

Gudmundson, Lowell, "Africanos y afrodescendientes en Centroamérica: fuentes y estrategias recientes para su estudio", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, París, Francia, Mondes Américains, Sociétés, Circulations, Pouvoirs, XVème - XXIème siècle (MASCIPPO)-UMR 8168, 18 de diciembre de 2009.

Consultado en:

<http://nuevomundo.revues.org/57996>

Fecha de consulta: 24/01/2012.

Dejó de ser secreto el mini-renacimiento de los estudios históricos afro-centroamericanos. México, con su tradición de insistir en la importancia de la herencia africana, o la “Tercera Raíz”, es la más clara inspiración y modelo para el renovado interés y estrategias para ahondar en el tema. Las influencias de las importantes tradiciones de investigación de Cuba y de Brasil no perduraron en Centroamérica tras las décadas de 1960 y 1970, y no fue hasta ver los resultados cada vez más admirables en México y en Colombia que la investigación en el Istmo recibió nuevos impulsos en la última década del siglo pasado. El auge continental en dichos estudios ha llevado a decenas de libros recientes, así como síntesis y colecciones muy importantes, desde el libro de Andrews (2004) para toda la región, varias contribuciones pioneras de Wade (1993, 1997, 2000), por lo menos tres nuevas colecciones o antologías publicadas en inglés en los últimos tres o cuatro años y las síntesis recientes para México.^[1]

- 2 Gudmundson y Wolfe (2010).
- 3 Gudmundson (1978).

Centroamérica llegó algo tarde, pero llegó al fin y lo que es más importante, con nuevos músicos, canciones e instrumentos para amenizar a la fiesta. Nuestra propia contribución editorial consiste en una antología que incluye a una decena de autores dentro de poco.^[2] Como sobreviviente de la anterior marea alta de investigación afro-centroamericana, en los años 70^[3], me causa tanto sorpresa como alegría ver el surgimiento de esta nueva generación de estudios y estudiosos.

En este ensayo ofreceremos primero una breve descripción de los desafíos y problemas visibles en la investigación sobre los últimos dos siglos de vida nacional que no logra, ni en cantidad ni en calidad, el nivel alcanzado por los estudiosos de la Colonia. En la segunda parte ofrecemos algunos resultados de lo que últimamente se ha rescatado de la historia de

los afrodescendientes en Centroamérica, redescubriendo a los que dejaron de existir en el imaginario colectivo tan pronto llegaron a dominar las dicotomías ladino-indígena o mestizo-indígena en los distintos Estados nacionales.

De la Colonia a las Naciones: los afrodescendientes desaparecidos

Como en prácticamente todos los casos americanos, los investigadores tendían al enfoque colonial o de la época esclavista, en busca de mayor y más segura recompensa por sus esfuerzos, o de menor dificultad en cuanto a la identificación de documentos relevantes. Al parecer, en dichas épocas la documentación colabora con nuestros propósitos al identificar fácilmente, a veces demasiado fácilmente, a los afro-descendientes esclavos y libres. O sea, confundimos el mero estatus de esclavo o liberto con una historia o posición social común entre aquellas personas que aparecen enumeradas así por motivos ajenos, ya sean los intereses de sus propietarios o los fiscales de la Corona o del Estado. Y en el mejor de los casos, la investigación más profunda revela todo un universo social en que ellas estaban inmersas y dentro del cual jugaron los más diversos papeles. (Cáceres, 2000, 2001; Lokken, 2000, 2001, 2004; Lohse, 2005; Herrera, 2004; y Few, 2002) El principal equivalente para épocas más recientes serían los estudios de inspiración “étno-histórica,” ya sea de los Garífunas, los “criollos” o los antillanos de más reciente inmigración. Aunque el estudio de más amplia difusión haya sido el de Gordon (1998) sobre los “criollos” de Nicaragua, más bien son mucho más numerosos los que enfocan a la historia de los Garífunas o de los grupos de origen antillano.

Fuera del declarado interés en lo étnico en estos estudios, muchas veces tienden a reducirlo a algo “territorial” o “esencial,” haciendo eco inevitablemente del marco interpretativo propio de las movilizaciones reivindicatorias más recientes. En el mejor de los casos, no obstante, nos revelan cómo lo étnico es menos territorial que cultural, menos genético que situacional, cambiante y expresivo, basado en un repertorio lingüístico y social en constantes procesos de negociación y transformación. Y en este complejo proceso, la ascendencia africana puede jugar un papel, igual que los rasgos fenotípicos, pero rara vez en forma simple o predecible. Otras veces vemos más bien la insistencia en la irrelevancia de tal ascendencia o las diferencias fenotípicas frente a otros rasgos o indicadores socioculturales considerados expresivos de lo étnico por aquellos que se auto-identifican como parte del grupo en cuestión.

