

Lucía, Daniel Omar de, "Sociedades de retorno en África Occidental (siglos XVIII-XX)", *El Catoblepas*, Núm. 14, España, Nódulo Materialista, abril de 2003, Pág. 1.

Consultado en:

<http://nodulo.org/ec/2003/n014p01.htm>

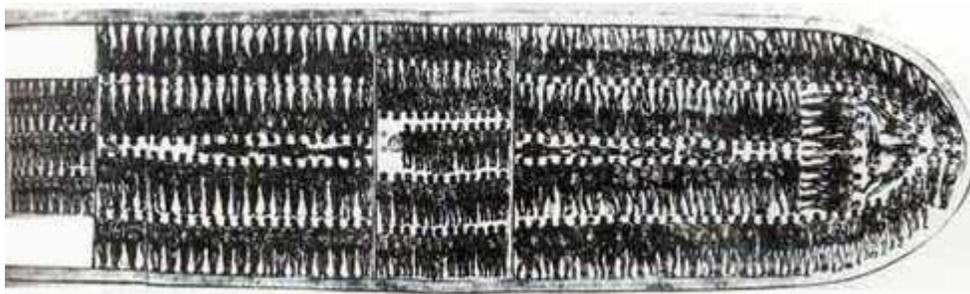
Fecha de consulta: 14/08/2012.

Análisis sobre las vicisitudes de grupos de libertos americanos descendientes de esclavos africanos en su retorno transatlántico, o la influencia de América en África, una vez que para el desarrollo capitalista fueron preferibles trabajadores consumidores libres que esclavos dependientes

A Vero

*Junto a los ríos de Babilonia, / Allí nos sentábamos,
y aun llorábamos / Acordándonos de Sión.*

Salmos; CXXXVII, I



América en África

La trata negrera y el triángulo formado por el secuestro de hombres en África, para proveer a la economía de plantación en América y permitir la acumulación del capital en Europa fue uno de los ejes organizadores de la economía-mundo y el ascenso del capitalismo mundial. En América la consecuencia más importante del tráfico negrero fue la formación de sociedades con fuerte presencia africana en amplias zonas del continente. Pero es menos conocida la historia de las áfricas americanas. Es decir de aquellos puntos de la costa Atlántica de África en donde se formaron sociedades de retorno con negros descendientes de africanos o con africanos que habían sido esclavos en América. El contexto del

surgimiento de estas sociedades lo constituyen las últimas etapas de la trata negrera, su decadencia y abolición; los sistemas de mano de obra que intentaron suplirla y las soluciones ensayadas para eliminar la incómoda presencia de la población negra libre en las colonias y repúblicas americanas. Uno de los ejes de análisis que elegimos como ordenador de nuestro trabajo es la persistencia de las estructuras llevadas a África desde América y su proyección en las estrategias identitarias de los retornados; así como la inserción de estos grupos en la estructura de clases de las sociedades de recepción. A la hora de clasificar a las sociedades de retorno proponemos la siguiente tipología: a) experiencias de colonización con libertos; b) enclaves formados como fenómenos subsidiarios de la trata negrera; c) redes de inmigración formadas luego de la abolición de la esclavitud; d) acción de minorías militantes (misioneros y otras)

Traficantes, libertos y deportados del Brasil a África

La inmigración de grupos de libertos brasileños a la costa de África y luego la formación de comunidades afro-brasileñas en puertos africanos fue una consecuencia directa de la organización del sistema económico de los dominios lusitanos y del tráfico de esclavos entre Brasil y las factorías portuguesas en África. La economía primaria exportadora del Brasil colonial constituyó, a lo largo de sus distintos ciclos, el mercado natural del tráfico de esclavos de Angola, de los enclaves lusitanos del golfo de Guinea y de Mozambique en la costa del océano Índico. Durante el siglo XVIII las factorías portuguesas de África se convirtieron en el destino natural de una serie de producciones brasileñas utilizadas para pagar los esclavos a los traficantes nativos. En el puerto de Widah (Dahomey) y en Angola se vendía el tabaco brasileño y luego el oro que en el siglo XVIII pasó a ser la explotación dominante de un nuevo ciclo de la economía del Brasil.^[1] La versión portuguesa del comercio triangular negrero fue tomando, en el periodo tardo-colonial, las características de un circuito en el que los intereses radicados en Brasil tenía tanto peso como los de la metrópoli. A fines del siglo XVIII el tráfico negrero de las colonias portuguesas en América estaba, en buena medida, en manos de traficantes locales y las colonias lusitanas de África occidental se habían convertido en sub-colonias económicas de Brasil.

En el Brasil del siglo XVIII muchos negros libertos estaban involucrados de una u otra forma en el tráfico de esclavos por el Atlántico. En el mundo de los puertos brasileños existía un importante número de libertos que habían conseguido su emancipación a partir

de su condición de *esclavos do ghano*. O sea, esclavos con oficio que eran rentados por sus amos a otras personas, lo que se hacía bajo estímulos monetarios que les permitía la posibilidad de acumular dinero y comprar su libertad. Estos libertos predominaban en una franja laboral formada por actividades que posibilitaban un relativo ascenso social (vendedores callejeros, minoristas, conductores de barcas de provisionamiento, calafateadores, albañiles, &c.). En particular la marinería del Brasil colonial contaba con la presencia de muchos libertos. Los barcos negreros que se dirigían desde Bahía o Río de Janeiro a Angola, Mozambique, Dahomey o Lagos (Nigeria) tenían una tripulación formada mayormente por negros libres reclutados en Brasil.^[2]

De ese mundillo de libertos pujantes es de donde salieron los primeros aventureros afro-brasileños que se instalaron en las factorías portuguesas de África durante la segunda mitad del siglo XVIII. Eran negreros en Widah y en Angola en donde se integraban a la casta de los *Pombeiros* (mulatos de portugués y africano) que traficaban negros entre el interior y la costa. En el lejano Mozambique los afro-brasileños le compraban esclavos a la elite de *Prazos*, feudatarios mestizos de la cuenca del Río Zambeze.^[3] En el siglo XVIII existieron otras formas de presencias brasileñas y afro brasileñas en el África portuguesa. En el Brasil tardo colonial, atravesado por distintos tipos de tensiones, se recurrirá a los dominios africanos para deportar insurrectos.^[4] Después de 1789 Angola será el destino de los prisioneros que había dejado la revolución de Tiradentes. En 1822, prolegómenos de la independencia, se producen movimientos anti-portugueses en varios puertos brasileños. Muchas familias de plantadores lusitanos, junto a sus esclavos, se instalaron en Angola iniciando el sistema de plantación en gran escala en la antigua colonia proveedora de esclavos.^[5] También Mozambique fue el destino de algunos deportados de las revueltas independentistas brasileñas. En 1821-1822, como coletazo de la revolución liberal en Portugal y la ruptura del pacto colonial en los dominios de América; Angola y Mozambique conocieron motines impulsados por liberales blancos y mulatos deportados de Brasil.^[6]

El caso del puerto de Widah en el reino de Dahomey es representativo del tipo de inserción que podían alcanzar los negros libertos de Brasil en la costa africana. En el siglo XVIII las elites tribales habían terminado de constituir un estado despótico basado en un fuerte aparato militar. Los principales ingresos del reino provenían de la captura de hombres para vender a los negreros. Los reyes de Dahomey concedieron instalaciones y tierras a los afro-

brasileños que llegaron para ser intermediarios en la trata.^[7] Los viajeros que recorrían los puertos esclavistas en el oeste de África hacia las décadas de 1820 y 1830 encontraron a ricos libertos afro-brasileños instalados en comunidades que prosperaban con la anuencia de los reyes locales. En Widah, el traficante francés Teodoro Carnot conoció al famoso Señor Da Souza conocido como Cha-Cha. Este era un mulato de Río de Janeiro que había llegado a la costa de Dahomey como marinero, en tiempos del rey Adandozan (1797-1818). Da Souza se había hecho rico con el tráfico de esclavos y Adandozan le había reconocido una cierta autoridad como patriarca de la comunidad afro-brasileña que se había ido formando en sus dominios. Cha Cha había llegado a ser acreedor del monarca, lo cual le valió ser encarcelado. Luego el brasileño contribuyó a la caída de Adanzonan y su sustitución por el rey Ghezo. El nuevo monarca convirtió al inescrupuloso mulato en una especie de vice-rey. Según Carnot, Cha Cha cultivaba el estilo de un ostentoso señor de vidas y haciendas negro en tierra de esclavos:

«Levantó una grande y cómoda residencia en un lugar hermoso, cerca de donde se elevara un fuerte portugués. Llenó su casa de todos los lujos y refinamientos que podían satisfacer la imaginación y ser gratos al cuerpo. Vino, alimentos, golosinas y atavíos eran traídos de París, Londres y La Habana. Las más hermosas mujeres de la costa eran seducidas para él. Mesas de billar o tapetes verdes en salones especiales servían para distracción de los viajeros que allí se detenían. Cuando él salía, su paso era siempre acompañado de importantes ceremonias. Le precedía un funcionario para despejarle el camino, balanceándose a su lado un bufón; una banda de músicos nativos hacía sonar sus discordantes instrumentos y una pareja de cantantes chillaba con sus voces más altas elogios aduladores del mulato.»^[8]

El comandante norteamericano Forbes contaba, en su libro de viajes por el África, que había presenciado las exequias de Da Souza en 1849. Según este marino yanqui varios esclavos, hombres y mujeres, fueron enterrados vivos con él. Boato fúnebre que se reservaba para los soberanos de Dahomey y sus dignatarios más encumbrados. Meses después de su muerte aún duraban los homenajes que incluían desfiles de Amazonas guerreras, que disparaban sus fusiles al aire, sacrificios de aves y distribución de ron gratis a la población.^[9]

Así como De Souza en Widah, en Lagos se instaló otro brasileño, Joao De Rocha, que transportaba por mar objetos de culto yoruba a Bahía, y regresaba con cargamentos de condimentos. Podemos mencionar también el caso de Domingos José Marthiño que fue el introductor en la costa del África de cultivos americanos que tendrían mucha fortuna (mandioca, caña de azúcar, naranjos, piñas, papayas, &c.)^[10]

El proceso de instalación de libertos brasileños en los reinos africanos de la costa conoció una nueva etapa en 1835, como consecuencia de la revuelta de los *Males* (esclavos musulmanes de Bahía). Estos contingentes de esclavos Hausas, hechos prisioneros en la *hijad* Africana de 1804 y vendidos como esclavos por los reyes yorubas^[11], habían constituido una comunidad con rasgos originales dentro del mundo de los esclavos bahianos. Los *Males* hicieron proselitismo religioso entre otros esclavos y protagonizaron varias revueltas a partir de 1807. El gran levantamiento de 1835, originalmente un motín de los musulmanes contra los infieles, terminó incluyendo a esclavos católicos deseosos de librarse de su cautividad. Luego de la derrota y represión de la revuelta, que incluyó deportaciones al África portuguesa, el gobierno brasileño comenzó una política de restricciones sobre la población negra libre. Entre ellas la prohibición de adquirir propiedades, el transitar por algunas calles y la carga de fuertes impuestos.^[12] Fue entonces cuando comenzó una importante corriente de migración de negros bahianos a la costa de África que no se detendría hasta fines del siglo XIX.

