

Consultado en:

http://www.javeriana.edu.co/Genetica/Libros%20America%20Negra/ANegra_14.pdf

Fecha de consulta: 23/08/2012.

AMERICA NEGRA

EXPEDICION HUMANA
ALAZAGA DE LA AMERICA OCULTA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
DICIEMBRE DE 1997 N° 14 BOGOTÁ, COLOMBIA

Esta edición de AMÉRICA NEGRA celebra a ZAMBI, dios supremo de los cultos bantú y del Umbanda afrobrasileño. Es creador y señor todopoderoso. Fue la única deidad bantú que predominó sobre los nombres de las divinidades nâgo, haciendo poco conocido el nombre de Olórum. Zambiapungo, deidad suprema de los negros congo, también se conoce como Zambiapombo, Zambiapongo, Zambiampongo. (En Olga Gudolle Cacciatore: Dicionário de cultos afro-brasileiros, 1977).

Edición en parte publicada con la colaboración de
la Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, España

Contenido

Artículos

- 5 DE LOS EDITORES
- 11 Encuentro de culturas entre África y Brasil Siglo XVIII: Luanda, Isla de Mozambique y Rio de Janeiro.
SELMA PANTOJA
- 27 El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México
NICOLÁS NGOU-MVE
- 55 Serpientes y cocodrilos alados en la herrería colonial del siglo XVIII en Cuba: un caso de transculturación hispani-coafricana
JESÚS GUANCHE PÉREZ y MERCEDES LÓPEZ DÍAZ
- 91 El modelo de matrimonio en Ghana en la novela *Changes* (1991) (*Cambios*) de Ama A. Aidoo
MAYA GARCÍA DE VINUESA
- 101 El mundo africano en *Del amor y otros demonios* de Gabriel García Márquez
DIÓGENES FAJARDO
VALENZUELA
- 127 El lenguaje de los afrocolombianos y su estudio (Parte II)
CARLOS PATIÑO ROSSELLI
- 147 El lenguaje de los *negros congos* de Panamá y el *lumbalú* palenquero de Colombia: función sociolingüística de criptolectos afrohispanicos

JOHN M. LIPSKI

- 169** Diálogos Atlánticos: experiencias de investigación y reflexiones teóricas
NINA S. DE FRIEDEMANN

Inédita

- 183** Tierras del Zipa en la Sabana de Bogotá
LAURA UMAÑA M.

Crónica

- 201** Relaciones comerciales y lingüísticas entre Cuba y Cartagena de Indias
NICOLÁS DEL CASTILLO MATHIEU

Documenta

- 215** Benkos Bioho. Monumento a la libertad en Palenque de San Basilio, Colombia
- 221** II Encuentro Internacional de la Expresión Negra por la paz y el respeto de las diferencias. Declaratoria
COLOMBIA NEGRA
- 231** Impulso de la gestión institucional en beneficio de la población afrocolombiana
PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA (1997)

Poética

- 241** Del ciclo Ndowe: un cuento de Ndjambu en la oralitura de Guinea Ecuatorial
ROGELIO CRISTIAN DIKABO

Homenaje

- 249** En Presencia
Enrique Buenaventura: Poeta dramático y dramaturgo

Biblioi

- 259** Últimas publicaciones recibidas por América Negra
Revisión: Luz Rivera Ospina

De los editores

En Palenque de San Basilio, el poblado de descendientes de cimarrones, al pie de los Montes de María y en las cercanías de Cartagena de Indias, desde octubre de 1997, el nombre, la figura, y el protagonismo épico del africano Benkos Bioho, se yerguen en una enorme escultura de bronce*.

Bioho conocido también como Domingo Bioho, El rey del Arcabuco y El rey de La Matuna es parte de la pléyade de líderes cimarrones que a lo largo y ancho de las Américas y el Caribe durante varios siglos en la colonia opusieron resistencia a la esclavitud.

La estatua de Bioho hará parte de las memorias de liberación que honran la región del Caribe continental colombiano, y son muestra de la admiración y afecto que por el poblado y su gente profesan miembros de la Expedición Humana y del Instituto de Genética en la Facultad de Medicina de la Pontificia Universidad Javeriana. El monumento enriquece además, postulados del programa de UNESCO "La Ruta del Esclavo" que propende por el rescate de lugares de evocación y tradiciones vivas ligadas a la trata de esclavos y a la presencia africana en América. Colombia contribuye así a esa recuperación, de igual modo que Cuba y México, países que recientemente erigieron sendos monumentos a la memoria del Cimarrón en Santiago de Cuba y a la de Yangá en las proximidades de Veracruz.