Bien que mal tenemos que responder a las preguntas más elementales que plantean nuestros interlocutores centroamericanos que aún resisten a creer en su herencia africana. Durante casi dos siglos de vida independiente el “secreto público” de la herencia y ascendencia africanas en prácticamente todas las familias dirigentes centroamericanas tuvo que ser cubierto por un pesado manto de silencio por las necesidades de su auto-presentación como socios de número de la civilización occidental y su concierto de naciones, cuyos líderes, sin excepción, no fueron ni podían ser, “públicamente” al menos, afroamericanos. Hoy no puede menos que sorprender, cuando no decepcionar, que en nuestro afán por abrazar al multiculturalismo y dejar atrás las tendencias apologistas de las ideologías y prácticas de los Estados modernos - y no sólo aquellos basados en las promesas redentoras del mestizaje cultural o biológico, cósmico o tan sólo jurídico y censal – otra vez nos seducen los encantos de los “finales felices.” Aún cuando este nuevo fin no celebra la integración o la desaparición de toda base para la discriminación, sino la eterna afirmación de los derechos a la diferencia y a la autodeterminación, a veces parece que poco ha cambiado en cuanto a la comprensión de parte de la población mestiza, ladina, o típicamente “nacional,” de su propia historia y de sus raíces africanas y afroamericanas.

¿Adónde encontramos africanos y afrodescendientes en Centroamérica entonces? Dondequiera que encontramos españoles, o aquellos que pudieron calificarse así durante los siglos anteriores a la supresión de los distingos de casta. Dondequiera que hallamos la producción comercial de ganado o caña de azúcar, de hecho cuando se trata de comercio de larga distancia, de mulas y provisiones al Sur hacia Panamá, de grana y cochinilla hacia el Norte. Donde estos españoles tenían suficiente ingreso y pretensión social para contar con más de una o dos sirvientes domésticas. Donde los primeros invasores españoles trajeron consigo sus auxiliares esclavos y tuvieron hijos mulatos con sus sirvientas, muchos de cuyos descendientes se encontrarían entre la élite colonial un siglo o dos más tarde. Donde hubo minería, como en Panamá y Honduras, que permitía una esporádica importación de esclavos. Y por supuesto, por todas las costas del Atlántico, donde se localizan las únicas poblaciones afrodescendientes, según el imaginario social de los ciudadanos contemporáneos del Istmo, ya sean los Garífuna en el Norte, los jamaíquinos en el Sur, o los Miskitu de por medio.

Si hemos descrito arriba algo así como tres cuartas partes de los territorios nacionales centroamericanos, con una cobertura del litoral pacífico casi tan amplia como la del atlántico, ¿cómo es que para las mayorías mestizas de hoy sólo aquellas poblaciones del Atlántico que (supuestamente) no hablan español como primer idioma figuran como afrodescendientes?

Hay que abandonar cualquier esquema basado en simples conspiraciones racistas tendientes a aislar y oprimir a los afrodescendientes. Estas mismas poblaciones jugaron un rol central en la supresión de cualquier reconocimiento oficial de su existencia como tales. Sus organizaciones y presiones populares, desde la época de la Independencia y más allá del siglo 19, fueron clave en eliminar todo distingo de casta referente al origen africano en las esferas pública y política. Ciudadanos a secas querían ser sus líderes y en gran parte lograron su anhelo, con consecuencias a veces inesperadas y no siempre tan progresistas como habían imaginado en un principio.

Notable entre las consecuencias negativas de su propio “éxito” político fueron las enormes dificultades creadas para sucesivas generaciones de historiadores en evaluar críticamente los alcances del proceso una vez que tales identificaciones “raciales” fueron prohibidas en el record público, aún cuando resultaba obvio en toda crisis política o salón de la élite que los epítetos raciales contra los afrodescendientes no habían caído en desuso o perdido su utilidad. En Centroamérica, igual que en México, comprender los alcances y límites del radicalismo liberal durante el siglo 19, sobre todo su primera mitad, resulta imposible sin tomar muy en serio el aporte específicamente afrodescendiente, reconocido abiertamente por los actores de entonces pero curiosamente sacrificado posteriormente en el altar del civismo republicano y una ciudadanía supra-étnica por los estadistas e historiadores. No es casual, entonces, que la época de mayor florecimiento de la investigación histórica afrodescendiente, desde Colombia hasta México, haya sido la de la Independencia y sus secuelas de guerras civiles casi incontables.

Dentro de la tradicional periodización y narrativa históricas del Istmo ya tenemos una abundancia de evidencia que apunta hacia precisamente la estrecha relación entre lo que nuestros predecesores representaron como exclusivamente de españoles, mestizos o ladinos; o sea, igualmente nuestros afrodescendientes. Para la época colonial ya conocemos mucho sobre los orígenes africanos de las personas esclavizadas en las haciendas

azucareras de Amatitlán al sur de la capital, Ciudad de Guatemala. Sus nombres, así como su procedencia generalmente angoleña, ya no son incógnitas gracias al trabajo de Paul Lokken (2010). De igual manera y gracias al trabajo de Rina Cáceres (2010) conocemos los nombres africanos e hispanos de sus contrapartes esclavos que construyeron el Castillo o Fuerte de Omoa en Honduras. Lejos de ser anónimos, hasta conocemos los nombres de las y los huelguistas que, en un escenario digno de una clásica novela latinoamericana del realismo mágico, rehusaron “comer carne” si por tal privilegio el Rey, su amo, insistía en rebajarles demasiado del salario de subsistencia que él mismo les pagaba.

