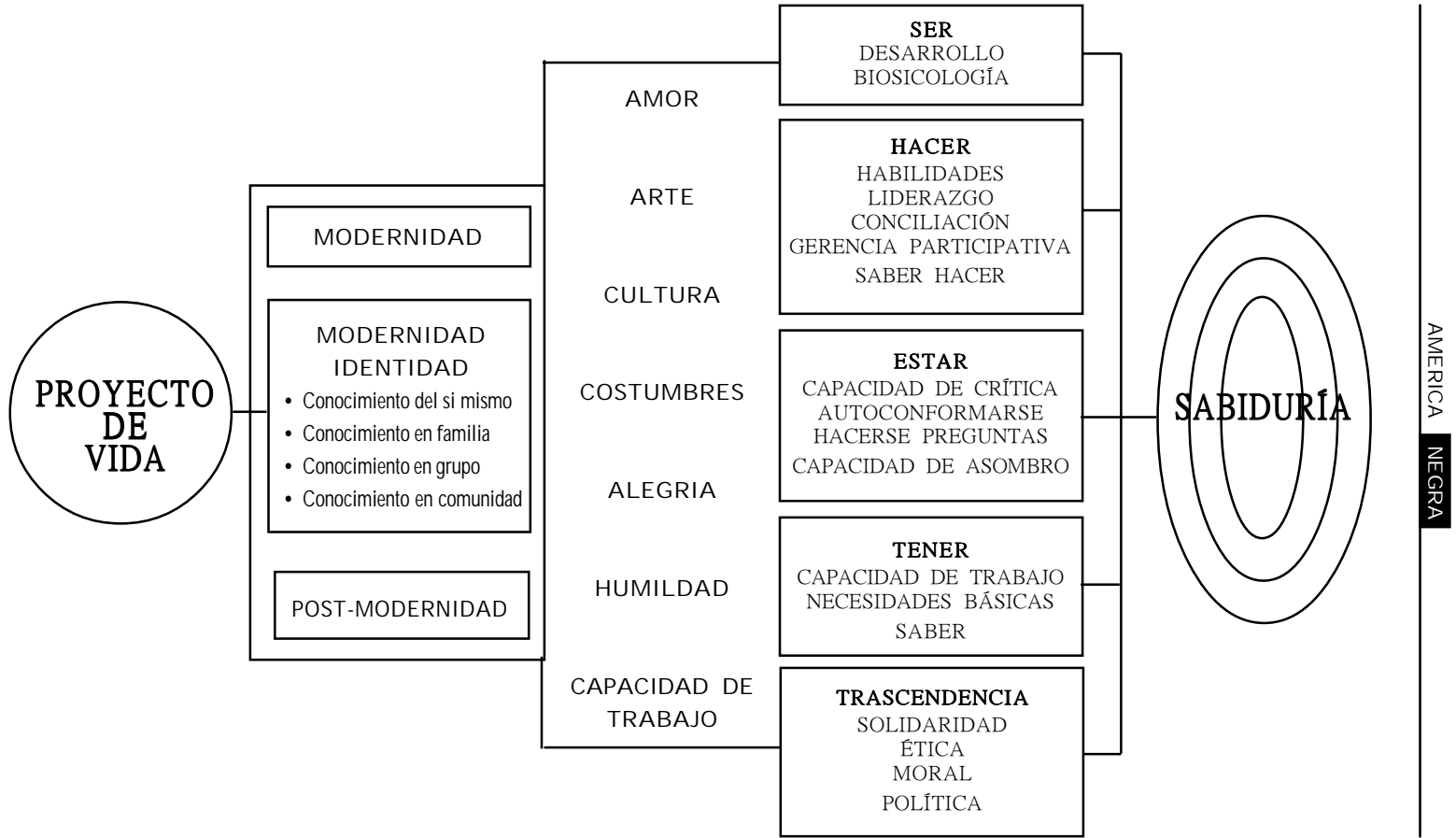
Otro ejemplo de cultura y salud está dado por el grupo el “Son del tuno” que compone canciones sobre temas de la vida cotidiana y es por eso cuando a Colombia lo afectó el cólera, ellos compusieron una canción sobre el tema, canción que es interpretada reunión tras reunión y bailada por la comunidad, hecho que ha permitido que un tema de salud pública esté permanentemente en los labios y memorias de los habitantes de la región con un repaso cotidiano de las prácticas para su

prevención.