Esta edición de AMÉRICA NEGRA publica un artículo del lingüista John Lipski titulado "El lenguaje de los *negros congos* de Panamá y el *lumbalú* palenquero de Colombia: función sociolingüística de criptolectos afrohispanicos". Si bien el lenguaje del *lumbalú* contiene palabras procedentes de las lenguas bantúes del Congo, de acuerdo con los estudios de Armin Schwegler

* Véase en esta misma edición boceto del monumento y fotografía de la escultura de Bioho que actualmente reposa en la iglesia de Palenque de San Basilio.

y Carlos Patiño Rosselli, mucho de su africanía, al decir de Lipski, "reside en las estructuras morfosintácticas claramente africanas, a veces compuestas sólo de palabras españolas".

Es preciso resaltar cómo estos nuevos análisis desde la lingüística han resultado en contribuciones al estudio de la presencia africana en el sentimiento de panameños y palenqueros que conmemoran un pasado histórico y mítico. De su lado, las manifestaciones de *los negros congos* en el carnaval en Panamá, se enmarcan en un lenguaje ritualizado como parte del teatro que expresa nostalgias africanas de reyes, memorias de esclavitud, rebelión y goces de libertad. Es un acto al que Lipski define como "deliberativo, un desafío a la erosión de la conciencia africana [que] sirve de resguardo cultural de un pasado...".

AMÉRICA NEGRA llama la atención de sus lectores al Calendario de actividades que tendrán lugar en torno al tema de la diáspora africana durante el año de 1998 en diversos países y que señalan el creciente interés por el estudio del legado africano en América y el Caribe.

Artículos



Encuentro de culturas entre África y Brasil. Siglo XVIII: Luanda, isla de Mozambique y Rio de Janeiro

SELMA PANTOJA

Historiadora
Departamento de Historia
Universidade de Brasília, Brasil

Introducción

A finales del siglo XVIII ya un agudo observador al describir Luanda usa el término ‘miscelanea’ para definir aquella mixtura de gentes, actitudes, modos de ser. Y en oposición a aquella ‘miscelanea’, decía, que predominaba en los alrededores y fuera de la ciudad ‘el más puro paganismo’. Aquel perspicaz analista siempre acentuaba en su texto, al describir las costumbres, el par miscelanea/paganismo.

El ilustrado autor luso-afro-brasileño¹, Silva Correia, escribió *História de Angola* a partir de su experiencia como militar en la región africana². En reciente artículo los africanistas Thornton y Miller (1990) definieron el estilo de Silva Correia como neoclasicista y caracterizaron su texto como la saga de una ‘epopeya militar’, una obra nostálgica de los valores antiguos de la época aurífera del Imperio Portugués.

1 . Según designación de Mário Antório en *Reler Africa* (1990).

2. Al describir Luanda el autor construye su texto apoyándolo en comparación entre Rio de Janeiro y Luanda en costumbres, en el cotidiano de las dos ciudades, a finales del siglo XVIII, lo que convierte la obra en una buena fuente para la historia de Rio de Janeiro durante aquel siglo.

Cualquiera que sea el calificativo, se trata de un libro bastante conocido de quienes se inclinaron sobre el estudio cuantitativo de la transferencia de la mano de obra africana, o sobre la esencia de la esclavitud africana. Importa notar que busqué en esta obra maravillosa esencialidades más difusas. Y así, pasé a interesarme por lo que el autor llamó ‘miscelanea’, la mixtura de cosas, gentes e ideas en el espacio urbano de Luanda. Sin embargo, decidí extender a otros dos espacios urbanos mi análisis sobre la ‘miscelanea’. De ese interés resultó mi investigación para la tesis de doctorado³. Cabe en este artículo, sólo la discusión de los ‘contextos’ de los tres espacios urbanos seleccionados.

Nuestro objeto es la diversidad de culturas que dio el perfil a los contactos interculturales en las regiones periféricas, originando oposiciones en las formas de pensar y estableciendo relaciones marcadas por la colaboración y tensión a finales del siglo XVIII. Al abordar el tema se privilegió la problemática creada por el encuentro de las diversas visiones del mundo en el siglo XVIII. La delimitación se hizo a partir de la trayectoria de tres administradores pombalinos⁴, enviados a las regiones de Rio de Janeiro, Luanda e Isla de Mozambique, destacando la manera como implementaron sus prácticas reformistas y las reacciones de los no europeos frente a esas tentativas.