Ahora conocemos quienes fueron los ancestros de la élite (neo-) española o blanca en Centroamérica responsables por su tez más oscura y pelo “malo” o erizo. Dichos ancestros, por lo general mujeres esclavas o libres, tuvieron nombres, orígenes, lugares de nacimiento, parientes y familias. No hemos tenido mayor dificultad en descubrir estos datos que en seguir las líneas genealógicas y vidas de sus más famosos familiares “españoles.” Hacía falta preguntar, o tan sólo el deseo de saber de ellas, más que una virtuosidad investigativa. Dado este transparente, documentado reconocimiento de las relaciones entre varones de la élite y sus parejas domésticas, los historiadores estamos obligados, como mínimo, a seguir estos distingos entre las familias “legítimas” y las “por fuera.”

Mas, se dan casos sorprendentes de uniones con los géneros al revés y de movilidad social ascendente en una sola generación difíciles de reconciliar con los conceptos elitistas y patriarcales tradicionales:

un esclavo, Felipe Bardales, que participa en la conquista de Honduras y se reinventa como conquistador y encomendero (Meléndez, 2003a);

mulatos guatemaltecos, los Porres, que sufren el desprecio de las familias de sus pretendidas a causa de su color y condición, que terminan siendo los principales arquitectos de la Antigua, Esquipulas y la catedral de León en Nicaragua, prácticamente un listado completo de los sitios centroamericanos reconocidos, oficialmente o no, como patrimonio arquitectónico de la humanidad hoy en día (Meléndez, 2003b);

otro esclavo, Miguel Pachecho, que logra casarse dos veces con damas “españolas” en Costa Rica a fines de la Colonia, que decide enviar a su hijo mulato del mismo nombre a Nicaragua, lejos de los prejuicios pueblerinos de Cartago. Allí el hijo repite con creces el éxito del padre, casándose con una dama de la élite de Diriamba y alcanzando la mayor

fortuna empresarial de la zona, pero aún así catalogado de “negro” por su nuevos y al parecer resentidos vecinos en el censo de 1883 (Gudmundson, 2010).

Redescubriendo a los desaparecidos: nuevas fuentes y perspectivas

Una de las metas principales de nuestras investigaciones fue la idea de cultivar las mismas tradiciones documentales y archivísticas de los estudios coloniales para los siglos 19 y 20, claramente huérfanos de la investigación histórica a comparar con épocas anteriores.^[4] Al mismo tiempo, hemos intentado desarticular y reconfigurar algunas de las más notorias tendencias “etnicistas” hacia lo “esencial” o lo “territorial” por parte de los lectores, cuando no necesariamente de los autores, de los estudios contemporáneos dentro de las tradiciones antropológicas e históricas.

- 4 Primero con el apoyo del Fondo Nacional para las Humanidades de EEUU y luego bajo diversas modalid ([...](#))

Entonces, el problema ineludible era cómo cultivar algunas de las tradiciones más sólidas de los estudios coloniales en los siglos posteriores cuando en la misma documentación se suprimían abiertamente las categorías afroamericanas, ya sea por ser anacrónicas o bien en aras de cumplir con las buenas intenciones de una ciudadanía supra-étnica así conquistada por los mismos actores ya no afroamericanos sino mestizos o “ciudadanos” a secas. Tres líneas estratégicas básicas nos han servido de guía.

a) la máxima explotación de los pocos casos en donde los funcionarios censales echaron marcha atrás, volviendo a anotar categorías raciales dentro de la población no-indígena, siendo quizás el caso de mayor importancia el occidente de Nicaragua en 1883;

b) el estudio en profundidad de pueblos evidentemente afro, sobre todo los cañeros productores de licores, como San Gerónimo y Amatitlán en Guatemala, aunque evidentemente hay decenas de casos ideales en toda la vertiente pacífica centroamericana.(Gudmundson, 2001, 2003a, 2003b, 2004a, 2004b) Dichos estudios utilizan todo tipo de documentación sin referente obvio en lo étnico/racial, pero también es claro que las causas criminales tienden a revelar más, tanto por sus silencios que por sus declaraciones juradas. Algunos dirían que nuestro estudio de la Noche Buena de 1892 en San Gerónimo convierte un solo expediente del Archivo General de Centroamérica en el guión de una futura telenovela, pero el lector cuidadoso se dará cuenta que gran parte del entorno de la Noche Buena fue reconstruido con base en documentos de múltiples causas