Las comunidades bahianas en el África Occidental

Es así que en 1835 luego de la represión de la revuelta *Male* se inicia el gran movimiento de retorno al África desde Bahía. Dos comerciantes afro-brasileños, Antonio Da Costa y Joao Monteiro, fletaron el barco *Nimrod*, que llevo uno de los primeros contingentes, formado por 160 negros bahianos, que volvieron a la costa de África.^[13] Un grupo de libertos que profesaban el Islam emigro a Acra (Ghana) y fundó la ciudad de Porto-Seguro.^[14] En Porto Novo, costa de Benin, también se formó una comunidad de musulmanes afro-brasileños que se diferenciaban de sus correligionarios africanos, por no conocer el Corán y por profesar una religiosidad que conservaba elementos de catolicismo. Junto a los libertos musulmanes también emigraban muchos cristianos. En esos años se instala un grupo de negros bahianos, musulmanes y católicos, en Aguoé (Benin), en donde una mujer afro-brasileña llamada Venusa de Jesús fundó la primera capilla católica de la

región.^[15] En este puerto se instaló años después un rico liberto bozal del clan Azima de la región de Hoko en Abomey. Este emancipado tomó el nombre de Joaquín de Almeida (apellido de un tratante con el que había trabajado), y se convirtió en uno de los negreros más importantes de la Costa de los Esclavos y en patriarca de los afro-brasileños de Agoue. Este retornado recuperó las prácticas poligámicas africanas y se formó un serrallo con innumerables concubinas. En 1847 Almeida reconstruyó la capilla fundada por Venusa, que había sido destruida por un incendio, y en su carácter de benefactor del templo lo utilizó asiduamente para bautizar a su numerosa prole en ceremonias colectivas.^[16] Otro traficante afro-brasileño, Francisco Olimpo, se estableció en Angoue hacia 1850 y recibió una donación de tierras de un jefe local. Luego de que la presión británica hiciera decaer el tráfico de esclavos en la zona, Olimpo constituyó una de las casas comerciales más importantes de la región y un siglo después uno de sus descendientes, Silvanus Olimpo, se convirtió en el primer presidente de la República de Togo, luego de la independencia.^[17]

La ciudad de la costa con la comunidad más grande de retornados fue Widah, donde la familia de Cha-Cha Souza siguió liderando a los *Bresiliens* después de su muerte. En esta ciudad, uno de los últimos escenarios de la trata de esclavos, la comunidad brasilera incluía a negros y mulatos provenientes de otras colonias portuguesas (Santo Tome, Cabo Verde, Madeira, Angola) y por algunos españoles que llevaban negros a Cuba. En Lagos, junto a los brasileños, se sumaría una pequeña comunidad de libertos afro-cubanos, que empezaron a retornar a África a mediados del siglo XIX. En el interior de la actual Nigeria muchos brasileños se instalaron en la ciudad-estado de Abeokuta. En esta población se produjo una curiosa síntesis cultural afro-americana, ya que a la población yoruba se había sumado un número importante de libertos provenientes de la colonia inglesa de Sierra Leona, liderados por pastores protestantes negros que la convirtieron en una base de operaciones de su acción misionera.^[18]

Junto con los negreros y comerciantes que llevaban con algún capital viajaban también grupos de libertos pobres que ensayaban el retorno a partir de distintas estrategias. Inmigración de emancipados que viajaban en condiciones precarias con rumbo a países donde aún se practicaba la trata de esclavos. Esto implicaba riesgos nada desdeñables. En 1856 los libertos bahianos tripulantes del barco portugués *General Rego* fueron detenidos en Widah donde el rey, en guerra con los británicos de Lagos, destino final del buque, hizo

ejecutar a los adultos y esclavizó a los niños.^[19] Mucho después, en 1899, cuando el tráfico negrero ya había concluido, un barco de retornados brasileños fue atacado por la malaria y sólo arribaron con vida una pequeña parte de ellos.^[20]

Es interesante destacar que estas comunidades conservaron su perfil étnico-cultural distintivo, mas allá de la primera generación de retornados y que en algunos casos sus particularidades culturales subsistieron hasta nuestros días. Serían conocidos como *Amaros* en Lagos, *Tabones* en la Costa de Oro (actual Ghana) y *Bresiliens* en Togo y Dahomey (Benin). Los relatos de los viajeros coinciden en señalar los rasgos culturales que diferenciaban a los retornados de los lugareños. Vestían al estilo bahiano, comían platos exóticos y conservaban el idioma portugués, que por muchos años fue una lengua franca en la región. Los afro-brasileños adoptaron cierta tendencia a la endogamia, más marcada en la elite de la comunidad, en donde los hombres tendían a casarse con paisanas y mantener relaciones irregulares con mujeres locales. También conservaron la organización patrilineal de la familia, desconocida en África. Construyeron barrios con casas de estilo bahiano en Lagos y Widah y difundieron un catolicismo popular de raíz sincrética afro-brasileña. En Lagos el jefe religioso de los primeros retornados fue un liberto, con vocación de santón, conocido como padre Antonio.^[21] En la misma comunidad existían *babalaos* que invocaban a los *Orixas* que ahora regresaban a África trayendo encima un barniz americano. Más curiosa resultan la convivencia entre cristianos y musulmanes y los matrimonios mixtos entre gente de ambas religiones. En Porto Novo la fiesta del Año Nuevo coincidía con una celebración pagana y era ocasión para una ceremonia en que las cofradías cristianas desfilaban junto a brujos africanos.^[22] En Angoue el Imán musulmán era un ex-esclavo venido de Brasil, llamado Saidon, que en 1850 hizo construir la mezquita de la ciudad.^[23]

Mientras la elite de estas comunidades eran traficantes y plantadores, entre la masa de emancipados llegaron muchos hombres hábiles en oficios manuales. Los *ex-esclavos de ghano* trabajaban ahora para sí mismos y se destacaban como carpinteros, albañiles, sastres, &c. Marcos Augusto José Cardoso, un carpintero que llegó a Lagos en 1869, fue el constructor de la catedral católica de la Santa Cruz en esa ciudad, donde también se hicieron famosos otros carpinteros retornados como Martiano Bonfim y Paolo Freitas. La famosa mezquita de Lagos también fue construida por brasileños y tiene un aire de familia

con el estilo edilicio de las iglesias bahianas. En Accra los brasileños prácticamente monopolizaban algunos oficios como el de carpinteros y sastres.^[24]

La costa del África Occidental en la que se instalaron estos retornados estaba experimentando importantes cambios. Son los años de la decadencia del comercio de esclavos. Los estados africanos pre-coloniales comenzaron a impulsar la explotación de cultivos que eran reclamados por los europeos, que comenzaban a establecerse en la zona. El rey Ghezo de Dahomey había optado por utilizar a los cautivos, que ya los barcos negreros no venían a buscar regularmente, para la explotación del aceite de palma.^[25] Esta reorientación de los reinos pre-coloniales hacia una explotación primaria exportadora involucraría directamente a los clanes de libertos brasileños. Provenientes de un país en donde florecía la economía de plantación, los ex-negreros fundaron casas de comercio y pusieron en pie cultivos en tierras que les concedieron los reyes africanos. Al respecto escribe Jhon Duncan, cónsul inglés, en su libro de viajes:

«La campiña alrededor de Ouidha es muy interesante. La tierra es buena y muchísimos lugares son cultivados por las gentes venidas de Brasil. Esas son las gentes más industriosas que he encontrado en mucho tiempo. Cualquiera de sus hermosas fincas, a seis o siete millas de Ouidha, están en buen estado de cultivo. Sus casas propias y confortables y situadas en medio de lo mejor que la imaginación pueda describir. Es verdaderamente agradable encontrar inesperadamente una casa donde usted es saludado a la europea invitado a tomar un refresco. Después, siempre he hallado pruebas de que esas gentes fueron esclavos.»^[26]

Estos agricultores trajeron de Brasil el cultivo del coco, la mandioca, el mango y las habas y difundieron en Whidah y Abomey el sistema de siembra en hileras. En Porto Novo, el ya mencionado Joao Domingo Martins tenía extensos cultivos y ganado. En Lagos el Rey Kosoko impuso a los brasileños un tributo de diez Cauris al año a cambio de su concesión de tierras. A la muerte de sus titulares estos lotes volvían a manos del Rey, lo que impidió el desarrollo de una elite feudal en la zona. En tierra adentro, en Abeokuta, un brasileño llamado Maxwell Profeira Assumpacao Alakija hizo un aporte tecnológico original estableciendo una rudimentaria planta demotadora de algodón.^[27]

Estos retornados ricos que trazaban alianzas emparentándose y formando redes económicas a lo largo de la costa se convirtieron en una especie de burguesía de inmigración principal

intermediaria entre el interior pre-capitalista y el mercado mundial en el periodo que medió entre la decadencia de la trata y la consolidación de los circuitos comerciales coloniales (1860-1890). El intercambio comercial entre Bahía y África occidental fue creciendo en importancia. Brasil exportaba al África cigarros, tabaco y ron e importaba telas de algodón, nueces de cola y aceite de palma. También los retornados hicieron un pingue negocio exportando a Bahía elementos necesarios para el culto bahiano, que los viajeros yorubas que hablaban en inglés ofrecían a los País y Más de Santo de los Terreiros brasileños, recreando continuamente el vínculo con las fuentes africanas de su fe.^[28] En la medida que la presencia económica y militar de los europeos se hiciera permanente las casas comerciales de los afro-brasileños se irían convirtiendo en socios menores de las compañías comerciales europeas que se instalaban en África.

Los Krios de Sierra Leona

En las colonias protestantes en América las poblaciones afroamericanas experimentaron un proceso de pérdida de sus raíces culturales mayor que en los imperios ibéricos. Creencia en un dios de designios inescrutables, que no reconocía intercesores entre el fiel y el creador, la fe reformada no dejaba mucho espacio para la amalgama con los cultos africanos. Sin duda muchos elementos culturales africanos cruzaron el mar con los esclavos, pero su derrotero en la cautividad implicó grados de anomia mayor que los que se produjeron en las colonias católicas. A fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX la cultura de los negros de las colonias inglesas del Caribe o de los Estados Unidos era mucho más criolla que africana. Esto debe ser tenido en cuenta a la hora de analizar el contexto en que produjeron las experiencias de colonización con libertos llevadas a cabo por ingleses y luego por norteamericanos.

A fines del siglo XVIII en la sociedad inglesa se abrió un debate sobre la legitimidad y la conveniencia del sistema esclavista. Transformada por la revolución industrial, la economía británica necesitaba en sus propias colonias y en las de las demás potencias europeas amplios mercados para colocar sus productos. Las zonas de plantación donde la fuerza de trabajo la constituían los esclavos eran un obstáculo para la exportación de productos. Los intereses del otrora poderoso lobby de plantadores asentistas que poseían propiedades en el Caribe y se sentaban en los bancos del parlamento británico, dejaron de coincidir con los del conjunto de la burguesía metropolitana.

El correlato ideológico de este proceso fue la difusión, tanto en Inglaterra como en las Antillas, de sectas protestantes que sostenían valores éticos y humanitarios más afines a las transformaciones sociales que se estaban produciendo. Estas corrientes impulsaron un importante movimiento abolicionista de sesgo religioso. Una de estas iglesias, la de los Santos o «Secta Clapham», de raíz cuáquera, fue la fundadora de la compañía que impulsó la creación de la colonia de Sierra Leona, en la costa occidental del África.^[29] Sharp, Clakson y el predicador James Ramsay, portavoces de este movimiento, promovieron ante el parlamento británico la necesidad de formar una colonia con libertos. Los contingentes que partieron para la costa de África en 1787 estaban formados por ex-esclavos de las trece colonias que habían peleado en el ejército británico durante la revolución norteamericana y que luego habían emigrado a Canadá o a las Islas Británicas. Luego comenzarían a llegar libertos antillanos y esclavos rescatados en el mar por los barcos de guerra ingleses. Siguiendo una estrategia utilizada por las compañías inglesas en otras partes del mundo se reclutaron, de forma compulsiva, prostitutas londinenses para que fueran esposas de los colonos negros y madres de la futura elite de mulatos que gobernaría aquel foco de «civilización» en medio de la barbarie.^[30] En una franja de territorio bautizado como Sierra Leona por los viejos exploradores lusitanos se estableció Freetown, la capital del nuevo territorio. Los primeros tiempos fueron duros e incluyeron epidemias, hambrunas y revueltas de los colonos contra la Compañía colonizadora (1796).^[31]

En estos años la corona británica le adjudicó a Sierra Leona la función de lugar donde se podrían solucionar los conflictos que se producían en sus colonias antillanas. En 1799 los directores de la compañía aceptaron, a cambio de 7.000 libras para construir fortificaciones y una asignación de 4.000 libras anuales, recibir a cimarrones jamaíquinos, prisioneros de la segunda guerra *maroon*. Estos cautivos, que estaban reclusos en Nueva Escocia (Canadá),^[32] zarparon en número de 550 en agosto de ese año. Luego que el buque *Asia* los desembarcara en Freetown, los *maroon* tuvieron una relación inicialmente recelosa con la compañía para luego terminar asentándose en la colonia.^[33]

Pasada la euforia de los primeros años la posibilidad de instalarse libremente en Sierra Leona no parece haber encontrado mucho eco en los libertos de los países de habla inglesa. En 1800 en Estados Unidos, donde el problema de los libertos también comenzaba a agitar las aguas, Paul Coffe, un filántropo negro de Massachusetts, pagó el pasaje de 38

emancipados que se instalaron en Freetown.^[34] No obstante la mayoría de los 70.000 africanos desembarcados por los barcos británicos en Sierra Leona entre 1808 y 1860 fueron esclavos liberados en el mar por la Royal Navy^[35] a los que el gobernador Mac Carthy (1814-1824) organizó en pueblos dirigidos por misioneros de la *Church Missionary Society*.^[36] Los liberados en alta mar constituyeron un componente distinto a la vez de los criollos retornados y de las etnias autóctonas. Por eso Sierra Leona no sólo fue una sociedad de retorno, sino también una sociedad de transplante que incluía a comunidades frutos del desarraigo. Uno de estos liberados en alta mar fue el adolescente Ayají, que se convirtió al cristianismo en 1825 y adoptó el nombre de Samuel Ayaji Crovther. Estudió en Londres y en el colegio Fosch Bay de Freeyton, y se convirtió en el primer obispo anglicano negro, liderando una importante experiencia misionera en la costa de África occidental.^[37]