La diversidad de visiones acerca del mundo fue puesta como problemática central en el encuentro de los años mil setecientos, y comprenderla significó la lectura de los textos de la época, con toda la construcción del discurso sobre el otro. Nuestro estudio se sitúa, por lo tanto, en la preocupación por la diversidad cultural (Todorov, 1993; Mazzoleni, 1992) y en la perspectiva de la importancia del Atlántico sur en las relaciones históricas interculturales entre África y América Latina (Yoro Fall, 1992).

Hasta el siglo XIX las relaciones históricas entre África y Brasil fueron ricas en intercambios económicos y sociales. Los hombres, los tejidos, las ideas y los productos en general, entre los siglos XVI al XIX, circulaban a través del Atlántico. La carga humana y los productos circulaban entre esos espacios urbanos y sus agentes se involucraban también en el ‘rescate’ de las ideas como si éstas fueran mercancías circulantes.

3. “O Encontro nas Terras de Além-Mar: Os Espaços Urbanos do Rio de Janeiro, Luanda e Isla de Moçambique na Era da Ilustração” Tesis de doctorado, Departamento de Sociologia, Universidade de São Paulo, 1994.

4. Se refiere a la época del gobierno del marqués de Pombal, ministro del rey de Portugal D. José I.

Mi estudio consiste básicamente en analizar la forma de vida, en su cotidianidad, en tres espacios urbanos específicos, en la segunda mitad del siglo XVIII. A partir de la administración de los enviados pombalinos, considerados los más esclarecidos del período, se intenta, a través de sus trayectorias, poner doble atención a las relaciones con las poblaciones locales.

En esta época, los espacios urbanos como Luanda e isla de Mozambique, estructurados durante la expansión colonial, estaban integrados por el tráfico de esclavos con Rio de Janeiro. A raíz de esos contactos, centrados en dicho comercio, circulaban mercancías e ideas. La integración comercial y las diferencias sociales marcaban nítidamente los límites de esos centros.

El llamado mundo ultramarino, encuadrándose en la historia de Além-Mar⁵ (Wasseling, 1992) en su concepto sobre historia de los europeos y de los no-europeos en los más diversos niveles de sus investigaciones, puede ser leído aquí en los aspectos que nos interesan, para las regiones africanas centrooccidental y oriental y América del Sur. Aproximarse a esos espacios urbanos significa entrar en el mundo de los trueques y/o intercambios en que circulaban mercancías de los más variados significados simbólicos y no-simbólicos, con sus respectivos embates y choques ante el contacto con el otro.

Al tratar del discurso ilustrado⁶ en la periferia y al abordar esa forma de pensar lo diverso y su actuación, estudiamos los textos del marqués del Lavradio (1769-78) en Rio de Janeiro; de Sousa Coutinho (1764-72) en Luanda y de Pereira Lago (1765-79) en la isla de Mozambique. Con certeza fueron discursos de conquista o de dominación, un don de tener la acción en espacios nuevos.

Se encontraban en África y América los opuestos de civilizado y culto. Si ‘el alma no era pequeña’ valía siempre la pena ir a aquel mundo periférico, a cambio de títulos, privilegios y honras que, sólo mucho más tarde, serían saboreados en la metrópoli, cuando el beneplácito real permitía, el retorno al ‘sosiego de casa’.

5. Além palabra del portugués que significa lugar distante, otras tierras, lugar fronterizo separado por un río, un lago, el mar, etc. Além-Mar = ultramar. (N.T.)

6. El concepto de ilustrado con respecto a Portugal merece aquí nuestra especial atención. Puntos básicos del pensamiento ilustrado en la periferia, en comparación con ilustrados ‘clásicos’ serían ideas como cultura y civilización, en la acepción extensa de los mil setecientos. Llevar la cultura a los pueblos bárbaros, la falta de cultura y civilización, son términos recurrentes del discurso de quien tuvo contacto directo con el ideario iluminista.

Lo diverso y lo igual en la forma de pensar

En el estudio de la forma de pensar lo diverso y lo igual trabajamos con tres ‘contextos’: lo europeo en el caso de la particularidad del iluminismo portugués, lo africano con su especificidad en la visión del mundo y lo americano con la construcción de la imagen de lo indio y de lo negro.

El contexto de la era pombalina ofrece un clima privilegiado por traer una serie de cuestiones en ese momento de ‘ajuste de los mecanismos de la máquina colonial’; en el rol de reajuste de la ‘máquina’ tenemos experiencias en el área de enseñanza, en la legislación sobre el indio y una cierta apertura en relación a las costumbres (matrimonio, religión).