criminales que no tuvieron nada que ver con las festividades en cuestión. En cualquier caso, hace falta revisar decenas si no centenares de documentos judiciales en busca de la lógica de vida y los conflictos pueblerinos donde sea que uno pretende investigar. Otro caso que seguramente dará frutos es el del barrio San Felipe en León, Nicaragua, actualmente el objeto de estudio por parte de Justin Wolfe desde tiempos coloniales tardíos hasta principios del siglo 20;

c) la rearticulación crítica de los estudios genealógicos y de las imágenes heroicas nacionalistas. Confrontamos la conciencia popular actual del proceso triunfal/oficial del mestizaje homogeneizador con los documentos parroquiales que claramente indican la ascendencia afro y esclava de los pálidos y mestizos héroes nacionales (algunos casos ilustrativos se encuentran en el sitio web mencionado arriba, en mini-ensayos fotográficos). Aquí hemos encontrado algunos de nuestros propios Vicente Guerreros (primer afro-descendiente Presidente de México en la década de 1820) centroamericanos del siglo 19, incomodando a cuanto nacionalista tradicional encontramos de camino. Se podrá imaginar la consternación de partidarios nacionalistas de Rafael Carrera (Presidente “vitalicio” de 1839 a 1865) y Miguel Ángel Asturias (Premio Nobel de Literatura) en Guatemala, sin hablar de los devotos del gran poeta Rubén Darío dentro y fuera de Nicaragua, al tener que suprimir o descontar por segunda vez la cuestión afro. ¿Y cuando las más cómodas figuras elitistas tienen que reconocer que la generación de los “conquistadores” abrigaba no solo a los hijos mulatos (colados de españoles posteriormente) de Vázquez de Coronado en Costa Rica y Nicaragua, sino a esclavos premiados con encomiendas de indios como Felipe Bardales en Honduras? ¿Adónde encuentra refugio el tradicionalismo elitista y conservador si hasta sus enemigos históricos, los reformadores nacionalistas y liberales, sufren igualmente bajo esta nueva óptica? ¿Y cuando los estudios genealógicos demuestran incluso la falsificación racial a manos del mismo genealogista, como cuando el arzobispo Sanabria en Costa Rica suprimía mención de su propia ascendencia afro en sus estudios clásicos de mediados del siglo 20? ¿No hay nada sagrado ni fuera del alcance de los “anti-blanqueadores” al estilo del genealogista costarricense Mauricio Meléndez (1996, 2010)?

Nuestras estrategias frente a las tendencias contemporáneas de establecer equivalencias entre lo étnico y lo territorial han sido más discursivas o conversacionales que documentales, pero en todo caso igualmente desestabilizadoras de verdades oficiales e

incuestionables. Primero, frente a la tendencia recurrente en Centroamérica de asignar lo negro al “otro” de la Costa Atlántica, uno solo por nación o región, recurrimos al cuestionamiento y al diálogo, intencionalmente abiertos a los esquemas populares y no solo oficiales o nacionales. ¿Qué significa “negro” o “afro” y quienes han sido y son de dicha categoría? es una pregunta que provoca opiniones que revelan casi de inmediato complejidades no siempre reconocidas, algunas basadas en conceptos territoriales o lingüísticas/culturales como podríamos suponer, pero otros mucho más localistas con narrativas históricas propias.

Los ejemplos que me son más queridos y ojalá claros son de San Gerónimo y de Amatitlán en Guatemala, seguramente por haber podido desarrollar alguna base no solo documental sino conversacional con los actores e intérpretes históricos locales. Todavía no podremos decir lo mismo de los casos del occidente nicaragüense. Aún cuando el nacionalismo supra-étnico en ciertos casos puede haber logrado su meta al convencer a mayorías que, hoy por hoy, no son afrodescendientes, ni mucho menos negros, o incluso de que no tendría mayor importancia si fuesen, dada la hermandad entre miembros de la raza cósmica, la mestiza o “la nuestra”(o sea, la Indo-Hispánica que los Estados Nacionales han insistido por décadas si no siglos en celebrar cada 12 de octubre) subsiste una gran diferencia de opiniones sobre si alguna vez fueron, y si la respuesta fuese afirmativa, ¿quiénes fueron afrodescendientes y con cuáles significados en el pasado y en el presente?

- 5 Pequeños ensayos visuales sobre estos temas y personajes (los Gularte, Samayoa, Flores Lucas y los [...](#))

El papel de lo que hemos llamado “intelectuales populares” en todo esto es bastante claro, comenzando con don Víctor Flores Lucas y su papel dirigente dentro de la Asociación de vecinos de San Gerónimo instalados en la Ciudad de Guatemala. Sin embargo, el círculo de estudio es más amplio, incluyendo a otros actores no solo dentro de las organizaciones comunales o cívicas como dicha Asociación^[5]. Más bien incluye a figuras notables de una élite pueblerina letrada, de ascendencia afro o no, tales como los Gularte para San Gerónimo y los Samayoa en Amatitlán, o intelectuales no tan claramente “populares” como don Juan Mendoza (1920) en Diriamba, Nicaragua, autor de candentes denuncios jacobinos en busca de un público lector no pueblerino o localista sino centroamericano y radicalizado. Para Mendoza, a diferencia de los otros mencionados, las tradiciones y verdades de su

pueblo natal, lejos de ser materia prima para su orgulloso y mítico ornato narrativo, forman parte de un discurso que alterna entre denuncia y mofa, muy al estilo del radicalismo liberal de principios del siglo 20.