Desde 1808 la Corona británica controlaba de forma directa el gobierno de la colonia y en 1811 estableció en Freeetown un tribunal para juzgar los casos de trata clandestina.^[38] La colonia en sí misma era pobre, ya que no se había logrado poner en pie ningún emprendimiento económico importante. Los intentos de cultivos de algodón y caña de azúcar fracasaron. Pero los *Krios* emprendedores tuvieron más éxito en el comercio que en la agricultura. En 1839 diez criollos ricos compraron viejos barcos negreros para dedicarse al comercio costero. Por esos años Sierra Leona se convertiría en uno de los puntos de embarque de la mano de obra «libre» africana que suplantaba a los esclavos y que era embarcada con rumbo a las Antillas, las Guayanas y otros enclaves americanos. Buena parte de los liberados en el mar eran embarcados como mano de obra forzada para algunas islas del Caribe que requerían manos de obra y otros eran enlistados como reclutas en los regimientos coloniales británicos de las indias occidentales.^[39] Un número importante de estos reclutas se estableció en Belice, constituyendo un elemento más del complejo mosaico racial de esa región que constituyó una compleja sociedad de transplante en la costa oeste del Atlántico.^[40] También de Sierra Leona partió una parte importante de los jornaleros que iban a trabajar en las florecientes plantaciones de Trinidad Tobago. Una parte importante de estos trabajadores forzados con destino a las Antillas retornaron al África,^[41] lo que nos termina de dar una idea de la complejidad de los contactos atlánticos en los tiempos de la transición desde el esclavismo al capitalismo dependiente. En 1863 la

corona anexó territorios aledaños a Sierra Leona y estableció un Consejo local que incluyó a varios libertos. En los años siguientes los ingleses celebraron tratados con las potencias vecinas para delimitar el territorio de la colonia.^[42]

Liberia: república de libertos

La historia de la república de Liberia ofrece algunos puntos de contacto con la de Sierra Leona, pero también son muchos los elementos que hacen que los itinerarios de ambas experiencias hayan terminado por ser divergentes. En 1816 se creó en Estados Unidos una Sociedad Americana de Colonización, proijada por el gobierno norteamericano, y destinada a formar colonias con libertos en distintos puntos de la costa de África. Esta Sociedad y otras similares reclutaron contingentes en los que se mezclaban libertos nortños de antigua data con algunos esclavos recientemente emancipados. En 1821 el primer grupo desembarcó en donde se erigiría Monrovia, la actual capital de Liberia en el condado de Montserrado. Otros contingentes fundaron Grand Bassam, Maryland-África y otras poblaciones. Las comunidades que se formaron de África fueron, en un comienzo, independientes unas de otra. De acuerdo a un esquema claramente paternalista cada comunidad estaba gobernada por un síndico blanco. En 1834 se fusionaron las distintas poblaciones y constituyeron la colonia de Liberia, que en 1847 proclamó su independencia que fue reconocida por el gobierno estadounidense durante la guerra de secesión.^[43] El negrero Carnot describió en estos términos la capital de esta «república de negros»:

«La cómoda casa de gobierno, sus amplios salones para las ventas de mercancías, las grandes casas de residencia levantadas de ladrillos, las iglesias uniformes con sus campanas y sus alrededores agradables, la alegre acogida por parte de negros bien vestidos, los muelles regulares y las cuidadas embarcaciones en los galpones.»^[44]

En el contexto de los Estados Unidos en las décadas previas a la guerra de secesión la posibilidad de emigrar a Liberia no concitó un gran entusiasmo en los ámbitos de los libertos politizados ligados a la lucha por la abolición de la esclavitud. La solución africana concitó el repudio de muchos luchadores negros, entre ellos el célebre Denmark Wesley. Este era un esclavo nacido en África que había conseguido la libertad en 1800. Luego de trabajar varios años como marinero en barcos negreros, Wesley volvió a Estados Unidos y organizó un complot de esclavos con amplias ramificaciones, que fue descubierto en 1822. Según las declaraciones de varios complotados Wesley arengaba a sus camaradas

diciéndole que no aceptaran las promesas de ser emancipados a cambio de emigrar a África.^{45} En el mismo sentido una convención de ciudadanos negros reunida en Connecticut en 1831 declaró que los migrantes a Liberia eran traidores a la causa afro-norteamericana.^{46} En 1853 Frederick Douglass, el más prominente de los abolicionistas negros de Estados Unidos, calificó en términos muy duros los llamados a la emigración a Liberia.^{47}

La migración a África impactó, fundamentalmente, entre los libertos ligados a emprendimientos filantrópicos religiosos y que tenían vocación por ser una elite colonizadora en tierras nuevas. En las primeras décadas llegaron unos 15.000 emancipados, de los cuales 5.000 lo habían sido en alta mar, la mayoría originarios de la región del Congo. Los libertos criollos eran en su gran mayoría norteamericanos, pero también incluían algunos grupos provenientes de islas del caribe anglófono que luego de la abolición de la esclavitud en 1833 se habían convertido en expulsoras de población hacia las islas más prosperas o hacia los enclaves coloniales en África. Este es el caso de los 400 negros que llegaron de Barbados y se establecieron en Crozirvile en 1865.^{48} En 1847 una convención reunida en Monrovia había dictado una constitución para la nueva república. En el artículo 5 de la carta constitucional liberiana se especificaba los alcances de la ciudadanía y el sistema político del país:

«...Siendo el objeto principal de la creación de estas Colonias, proveer de hogar a los hijos oprimidos y dispersos de África, y de regenerar y esclarecer este Continente sumido en las tinieblas, sólo las personas de color (negros o descendientes de los negros) podrán ser admitidas a la ciudadanía de esta República, y nadie sino los ciudadanos serán autorizados a poseer propiedad inmueble y sólo los propietarios de inmuebles serán autorizados a votar o a desempeñar cargos electivos.»^{49}

Los americanos-liberianos tendrían el monopolio de la ciudadanía en esta nueva república. Esa elite dominante formada por las familias negras que habían iniciado la colonización: los Hoffs, Shermans y Watson en Cape Mount; los Barclay, Coleman, Coopers, Denisses, Grimeses, Howards, Jhonsons, King y Morris de Montserrado; los Harmon y Horace de Grand Bassa; los Birche, los Green, los Grisby, los Rosse y los Witherspoon de Sinoe; los Brewer, los Dossen, los Gibson, los Tubman y los Yancy de Maryland.^{50} Esta elite se consolidaría como una oligarquía que adoptaría, durante las primeras décadas de instalación

en África, pautas cerradamente endogámicas. El recrudecimiento del racismo, que siguió al llamado periodo de la reconstrucción (1865-1875), impulsó a nuevos contingentes de afro-norteamericanos a emigrar a Liberia. En 1892, con ayuda económica del congreso yanqui, emigraron granjeros negros de Arkansas y colonos negros de Oklahoma a los que la legislación de los nuevos territorios norteamericanos perseguían con leyes que precarizaban los derechos de propiedad sobre sus granjas.^[51] Hacia los últimos años del siglo XIX, cuando la cantidad de americanos-liberianos tendía a descender en relación con la masa de nativos, la elite criolla buscó ampliarse cooptando parte de las elites locales. Hombres de origen afro norteamericano se casaban con mujeres de la nobleza indígena y la familia de su mujer pasaba a formar parte de la clientela política del clan del marido. De esta manera la elite de retornados buscaba ampliar la base social del sistema sin poner en peligro su preeminencia política y social. A la masa de nativos no se le reconocería el derecho al voto. A los jefes de tribu se los agrupó en una especie de organismo consultivo para que sirvieran de correa de transmisión del poder estatal dentro de sus etnias.

Habana/Lagos el camino de los retornados

En Cuba la economía de plantación basada en el trabajo esclavo conoció su esplendor hacia fines del siglo XVIII. Con la llegada de los plantadores franceses, que huían de la revuelta de esclavos en Haití, se le dio un gran impulso a la plantación azucarera y su complemento el ingenio. Durante el proceso de emancipación iberoamericana la elite de plantadores cubanos se mantuvo fiel a la corona española, ya que su inserción en el mercado español no la impulsaba a hacer cuestionamientos muy serios al pacto colonial. Si bien durante todo el siglo XIX hubo descontentos con la metrópoli; una de las razones que retrasó el surgimiento de un fuerte movimiento independentista fue el miedo a la revuelta de esclavos. A partir de la conspiración de Aponte (1812), se sucedieron distintas formas de rebeldías de los esclavos negros y cobró auge el cimarronaje organizado en «Palenques» de la sierra, que existieron hasta la abolición de la esclavitud.^[52] Las revueltas también incluían a los negros libres a los que el gobierno buscaba limitar en su campo de acción. En 1835 los Cabildos Lucumies de La Habana impulsaron un motín con libertos de esa etnia.^[53]

En Cuba, al igual que en el resto de las economías esclavistas tardías, se dejaron sentir con fuerza las presiones internacionales, principalmente británicas, en el sentido de combatir a la trata de negros, ilegal desde 1807.

Incluso España había suscrito acuerdos internacionales en ese sentido. Es en este marco que en 1825 en distintos ámbitos de la elite cubana se propuso que el gobierno de la isla repatriara a la costa africana a los negros que los traficantes desembarcaban en forma clandestina. Esta medida no fue llevada a la práctica, principalmente porque estos liberados eran objeto de un sistema de peonaje forzado con que el gobierno beneficiaba a los hacendados.^[54] Pero como se ve, la idea del retorno como una forma de ayudar –y también liberarse– de los libertos estaba presente en la isla desde mucho antes de la abolición de la esclavitud.

Las expectativas de regreso a África parecen haber tenido buena fortuna entre los esclavos y libertos urbanos. Ese mundo colorido de los puertos isleños con sus bandas de cimarrones urbanos, con muchos esclavos que, al igual que en Brasil, ejercían un oficio por su cuenta para auto-emanciparse y con su franja de libertos con profesiones calificadas o dueños de comercio.^[55] Menos masivas que las corrientes de inmigración afro-brasileñas, el camino de retorno de los libertos cubanos se concentró en los países yorubas, siendo su principal destino el puerto de Lagos, en la actual Nigeria. Lagos habían sido un enclave esclavista portugués que en 1861 pasaría a estar bajo la soberanía británica. El historiador cubano Pérez de la Riva rescató un importante documento publicado en un diario abolicionista inglés de principios de 1854. Este documento incluye la sucintas biografías de 23 emancipados cubanos, que paso previo por Inglaterra, habían conseguido embarcarse para Lagos. La información que contienen estas pequeñas reseñas de vida nos permiten aproximarnos al perfil étnico-cultural y social de los libertos que ensayaban la aventura del regreso y el contexto en que encaraban esta empresa.

Se trataba de un contingente formado por 14 mujeres y 9 hombres. Con la excepción de una niña de 5 años, hija de uno de los retornados, el resto del grupo eran negros bozales. Todos ellos eran originarios de Lagos y su zona de influencia. Con la excepción de un par de Carabalies, el resto eran Lucumies. Obviamente la idea que estas personas tenían de su edad biológica era aproximada, oscilando la mayoría entre los treinta y cuarenta años. El grupo incluía a tres hombres que rondaban la sesentena. Por termino medio habían vivido

en Cuba alrededor de dos décadas. Sólo dos habían trabajado en haciendas e ingenios. El resto eran esclavos urbanos. Se habían desempeñado trabajando para amos dueños de comercios o pequeñas industrias o como sirvientes domésticos. Eran hombres y mujeres que poseían oficios de cierta calificación (cigarreros, panaderos, planchadoras, bordadoras, &c.). Varios de los hombres habían trabajado en los muelles después de su emancipación. La mayoría había comprado su libertad trabajando, un par con premios de la lotería y algunas de las mujeres habían sido emancipadas por una suma que habían pagado sus maridos. Uno solo de ellos había logrado la emancipación apelando a recursos que la legislación española preveía a tal fin, en función del incumplimiento de ciertas normas por parte de los amos. Entre el grupo había cinco matrimonios y una pareja de hermanos. Todos se conocían entre sí y le reconocían cierto liderazgo a uno de ellos: Manuel Vidau, de treinta y cuatro años, «*notablemente hermoso y bien formado*», que había sido esclavizado en calidad de prisionero de guerra.^[56]

De esta rica información contenida en el artículo de *The Anti-slavery Reporter* de Londres, podemos sacar una serie de conclusiones. Se trataba de un grupo bastante homogéneo en lo referente a origen, adscripción étnica-cultural y estatus social. Respecto a este último aspecto, se trata de un grupo de hombres y mujeres a los que le cupo en suerte vivir la experiencia de la esclavitud en condiciones que hacían relativamente accesible la meta de la manumisión. Era el mundo móvil de los libertos urbanos. Pero sería interesante plantearse si entre estos declarados «auto-emancipados», no podría ocultarse algún cimarrón urbano que se hacía pasar por libre. No es una posibilidad inverosímil, si tenemos en cuenta que entre los cimarrones de las ciudades cubanas abundaban esclavos con oficio que una vez huidos buscaban encubrirse en grupos de solidaridad étnica, laboral, asociaciones delictivas, &c.^[57] Las declaraciones de los retornados ponen en evidencia una fuerte vocación por retornar a su tierra de origen. La biografía de una de las libertas, Dolores Real, incluye un dato muy interesante:

«La deponente sabe que al llegar allá encontrará a su madre y tres hermanos. Ha sabido de ellos en los últimos cuatro meses por algunos bozales recientemente importados de Lagos. Esta gente, cuando todavía no había sido esclavizada, había conversado entonces con negros libertos que habían regresado a Lagos desde La Habana desde hace algún tiempo.