9. Algunos datos estadísticos

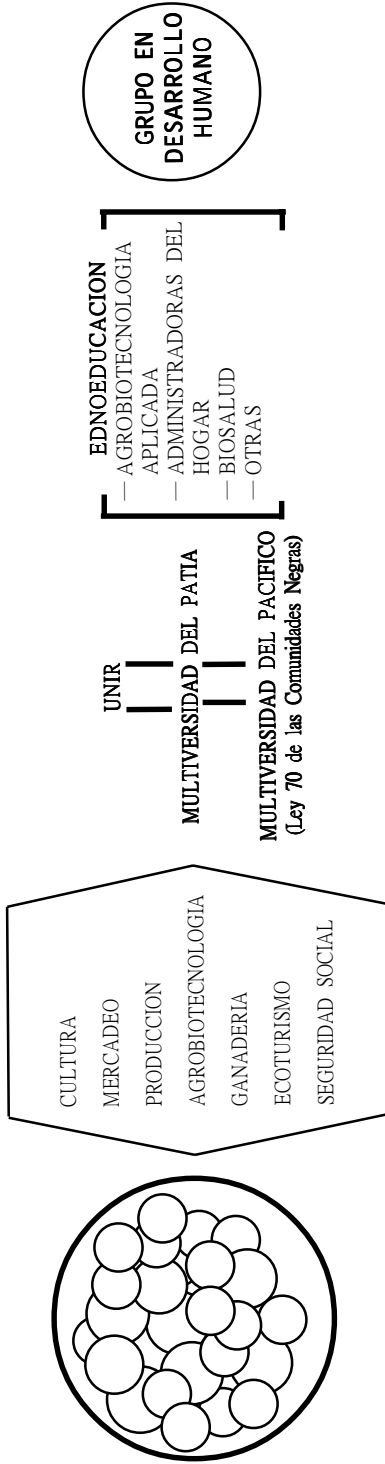
Tomados de la publicación del *Convenio Alto Patía* firmado entre GTZ, CRC y Corponariño, año 1992.

Año de fundación del municipio: 1824
Población total del municipio: 27.284
Población urbana: 21.062
Población rural: 9.572
Población total del sector plano (Valle del Patía: 9.500
Población cubierta por Fundebap: 9.500 (año 1995)
Piso térmico del Valle del Patía: 30 grados ^c
Población con necesidades básicas insatisfechas: (NBI) 66.3%
Población en miseria de la zona campesina: 44%
Hectáreas totales del municipio: 75.000
Área total de la zona del Valle del Patía: 15.000 hectáreas
Área total de Fundebap: 80 hectáreas (aspira a tener 1.500 hectáreas
con sus grupos
Área total para el distrito de riego: 6.500 hectáreas
Educación: cobertura en básica primaria 70%, secundaria 23%,
pre-escolar 7%
Número de escuelas en el municipio: 71
Número de profesores 330
Escuelas en la zona del Valle del Patía: 36, colegios: 4
Cobertura total de alumnos: 40.000 (municipio)
Deserción: escolar: 21.6%; secundaria: 12%
Grado de aridez de la tierra: 15%
Inmigración campesina: 2.4%
Taza de desempleo: 14.6%



ECODESARROLLO - PROYECTO DE VIDA

"PATIA - CAUCA"