El reconocimiento de esta multiplicidad de perspectivas poco reconocidas depende de un extenso trabajo de historia oral en cualquier caso. Mas, la misma existencia de estas voces es lo que posibilita el redescubrimiento de múltiples y hasta silenciadas u olvidadas perspectivas. Aquello es posible siempre y cuando prestamos atención a los tropos y las tradiciones locales y los significados que encierren, más que la búsqueda de una narrativa histórica verídica al estilo positivista, por más que nuestros interlocutores a veces puedan desear ser portadores o fuentes de una verdad así más allá de duda o contestación.

Para épocas más recientes, suficiente ha sido prestar renovada atención a las tradicionales pugnas y conflictos políticos y los pueblos históricamente afrodescendientes, sobre todo los cañeros productores de licor, para rescatar toda una historia de colores, procesos y prejuicios de larga data. Liberales contra conservadores, liberales puros o “fiebres” contra moderados, las costas contra las capitales, como ocurre de cierta manera en el caso mexicano.

Al volver a cuestionar las fuentes tradicionales y a desenterrar otras, vemos cómo algunos insurgentes catalogados y malentendidos por décadas como “indígenas” más bien se auto-calificaron como la “gente parda” contra los “blancos, españoles o chapines” de las capitales (Jefferson, 2004). En ciudades como León y Granada en Nicaragua, adonde en tiempos coloniales con sus sanguinarias represalias públicas, fueron descuartizados líderes de sus barrios afrodescendientes y donde las guerras civiles fueron continuas por medio siglo de vida independiente, resulta poco convincente cualquier interpretación de la vida política en donde, milagrosamente, el color ya no juega ningún papel.

Nuestra visión de la política tradicional tanto como los pueblos históricamente afrodescendientes no reconocidos como tales depende en gran medida del trabajo en las fuentes judiciales y pueblerinas y ya no en las grandes proclamas o escritos de líderes políticos comprometidos con la supresión de toda mención de categorías de casta (salvo la de “indígena,” la eterna excepción moderna). En las causas criminales y en la documentación referente a disturbios colectivos y pleitos particulares sí encontramos una subterránea vida independiente en donde hasta los silencios son elocuentes (Gudmundson,

2007). Lejos de desaparecer, dichos pueblos y su distintiva historia se transforman a través de la vida independiente, con viejos y nuevos usos de distingos raciales y sobre todo con nuevas concepciones del significado e importancia (o no) de aquellos.

Los historiadores ya hemos entrado, aunque tarde, por el largo camino del diálogo con los pueblos afrodescendientes y no sólo aquellos que abrazan y afirman tal identidad, o peor todavía, sólo aquellos que líderes políticos nacionales imaginan ser portadores de tal distingo. De este diálogo surgen toda una serie de perspectivas a veces sorprendentes. Ninguno de estos pueblos podía haber escapado por completo a la influencia del mismo sistema cultural y educativo que hace mucho tiempo dio por completo y terminado su “integración”, pero todos tienen ideas sobre sus orígenes históricos y cómo figuraba o no la ascendencia africana en las mismas. Entrar en diálogo con las visiones más localistas y coloquiales, de la tradición intelectual popular de un Víctor Flores Lucas en San Gerónimo, Baja Verapaz, Guatemala a fines del siglo 20, por ejemplo, o las vivas expresiones jacobinas de un Juan Mendoza en Diriamba, Nicaragua, a principios del mismo siglo, resulta ser una tarea igual de importante y potencialmente mucho más reveladora que la de descalificar a las afirmaciones más integracionistas de las ideologías pro-mestizas del mestizaje, oficialista o no.

Si queremos profundizar en la complejidad de “lo negro” históricamente hablando, tenemos que aprovechar toda oportunidad que los documentos nos ofrecen para problematizar nuestros propios conceptos y presuposiciones. Aquí los ejemplos hablan quizás con más elocuencia que las teorías, que muchas veces ponen entredicho. En mis cursos sobre Centroamérica y sobre Afro-Latinoamérica intento utilizar ejemplos chocantes, aparentemente absurdos o sin sentido, tres de los cuales se exponen más abajo, siempre con el propósito de obligarnos a cuestionar nuestros supuestos.