El despotismo esclarecido en Portugal se sitúa en este ambiente de tentativas de implantar reformas, en nombre de innovadoras mentalidades, para el progreso en contraposición a la tradición, garantizando cambios que solucionasen el estacamiento social apremiante sin que fuese necesario alterar el *statu quo* del poder, como fue el caso de la monarquía absolutista portuguesa. A pesar de esos límites, la difusión del iluminismo portugués fue sentida en todos los demás sectores de la sociedad.

Aquellos nuevos aires irían a expandirse, llevados por los enviados lusos a “los confines del mundo”, y la “renovación para Europa” será extraña y artificial en esas distantes regiones con clima, vegetación, población tan diversas. Otros espacios, otras mentalidades esperan otros descubrimientos y encubrimientos. Descubrimientos que el historiador Chaunu llamó de ‘La vuelta tardía al exotismo’, con la promoción de los “nuevos mundos” en el orden de las representaciones y los pensamientos en el momento de la crisis de conciencia europea (Chaunu, 1984, pág. 182).

El empeño del gobierno Pombalino en su actuación ante el surgimiento de la política mercantilista explica su criterio en la escogencia de los hombres designados para las regiones ultramarinas. El propósito de retomar las posiciones comerciales de la primera mitad del siglo y, con eso ahuyentar la influencia de la sombra inglesa, suponía ante todo, gobernantes de espíritu práctico y reformistas ubicados en puntos estratégicos del Imperio.

Los enviados pombalinos para África se encontraban dentro de esos parámetros de espíritus prácticos y reformistas, por lo tanto, impregnados de la ‘nueva mística’ como dijera Silva Rego (1970), el historiador oficial del período colonial.

El contexto africano del encuentro presenta la región africana, que hoy corresponde a Angola y Mozambique, a finales del siglo XVIII, sin

cambios radicales en su historia. El modo de vida originario africano y la modernidad europea se cruzaron de manera esencialmente periférica, sin acarrear una transformación de mayor profundidad en la manera de ser de esos pueblos.

El modo de vida originario africano⁷ sólo será alcanzado por el pensar moderno y mecanicista de occidente. África continuaba intocable, y solamente en los pequeños espacios urbanos, como Luanda e isla de Mozambique, se cruzaban el pensamiento africano y la modernidad occidental, resultado de relaciones directas con los europeos. Esa convivencia, en una relación intercultural, es el objeto mayor de nuestra atención, pero ante todo, la referencia hecha aquí a *África Negra* se sitúa en África Subhariana. Aquí optamos por el término modo originario de vida africana, entendiendo con ello la acción histórica total de una determinada sociedad negro-africana según sus valores civilizatorios propios y procesos sociales diferenciados. Esto incluye, en la totalidad, formas diversificadas de ceremonias, ritos y mitos que permean fuertemente sus actitudes frente a la vida.

En esa África originaria, que no quiere decir ni homogénea ni estática, tiene lugar prioritario la figura histórica de los ancestros, que elaboran a lo largo del tiempo las formas de conocimiento típicos de una determinada sociedad, conocimiento transmitido de generación a generación y que permite su acumulación sobre el testimonio de aquellos ancestros, que van desde los antepasados de configuración mítica hasta aquéllos ligados al nacimiento de comunidad, lo que incluye los ancestros fundadores, especie de marcos civilizadores. La comprensión de importantes aspectos de civilización negro-africana pasa, por tanto, por la cuestión de concepto de ancestralidad (Leite, 1982), el culto a lo ancestral explica lo real y lo inmortal; la estructuración de la sociedad comprende los lazos que ligan a sus miembros vivos a los ancestrales, configurando una jerarquización de sus muertos, de los ancestros distantes hasta el fundador de la familia extensa, que es la cima de esa escala. Y entre vivos, el jefe, generalmente el más viejo, ocupa la cima de esa jerarquía, viniendo luego los adultos y, después, los jóvenes, tipificando la noción de la sociedad en el origen negro-africano.