Esta circunstancia no es poco frecuente. Los esclavos de la Habana saben a menudo de sus familiares a través de los bozales recién importados.»^[58]

Es curioso constatar cómo los vaivenes de la trata negrera habrían posibilitado la existencia de conductos informales que permitían a los esclavos mantener algún contacto, por débil y diferido que este fuera, con su tierra de origen y así avivar las esperanzas de volver a reinsertarse en el medio del que habían sido arrancados. El liberto Lucas Martino declaró que era casado con cinco hijos, pero que viajaba solo porque no había podido pagar los pasajes de su familia. Martino, que volvía al África con su hermano Miguel, también liberto, confiaba que sus parientes en Lagos le prestarían dinero para comprar los pasajes para su mujer e hijos. Independientemente del grado de subjetividad presente en estas afirmaciones, todos estos elementos que venimos señalando nos permiten clasificar a la estrategia de este grupo de retornados como una «cadena de inmigración». Entendiendo este concepto como una red de solidaridades trazada en el lugar de partida con vistas a prolongarse en el lugar de arribo. El perfil de este grupo ¿representaba un fenómeno aislado o era una experiencia que podía reproducirse a escala social? No es fácil contestar esta pregunta. El artículo de *The Anti-slavery* informaba que en 1852 un grupo de libertos había fletado un barco con sus fondos para volver a Lagos. Con los elementos con que contamos proponemos la siguiente perspectiva de análisis: pensar esta estrategia de «cadena de inmigración» como típica de ámbitos específicos dentro del universo de los libertos de los puertos cubanos. Cadenas formadas por libertos unidos por lazos étnicos, frecuentación social y un status socioeconómico relativamente homogéneo. Según distintos testimonios la corriente de libertos lucumies que volvían a Lagos se prolongó en el tiempo aún después de la abolición de la esclavitud.

Es indudable que la experiencia de estos esclavos que pretendían volver a Lagos en 1854 se producía en un contexto histórico bastante particular. Por un lado se trata de una iniciativa libre en el sentido que parte de una estrategia encarada por los propios retornados. Por otro lado es una empresa ensayada por libertos en un mundo donde todavía existía la trata de negros clandestina y distintas formas de tráfico forzado de jornaleros. Ya hemos tenido oportunidad de mencionar los riesgos de esta experiencia al contar las tribulaciones de los libertos brasileños. Por su parte el articulista de *The Anti-slavery*... recogió los temores de los lucumies cubanos de ser secuestrados en alta mar para ser vendidos de vuelta. También

nos informa que ante el ofrecimiento de instalarse en Sierra Leona o Liberia, prefirieron volver al lugar donde los negreros los habían arrancado hace años. Al contrario del caso de los afro brasileños los cubanos que se afincaron en los países yorubas, no formaron comunidades masivas conservando rasgos distintivos hasta los tiempos presentes.

De deportados y «fernandinos»

En Cuba tuvo también su origen otra forma de presencia de América en África producto de un proceso muy diferente al de los movimientos de retorno. La crisis del sistema colonial en Cuba fue contemporánea a la agudización de las luchas de los esclavos para su emancipación. En ese contexto se inscribe la llegada a las colonias españolas en África de contingentes humanos, provenientes de Cuba, que arribaron de forma no voluntaria. Tanto de esclavos y libertos negros como de patriotas blancos. Ya en 1844, como consecuencia de la llamada conspiración de la Escalera, 400 negros cubanos habían sido deportados a la costa del África.^[59]

Además de su presencia en Marruecos, la corona española poseía un pequeño territorio en la costa de África occidental: la actual Guinea Ecuatorial que incluye a la Isla de Fernando Poo. Estas colonias le habían sido arrebatadas por los españoles a los portugueses por medio de una expedición militar que partió del Río de La Plata en 1778.^[60] La intención de la corona era crear un mercado de esclavos para abastecer a sus colonias, pero la resistencia de los nativos dejó sin efecto cualquier intención de ocupación efectiva. Durante la primera mitad del siglo XIX la zona empezó a sentir una esporádica presencia británica que se hizo permanente en 1827. En ese periodo se fue formando una población aluvional con los braceros que los ingleses traían de otros punto de la costa incluyendo Sierra Leona. En 1856 se le reconoció a España la soberanía efectiva sobre Fernando Poo y la costa continental enfrente de la isla. El gobierno español decidió convertir a esta isla en una colonia penal, poblada por rebeldes, delincuentes y asociales, de acuerdo al modelo de colonización penal que los portugueses habían utilizado en Angola.^[64] El 20 de junio de 1861 la reina Isabel II dicto la Real Orden por la que se convertía a Fernando Poo en presidio. El 24 de septiembre de ese año llegaron 33 patriotas cubanos, «los confinados de Loja», que fueron indultados con motivo del nacimiento de la Infanta Isabel Berenguela. Los gobernadores de Cuba habían impulsado también la inmigración voluntaria de libertos a la isla, pero la idea no parece haber entusiasmado a muchos emancipados, ya que el 26 de

octubre de 1861 la reina dictó otra Real orden en que disponía que de no encontrarse voluntarios se enviara negros libres reclutados a la fuerza. En los años siguientes se suceden envíos de negros libres y de presos políticos. En 1866 el general Lersundi envió un contingente de 176 deportados políticos de Cuba y de la península. En mayo de 1867 la reina ordenó a la administración colonial cubana que no envíe más deportados. No obstante el 29 de mayo de 1869 llegó a Guinea el vapor *San Francisco de Borja*, que transportaba 215 patriotas hechos prisioneros en las primeras etapas de la «Guerra de los diez años», más específicamente de la llamada «Conspiración de las Biajacas».^[61]

Esta política de la corona española de utilizar sus dominios en el África ecuatorial para limpiar de rebeldes y elementos indeseables a los restos de su imperio americano, tenía vasos comunicantes con ciertos debates que se producían en la elite liberal cubana que impulsaba la causa independentista.

Buena parte de los intelectuales anti-colonialistas cubanos eran racistas, incluyendo los que proponían abolir la esclavitud. El grupo llamado de los anexionistas presentó en 1862 un programa a la reina de España, que ya había empezado a deportar negros, proponiendo enviar a los esclavos que se fueran emancipando a Liberia.^[62] El sociólogo José A. Saco, teórico de un temprano nacionalismo cubano, propiciaba la eliminación parcial del negro impulsando la emigración de los emancipados. En 1864 escribió un proyecto de migración negra, medio voluntaria y medio forzada, resumida en los siguientes puntos:

«1. Que ningún individuo de raza africana, varón o hembra, libre o esclavo, que saliese de Cuba por cualquier motivo, jamás pudiese volver a ella. 2. Que todo delincuente de raza africana libre, que no fuese condenado a muerte, purgase su pena, no en Cuba, sino en los presidios de España y África y acaso con más provecho en Fernando Poo, pues debemos recordar que con delincuentes formó Inglaterra las magníficas colonias que posee en Australia.»^[63]

Saco proponía hacer un padrón con los negros libres y a todos los que no pudieran demostrar que tuvieron medios de vida lícitos se los enviara a la península para engancharlos como marineros o a Fernando Poo, para trabajar para los colonos que se establecieran. A los libertos que tuvieran oficios o alguna renta, proponía no deportarlos, pero sí que se fomentara su inmigración a España para que se diluyeran dentro de la población blanca. Estas discusiones no eran mera retórica. Aún después de la abolición de

la esclavitud en Cuba en 1880 la administración colonial siguió utilizando la práctica de la deportación selectiva. Según testimonio de los misioneros franceses un importante número de emancipados cubanos llegaron en 1883 a Angoue,^[65] donde existía una importante comunidad afro-brasileña. Mas allá de los efectos prácticos de estas medidas la deportación a África, como toda medida represiva de aplicación masiva, buscaba disciplinar por el terror. El ex-esclavo y cimarrón Esteban Montejo, a quien se le debe un valioso testimonio de vida recogido a comienzos de la década de 1960, describía en estos términos el significado que para los jornaleros negros tenía la amenaza de la deportación, a fines del siglo XIX, en los años previos a la independencia de Cuba:

«A Fernando Po mandaban a ladrones, chulos, cuatrerros y rebeldes. A todo el que llevara un tatuaje lo embarcaban. Se entendía que el tatuaje era señal de rebeldía contra el gobierno español. Los Ñañaños^[66] también iban a esa isla, y a otras que se llamaban Ceuta y Chafarinas. Polavieja mandaba los ñañaños porque él decía que eran anarquistas. Los trabajadores que no estaban complicados con el ñañañismo ni con la revolución se quedaban en Cuba. Las mujeres tampoco iban. Esas islas eran de hombres nada más.»^[67]

Como decíamos, la inmigración de negros cubanos a los países yorubas no produjo efectos semejantes a la inmigración de libertos afro-brasileños. No obstante, en Fernando Poo, la llegada de afro-cubanos dejó cierta huella en el perfil étnico de la región. Los bozales cubanos, junto a los braceros mestizos que los ingleses habían traído de Sierra Leona y otras partes, terminaron mezclándose y formaron la casta de los fernandinos, jornaleros que trabajaban para los colonos españoles. Los fernandinos fueron una identidad de aluvión y hablaban en «*pichinglish*», un dialecto inglés salpicado con vocablos africanos, que, según parece, habría sido exportado a Cuba por bozales y deportados que habían conseguido regresar a la isla.^[68] De ser así se trataría de un curioso fenómeno de transferencia cultural producto de un retorno de otro retorno. Eliseo Reclus, que visitó África a comienzos de la década de 1880, resaltaba la capacidad de adaptación de los isleños, blancos o negros, al trabajo bajo el duro clima del África ecuatorial:

«Los cultivos mejores de la isla son obra de cubanos, que durante el primer movimiento insurreccional de Cuba, fueron deportados por el gobierno español a Fernando Pó.»^[69]

Esta casta de los fernandinos siguió nutriéndose a lo largo de las décadas por obra del tráfico de braceros provenientes de otros puntos de la costa de África. Luego de la pérdida

de sus posesiones de América y Asia el gobierno español empezó a demostrar más interés por sus colonias africanas. En 1904 se creó un sistema de Patronato Indígena, para regular el uso de la mano de obra nativa y la importación de mano de obra de otras colonias.^[70] Comenzó a desarrollarse la explotación del cacao en la isla y de café en la parte continental. Llegaron en gran cantidad jornaleros forzados provenientes de Liberia y también de Nigeria. Este sub-proletariado aluvional, del que los fernandinos son una parte, fue constituyendo un fenómeno parecido a los mestizos panameños que llegaron al istmo para la construcción del canal. Los «fernandinos» constituyen hasta el día de hoy un grupo marginado que ha sido víctima de persecuciones en el medio de la caótica vida política de la ex-Guinea Española, convertida en Guinea Ecuatorial desde su independencia en 1968.

Los clanes afro-brasileños y el colonialismo

La implantación definitiva del colonialismo en la región tuvo importantes consecuencias para los clanes de comerciantes brasileños. La penetración económica del capitalismo metropolitano se produjo a través de las compañías comerciales que monopolizaban el comercio entre el hinterland agrícola o minero de cada colonia y el mercado mundial.^[71]

Tomando el caso de las actuales repúblicas de Togo y Benin, donde los *bresiliens* conservaron sus rasgos distintivos hasta nuestros días, la llegada del colonialismo convirtió a las casas brasileñas en apéndices de las grandes compañías, británicas, en el primer momento^[72] y luego francesas en el caso de Benin y alemanas en el caso de Togo.

La instalación del colonialismo francés en el viejo reino de Dahomey contó con el colaboracionismo de los principales clanes brasileños. Muchos *bresiliens* pasaron a trabajar para la burocracia francesa. De la misma manera que los ingleses utilizarían a los *krios* de Sierra Leona como un semillero de funcionarios para utilizar en otras colonias, los franceses emplearían *bresiliens* como funcionarios de rango medio en Brazaville, Dakar o Niamey. Según Turner, a comienzos del siglo XX la administración colonial francesa giró hacia una actitud menos favorable a los descendientes de esclavos bahianos:

«Qualquer Africano de formacao ocidental que fosse considerado excessivamente ativo pelos superiores europeus ou que erroneamente presumisse que seus superiores fossen colegas era puxado rápidamente de volta a realidade.»^[73]

En las primeras décadas del siglo veinte los *bresiliens* de Benin se destacaron en el ámbito periodístico de donde nacerían las primeras voces críticas para con el orden colonial. Un

tanto distinto fue el derrotero de los *bresiliens* de Togo. cuando ésta se convirtió en colonia alemana. Durante la década de 1870-1880 el clan de los Olimpo se había hecho socio de varias casas comerciales británicas convirtiéndose en los agentes de esta firma en Bey Beach (actual Lome), un nuevo centro comercial de la región. En 1884, cuando los alemanes establecieron un protectorado en la zona los Olimpo, se adaptaron a la nueva situación, al igual que los Almeidas, los Medeiros y los descendientes de Cha-Cha Souza. Bajo la dominación del imperio alemán los miembros prominentes de los clanes *bresiliens* reunieron la condición de comerciantes o plantadores, burócratas coloniales y representantes de su comunidad ante la administración colonial. La ocupación británica de Togo durante la primera guerra mundial fue apoyada con el mismo entusiasmo por los ricos afro-brasileños. Incluso durante la conferencia de Versalles los líderes de la comunidad hicieron loby para que la colonia quedara en manos inglesas, pero finalmente los acuerdos diplomáticos se la concedieron a Francia. En 1920, al llegar el nuevo gobernador francés, los notables brasileños le ofrecieron su colaboración y pasaron a tener una presencia importante en los Consejos locales de varias ciudades Togolesas.^[74] Es interesante constatar que este patrón de acomodamiento a los distintos poderes coloniales fue compartido por las elites de algunos grupos étnicos autóctonos con tendencias hacia la occidentalización. Efectivamente, los clanes dominantes de la etnia Ewe, que se extendía hacia Benin y Ghana, tenían tendencia a educar a sus hijos en las costumbres occidentales e incluso en su seno se formó, durante la ocupación alemana, una iglesia protestante Ewe de inspiración presbiteriana. Basadas en estas pautas comunes se producirían distintas alianzas tácticas entre los ewe y los *bresiliens* durante el proceso de descolonización y la conflictiva vida de Togo como país independiente.^[75]

El imaginario de la Sión Negra

Junto a las factorías de negreros y comerciantes, las colonias de libertos y las cadenas de inmigración de los emancipados existieron otras formas de presencia de América en África ligadas a la acción de minorías militantes unidas por una identidad religiosa. Mientras la evangelización católica en África se desarrolló bajo el control de un aparato eclesiástico centralizado capaz de integrar elementos de la cultura aborígen en su dispositivo ideológico; la difusión del protestantismo derivó en múltiples formas de reapropiación por grupos nativos.