En su libro sobre la época del enclave bananero costarricense, Lara Putnam (2002) descubrió un oficial de policía que no encontró contradicción alguna al informar a sus superiores que había encontrado en la vía pública el cadáver de un hombre joven que parecía de color oscuro, pero como se trataba de un cadáver, no podía determinar su raza. O sea, la equivalencia implícita descubierta por Putnam en todos los censos nacionales – que todos los que hablaban español como primer idioma eran de raza “no negra” y todos los no hispanoparlantes, sobre todo los angloparlantes del Caribe, sí eran de raza negra,

independientemente de colores y fenotipos – se reproducía al estilo folclórico en las manos algo toscas del policía local.

Para Honduras, Glenn Chambers (2009) ha contribuido recientemente a las fuertes tradiciones de investigación sobre lo afro desarrollado por autores como Barahona (1998), Euraque (2004) y Echeverri-Gent (1992). Nos demuestra que más bien coexistían tres o cuatro comunidades afrodescendientes bastante celosas de sus identidades y diferencias. Mas, las manifiestas tensiones esconden también otra realidad. Sí tantos los Garífuna como los Jamaíquinos expresaban sentimientos de superioridad respecto a los demás afrodescendientes, no podían darse el lujo de creerlos literalmente. Solo casándose con Garífunas o con los vecinos de Roatán podían los antillanos obtener la ciudadanía hondureña y así la protección contra las deportaciones masivas durante los años 1930, suerte sufrida por quizás la mayoría de éstos. Dicho comportamiento contradecía abiertamente todo el esquema de superioridad/inferioridad expresado anteriormente entre afroamericanos, con los Bay Islanders de Roatán ocupando una posición única dada su posibilidad de presentarse como similares a los jamaíquinos, ambos superiores a los Garífuna por la devoción a y dudosa protección de Su Majestad Británica y el idioma inglés que compartían con los antillanos, pero convenientemente acreedores igual que los Garífuna de la ciudadanía hondureña, como “mal menor” habrán dicho algunos. Estas complejidades son imposibles de deducir a partir de esquemas simples basadas en dicotomías esencialistas o nacionalistas entre negros y no negros.

Quizás el más intrigante ejemplo propio de esta reconsideración de categorías alguna vez transparentes, o transparentemente absurdas, se me presentó en el caso de Diriamba, Nicaragua y su censo de 1883 (Gudmundson, 2010). Los encargados del censo distribuyeron unas instrucciones a subordinados que, en su intento por explicar cómo se identifica a la gente por raza, alternaban entre lo risible y lo escalofriante. Sin embargo, echar al basurero el padrón y sus tragicómicas categorías significaría no solo un acto de soberbia multicultural presentista sino la pérdida de una oportunidad de explorar e interrogar realidades representadas en “códigos” de la época que, aunque no las compartamos o comprendamos hoy, no dejaban de marcar realidades en su momento.

Para dejarles con suficiente intriga para motivar una futura lectura del trabajo en cuestión, ofrecemos tres de las sorpresas que encontramos en nuestras investigaciones de un solo caso documental.

¿Cómo es que el más acaudalado empresario del pueblo, don Miguel Pacheco, aparece en el censo como “negro” con su respetable señora “blanca” de la localidad? ¿Será que negro equivale más bien forastero resentido cuando no odiado? Pacheco por cierto fue hijo mulato de otro mulato, alguna vez esclavo en Costa Rica pero dos veces casado con mujeres españolas o blancas antes de enviar a este hijo suyo al Norte en busca de fortuna que encontró con creces. Si el jacobino Mendoza alternaba entre la admiración y el repudio en su retrato de Pacheco, nunca mencionó ni color ni raza. Parece que otras almas más distinguidas del pueblo recordaban experiencias mucho más negativas con este inmigrante demasiado exitoso y utilizaron la terminología racial no olvidada para expresar sus disgustos.

¿Cómo debemos interpretar el hecho de que entre los escasísimos alumnos que alcanzaban la escuela secundaria, casi todos se registraban como blancos, a pesar de que tanto la propiedad como el voto no se distribuían de tal manera? ¿Será que solo los blancos en verdad tenían acceso? ¿O será que la escolaridad avanzada era codificada tan fuertemente como “de los blancos” que cualquier mulato, mestizo, indígena o negro que pasaba la puerta de la secundaria automáticamente cambiaban de estatus racial? En este caso, el investigador enfrenta una aparente paradoja: lo “racial” fue importante si marcaban realidades de exclusión racial, pero si no fue así y los documentos “mienten,” igual daría en lo teórico ya que las etiquetas raciales aún servían para reclasificar a las personas dentro de cambiantes y menos restrictivas realidades.