Los rasgos culturales de esos pueblos, diferentes entre sí, tienen un núcleo común, su estructura de poder está basada en el clan como toda la organización social; aquellos rasgos semejantes se fundamentan en el parentesco, común a todos, el valor supremo se encuentra en estos

7 . El término permite evitar la recurrente designación de sociedad tradicional africana opuesta a modernidad occidental, que crea la dicotomía propuesta por la visión occidental etnocéntrica de tradición/moderno, impregnada de juicios de valor.

lazos. La importancia del parentesco permite la realización de la unidad de esas culturas diversas, factor de integración social, el orden de los ancestros establece la instancia de mayor valor moral, lo que quiere decir que el valor de ser en el presente es buscado en el pasado. Los mitos y los ritos, a pesar de numerosos y variadísimos, tienen una característica general. el totemismo, cultura de los ancestros, magia, concepción deísta del ser supremo (Elungu, 1987).

El mito narra y explica lo acontecido, tornándolo típico para ser interpretado por el rito, trasciende la temporalidad y el espacio y va más allá de la vida. En esa trayectoria el mito se inscribe como el significado para las generaciones, que garantizan, en su transmisión, la relación pasado y presente intermediado por la tradición (Thomas, 1973). La actividad imaginaria del mito constituye la participación individual y colectiva en esa sociedad, al garantizar la búsqueda por la vida de forma concreta, como apoyo del cuerpo y del alma (Elungu, 1987).

El abordar las explicaciones esquemáticas del universo negro-africano hace parte de posiciones teóricas diferentes, que abarcan elementos diversos como la concepción del mundo, la noción de persona, el concepto de muerte y de vida, etc. Conceptos como etnia, actualmente, son cuestionados, así también la centralidad del parentesco es hoy profundamente polémico en los debates teóricos africanistas.

Regiones como Angola y Mozambique, que, desde la óptica central metropolitana se situaban en áreas del mundo, en algún lugar difuso, donde era posible intercambiar la mercancía humana por objetos, son partes integrantes de ese mundo negro-africano, de aquellas formas de concepción de la existencia, en la cual pueblos como macua, mujua, ovimbundu, kimbundu, y otros, a través de alianzas o de guerras, establecieron relaciones directas con los europeos. En fin, la estructura originaria africana y las circunstancias del ‘encuentro’ con Occidente marcaron más allá de la superficie las formas de estratificación de esos respectivos espacios urbanos.

En el siglo XVIII se observa con mayor equidad la consecuencia del comercio atlántico en la interacción de Europa con las sociedades originarias negro-africanas, por establecerse otros estatus de ‘riqueza y poder’ a lo largo del litoral, donde los contactos africanos y europeos fueron más constantes. El uso de bienes de consumo, primero por parte de la élite africana y, después, del resto de la población, obedeciendo a una jerarquía social, garantizaba simbólicamente las relaciones interpersonales de superioridad e inferioridad entre los africanos.

Se formaba así, un contexto africano de pequeños espacios urbanos donde un fino manto encubría la civilización negro-africana.

Al contrario del contexto africano, la situación americana iba más allá del primer cruzar de miradas que se tradujo en una visión idílica

entre portugués e indio. En una segunda fase transitó para la fijación del mirar, de descubridor a colonizador.

En el contexto americano de una América dieciochesca, específicamente, nos interesa la región de Rio de Janeiro; aquí, el cruzar de miradas se dio en la traducción primera de una visión idílica entre portugueses e indios. En la aurora del Siglo de las Luces, diría Chaunu (1984), el Buen Salvaje aún no caracteriza la completa promoción de los nuevos mundos en el pensamiento europeo.

La clasificación del otro a través del lente del saber europeo, en la manera de ver y de reconocer, pasó por una elaborada clasificación de ese otro. Como el nuevo mundo se mostró tan heterogéneo, con las particularidades y especificidades saltando a la vista - indios, (amigos y enemigos, etnias de las más diversas), negros africanos (lenguas diferentes, otros hábitos, posibilidad o no de alianzas), fue necesario establecer, lo que Alfredo Margarido (1984, pág. 508), llamó 'grado cultural con grados de jerarquías' para proceder al control del desconocido contexto. Cabía realizar el inventario de las prácticas que diese cuenta de aquella sorprendente realidad con diferencias totales a la suya. Lo diverso urgía una definición para poder ser tratado como un todo, obedeciendo a una clasificación y ordenamiento en sus diferencias internas.