En el periodo anterior a la expansión colonial en el continente se produjeron algunas iniciativas misioneras protestantes protagonizadas por grupos de libertos retornados. Luego de la emancipación de los esclavos en los dominios británicos (1833) pequeños grupos de esclavos de las Indias occidentales decidieron hacer su propia experiencia de retorno. En 1838 el misionero negro Thomas Keith partió de Jamaica a la costa de Camerún donde fue seguido por un pequeño grupo de familias que en 1858 fundarían la colonia de Victoria. Una experiencia numéricamente más importante fue impulsada por la *West Indians Church Association* que envió a libertos antillanos al río Pongo (Guinea) donde el pastor Jhon Duport, de la isla de St. Kitts, realizó acuerdos con los jefes locales y fundó una escuela.^[76] Pero a mediados del siglo XIX la mayor presencia misionera protestante en África occidental provendría de las sociedades de retorno angloparlantes ya consolidadas. Justamente Sierra Leona sería el punto de partida de una importante experiencia misionera protagonizada por pastores negros. El ya mencionado Samuel A. Crowther, primer obispo anglicano negro, fue el fundador de una sociedad misionera integrada con libertos provenientes de Sierra Leona, Liberia, Cuba, Brasil, Trinidad y liberados en alta mar. Estos predicadores establecieron misiones en Lagos, Calabar, Abeokuta, Brass, Bonny, Ibadan, &c. Estos emprendimientos evangelizadores son inseparables de la creciente influencia inglesa en la zona.^[77] Las comunidades de nativos conversas al protestantismo fueron cabezas de playa del colonialismo en África Occidental. Un caso típico es el de la comunidad protestante formada en la ciudad-estado yoruba de Abeokuta. En ese pequeño reino enfrentado a los reyes de Dahomey se establecieron un grupos de pastores y comerciantes de Freetown. Junto con la predicación del evangelio, la comunidad de *Krios* y liberados realizo una alianza con los linajes yorubas que utilizaban su control sobre Abeokuta y sus alrededores para usufructuar el comercio entre el interior y la costa. En 1851 el rey Ghezo ataco Abeokuta con su famosas amazonas-guerreras pero sin lograr apoderarse de la ciudad.

Lagos, protectorado ingles a partir de 1861, fue otra de las capitales de la evangelización protestante en la región. En Lagos el protestantismo debió competir con el catolicismo premisional llevado por los afro-brasileños, reforzado hacia 1860 por la presencia de misioneros franceses. No obstante entre los comunidades de retornados bahianos el protestantismo también logró hacer pie. Freire, incluso, sostiene que en 1852 cuáqueros

ingleses instalados en Brasil habían repatriado a 200 libertos de la etnia Mina hasta la costa de Benin.^[78] En Togo, durante el periodo de ocupación alemana, parte de la elite *bresiliens* adhirió a una Iglesia Ewe, versión local del protestantismo presbiteriano.^[79] El historiador Africano Ki-Zerbo resaltó la fuerte correlación que existía entre la condición de misionero o de converso protestante con una serie de profesiones estrechamente ligadas a las primeras etapas de la expansión colonial:

«...las casas comerciales los estimaban mucho, al encontrar en ellos a los primeros viajeros, contables y ecónomos; y los apreciaban también los viajeros y los administradores, que hicieron de ellos sus interpretes. De ese modo, en Lagos, en 1875, los directores de la policía, de correos y telégrafos, de aduanas, eran todos africanos.»^[80]

Mientras la conversión al catolicismo no siempre significaba una ruptura radical con la matriz cultural de los nativos, la conversión al protestantismo significaba la adscripción a códigos culturales que facilitaban la asimilación en la sociedad que se estaba formando. Es interesante relacionar este fenómeno con otro proceso que constituía su complemento. El historiador guyanés Walter Rodney ha hecho notar que en las primeras etapas de la evangelización en África el mensaje de los misioneros encontró una particular audiencia en grupos marginados por las sociedades tribales (transgresores de códigos consuetudinarios, estigmatizados sociales, violadores de tabúes, &c.).^[81] Mientras la penetración colonial iba erosionando las bases de la sociedad tribal, el cristianismo parecía ofrecer elementos para una respuesta subjetiva a los dramáticos cambios que se irían sucediendo.

Pero no fue en África sino en América donde se habían reunido por primera vez los elementos que convergerían en la base ideológica de lo que daría en llamarse el protestantismo Afro. En Estados Unidos, antes de la guerra de secesión, el movimiento de los abolicionistas negros se había dotado de un discurso ideológico religioso basado en un imaginario de la cautividad bíblica del pueblo elegido. Los negros esclavos eran asimilados a los judíos oprimidos por los egipcios y asirios. La lucha contra el orden esclavista sureño era la lucha de Josué contra los filisteos de Jericó y de Moisés contra el faraón. El África era la mítica Sión negra que esperaba el regreso de sus sufrientes hijos que sufrían en la Gran Babilonia blanca.^[82] Si bien la apropiación de este imaginario no había significado para la mayoría de los abolicionistas negros la identificación con el movimiento de retorno a África, décadas más tarde estuvo estrechamente ligado al llamado misionero de las

iglesias protestantes afro-americanas. Si para los luchadores negros anti-esclavistas la principal inspiración bíblica era la imagen de Josué asaltando los muros de la Jericó blanca, para los misioneros negros que marchaban a África la imagen bíblica elegida era la de los judíos regresando de Babilonia, reconstruyendo el Templo de Jerusalén y reencontrándose con su pasado. Ese gran *Revival* misionero fue contemporáneo del renacer de la corriente de inmigración negra al África en Estados Unidos, luego del periodo de la reconstrucción. Ante el recrudecimiento del racismo volvía a ganar terreno la reconstrucción subjetiva del pasado africano a partir del imaginario de la Etiopía bíblica.^[83]

En 1878 la iglesia afroamericana *Zion Ame (Áfrican Methodist Episcopal)* se estableció en Liberia. En 1884 este grupo convocó un simposio sobre el papel de los afro-americanos en la evangelización de África. El Obispo negro Turner se convirtió en un fuerte propagandista de las misiones negras en Estados Unidos. En 1894 James Dawne viajó a Estados Unidos y entró en contacto con la *Zion Ame*. Entonces volvió a África para comenzar a fundar en 1896 las llamadas Iglesias etíopes. En 1896 la Iglesia presbiteriana de Virginia envió misioneros negros al Camerún francés, mientras que William Shepard, otro de sus pastores, se instaló en el Congo. Por inspiración de la *Christian Catholic Apostolic Church of Zion*, fundada en Illinois por John Alexander Dowie, nacerían las llamadas Iglesias Sionistas negras.^[84] Estas corrientes protestantes afro americanas serían la base de un curioso proceso de construcción identitaria de las minorías que ensayaban la experiencia del retorno. Pero es interesante señalar el grado de audiencia que algunas de estas corrientes alcanzaron entre las poblaciones nativas. La reapropiación de esta versión africanizada del cristianismo permitió dar una respuesta ideológica a la disolución de las estructuras básicas de las sociedades precoloniales. Entre las poblaciones movilizadas a la fuerza para construir caminos y ferrocarriles, o proletarizadas violentamente para ser la mano de obra de minas y plantaciones, las iglesias bantues, zulúes etíopes, ofrecían un nuevo marco de pertenencia sustituto de la identidad étnica que se iba desdibujando. Pero sería un error reducir el fenómeno del protestantismo afro a una mera respuesta adaptativa. Durante las dos primeras décadas del siglo XX algunas de estas sectas terminaron siendo la base de innumerables formas de sincretismo cristiano-pagano y de fenómenos de profetismo mesiánico.^[85] En efecto, en las dos primeras décadas del siglo pasado, en varias regiones

de África (Sudáfrica, Congo Belga, Nyasalandia, &c.) se produjeron fuertes movimientos de protesta contra el sistema colonial relacionados con cultos de origen afro-americano.^[86]

El imaginario del retorno en tres intelectuales afro-americanos

Las expresiones ideológicas que acompañaron los movimientos de retorno de los libertos protestantes no se redujeron a la mera elaboración de un discurso religioso para galvanizar la acción de los misioneros. Encontramos también algunos balances e intentos de interpretación alternativos y relativamente críticos de estos movimientos contemporáneos a su realización.

En distintos ámbitos ligados a los estudios afro americanos se ha venido rescatando recientemente la acción intelectual y militante del liberto afro norteamericano Robert Delany. Este hombre, nacido en 1812, era un emancipado hijo de jefes y príncipes africanos por parte de madre y padre. Luego de estudiar en Harvard y recibirse de médico se ligó al movimiento abolicionista y trabajó de periodista junto a Frederick Douglass. Al contrario de la mayoría de los abolicionistas negros, Delany consideraba que la colonización en África era una solución para el problema de los negros de su país. En 1859 viajó al valle de Níger para buscar un lugar donde emigrar con un contingente que estaba armando. Fracasado este intento proyectó una empresa colonizadora en Nicaragua, pero la historia tocó a su puerta en la propia sociedad en la que vivía. Al estallar la guerra de secesión Delany se sumó al ejército norteamericano y fue el primer oficial negro que condujo tropas afro americanas en los tramos finales de la contienda. El aporte más importante de Delany a la historia intelectual de los negros de América y África fue su trabajo de etnógrafo. Delany se había propuesto demostrar la grandeza y esplendor de las civilizaciones antiguas de África. En particular se ocupó de las raíces negro-africanas de la civilización del Egipto faraónico. Así como otros buscaban en la Biblia el mítico recuerdo de la Etiopía del antiguo testamento, Delany persiguió el mismo fin a partir de un marco teórico más academicista.^[87]

Con la acción y la obra del misionero afro-americano Alexander Crummel nos topamos con una mirada sobre las sociedades de retorno hecha desde el interior de sus propios conflictos. Crummel era un misionero anglicano que se dirigió a Liberia en 1853 como representante de la iglesia episcopal americana. Permanecería allí hasta 1873, dedicándose a la acción religiosa y política. Entre otras cosas fundó una iglesia episcopal liberiana

independiente del exterior, fue consejero de varios presidentes de Liberia y se dedicó a fomentar el cultivo agrícola entre los colonos. Como la inmensa mayoría de los misioneros negros, Crummel enfocaba los problemas de África desde una perspectiva americanocentrista. Para Crummel los negros del oeste del Atlántico representaban la vanguardia de la raza y tenían la misión de redimir a sus hermanos africanos. Los retornados debían tratar de construir una nación africana moderna, civilizada y capaz de poder asimilar todos los logros de la cultura occidental. Crummel se vio involucrado en los conflictos que oponían dentro de la elite liberiana a los mulatos con los negros puros. No teniendo él mezcla de sangre, tomó partido por los negros contra los «mulatos de colores claros» reunidos en el Partido Republicano. El misionero calificaba a estos últimos de soberbios y de no tener vocación por promover una integración real de los nativos en la nueva sociedad que se estaba formando. Su visión de los problemas del país estaba, sin duda, contenida dentro de los términos de la ideología del «destino manifiesto» de lo afroamericanos, pero parece haber alentado la utopía de la integración gradual de la masa de autóctonos. La realidad histórica de la Liberia decimonónica fue más fuerte que los sueños de paternalismo misional de Crummel, que en 1873 volvió a Estados Unidos.^[88]

Con el antillano Edward Bliden Wilmot nos encontramos con una visión más crítica de las sociedades criollas en África y con una de las primeras voces de protesta ante el colonialismo en todo el continente. Había nacido en 1832 en Saint Thomas, en el archipiélago de las Islas Vírgenes. En 1850 viajó a Liberia donde trabajó como misionero y escribió varios ensayos sobre el país.