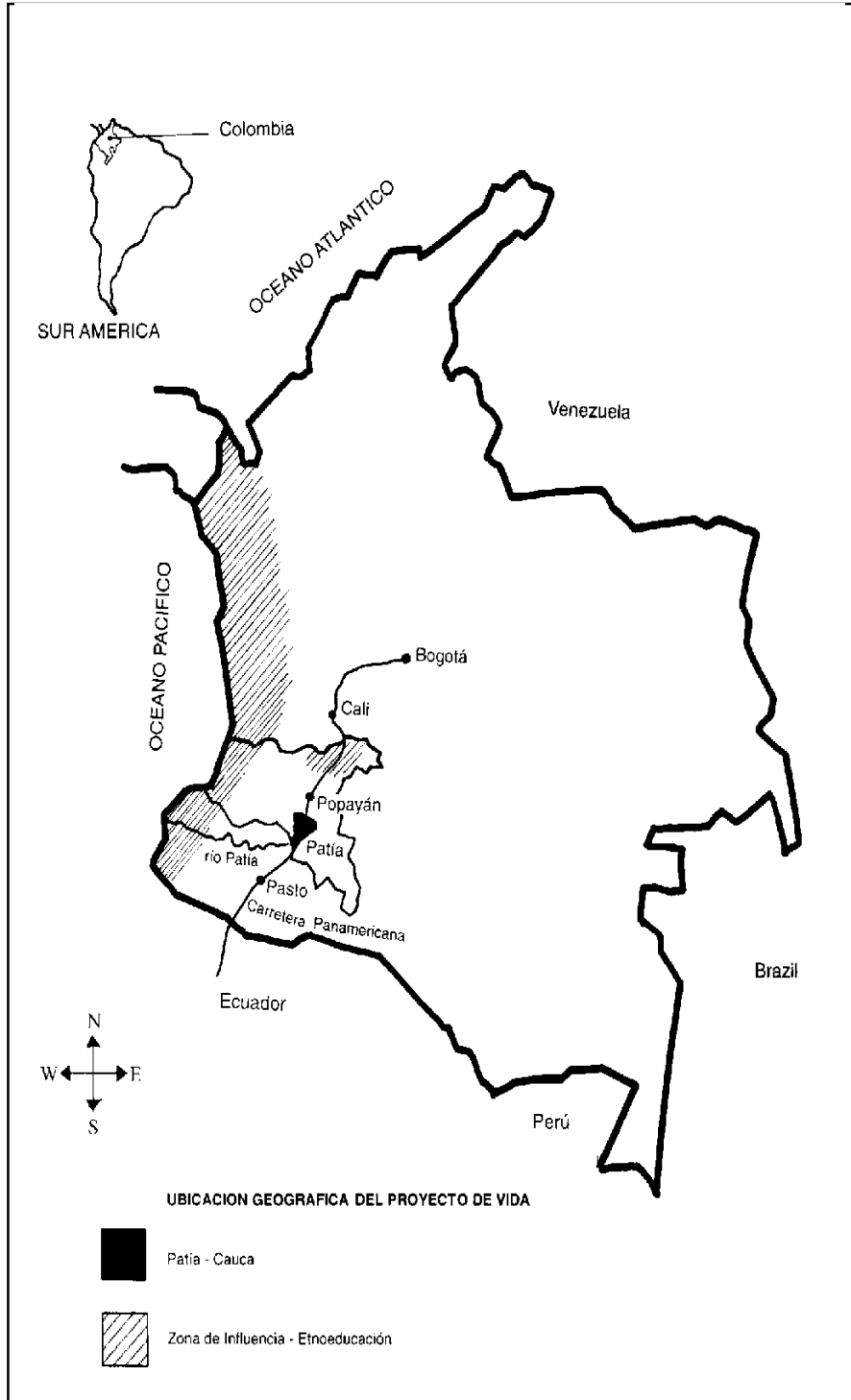
FUNDACION PARA EL
DESARROLLO DEL BAJO PATIA

(FUNDEBAP)
1992

1992 - 1994

1994

1996



Estatuas de fantasmas

Por un pequeño agujero de la vida
yo he visto repetidas veces
gentes de pasos transportados
en medio de congéneres
que agobiados entre sueños decrepitos,
caminan en círculos de pirámides
buscando rasguñar a las alturas.

Como escritores de la historia,
grabaron sus nombres para que resonaran
y la historia desmintió sus vidas vanas.
Se confabularon con el más vil de los silencios,
intentando silenciar voces no escuchadas
y el silencio ahogó sus campanadas.
Pernoctaron los sitios de la mezquindad,
y ésta les quedó de fina estatua.
Acumularon sortijas y pergaminos,
y éstos ignoraron sus lánguidas pisadas.
Señalaron con el dedo unos desnudos lastres,
y éstos ocultaron las fétidas miserias de sus llagas.
Se avergonzaron de su pasado y de su esencia,
y el mañana les escupió con carcajadas.

Magullaron tanto el sentido de los colores,
que los colores al espejismo se anidaron.
Hicieron de la historia del indio una leyenda,
para tomarse indios europeizados.

Condicionaron el negro a los desagaderos de sus mentes,
como colaboración de la ética y la estética
en un valle de zoofitos policromos;
¡Ay América Hispanhelante,
Europensante y Eurocentrada,
Madre de tantos Hijos!
Si vieras...
Amontonados en lugar común
se han unido
al incesante coro de la estupidez
como homenaje al poder
desde sus celdas gregarias.

¿Decidme mujer
Cuándo el niño, dejará de seguir
la huella de los fantasmas?