Para el negro-africano se reservó el extremo de la escala del diferente, aquel sitio del máximo salvaje, de lo bárbaro, clasificación que permitiera la aproximación con el animal, un ser dentro de la naturaleza, como las plantas y los animales extraños de ese nuevo mundo desconocido. Así, el indio americano será tratado diferente al negro-africano, mas no siempre las reglas del trato fueron fijas: sufrieron evolución según la necesidad y pasaron por modificaciones para una mayor adecuación a su funcionalidad. Tenemos, en el caso del Brasil, por cuenta de eso, la fase del buen indio, al iniciarse los contactos, cuando entonces se discutía la existencia de almas en aquellos seres. En tanto que los portugueses deciden, primero, dotar de alma a los indígenas, después, como veremos, esa posición se alteró. De la imagen de un buen salvaje (puro, en estado natural) a una humanidad pecaminosa (canibalismo, poligamia, desnudez) el indígena pasó por una serie de humanidades: otra, envidiable, demoniaca, etc. No se entra aquí, como discute Devisse (1985), en el mérito de la cuestión de la invención del 'buen salvaje' en el imaginario europeo antes de su descubrimiento.

Del imaginario europeo el indio recibe alternadamente percepciones diferentes, ora otra humanidad, ora sin humanidad o, aún, es percibido como demoniaco. Se añade a eso el hecho de que el imagina-

rio durante el período colonial traspasaba la imagen del indígena a otros, negros, blancos desclasificados o mestizos, juntamente con las cualidades de ‘artes diabólicas’, a sus creencias, magias, ritos, tan presentes en el Brasil colonial (Mello e Sousa, 1987,p.77).

La primera percepción que los portugueses tuvieron de aquella tierra extraña, con habitantes diferentes, flora y fauna desconocidas, vino a encajarse en la visión del paraíso perdido y, en aquel momento reencontrado en tierras distantes de Europa; textos como la carta de Caminha, la carta de Colón y el diario de Vesputio demuestran los sentimientos de ese encuentro con lo desconocido, y por allí se fue ‘inventando el indio brasileiro’ (Pinto, 1992). Los primeros relatos de los viajeros de las tierras de Santa Cruz son prodigiosos (también por tratarse de textos de propaganda) en las descripciones de bellezas, abundancias de la nueva tierra (Gandavo, Frei São Vicente, Gabriel Soares de Sousa, Ambrósio Brandão). Son descripciones paradisiacas, y la percepción del indio es hecha como si se tratara de otra humanidad, oscilando siempre entre buena o envidiable; en la percepción de almas recuperables, los indios sufrieron tentativas como las ‘reducciones jesuíticas’, insertadas en el proyecto cristiano para esta parte del mundo, a través de una articulación entre fe e Imperio (Neves, 1978,p.19). De la primera imagen de inocente, ignorante, bello y leal, el indio americano pasa a la mirada del descubridor la situación de ambigüedad, hasta qué punto el salvaje sería infiel o convertido (Jourdin, 1987, pág. 316). Cada una de esas construcciones fue ventajosa al colonizador, ora justificando la esclavitud, ora la integración en la funcionalidad del trabajo en el ‘sistema’.

Puestos a prueba por las relaciones interculturales, los contactos con negros e indios forzaron a los europeos a construir clasificaciones abundantes, y la multiplicidad de lenguas, dioses y formas de organización social exigieron registros cada vez mayores por parte de los blancos; esa misma pujanza los descalifica, diferenciándolos y distanciándolos de las lenguas nacionales y del dios único que los portugueses conocían (Devisse, 1987, pág. 12).

La fijación de ese mirar será otra etapa del encuentro, con la identificación del mulato indolente, el indio bárbaro y el blanco degenerado.

En el trascurso de ‘descubridor’ a ‘colonizador’, la relación con el diferente exigió una respuesta específica, para proceder a la clasificación: el indio salvaje, el mulato indolente, el blanco degenerado son construcciones de imágenes retiradas de un determinado cotidiano colonial, mezclado al imaginario europeo. En la ‘situación de colonia’, el clima, el aire, la ausencia de civilización parecían definir aquella

gente, los blancos degenerados, el mulato indolente y a veces experto, el indio ocioso y el negro bárbaro. La intimidad con las ‘fiebres malignas’ y escorbutos impone la aceptación de admitir el error de los antiguos, pues a pesar de tórridas, esas zonas del mundo eran habitables, mas la contrafase de esa constatación fue la construcción de ‘una concepción de un universo uniforme y templano’, o sea el continente europeo, era el privilegiado y ejemplar para toda la humanidad (Jourdin, 1987, pág. 307).