¿Cómo debemos interpretar a la categoría de los “zambos” cuando se diferenciaban de los demás no solo en cuanto a los apellidos sino en la distribución por edades y género? ¿No será que “zambo” para los locales quería decir algo así como “varón forastero joven, venido del oriente y de origen étnico distinto a nosotros”? Si así fuese, estaríamos frente a una temprana expresión de categorías socio-raciales en donde una forma semántica de africanía (zambo como descendiente de africano/a e indígena) se encontraba subordinada en una categoría ideológicamente construida sobre bases primordialmente territorial (oriente) e indígena, anticipando en efecto muchas de las tendencias posteriores a los 1930 por

convertir a la raíz indígena en base fundamental, tanto mítica como fenotípica, de la cultura y nacionalidad nicaragüenses.

Conclusión

Nuestra empresa de despejar el camino hacia una nueva visión de lo afrocentroamericano es tanto la de redescubrir a otras narrativas históricas existentes como la de “descubrir” por primera vez algo nuevo dentro de una Historia singular con H mayúscula. Mientras los historiadores hemos tenido cuidado en documentar estos procesos desde distintos ángulos y fuentes, por temor a que nos consideren practicantes de nuestro propio estilo de realismo mágico, nuestro propósito podría considerarse una invitación a recordar – y a la vez olvidar – de manera diferente. Ninguna de las supresiones requeridas por las ideologías nacionalistas del mestizaje tuvo tanto éxito como para imposibilitar nuestra empresa. Olvidar la herencia africana, aunque en forma incompleta o momentánea, requería de esfuerzo y concentración, mas no mayor de lo requerido para su reconsideración hoy o en el futuro.

Lo que harán los centroamericanos del futuro con tal conocimiento nadie podrá decirlo con seguridad. Mas, no debemos seguir traduciendo al multiculturalismo como valor cívico e histórico en simple defensa o elogio de las culturas del Atlántico y de los no hispanoparlantes, como si esto también fuera signo de conciencia de la africanía centroamericana. Una conciencia así queda atrapada en el mismo espejismo de su contrincante histórico, el modelo homogéneo de mayoría mestiza, producto de los primeros dos siglos del nacionalismo secular en el Istmo. La misma historia centroamericana es el mejor antidoto para dicha enfermedad.



Bibliografía

Reid Andrews, George (2004). *Afro-Latin America, 1800-2000*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Barahona Marvin y Rivas Ramón (1998). *Rompiendo el espejo: visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, Tegucigalpa: Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo (SNV): Editorial Guaymuras.

CáceresRina (2000). *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

_____ ed. (2001). *Rutas de la esclavitud en Africa y América Latina*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica y Asociación Pro-historia Centroamericana.

_____, ed. (2008-2009). *Memoria y olvido* (fascículos patrocinados por UNESCO, San José, Costa Rica.

_____ (2010). "Slavery and Social Differentiation: Slave Wages in Omoa," en Gudmundson and Wolfe, *Between Race and Place*.

Chambers, Glenn A. (2009). *The Struggle for Race and Nation: West Indian Immigration to Honduras, 1890-1940* Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Davis, Darien J. ed. (2006). *Beyond Slavery: The Multilayered Legacy of Africans in Latin American and the Caribbean*, Rowman and Littlefield.

Euraque, Darío (2004). *Conversaciones Históricas con el Mestizaje y su Identidad Nacional en Honduras*, San Pedro Sula, Honduras: Centro Editorial.

Echeverri-Gent, Elisavinda (1992). "Forgotten Workers: British West Indians and the Early Days of the Banana Industry in Costa Rica and Honduras." *Journal of Latin American Studies* 24, pp. 275-308

Few, Martha (2002). *Women Who Lead Evil Lives: Gender, Religion, and the Politics of Power in Colonial Guatemala*, Austin: University of Texas Press.

Gordon, Edmund T. (1998). *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African Nicaraguan Community*, Austin: University of Texas Press.

Gudmundson, Lowell y Wolfe, Justin eds. (2010). *Between Race and Place: Blacks and Blackness in Central America*, Durham: Duke University Press.

Gudmundson, Lowell (1978). *Estratificación socio-racial y económica de Costa Rica, 1700-1850*, Editorial Universidad Estatal a Distancia, San José.

_____ (2001). "Los afro-guatemaltecos a fines de la Colonia: Las haciendas dominicas de San Gerónimo y Amatitlán." en Cáceres Rina ed. *Rutas de la esclavitud en Africa y América Latina*, pp. 251-68. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa.

_____ (2003a). "Negotiating Rights Under Slavery: The Slaves of San Gerónimo Baja Verapaz, Guatemala. Confront Their Dominican Masters in 1810." *The Americas* 60, n° 1, July, pp. 109-14.

_____ (2003b). “Convenio laboral entre los esclavos del ingenio de San Jerónimo (Verapaz) y sus amos dominicos, en 1810,” *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXXVIII, pp. 69-76.

_____ (2004a). “Firewater, Desire, and the Militiamen’s Christmas Eve in San Jerónimo, Baja Verapaz, Guatemala, 1892,” *Hispanic American Historical Review*, 84:2 , pp. 237-74

_____ (2004b). “Aguardiente, deseo y la ‘Noche Buena’ de los milicianos en San Jerónimo, Guatemala, 1892,” *Mesoamérica*, 48, pp. 68-105.