Sancy Mosquera Pérez
Bogotá, octubre de 1984

Gonzalo Aguirre Beltrán un humanista del siglo XX

LUZ MARÍA MARTÍNEZ MONTIEL

Antropóloga
Directora programa “La tercera raíz”
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
México D.F., México

El doctor Gonzalo Aguirre Beltrán nació en Tlacotalpan, Veracruz el 20 de enero de 1908 y muy joven recibió el título de Médico Cirujano en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1931.

Los principales cargos que desempeñó a lo largo de su fructífera vida fueron:

- 1946. Director, Dirección General de Asuntos Indígenas S.E.P.
- 1951. Director, Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, I.N.I.
- 1952. Subdirector, Instituto Nacional Indigenista.
- 1956. Rector, Universidad Veracruzana.
- 1961. Diputado, Congreso de la Unión.
- 1966. Director, Instituto Indigenista Interamericano.
- 1970. Subsecretario de Cultura Popular y Educación Extra-escolar, S.E.P.
Director, Instituto Nacional Indigenista.
- 1977. Investigador Titular “B” Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- 1978. Delegado General de la Secretaría de Educación Pública en el estado de Veracruz.

1981. Investigador Titular "C", Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
Fue miembro de numerosas sociedades científicas:
1954. Sociedad Mexicana de Antropología. Secretario.
1955. American Anthropological Association. Fellow.
1958. Academia Mexicana de la Educación. Miembro fundador.
1959. Academia de la Investigación Científica. Miembro fundador.
1964. Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina. Presidente.
1965. Academia Nacional de Medicina. Titular.
1983. Academia Nacional de Ciencias. Sillón 6.
1987. Consejo Nacional Técnico de la Educación. Miembro.
1989. Comisión Nacional para la Preservación del Patrimonio Cultural. Residente en Veracruz.
Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indios. Miembro.
Consejo Consultivo de Ciencias. Presidencia de la República. Miembro.
1992. Consejo Nacional de Población. Comité Asesor. Miembro.

Premios

1945. *Diploma*. The Society of the sigma XI. Northwestern Chapter.
1973. *Bronislaw Malinowsky Award*, en Antropología Aplicada, Society for Applied Anthropology.
1974. *Special Citation*. Society for Medical Anthropology.
1975. *Elías Sourasky*, en Ciencias Sociales, Consejo de Fomento Educativo.
1978. *Presea Manuel Gamio*, al mérito indigenista, Instituto Nacional Indigenista.
1979. *Premio Nacional de Ciencias y Artes en Historia, Ciencias Sociales y Filosofía*. Presidencia de la República.
1980. *Doctorado honoris causa*. Universidad Veracruzana.
1982. *Universitario Sobresaliente*. UNAM.
1984. *Sistema Nacional de Investigadores*. Nivel C.
1985. *Investigador distinguido*. INAH.
1986. Premio Nydia y Avelino Montes de historia y filosofía de la medicina.
1991. Medalla Belisario Domínguez. Senado de la República.
1992. Cátedra Patrimonial de Excelencia. Nivel 1.
Como personalidad destacada en el ámbito internacional, con currió a numerosos congresos, conferencias y reuniones llevan-

do en múltiples ocasiones la representación del país o presidiendo las delegaciones en el Consejo Interamericano de Educación y Cultura, Unesco, Congreso Indigenista Interamericano.

Obras publicadas

1. *El señorío de Cuauhtochco. Luchas agrarias en México durante el virreinato.* Ediciones Fuente cultural, México 1940, 220 págs.
Primera reimpression. Gobierno del estado de Veracruz, Llave, Jalapa 1980, 198 págs.
Segunda edición aumentada. Fondo de Cultura Económica, México 1991, 281 págs.
2. *La población negra de México. Estudio etnohistórico.* Ediciones Fuente Cultural, México 1946, 348 págs.
Segunda edición, aumentada. Fondo de Cultura Económica, México 1972, 376 págs.
Primera reimpression. Fondo de Cultura Económica, México 1984.
Segunda reimpression. Fondo de Cultura Económica, México 1989.
Tercera reimpression. Secretaría de Reforma Agraria, México 1981, 376 págs.
3. *Problemas de la población indígena de la cuenca de Tepalcatepec,* Instituto Nacional Indigenista (Memorias Vol. III), México 1952, 363 págs. doble renglón.
4. *Formas de gobierno indígena,* Imprenta Universitaria (Colección Cultura Mexicana 5), México 1953, 221 págs.
Segunda edición aumentada. Instituto Nacional Indigenista, México 1981, 222 págs.
Segunda reimpression. Fondo de cultura Económica, 19 págs.
5. *Instituciones indígenas del México actual,* en colaboración con Ricardo Pozas quien escribe el capítulo VI sobre educación. Instituto Nacional Indigenista, (Memorias del INI vol. 6), México 1954, págs. 171-272.
Instituto Nacional Indigenista (Colección SEP-INI) México 1973, 258 págs.
Segunda reimpression. . Instituto Nacional Indigenista, México.
6. *Programas de salud en la situación intercultural.* Instituto Indigenista Interamericano, México 1955, 191 págs.
Segunda edición aumentada. Instituto Mexicano del Seguro Social, México 1980, 226 págs.
7. *El proceso de aculturación.* Universidad Nacional Autónoma de México. (Col. Problemas Científicos y Filosóficos 3) México 1957, 270 págs.