La pérdida del paraíso acontece al adentrarse en él, y así ocurrió en la colonia cuando, ya en el siglo XVIII, establecido el ‘sistema’ colonial y sedimentada la ‘condición’ de colonia, la visión de una tierra paradisiaca cambia por la visión de una tierra infernal. La colonia y el infierno, con su clima abrasador, epidemias e insectos, enfermedades de las más extrañas, falta de alimentos europeos y demás recursos. En la lectura de Antonil, los blancos venían a purgar sus pecados, por tanto, era el Brasil una área de transición para recuperarse y volver a la metrópoli. Para los negros no había salida, ya que del infierno no se sale (Mello Sousa, 1987, p. 78). Los elementos de la cultura negro-africana, en el Nuevo Mundo, se inmiscuyeron en otros elementos católicos e indígenas componiendo el sincretismo de las religiones y creencias afrobrasileñas que van a dar un carácter específico al universo imaginario colonial, mamelucos (caboclos), cafusos⁸ (caribocas), mulatos, blancos pobres serán los curanderos, adivinos, hechiceros.

El paso del ideario renacentista al iluminista trajo la construcción de lo ‘social’, categoría que se formuló como opuesta a lo ‘natural’, venidas originariamente del imaginario de la historia de la racionalidad científica en el período del Siglo de las Luces. Lo natural, visto como aquello que es innato al individuo, y lo social como artificial, por eso, necesario para convivencia del todo social. Arrancar al indio de su estado ‘natural’ e integrarlo en lo ‘social’ ya será otro momento del pensar portugués, localizado en la era pombalina, como solución para la población indígena, en la segunda mitad del siglo XVIII. Esa solución fue sedimentada en la funcionalidad del ‘Directorio’⁹, conjunto de leyes que coloca al indio directamente sobre la tutela del Estado colonial, sin la intermediación de los religiosos, más dependiente de la administración portuguesa, con el carácter laico de los “aldeamentos”¹⁰

8. Hijo de negro e indio

9. “Directorio que se debe observar en las poblaciones de los indios de Pará y Maranhão en cuanto su majestad no mandare lo contrario”. 1757. Creado inicialmente para reglamentar solamente los indios de la región norte, pasó a ser válida para toda la colonia.

10. Acto de crear aldeas de indios dirigida por laicos.

que pasó a lidiar con aquella diferencia étnica que proponía traer al indio a la civilización (Silva, 1854, pág. 156; Alencastro, 1992, págs. 111-114). El camino para llegar a ser civilizado era progresivo, debiendo, por eso, pasar el indígena por los primeros grados de civilización — idioma, hábitos, costumbres, tributación— interiorizados en la construcción de civilizado. Expresa la legislación sobre los indios, en ese momento, la misma directriz de actuación que por todos los rincones del Imperio se intentó implantar, con la ‘racionalidad’ de realidades hasta entonces sueltas a los embates o presas de los intereses de facciones del reino; ahora con el fortalecimiento del poder absoluto del rey, se alcanzaba con las redes de la ley sus más oscuros confines.

Por otro lado, la misma ley que servía para encuadrar al indígena en una revaluación legislativa delante de lo social, trayéndolo para el trabajo remunerado y tributario y estimulando el casamiento mixto entre indio y blanco, esa misma ley fijaba, como si fuera el otro lado de la moneda, el trabajo obligatorio africano en la colonia. Resultantes de ese momento de control legislativo sobre el indio, son la serie de *aldeamentos* que, muchas veces, abandonados o extinguidos resultaron en las mayores atrocidades.

Siendo como fue el siglo XVIII el período de mayor entrada de africanos al Brasil, es de esperar que los relatos de la época reflejen esa presencia en lo cotidiano, demarcando la ‘condición’ de colonia.

También los setecientos serán momentos de confrontación entre los moradores y los *reinóis*¹¹, con el flujo de la llegada de portugueses empujados por la presencia de metales preciosos y de riqueza fácil en la región centro o sudeste de la colonia. En el ‘engodo’ de las Minas¹² se creaban jerarquías entre blancos, negros e indios, establecidas en sus relaciones directas con la riqueza en las minas y en el comercio.

Consideraciones finales

El presupuesto de la construcción del mundo social, como artificial y necesaria para la convivencia colectiva en oposición a lo natural, acentuada en el pensamiento social de la ilustración, trajo una división de aguas casi ineludible para la lectura del universo negro-africano y amerindio, donde naturaleza y hombre no son distintos en las partes armoniosas de un mismo cosmos. A cada arremetida por parte del

11. El término morador tendría el mismo significado de criollo, y *reinóis* sería equivalente a chapetón (N.T.).

12. La autora cita el término como sinónimo de ilusión (N.T.)

conocimiento científico, especulativo y mecanicista, el saber en la forma originaria africana e india de la vida se ve reducido a definiciones esencialistas de la religión, cultura, derecho, comunicación. Pero la especificidad del mundo extra-europeo exige otros lentes y posturas de los saberes occidentales para que se diga el lugar de la diferencia. Del encuentro de las diferencias se construye el mundo de Além-Mar y en éste se sitúan los discursos que se pretenden universalistas de cubrimiento absoluto.