_____ (2007). “Violencia desde arriba, violencia desde abajo: Pueblos cañeros afroestizos y el Estado guatemalteco decimonónico,” en Ana Margarita Gómez y Sajid Alfredo Herrera Mena, eds., *Los rostros de la violencia: Guatemala y El Salvador, Siglos XVIII y XIX*, El Salvador: Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, pp. 159-88

_____ (2010). “What Difference Did Color Make? Blacks in the ‘White Towns’ of Western Nicaragua in the 1880s,” en Gudmundson, Lowell y Wolfe, Justin eds. *Between Race and Place: Blacks and Blackness in Central America*, Durham: Duke University Press.

Herrera, Robinson (2004). *Natives, Europeans and Africans in Sixteenth-Century Santiago de Guatemala*, Austin: University of Texas Press.

Jefferson, Ann (2004). “La Gente Parda and the Guatemalan Rebellion of 1837” *Transforming Anthropology* 12, n° 1-2, pp. 30-39.

Landers, Jane G. y Robinson, Barry M. eds. (2006). *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Lohse, Kent Russell (2005). “Africans and Their Descendants in Colonial Costa Rica, 1600-1750”, Ph.D. diss. University of Texas at Austin.

Lokken, Paul (2000). “From Black to Ladino: People of African Descent, Mestizaje, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600-1730.” Ph.D. diss. University of Florida.

_____ (2001). “Marriage as Slave Emancipation in Seventeenth Century Rural Guatemala.”, *The Americas* 58, n° 2, October, pp. 175-200.

_____ (Fall 2004). "Useful Enemies: Seventeenth-Century Piracy and the Rise of Pardo Militias in Spanish Central America", *Journal of Colonialism and Colonial History* 5, n°2.

_____ (2010). "Angolans in Amatitlán: Sugar, African Migrants, and Gente Ladina in Colonial Guatemala" en Gudmundson y Wolfe, *Between Race and Place*.

Meléndez, Mauricio (1996). "Descendientes mulatos del conquistador Juan Vázquez de Coronado", *Discurso de incorporación a la Academia Costarricense de Ciencias Genealógicas*. San José, Costa Rica.

_____ (2001). "Presencia africana en familias nicaragüenses." en Cáceres, Rina ed., *Rutas de la esclavitud en Africa y América Latina*, San Jose: Editorial de la Universidad de Costa Rica, pp. 341-60.

_____ (2003a). "Juan Bardales, negro esclavo: El conquistador desconocido", *Columna Raíces*, Edición 32, La Nación Digital (San José, Costa Rica), en: http://www.nacion.com/ln_ee/ESPECIALES/raices/2003/mayo/22/raices32.html.

_____ (2003b). "Las raíces mulatas de una ciudad 'española': los arquitectos fromestizos de Guatemala". Ponencia presentada en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos de Estados Unidos (LASA), Dallas, Texas.

_____ (2010). "The Slow Ascent of the Marginalized: Afro-Descendants in Costa Rica and Nicaragua," en Gudmundson y Wolfe, *Between Race and Place*.

Mendoza, Juan (1920). *Historia de Diriamba*, Guatemala City: Staebler.

Putnam, Lara (2002). *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Restall, Mathew ed. (2005). *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Vaughn, Bobby y Vinson III, Ben (2005). *Afroméxico*, México: Fondo de Cultura Económica.

Velásquez, María Elisa y Correa Duró, Ethel eds. (2005). *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Wade, Peter (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*, Chicago: Pluto Press.

_____ (1993). *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

_____ (2000). *Music, Race, and Nation: Música tropical in Colombia*, Chicago: University of Chicago Press.



Notas

[1] Restall (2005); Davis (2006); Landers y Robinson (2006); Vaughn y Vinson (2005); Velásquez y Correa (2005).

[2] Gudmundson y Wolfe (2010).

[3] Gudmundson (1978).

[4] Primero con el apoyo del Fondo Nacional para las Humanidades de EEUU y luego bajo diversas modalidades, incluyendo una serie de fascículos preparada por Rina Cáceres y patrocinada por la UNESCO (2008-2009). Los materiales del proyecto original patrocinado por NEH se encuentran en el sitio web: www.mtholyoke.edu/acad/latam/africania.html

[5] Pequeños ensayos visuales sobre estos temas y personajes (los Gularte, Samayoa, Flores Lucas y los otros fundadores de la Asociación) se encuentran en el sitio web mencionado anteriormente.



Para citar este artículo

Referencia electrónica

Lowell Gudmundson, « Africanos y afrodescendientes en Centroamérica: », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2009, [En línea], Puesto en línea el 18 diciembre 2009. URL : <http://nuevomundo.revues.org/57996>. Consultado el 24 enero 2012.



Autor

[Lowell Gudmundson](#)



Licencia

© Tous droits réservés