- Primera reimpression con el título de *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. Universidad Iberoamericana, México 1970, 206 págs.
- Segunda reimpression. Ediciones Casa Chata, CIESAS, México 1982.
8. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Fondo de Cultura Económica, México 1958, 242 págs.
Primera reimpression. Fondo de Cultura Económica. (Col. Lecturas Mexicanas). México 1985, 242 págs.
Segunda reimpression. Fondo de Cultura Económica, México 1989, 242 págs.
 9. *La universidad latinoamericana y otros ensayos*. Universidad Veracruzana, Jalapa 1961, 203 págs.
 10. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista, México 1963, 444 págs.
Primera reimpression, Instituto Nacional Indigenista, México 1973, 444 págs.
Segunda reimpression, Instituto Nacional Indigenista, México 1980, 444 págs.
 11. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. Instituto Nacional Indigenista, México 1967, XVIII, 366 págs.
Primera reimpression. Instituto Nacional Indigenista, México 1973, 368 págs.
Segunda reimpression. Instituto Nacional Indigenista, México 1987, 366 págs.
Tercera reimpression. Instituto Nacional Indigenista, México 1991, 374 págs.
Traducción al inglés *Regions of refuge*. The Society for Applied Anthropology. Monograph Serie 12, Washington 1979, 172 págs.
 12. *Teoría y práctica de la educación indígena*. (Colecc. SEP. SETENTAS). Secretaría Educación Pública, México 1973.
 13. *Obra polémica*. Edición y prólogo de Ángel Palerm. Ediciones de la Casa Chata, CISINAH, México 1976, 230 págs.
 14. *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza. La experiencia de México*. Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México 1983, 468 págs.
 15. *Antropología médica. Sus desarrollos teóricos en México*. Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México 1986, 312 págs.
 16. *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*. Universidad Veracruzana, México 1986, 216 págs.
Primera reimpression. Fondo de Cultura Económica, México 1992.

17. *Crítica antropológica. Hombres e ideas. Contribuciones al estudio del pensamiento social en México*. Edición y estudio introductorio por Félix Báez-Jorge. Fondo de Cultura Económica, México 1990, 346 págs.
18. *Pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoya*. Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México 1992.

Inició su carrera como científico social cuando en 1940 publicó un estudio sobre la tenencia de la tierra en la región de Huatusco, enfocado especialmente al relato de las luchas agrarias, de la época colonial y el pasado siglo, que terminaron con el despojo territorial de los comuneros indígenas. Esta obra “*El señorío de Cuahtochco. Luchas agrarias en México durante el virreinato*. Fuente cultural, México; reimpresa en 1980 por el gobierno del estado de Veracruz) abrió un campo de investigación que luego siguieron estudiosos mexicanos y extranjeros al estudiar los antecedentes históricos del movimiento zapatista o la formación de los grandes dominios territoriales. Cincuenta años después vuelve a tratar el tema de las luchas agrarias y el de la formación de los grandes dominios territoriales en su obra *Pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoya*, Ediciones de la Casa Chata, 1992, y en una obra inédita intitulada *Cuatro nobles titulados en contienda por la tierra: Orizaba-Zongolica en el decurso colonial*, como antecedente histórico de una investigación etnológica actualmente en marcha.