Al igual que Delany, Wilmot estaba interesado en rescatar las páginas gloriosas en el pasado de los pueblos negros. Por eso visitó Egipto, de donde volvió impresionado por los monumentos del periodo faraónico. En 1869 publicó un ensayo titulado *El derecho del negro a la historia*, que condensaba sus ideas sobre la formación de una ideología de la emancipación del hombre negro.^[89] El pensamiento de Wilmot es complejo y está atravesado por distinto tipo de tensiones. Siendo un misionero protestante sentía una gran admiración por el Islam, del que destacaba su capacidad de integrar a distintas razas en su seno. Luchador contra el racismo en el interior de su iglesia, Wilmot llegó a la conclusión que el protestantismo traído de América estaba demasiado asociado al hombre blanco como para constituir un mensaje liberador. Impulsor de la inmigración a África de los negros

americanos, terminó por convencerse de que los africanos que no habían tenido contacto con la civilización occidental representaban un tipo humano con mayor potencial para el progreso. Respecto a la dominación europea, Wilmot sostenía que el colonialismo realmente existente era un fenómeno expoliador pero nunca perdió la esperanza de que pudiera ser depurado de sus lacras. Tal vez el rasgo más interesante de la obra de Wilmot sea su visión crítica del sistema social y político de Liberia; esa odiada elite «de príncipes mercaderes mulatos», como la denominó. En 1891 se trasladó a Nigeria, donde fue el inspirador de la Iglesia Nacional Nigeriana, visión local del anglicanismo, que terminó convirtiéndose en uno de los ámbitos precursores del nacionalismo anti-colonial en ese país.^[90] La figura y el pensamiento de Wilmot ejerció influencia sobre distintos luchadores por los derechos de los negros en América y África. Entre ellos el periodista nigeriano John Payne Jackson, el luchador afro-norteamericano William Du Bois, el panafricanista antillano George Padmore y el jamaicano Marcus Garvey, líder de un polémico intento de reedición del sionismo negro en las décadas de 1920-1930. Pero esa ya es otra historia

Sierra Leona y Liberia: etnia/clase y sistema de dominación

En la Sierra Leona que ingresó en la etapa de la presencia colonial generalizada en África las relaciones entre la administración colonial y los *Krios* no fueron lineales. Vestidos a la europea, alfabetizados, protestantes devotos, comerciantes y granjeros, los *Krios* se parecían a las elites de mulatos de cualquier isla de las Antillas inglesas. Pero el contexto de África Occidental era distinto al del Caribe. Por un lado Sierra Leona se convirtió en el semillero de personal necesario para la expansión imperial, pero por otro lado, en el último cuarto del siglo XIX, la corona comenzó a experimentar cierta prevención respecto a las posibles pretensiones autonomistas y aspiraciones de *self-government* de estos instruidos y occidentalizados súbditos de color. En 1874 la consagración del colegio metodista de Foch Bay de Freetown, como filial de la Universidad de Dorschester, concitó comentarios fuertemente racistas en la prensa londinense.^[91] Hacia los años finales del siglo XIX era perceptible una política de «recolonización» blanca del país. Esta reacción incluyó la deposición del legendario Crowter de su cargo de Obispo de la Iglesia Anglicana.^[92]

La contracara de este proceso la constituyen las relaciones entre la elite de libertos y las etnias autóctonas durante el proceso de consolidación del poder colonial sobre el interior del país. Luego de violentos conflictos las tribus Temme y Mandes fueron incorporándose a

la estructura productiva de Sierra Leona, como un sub-proletariado paupérrimo sometido al trabajo forzado y al tráfico de braceros hacia otros puntos de la costa africana. Los nativos estuvieron sometidos a tributos especiales y la movilización forzada para las obras públicas. En 1894 tropas de *Krios*, reforzadas por regimientos mulatos de las Indias Occidentales, reprimieron un levantamiento tribal conocido como «la guerra contra el impuesto a las chozas».^[93] A comienzos del siglo XX los nativos de Sierra Leona serían movilizados por la fuerza para construir el ferrocarril que uniría las distintas colonias inglesas del África Occidental. Para esta altura estaba claro que el rol de los *Krios* como elite social y mediadores culturales entre el imperio y el mundo nativo, había encontrado sus límites. La consolidación definitiva del poder estatal en el interior del país fue más obra de la administración colonial que de los descendientes de libertos, que vieron cada vez más recortado su poder en la colonia. Los *Krios* debieron compartir las cuotas de privilegios económicos y sociales que el orden colonial le ofrecía, con los comerciantes libaneses que se extendían por toda la costa occidental de África constituyendo una nueva y pujante burguesía de inmigración como agentes locales de las grandes compañías de comercio. En 1919 el aumento del precio de arroz provocó una revuelta de hambre que fue avanzando desde la costa al interior y tomó como blanco principal de su violencia a los comerciantes «levantinos», a los que se acusaba de maniobras de agio, y en menor medida a los *Krios*. Este motín de estómagos vacíos coincidió con una huelga de los ferroviarios que paralizó toda la colonia. Los ingleses tuvieron que traer tropas desde la Costa de Oro para restaurar la paz en la colonia.^[94]

Sierra Leona durante el periodo de entreguerras era una colonia pobre, atravesada por complejos conflictos étnicos y en la que crecía la audiencia del movimiento obrero que volvería a paralizar la región en 1926. Si bien los *Krios* ya no constituían una elite colonial cerrada sobre sí misma, como sucedía con los descendientes de emancipados en la vecina Liberia, siguió existiendo una alta correlación entre la condición de descendientes de emancipados y la pertenencia a las capas altas o medias altas de la sociedad local. En el proceso que se abriría con la descolonización y la independencia (1958) los ejes de los conflictos en el país se recostarían en líneas de ruptura étnicas.

Por su parte Liberia había conseguido mantener su independencia luego que en la Conferencia de Berlín (1875) las potencias europeas se repartieran África. No obstante la

presión británica y francesa se dejó sentir en la región y el gobierno de Monrovia tuvo que ceder parte de los territorios que había reclamado como propios.^[95] Al igual que Sierra Leona, Liberia desarrolló una economía de enclave colonial primaria exportadora. Pero al contrario de la colonia vecina, la economía de plantación liberiana conoció periodos de relativo esplendor. En las décadas previas al reparto de África, la colonia de libertos vivió en el *Ciclo del café*, luego entre fines del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial fue el *Ciclo minero* y en el periodo de entreguerras el *Ciclo del caucho*. Como en el resto del África occidental las grandes compañías terminaron controlando el comercio internacional del país. En Liberia, hacia 1900, era particularmente importante la presencia de casas alemanas y de los agentes de comercios libaneses.

Los liberianos mantuvieron para con las etnias nativas rebeldes una línea de acción punitiva aún más violenta que la del gobierno de Sierra Leona. País costero que avanzó a la conquista de un *hinterland* salvaje, Liberia instaló una rudimentaria maquinaria administrativa en el espacio de su territorio. Los comandantes de las milicias criollas fueron convertidos en jefes militares y políticos de cada región, una especie de señores de horca y cuchillo de piel oscura. Utilizaban a los nativos para trabajar en sus fincas y traficaban con ellos obligándolos al peonaje forzado en distintas haciendas de la región o embarcándolos a la Guinea Española. Estas milicias liberianas fueron utilizadas para aplastar las revueltas de la etnia Grebo (1910), de los Kissis (1913), los Kpeles y los Bandis (1911-1914), los Gios y los Manos (1913-1918), los Gbolo-Grebo (1916-1918), los Golas y los Bandis (1918-1919), los Jokelle Kpeles (1916-1920), los Sikons (1921).^[96]

La expresión política de este particular equilibrio social fue el Partido Whig, que monopolizó el poder político del país durante más de cien años, salvo un breve lapso entre 1870-1875 que gobernó un efímero Partido Republicano, expresión de los círculos de mulatos claros. La oligarquía liberiana elaboró mecanismos de promoción de las élites políticas en base a una especie de *cursus honorum* en el que los miembros jóvenes de los clanes iban incorporándose a los escalones inferiores del aparato estatal por medio de un sistema de ingresos controlado por los miembros adultos de las grandes familias organizados en sus clubs selectos, cofradías universitarias y logias. En las primeras décadas del siglo XX un reducido número de autóctonos cooptados en la elite por parentesco llegó a ocupar cargos legislativos y ministeriales.^[97] El geógrafo francés Eliseo Reclus, que había

visitado África a fines de siglo XIX, comparaba al sistema político y social de Liberia con el de la oligarquía de mulatos que gobernaba Haití desde la derrota de los emperadores negros Desalines y Henry-Christophe.^[98] Y efectivamente, ambos sistemas tenían rasgos comunes tanto en el plano político como en el plano ideológico.

En la Liberia «pacificada» del periodo de entreguerras floreció el ciclo del caucho, y con él un nuevo giro en la dependencia neo-colonial del país y en los conflictos étnicos y clasistas de esta sociedad de retorno. En 1926 el gobierno liberiano realizó un acuerdo con la empresa norteamericana Firestone para la explotación del caucho. Típica explotación de enclave, la concesión de la Firestone era prácticamente un estado dentro del estado liberiano. El gobierno le arrendaba un millón de acres por noventa años a cambio de un canon, modesto en relación con las ganancias. Pero a cambio, como consecuencia de sus acuerdos con la Firestone, el gobierno liberiano consiguió un préstamo de 5.000.000 de dólares del gobierno norteamericano. La mano de obra de la Firestone estaba formada por el sub-proletariado nativo y por una cuota de trabajadores traídos de otros puntos de la costa africana. La empresa se comprometió a traer sólo una muy pequeña cantidad de mano de obra blanca.^[99] Como se ve, la concesión Firestone desarrollo una estrategia de reclutamiento y control de la mano de obra aprovechando el sistema de trabajo forzado o semi-forzado de larga data en Liberia. En esos años el gobierno de este país se vio envuelto en un escándalo diplomático por denuncias de complicidad en el tráfico de mano de obra en condiciones de esclavitud. Faulkner, jefe del opositor Partido del Pueblo, que intentaba crearse una base social entre los nativos, denunció en Europa el tráfico forzoso que realizaban ricos americano-liberianos, con jornaleros embarcados a la fuerza para trabajar en las plantaciones de Fernando Poo. Esto provocó una investigación de la Liga de las Naciones y pedido de sanciones para el gobierno de Liberia por complicidad en prácticas esclavistas. En 1930 el presidente King y el vice-presidente Alley Yanci (a quien se acusaba de ser agente del tráfico) renunciaron a sus cargos. El gobierno de Edward Barclay hizo aprobar en 1931 varias leyes contra la trata y procedió a una reforma en la administración del país que había sido cómplice de esas practicas.^[100]

Si bien el control que la oligarquía americano-liberiana mantenía sobre el país se mantendría sólido durante varias décadas más, la crisis de 1930 marcó un recrudecimiento importante de los conflictos étnicos y sociales. Los nativos del país vieron con simpatías las

fuertes presiones internacionales que se dejaron sentir sobre un gobierno nacional que no podían sentir como propio. El dominio de los mulatos de la costa parecía estar llamado a desaparecer por la injerencia del poder colonial blanco. Por eso a comienzos de la década de 1930 la plebe autóctona se negaba a pagar tributos y a cumplir con la corvea consistente en trabajar para las obras estatales. En 1931 un incidente armado entre tropas liberianas y tribus locales provocó una nueva crisis entre Liberia y la Liga de las Naciones. A mediados de la década de 1930-1940 el gobierno de Monrovia fue aceptando una mayor injerencia norteamericana en los asuntos internos a cambio de ayuda económica y tecnológica. Durante la segunda guerra mundial el territorio liberiano fue una importante base de operaciones de la marina yanqui en el Atlántico. En la década de 1950-1960 el gobierno del presidente Tubman extendería el derecho de ciudadanía a un sector importante de los nativos a través de un sistema de voto censatario que no alcanzó a los estratos más bajos de la población.^[101] El inicio del proceso de descolonización del África reavivaría los particulares conflictos raciales y sociales de la sociedad liberiana hasta desembocar en la feroz guerra civil que se desataría en 1980.

Un balance de los movimientos de retornos

El primer ordenador que tomaremos en cuenta para clasificar las distintas experiencias de retorno es la oposición entre los movimientos de retornos iberoamericanos y anglófonos. No sólo por la oposición cultural e identitaria entre los esclavos protestantes y católicos, sino también por elementos que hacen al contexto en que se producirán los movimientos de vuelta a África en las dos Américas.

Los masivos retornos brasileños y los más acotados retornos cubanos fueron hijos del esclavismo tardío y de la agudización de sus conflictos. Con excepción de los deportados se trató de movimientos encarados por los propios libertos, que constituían cadenas de inmigración sin la mediación de ningún gobierno, ni de sociedades colonizadoras o de filántropos. La presencia individual o grupal de libertos brasileños en África desde el siglo XVIII es un antecedente insoslayable de los movimientos de retornados bahianos a partir de 1835. También lo es la persistencia de la trata legal o clandestina en Brasil y en Cuba como un condicionante de las posibilidades exitosas de los viajes de retorno o como incentivo económico para los libertos con vocación de traficantes. Por otro lado la prolongación del tráfico había proyectado en la vida de los negros de Brasil y Cuba una presencia que no se

limitaba al plano de los imaginarios sociales. Las pequeñas historias de vida de los libertos cubanos retornados a Lagos son una ventana abierta hacia el mundo de los libertos y sus posibles motivos de retorno. El perfil de ese contingente de bozales, con oficios urbanos, auto-emancipados, emparentados entre sí y con una identidad étnica común, sin duda no agota el cúmulo de experiencias, pero es muy representativo del universo de hombres y mujeres que tenían mejores posibilidades de encarar la estrategia del retorno. Más complejos culturalmente, los retornos brasileños fueron también, en buena medida, protagonizados por gentes de oficio.