En 1942 inició en el Archivo General de la Nación una minuciosa investigación sobre los antecedentes de la población negra de México que le llevó dos años de labor. En 1945 pasó a la Universidad de Northwestern donde recibió adiestramiento antropológico bajo la dirección eminente de Melville J. Herskovits, uno de los más destacados estudiosos africanistas de nuestro tiempo y pudo continuar su investigación sobre el grupo negro y la trata esclavista en la Biblioteca de Chicago. Como resultado de esta tarea de prolongada e intensiva búsqueda, en 1946 publicó una obra (*La población negra de México, 1519-1810: Estudio etnohistórico*. Fuente Cultural, México) que hoy día es uno de los clásicos de la literatura antropológica latinoamericana, al decir de Manuel Moreno Fraginals, el afromexicanista cubano más destacado de nuestro tiempo. El Fondo de Cultura Económica publicó en 1972 la segunda edición corregida y aumentada; en 1984 la primera reimpresión y en 1989 la segunda reimpresión de esta obra que se había convertido en rareza bibliográfica. Dicha obra, contiene algunos artículos adicionales publicados en diversas revistas científicas (“El factor negro de la independencia de México” , Futuro, 1943: 91; “The slave

trade in México “ *The Hispanic American Historical Review*, 1944, agosto; “Comercio de esclavos en México por 1542” *Afroamérica*, 1945: 25-40; “Tribal origins of slave in México” . *Journal of negro history*, 1946: 31, 269-352; “La etnohistoria y el estudio del negro en México” , en Sol Tax. *Acculturation in the Americas*. XXIX Congress of Americanist. Chicago) con más, un estudio etnográfico publicado en 1958 (*Cuijla, Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Fondo de Cultura Económica, México); reimpresso en 1976, 1985 y 1990 por la misma casa editora) constituyen un valioso cuerpo de información y de doctrina que influye considerablemente en la investigación afroamericana y en los estudios sobre relaciones interétnicas.

Herskovits, en un artículo publicado en 1951 (“The present status and needs of afroamerican research” . *The journal of negro history*, 36: 123-147) hace resaltar la importancia de la contribución que aportó al conocimiento del negro con las siguientes palabras:

“El estudio del negro en México colonial por Gonzalo Aguirre Beltrán ha demostrado la utilidad del método etnohistórico en la investigación afroamericana en una región del Nuevo Mundo que previamente nunca había sido estudiada en tales términos. Su análisis de las derivaciones tribales de los esclavos negros, con particular referencia a los introducidos en México, puede considerarse casi definitivo para el Nuevo Mundo en general” .

Los estudios realizados en Colombia por Aquiles Escalante y Jaime Jaramillo Uribe, en Venezuela por Miguel Acosta Saignes, en Chile por Rolando Mellafe, para no mencionar sino unos cuantos, pueden citarse como ejemplo de investigadores que citan abundantemente las fuentes originalmente trabajadas por Aguirre Beltrán; otros le han seguido en su enfoque etnohistórico, traslape de historia y etnografía, que corona con la publicación de *Cuijla*. Roger Bastide, sociólogo francés renombrado, al comentar esta obra en un libro publicado en 1967 (*Les Amériques Noirs. Les Civilisations Africaines dans le Nouveau Monde*. Payot. Paris: pág. 123) dice textualmente:

“La elección del plan clásico de los estudios de comunidad no significa de parte del autor —que tan a menudo ha abierto rutas nuevas a la investigación indigenista— falta de originalidad; al elegir el plan con el cual se ha operado en las comunidades indígenas, Beltrán muestra más fácilmente lo que hay en común y lo que hay de diferente y permite la utilización del método comparativo que otro tipo de exposición no haría posible” .

En julio de 1985 la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos (ALADAA) le rindió un homenaje como pionero de los

estudios afroamericanos en México durante su segundo congreso nacional que se realizó en Jalapa, Veracruz.

En 1967, el antropólogo sudafricano Pierre L. Van der Berghe publicó una obra sobre raza y racismo en la que dedica un capítulo a México (*Race and racism. A comparative perspective*. John Wiley & Sons. Inc. New York: págs. 43, 58, 41; traducido al castellano como *Problemas raciales* y publicado en el año de 1971 en los brevariarios del FCE) basado en los trabajos originales de Aguirre Beltrán sobre el negro en México y en la interpretación que ofrece del contacto cultural. Sus palabras son bastante claras y concisas:

“La tarea de proveernos una teoría integrada y equilibrada de las relaciones raciales y étnicas en México, desde la conquista, ha sido realizada principalmente por un prominente intelectual producto de la Revolución Mexicana, el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán” ; “este capítulo debe mucho a ambos libros (*La población negra de México y el Proceso de aculturación*) que inmerecidamente han sido ignorados por los estudiosos europeos y norteamericanos. Los trabajos de Aguirre Beltrán representan lo mejor en antropología dinámica e historia social y constituyen un modelo mucho más adecuado para los estudios mesoamericanos que, por ejemplo, los trabajos conocidos y abundantemente citados de Redfield” . “Procediendo de una tradición diferente, Gonzalo Aguirre Beltrán desarrolló en el contexto mexicano, independientemente, un marco de referencia analítico que tiene muchos puntos de convergencia con el concepto de pluralismo elaborado en África y el Caribe” . “La dimensión de coerción *versus* acomodación es básica en el análisis sociológico general y en particular para el de las relaciones interétnicas: La rehabilitación reciente de la teoría del conflicto en ciencias sociales hecha por autores como Gluckman, Aguirre Beltrán, Dahrendorf y Cosserm, es una tendencia saludable” .

Según se advierte Van der Berghe sitúa la obra de Aguirre Beltrán al nivel de los destacados sociólogos y antropólogos del mundo occidental.

En cuanto se refiere a trabajos sobre la población indígena de México, su primera obra a este respecto es *La población indígena de la cuenca del Tepalcatepec*, editada en 1952 como tomo III de las Memorias del INI; esta obra marca la iniciación de una nueva época en cuanto al ámbito de las investigaciones hasta entonces reducidas a estudios de comunidad. Aguirre Beltrán innova el estudio de áreas al publicar su trabajo sobre la cuenca de Tepalcatepec, que el antropólogo norteamericano Eric Wolf, amplió para construir su teoría sobre las comunidades corporadas (“Close corporate peasant communities in Mesoamerica and central Java”) *Southwestern Journal of Anthropology*,

13: 1-18, 1954). Sin embargo, es hasta la publicación, por la UNAM, en 1953, de su obra *Formas de gobierno indígena* (reimpreso por el INI en 1973 y por el Fondo de Cultura Económica en 1991). Como antecedente de esta obra Aguirre Beltrán publica en la UNAM, 1957, *El proceso de aculturación*, con excelente acogida tanto en México como en Latinoamérica.

Esta última obra ha sido comentada tanto en Brasil, como en Perú y México en tonos diversos, pero siempre considerándola como la obra básica del indigenismo americano. Guillermo de la Peña distinguido antropólogo mexicano dice:

“*El proceso de aculturación* es una obra formidable de reflexión personal sobre la cultura nacional mexicana. Quizás el único antecedente comparable sea *Los grandes problemas nacionales* de Andrés Molina Enríquez (1909) y de hecho ambos libros tiene en común la exaltación del mestizaje; pero en Aguirre Beltrán, a diferencia de Molina Enríquez (Brading 1985: 67-71) el componente racial o biológico se subordina al político cultural en forma y definición de los grupos étnicos” (de la Peña 1988: 11).

Si *El proceso de aculturación* es un libro más brillante y comprensivo, *Regiones de refugio* comparte con la población negra el honor de ser más sistemático y redondeado; ambos siguen siendo no sólo referencias indispensables sino fronteras de sus respectivos temas. La edición se agotó rápidamente y en diversos países, particularmente en Perú (por ejemplo, la publicación intitulada *Integración Regional, Gonzalo Aguirre Beltrán* del Ministerio de Trabajo y Comunidades de Lima (1964) partes de ella se han tomado para su reproducción mimeográfica. La Universidad Iberoamericana publicó una primera reimpresión del libro en 1970 y 1982 una segunda el CIESAS.

En 1985, en reunión con el antropólogo Ricardo Pozas, publicaron en el INI un trabajo sobre las *Instituciones indígenas en el México actual* (reimpresas por el INI en 1973 y 1981) que sirve de base al capítulo sobre México que en 1958 publicaron Charles Wagley y Marvin Harris (*Minorities in the new world. Six case studies*. Columbia Univ. Press. New York).

En 1955 presentó en el Congreso de Sociología celebrado en México un amplísimo trabajo titulado “Teoría y práctica de la educación indígena” que es publicado el siguiente año en la Universidad Nacional Autónoma de México en el tomo titulado *Estudios Sociológicos*. IV Congreso de Sociología. Este trabajo ha tenido gran influencia en la fundamentación del trabajo indigenista en México; se complementa con el amplísimo prólogo a la obra del profesor Julio de la Fuente

titulado *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad y*, considerablemente incrementado, se publica como número 64 de la serie SEP-SETENTAS el año de 1973.

Como una coronación de su labor teórica sobre antropología aplicada al desarrollo de las etnias originalmente americanas en 1983 publicó una obra de muy amplio espectro intitulada *Lenguas vernáculas*, que contempla una reinterpretación del cambio sociocultural de México desde la etapa colonial a la actualidad, enfocada desde la perspectiva del uso y desuso de las lenguas vernáculas en la enseñanza.