Las comunidades afro-brasileñas del África occidental no fueron homogéneas en términos de estratificación social al igual que no era homogéneo el medio social de donde provenían los libertos bahianos. Por un lado una minoría de negreros, plantadores y comerciantes pactó con las elites tribales y luego con los poderes coloniales y se convirtió en una burguesía de inmigración, intermediaria entre los capitales europeos y el interior pre-capitalista, y en el semillero de una modesta burocracia imperial. Por otro lado, a la masa de retornados que no poseía capitales les esperaba un destino muy distinto, pero tal vez no el peor de los destinos que podía deparar su patria de adopción. El carácter de poseedores de saberes técnicos desconocidos en África, la familiaridad con los mecanismos de supervivencia en una sociedad basada en relaciones económicas mercantiles y el ser hablantes de una lengua franca a lo largo de la costa evitó que la masa de los retornados se terminara confundiendo con la plebe nativa, no solo en términos culturales sino también en términos de estratificación social. El monopolio de ciertos oficios y actividades económicas por *amaros*, *tabones* y *bresiliens* es un indicador del status social diferenciado del grueso de los retornados en relación con los nativos. Proponemos pensar la vigencia prolongada de la adscripción identitaria de las comunidades afro-brasileñas como una mezcla de elementos objetivos y subjetivos. Pensamos que el carácter de descendientes de retornados no sólo evocaba un imaginario de la cultura de los negros bahianos. Era la reanimación de un saber poder que confería condiciones asimétricas para la integración con la sociedad colonial. Los bailes y la música de los afro-brasileños, sus ropas y comidas criollas, su religiosidad popular y sincrética y su tendencia a la endogamia representaban una continuidad cultural que se apoyaba en una base material sólida. Los afro brasileños eran

por sobre todo hombres de dos mundos, en un contexto en el que esa condición lejos de indicar marginación contenía poderosos alicientes para ser conservada.

Mientras los pequeños contingentes de retornados cubanos parecen haber sido subsumidos en las comunidades afro-brasileñas de los países yorubas, el caso de los fernandinos representa el polo absolutamente opuesto. La diversidad de destinos no sólo se debe al carácter de inmigración forzada de los cubanos que llegan a Fernando Poo, sino también por el mismo proceso de formación de la colonia española. Nacida como un puerto de embarques de esclavos en una región donde no existían estructuras políticas y sociales muy desarrolladas, el dominio español de Guinea tuvo mucho de construcción *ex-nihilo*. Los deportados cubanos se integraron en la masa aluvional de braceros traídos de Liberia y otros puntos de la costa. La explotación y la marginación impuesta desde afuera están en la base de la identidad fernandina. Su vigencia hasta el día de hoy no evoca el recuerdo de un retorno desde América, sino las consecuencias de la anomia producida por las formas límites de la circulación de la mano de obra en el espacio inter-colonial tardío.

Las experiencias de colonización con libertos angloparlantes constituyeron formas atípicas de expansión colonial estatal o privada, creando enclaves independientes de los estados y jefaturas nativas. Las colonias de Liberia y Sierra Leona se formaron en territorios en donde las sociedades nativas no habían alcanzado el grado de complejidad política y social de los reinos yorubas. Este es un dato que no debe ser perdido de vista a la hora de analizar las bases sobre las que se produjeron los movimientos de retornados brasileños y cubanos y de los retornados norteamericanos y de los dominios ingleses respectivamente.

A diferencia de los afro-brasileños los *Krios* de Sierra Leona y los americanos-liberianos no pensaron su destino en África como hombres de dos mundos, sino como los pioneros que estaban construyendo un mundo propio. Exceptuando a los liberados en alta mar, los grupos de retornados anglo parlantes del América pertenecían a un medio cultural que había perdido sus raíces con África. En muchos casos se trataba de grupos solidarios en términos políticos con la sociedad blanca de sus países de origen. Esto es válido para los negros *torys* que habían peleado por la causa del rey contra los patriotas yanquis, para los pioneros libertos que llegaron a África bajo la égida de los filántropos blancos y aún, hasta cierto punto, para los *maroons* jamaquinos, porque estos se habían revelado contra Inglaterra en defensa de las inmunidades que, desde el acuerdo entre cimarrones e ingleses

de 1740, les concedía un status superior al resto de los libertos de la isla, y que la corona había dejado de respetar.

El rol de estas elites en las nuevas colonias fue el de pioneros colonizadores. Tanto en Sierra Leona como en Liberia los retornados fueron virando desde una inicial postura defensiva frente a las poblaciones nativas hacia una actitud punitiva para afirmar el control sobre el hinterland del país e incorporar a contingentes de indígenas como mano de obra de las estructuras socioeconómicas de la colonia. La explotación de los nativos, reforzada por un peculiar ordenamiento racista practicado por negros occidentalizados sobre negros «bárbaros», era un proceso que estaba inscripto en la raíz misma de los movimientos de colonización. Durante las fuertes convulsiones sociales que agitaron a Sierra Leona y Liberia, entre fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, los descendientes de retornados estuvieron siempre del lado del orden colonial, mas acá de la línea que separaba al privilegio de la explotación.

Sobre este fondo común la historia de ambas comunidades empieza a tener más diferencias que similitudes. Los libertos de Sierra Leona nunca llegaron a tener un monopolio del poder político y social sobre la colonia semejante al que los retornados de Liberia tuvieron sobre su país. Los *Krios* y sus descendientes sin duda constituyeron una elite privilegiada y fueron un auxiliar importante del colonialismo inglés. Pero la administración colonial sólo les dejó disfrutar de algunas cuotas de poder en los órganos de gobierno local, supeditados al gobernador nombrado desde Londres. En el siglo XX los descendientes de los retornados seguían gozando de inmunidades en relación con la población autóctona sometida a tributos especiales, trabajos públicos, &c.; pero fueron perdiendo su carácter de casta cerrada y endogámica. La fuerte correlación entre la condición de *Krio* y los estratos superiores de la sociedad local se mantuvo en base a mecanismos de formación de redes de solidaridad económica, religiosa, &c., galvanizadas alrededor de una identidad común.

La historia de los americano-liberianos no es la de un estrato privilegiado de colonos dentro de un orden imperial, sino la historia de una auténtica clase dominante de un Estado en formación. Una vez que el gobierno norteamericano y las sociedades misioneras se fueron desentendiendo del experimento colonizador, el monopolio de poder en manos de los libertos no tuvo competidores. El dominio de clase de los retornados se reforzó a partir de un status jurídico y político diferencial (monopolio de la ciudadanía, de la propiedad

inmueble), del control de un aparato político-militar semi-público y semi-privado, del derecho de disponer de mano de obra forzada a través de mecanismos de coerción extra económica, de un acceso casi exclusivo a la educación superior y de pautas de organización familiar fuertemente endogámicas.

Si quisiéramos analizar el sistema político y social de Liberia a partir de la oposición dominación/hegemonía, represión/consenso, es indudable que se trataba de un sistema en donde los mecanismos de dominación/represión fueron durante largos periodos los predominantes. No obstante la oligarquía americano-liberiana elaboró un complejo dispositivo de legitimación ideológica para cimentar su propia cohesión como clase dominante y afirmar su superioridad sobre la masa nativa. La observación de Reclus sobre la similitud entre la aristocracia de mulatos de Haití y la oligarquía de retornados de Liberia es bastante aguda. Ambas eran clases dominantes que tenían un pasado servil que se sentían obligados a exorcizar. La ideología del mestizaje, biológico o social, constituyó un poderoso mecanismo de inclusión/exclusión. El recuerdo de la esclavitud se proyectaba como una pesadilla sobre la sociedad liberiana en la pretendida ascendencia de un plantador que embarazó a su concubina negra. Si en Haití este parámetro oponía al mulato con el negro que no tenía antepasados blancos, en Liberia oponía al retornado con el nativo. En las sociedades gobernadas por libertos a ambos lados del Atlántico la cascada de desprecio que separaba al mulato del negro fue tan, y aún más, insalvable que la que separaba al blanco del negro en las repúblicas criollas de América.

El complejo y rico papel que jugó el protestantismo afro americano como complemento ideológico de los movimientos de retorno resiste cualquier intento de interpretación lineal. En el espacio en el que la ideología se encuentra con la totalidad social, el imaginario de la Sión negra y el fin de la cautividad en *The rivers of Babilons* fue reapropiado por distintos sujetos que le confirieron diferentes significados. Proponemos contemplar tres líneas principales de apropiación del imaginario de la Sión negra: a) como una ideología galvanizadora de los movimientos de retorno; b) como una legitimación del rol dirigente de los grupos de misioneros frente a la masa de retornados y ante grupos de conversos autóctonos.; c) como un lenguaje de clase de las oligarquías de libertos frente a la masa de nativos.

En la fundación de Sierra Leona en 1787 y Liberia en 1821 existía una impronta humanista paternalista y en segundo lugar una vaga idea de una misión evangelizadora. El imaginario de la Sión negra tuvo mayor incidencia en los pequeños retornos antillanos posteriores a la emancipación de 1833 y en los contingentes que llegaron a Liberia a lo largo del siglo XIX. Concebida originalmente como una ideología de lucha de los abolicionistas negros contra la esclavitud, la imagen de la cautividad en Babilonia fue reapropiada por el movimiento de misioneros negros a África.

La experiencia concreta de las iglesias afro americanas en el África colonial y la ampliación de su audiencia entre la masas de nativos desarraigados implicó un nuevo giro. La predicación de las iglesias afro americanas excedió en mucho a los territorios en donde se habían formado sociedades de retornos. El imaginario afro americano de la cautividad no alcanzaba para dar respuestas ideológicas a las poblaciones nativas que se incorporaban a las iglesias sionistas. Por eso los misioneros avanzaron hacia una resignificación del pasado africano a través del imaginario de la Etiopía bíblica y hacia la identificación con los orígenes étnicos de sus masas de conversos (iglesias bantues, iglesias zulúes, &c.). Muy distinto fue el papel del protestantismo como ideología de las comunidades de retornados de Sierra Leona y Liberia. De la misma manera tampoco puede ponerse un signo igual entre ambas experiencias. Indudablemente el movimiento misionero tuvo una incidencia mayor en la vida de Sierra Leona. Freetown, como centro administrativo de una colonia pionera, fue una de las mecas de la evangelización protestante y la influencia de sus sínodos y sus colegios formadores de pastores se extendió muy lejos por la costa atlántica de África. Liberia fue también un punto de referencia importante de las empresas misioneras, pero el rol de los gobiernos liberianos y de la elite local en la extensión de la «verdadera fe» fue de otra naturaleza. La oligarquía de los mulatos liberianos tenía preocupaciones más inmediatas. Su relación con las iglesias afro norteamericanas permitió renovar la corriente de la inmigración negra cuando el desequilibrio demográfico con los nativos se tornaba preocupante y a la vez reanudar sus vínculos con los Estados Unidos en tiempos en que la presión colonialista sobre sus fronteras era fuerte. Pero los clanes de retornados de Monrovia no tenían un gran celo en llevar la palabra de dios al conjunto del continente negro. Las críticas de Crummel y Blyden apuntaban, entre otras cosas, en esa dirección.

Tanto en Sierra Leona como en Liberia el imaginario de la Sión negra significaba la ocupación de la tierra prometida por el pueblo elegido. Este dispositivo ideológico constituía un lenguaje étnico-cultural que fue transformándose en lenguaje de clase en la medida que las sociedades de retorno iban tomando forma y los *Krios* y americano-liberianos se convertían en una casta dominante sobre la masa de nativos. No obstante, también en este aspecto el carácter colonial de Sierra Leona marca diferencias con su vecina del sur. La iglesia anglicana de la colonia era dependiente de la Iglesia de Inglaterra, y su episcopado negro no se salvó de la recolonización a fines del siglo XIX. Las iglesias episcopal, metodista y bautista de Liberia eran independientes y sus pastores surgían de los grandes clanes de retornados que monopolizaban la vida del país. En las iglesias de Monrovia, Grand-Bassam y Caunt-Maryland se celebraba el carácter de elite predestinada de los libertos llevados a la costa africana por la providencia divina que los rescató de la cautividad para que fueran su instrumento en esa parte del mundo.

A la hora de concluir señalemos que, contradictorio y susceptible de reproducir una ideología de racismo al revés, el llamado de África a sus hijos perdidos volvió a ser evocado en décadas recientes por los musulmanes negros en USA, por el más radical movimiento del Black Power, por núcleos de intelectuales de las Antillas francófonas y por los Rastafaries en el caribe. Cien años después de la abolición de la esclavitud la liberación de la cautividad de Babilonia y el regreso a la tierra prometida sigue despertando las expectativas de muchos afro americanos a lo largo de nuestro sufrido continente.