Además del interés que tuvo por el negro, los estudios de integración regional y la educación, gran parte de su obra está dedicada a los problemas de salud entre las poblaciones indígenas, habiendo publicado tres volúmenes de suma importancia. El primero en 1955 titulado *Los programas de salud en la situación intercultural*, editado por el Instituto Indigenista Interamericano, (reimpreso por el IMSS en 1980). El segundo *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, publicado por el INI en 1963 y reimpreso por el mismo INI en 1973 y en 1980. Ambas obras han sido completadas con diversos artículos que aparecieron en revistas o recopilaciones antológicas, como el titulado “El rol de la medicina en las regiones de refugio” con el que contribuyó al libro de homenaje al Dr. Juan Comas.

En artículos publicados en 1966 y 1967, con motivo de su ingreso en la Academia Nacional de Medicina (hasta su muerte fue académico titular y además, académico honorario de la Sociedad Mexicana de Filosofía e Historia de la Medicina, en su carácter de expresidente de la misma), precisa el significado de su contribución al estudio de la medicina indígena y al nuevo modo de contemplar la historia de la medicina general. En sus ensayos “Nuevas orientaciones para el estudio de la medicina prehispánica” y “Función social de la medicina precortesiana” (Gaceta Médica de México, Vols. XCII y XCIII: N° 3 y N° 10 respectivamente), hace uso del enfoque etnohistórico y rompe con la interpretación positivista de los estudios que le precedieron, al reestructurar la unidad original de la medicina indígena.

En 1986 publicó la obra *Antropología médica: sus desarrollos teóricos en México* que resume las contribuciones que los antropólogos mexicanos hacen a esta subdisciplina antropológica de la década de los años treinta al presente en cuanto se refiere a las creencias y prácticas sobre salud y enfermedad y las políticas puestas en marcha en las regiones de refugio indias.

Finalmente debo hacer notar su contribución en lo que concierne a la educación universitaria que está contenida en el libro *La universidad*

latinoamericana publicado por la Universidad de Veracruz en 1961.

Su contribución bibliográfica es muy copiosa, sus artículos en numerosas ocasiones son reproducidos una y otra vez por distintas revistas latinoamericanas y europeas; un ejemplo de ello es el titulado “Indigenismo y mestizaje. Una polaridad biocultural” que fue publicado por *Cuadernos Americanos* de México, Khana de La Paz, Cahiers d’ Histoire Moundiale de París.

En suma, la obra antropológica realizada por Aguirre Beltrán es fundamental porque fue pionero y tuvo el acierto de abrir campos nuevos a la investigación y a la práctica antropológica en el área de los estudios afroamericanos, en el campo de las luchas agrarias y de la formación de los grandes dominios territoriales. Destacó en los estudios afroamericanos, en la construcción del paradigma integrativo del indio en México y otros países de mestizo América. Henri Favre, antropólogo francés bien conocido en México, en su comentario de la *Obra polémica*, SEP-INAH, 1976, dice:

“Médico, etnohistoriador, antropólogo a quien se deben notables trabajos pioneros en el dominio afroamericanista, Gonzalo Aguirre Beltrán, es también la personalidad más destacada del indigenismo actual en el hemisferio occidental. Ha sabido conciliar con una rara fortuna la doble carrera de investigador y de práctico de las ciencias sociales, nutriendo su pensamiento en las experiencias que le ha sido dado obtener en los diferentes cargos administrativos y políticos que sucesivamente ha ocupado. Este pensamiento le sitúa en la línea eminente de los Gamio, los Sáenz, los Caso, en suma, de esos hombres nacidos de la revolución mexicana que buscaron en la indianidad los símbolos de la identidad nacional y se esforzaron en promover la integración cultural y el desarrollo económico de las comunidades indígenas en el marco de la nación recurriendo a la antropología concebida a semejanza de la economía —como una ciencia política—” .

Entre otros homenajes que se le han tributado se señalan los de varias instituciones mexicanas:

1986. El Instituto Veracruzano de Cultura.

1994. El Programa Nuestra Tercera Raíz de la Dirección General de Culturas Populares y el Instituto Veracruzano de Cultura en el IV Encuentro de Afromexicanistas.

1995. La Universidad Veracruzana.

Para los investigadores mexicanos y en especial para los veracruzanos es un orgullo saberlo nuestro y seguir aprendiendo de él y de su obra transitando por los caminos que nos abrió con brillantez y sabiduría extraordinarias.