Notas

[\[1\]](#) A. Russel Wood, «El Brasil colonial: el ciclo del oro 1690-1750» en Leslie de Bethell, *Historia de América Latina*, Cambridge University Press-Editorial Crítica, Barcelona 1990, tomo II, pág. 248.

[\[2\]](#) Mary Karash, «Proveedores, vendedores, sirvientes y esclavos» en Hooberman y Susan Socolow (comp.), *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, FCE, Buenos Aires 1992, pág. 307.

[\[3\]](#) Ki-Zerbo, *Historia del África Negra. De los orígenes al siglo XIX*, Alianza, Madrid 1972, págs. 450-451.

[\[4\]](#) Gerald J. Bender, *Angola. Mito y realidad de su colonización*, Siglo XXI, México 1980, págs. 96-101.

- {5} Pierre Verger, «América Latina en África» en Manuel Moreno Fraginals (relator), *África en América Latina*, Siglo XXI, México 1985, pág. 363.
- {6} Aurelio Rocha, «Contribuição para o estudo das relações entre Moçambique e o Brasil no séc XIX (Tráfico de escravos e relações políticas e culturais)» en *Estudos Afro-Asiáticos. Cadernos Cândido Méndez*, nº 21, 1991, págs. 210-212.
- {7} H. Coquery-Vidovrith y Moniot, *África negra desde 1800 hasta nuestros días*, Nueva Clio, Barcelona 1985, pág. 26.
- {8} Theodore Carnot, *Memorias de un tratante de esclavos*, Ceal, Buenos Aires 1976, págs. 144-145.
- {9} R. N. Forbes, *Dahomey y los dahomeyanos*, tomo I, pág. 49 (citado en Theodore Carnot, *op. cit.*, pág. 49).
- {10} Robin Law, «A comunidade brasileira de Uida e os últimos anos do tráfico Atlântico do escravos, 1850-66», en *Afro-Asia*, nº 24, 2000, pág. 66.
- {11} R. Oliver y A. Atmore, *África desde 1800 hasta nuestros días*, Francisco Aguirre, Buenos Aires-Santiago de Chile 1977, pág. 85.
- {12} Michael J. Turner, «Identidade étnica na África Ocidental: o caso especial dos afro-brasileiros no Benin, na Nigeria, no Togo e em Gana nos séculos XIX y XX», en *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 28, octubre de 1995, págs. 86-87.
- {13} Okon Edet Uya, *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*, págs. 257-258.
- {14} Gilberto Freyre, *Casa Grande y Senzala*, Biblioteca de autores brasileños traducidos al castellano, Buenos Aires 1942, pág. 186.
- {15} Alcione M. Amos, «Afro-brasileiro no Togo. A História da família Olympio, 1882-1945», en *Afro-Asia*, nº 23, 1999, págs. 176-177.
- {16} Pierre Verger, *op. cit.*, págs. 167-168.
- {17} Michael Turner, *op. cit.*, pág. 85.
- {18} Pierre Bertaux, *África desde la prehistoria hasta los estados actuales*, Siglo XXI, México 1998, pág. 218.
- {19} Pierre Verger, *op. cit.*, pág. 364.
- {20} Michel Turner, *op. cit.*, pág. 87.

- [\[21\]](#) R. D. Ralston, «África y el nuevo mundo» en Comité Científico Internacional para la redacción de la Historia general de África, *Historia general de África*, Tecnos-Unesco, Madrid 1987, tomo VII, pág. 806.
- [\[22\]](#) Jhosep Ki-Zerbo, *op. cit.*, pág. 329.
- [\[23\]](#) Okon Edet Uya, *op. cit.*, pág. 259.
- [\[24\]](#) *Ibidem*, pág. 258.
- [\[25\]](#) H. Coquery Vidrovith y Moniot, *op. cit.*, pág. 209.
- [\[26\]](#) Citado en Pierre Verger, *op. cit.*, págs. 367-368.
- [\[27\]](#) Ojon Edet Uya, *op. cit.*, pág. 258.
- [\[28\]](#) R. D. Ralston, *op. cit.*, pág. 807.
- [\[29\]](#) J. H. Parry y Philip Sherlock, *Historia de las Antillas*, Kapeluz, Buenos Aires 1976, pág. 200.
- [\[30\]](#) Jhosep Ki-Zerbo, *op. cit.*, pág. 349.
- [\[31\]](#) H. Coquery Vidrovitc y Moniot, *op. cit.*, pág. 29.
- [\[32\]](#) Juan Bosch, *De Cristóbal Colon a Fidel Castro (El Caribe frontera imperial)*, Sarpe, Madrid 1986, tomo II, pág. 94.
- [\[33\]](#) Richard Hart, *Esclavos que abolieron la esclavitud*, Casa de las Américas, La Habana 1980, pág. 317.
- [\[34\]](#) Hebe Clementi, *La abolición de la esclavitud en Norteamérica*, Pleyade, Buenos Aires 1974, pág. 56.
- [\[35\]](#) Pierre Bertaux, *op. cit.*, pág. 137.
- [\[36\]](#) H. Coquery Vidrovithc y Moniot, *op. cit.*, pág. 29.
- [\[37\]](#) Jhosep Ki-Zerbo, *op. cit.*, pág. 418.
- [\[38\]](#) R. Oliver y Fages, *Breve historia del África*, Alianza, Barcelona 1972, pág. 172.
- [\[39\]](#) Celma Agüero y María Elena Vela, «Problemas e interrogantes de la inmigración Africana «libre» en el siglo XIX» en Brigitta Leander, *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, Siglo XXI-Unesco, México 1989, pág. 91.
- [\[40\]](#) Niguel Bolland, *Colonialismo y resistencia en Belice. Ensayo de sociología histórica*, Consejo Nacional para la cultura y las artes, México 1992, pág. 122.
- [\[41\]](#) J. H. Parry-Philip Sherlock, *op. cit.*, pág. 227.

- {42} José María Cordero Torres, *Textos básicos de África*, Instituto de Estudios Históricos, Madrid 1962, págs. 457-464.
- {43} R. Oliver y Fages, *op. cit.*, pág. 172.
- {44} Theodore Carnot, *op. cit.*, págs. 161-162.
- {45} Herbert Aptheker, *Las revueltas de los esclavos negros norteamericanos*, Siglo XXI, Madrid 1978, págs. 293-296.
- {46} Okon Edet Uya, *Historia Africana y Afro-americana. Cinco problemas de metodología y perspectivas*, Editorial Belgrano, Buenos Aires 1992, pág. 92.
- {47} Okon Edet Uya, *Historia de la esclavitud...*, pág. 271.
- {48} M. B. Akpan (basado en aportaciones de A. B. Jones y R. Pankhurst), «Liberia y Etiopía: 1880-1914. La supervivencia de dos Estados Africanos» en Comité para..., *op. cit.*, pág. 276.
- {49} José María Cordero Torres, *op. cit.*, pág. 435.
- {50} M. B. Akpan, *op. cit.*, pág. 278.
- {51} R. D. Ralston, *op. cit.*, pág. 792.
- {52} Jael James Figarola, «De la sentina al crisol», en Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia Africana en el Caribe*, Consejo Nacional para la Ciencia y las Artes, México 1995, págs. 130-135.
- {53} Jesús Guanche, *Procesos etnoculturales en Cuba*, Editorial Letras Cubanas, La Habana 1983, págs. 256.
- {54} Hebe Clementi, *La abolición de la esclavitud en América Latina*, Editorial Pleyade, Buenos Aires 1974, pág. 163.
- {55} Gabino la Rosa Corzo, *Los cimarrones de Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1998, págs. 115-117.
- {56} Juan Pérez de la Riva, *Para la historia de la gente sin historia*, Ariel, Barcelona 1976, págs. 152-174.
- {57} Pedro Deschamps Chapeaux, *Los cimarrones urbanos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1983, págs. 11-16.
- {58} Juan Pérez de la Riva, *op. cit.*, pág. 164.
- {59} Jael James Figarola, *op. cit.*, pág. 135.

- [{60}](#) Rolando Mellafe, *La esclavitud en Hispanoamérica*, Eudeba, Buenos Aires 1984, pág. 48.
- [{61}](#) *Cronología de Guinea Ecuatorial* en www.bisila.com/sabias.htm
- [{62}](#) Ruben Cepera Bonilla, *Azúcar y abolición*, Crítica, Barcelona 1976, págs. 101-111.
- [{63}](#) José A. Saco, *Colección póstuma*, citado en Raúl Cepero Bonilla, *op. cit.*, págs. 107-108.
- [{64}](#) Hebe Clementi, *La abolición de la esclavitud en América...*, págs. 178-186.
- [{65}](#) Juan Pérez de La Riva, *op. cit.*, págs. 143-144.
- [{66}](#) Los Ñañigos son los oficiantes del culto afro-cubano conocido como Sociedad Abakua, originario de la costa de Calabar. Las sociedades de Ñañigos constituyeron clanes ligados al juego clandestino, la prostitución, el clientelismo político y el sindicalismo amarillo.
- [{67}](#) Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón*, Ceal, Buenos Aires 1977, pág. 56.
- [{68}](#) John M. Liski, *El español de América y los contactos bilingües recientes*, en internet.
- [{69}](#) Eliseo Reclus, *Novísima Geografía Universal*, Editorial Española-americana, Madrid sf, págs. 515-516.
- [{70}](#) Carlos González Echegaray, *El África española: Guinea Ecuatorial, Ifni y Sahara Occidental*, en internet.
- [{71}](#) Walter Rodney, *De cómo Europa subdesarrolló a África*, Siglo XXI, México 1982, págs. 183-191.
- [{72}](#) Robin Law, *op. cit.*, págs. 75-77.
- [{73}](#) Michael J. Turner, *op. cit.*, pág. 94.
- [{74}](#) Alcione Amos, *op. cit.*, págs. 185-188.
- [{75}](#) *Ewe* en www.ikuska.com/África/etnología/pueblo/Rwr/
- [{76}](#) Okon Edet Uya, *Historia de la Esclavitud...*, pág. 257.
- [{77}](#) Jhosep Ki-Zerbo, *op. cit.*, pág. 419.
- [{78}](#) Gilberto Freyre, *op. cit.*, pág. 186.
- [{79}](#) Alcione Amos, *op. cit.*, pág. 184.
- [{80}](#) Jhosep Ki-Zerbo, *op. cit.*, pág. 419.
- [{81}](#) Walter Rodney, *op. cit.*, págs. 304-305
- [{82}](#) *Tren de la libertad. Historia del ferrocarril subterráneo*, en internet.

- [\[83\]](#) R. D. Ralston, *op. cit.*, págs. 792-795.
- [\[84\]](#) Claude Wauthier, «Las iglesias bantues del África austral», en Henri-Charles Puech, *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Siglo XXI, México 1990, págs. 289-298.
- [\[85\]](#) Kasane Odoku, «La religión en África bajo el dominio colonial», en Comité..., *op. cit.*, págs. 560-566.
- [\[86\]](#) George Balandier, «Los movimientos de innovación religiosa en el África negra», en Henri-Charles Puech, *op. cit.*, págs. 335-350.
- [\[87\]](#) Rounoko Rashidi, Martín Robinson Delany y Edward Wilmot Blyden, *Hombres de la raza y nacionalistas negros*, en internet.
- [\[88\]](#) Alexander Crummel en geocities.com/capitolhill/congress/1822/Crummel.htm
- [\[89\]](#) Croquery Vidrovitch y Moniot, *op. cit.*, págs. 235-236.
- [\[90\]](#) Pierre Bertaux, *op. cit.*, pág. 254.
- [\[91\]](#) Walter Rodney, *op. cit.*, pág. 168.
- [\[92\]](#) Coquery Vidrovitch y Moniot, *op. cit.*, pág. 79.
- [\[93\]](#) M. Bayegueye y A. Adu Bohen, «Iniciativas y resistencia Áfricanas en África occidental, 1880-1914» en Comité para..., *op. cit.*, págs. 164-166.
- [\[94\]](#) A. Adu Bohen, «Política y nacionalismo en África occidental, 1914-1935», en Comité para..., *op. cit.*, pág. 666.
- [\[95\]](#) M. V. Akpan, *op. cit.*, págs. 286-291.
- [\[96\]](#) *Ibidem*, pág. 299.
- [\[97\]](#) M. B. Akpan, «Etiopía y Liberia, 1914-1935: dos estados Áfricanos independientes en la era colonial», en Comité para..., *op. cit.*, págs. 756-759.
- [\[98\]](#) Eliseo Reclus, *op. cit.*, págs. 324-325.
- [\[99\]](#) «Concesión Firestone. Ley liberiana , 18 de octubre de 1920», en José María Cordero Torres, *op. cit.*, págs. 439-455.
- [\[100\]](#) M. B. Akpan, *Etiopía y...*, págs. 777-779.
- [\[101\]](#) Ronald Segal, *Perfiles Africanos*, Eudeba, Buenos Aires 1964, págs.