Los tres espacios urbanos, ‘lugar’ de los encuentros, son a la vez escenarios de las definiciones de los papeles sociales que tuvieron importancia específica para esas sociedades. O, desde el punto de vista de los administradores pombalinos, apenas el infierno africano y el purgatorio americano.

BIBLIOGRAFÍA

ALENCASTRO, LUÍS FILIPE DE

1992 “A Interação Européia com as Sociedades Brasileiras entre os Séculos XVII e XVIII”. Em: *Brasil. Nas Vésperas do Mundo Moderno*. págs. 97-119 Lisboa, CNDP.

CHAUNU, PIERRE.

1978 *Expansão Européia do Século XIII ao XV*. São Paulo, Pionira (Nova Clío), vol. 1

CORREA, ELIAS ALEXANDRE DA SILVA.

1937 *História de Angola*. Lisboa. Coleção Império Africano, II vols., (Escrito nos fins do século XVIII).

DEVISSE, JEAN.

1985 “L’improbable Alterité: les portugais et l’Afrique”. In: *Dimensões da Alteridade nas Culturas de Língua Portuguesa - O Outro*. Atas do 1º Simpósio Interdisciplinar de Estudos Portugueses. V. II.

ELUNGU, P.E.A.

1987 *Tradition Africaine et Racionalité Moderne*. Paris, L’Harmattan.

FALL, YORO.

1992 “Historia del Atlántico Sur: Intercambio de Hombres, Ideas, Productos y Técnicas entre América Latina y África”. México, Centro de Estudos de Asia y África. (mim.)

INIESTA, FERRÁN

1992 *El Planeta Negro*. Aproximación histórica a las culturas africanas, Madrid, Catarata.

JOURDIN, M. MOLLAT DU

1987 “L’Alterité, Découverte des Découvertes”. *Voyager à la Renaissance*. Atas do Coloquio de Tours, Paris, Maisonneuve et Larose.

LEITE, FÁBIO

1982 A Questão Ancestral (Notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: Ioruba, Agni e Senufo) Tese de doutoramento, São Paulo (mim.).

LUZ, MADEL T.

1988 *Natural Racional Social*. Rio de Janeiro, Campus.

MARGARIDO, ALFREDO

1984 “La vision de l’autre (African et indien d’Amerique) dans renaissance portugaise”. In: *Colloque sur le Humanisme Portugais dans la Renaissance*. Paris, Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais.

MAZZOLENI, GILBERTO

1992 *O Planeta Cultural*. Para uma Antropologia Histórica. São Paulo, Edusp/Inst. Cultural Ítalo-Brasileiro. (Ensaio de Cultura 2).

MILLER, J. e THORNTON, J.

1990 “A Crónica como Fonte, Histórica e Hagiografia: o Catálogo dos Governadores de Angola”. *Revista Internacional de Estudos Africanos*. Nº 12-13, pág. 9-55. Lisboa, CEA/ICT.

NEVES, FILIPE BAÊTA

1978 *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.

NOVAIS, FERNANDO A.

1986 *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial.(1777-1808)*. São Paulo, Hucitec.

OLIVEIRA, MÁRIO ANTÓNIO F.

1990 *Reler África*. Coimbra, Universidade de Coimbra.

PINTO, JOÃO DA ROCHA

1992 "O Olhar Europeu: a invenção do índio brasileiro". *Brasil*. Nas Vésperas do Mundo Moderno. pág. 49-72. Lisboa, CNDP.

PINTO, ORLANDO DA ROCHA.

1987 *Cronologia da Construção do Brasil: 1500-1889*. Lisboa, Livros Horizontes.

REGO, A. SILVA.

1967 *O Ultramar Português no Século XVIII*. 1700-1833. Palestras. Lisboa, Agência Geral do Ultramar.

SOUZA, LAURA DE MELLO e.

1987 *O Diabo e A Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. São Paulo, Cia. das Letras.

SILVA, JOAQUIM NORBERTO DE SOUZA.

1854 *Memória. Histórica e documentada das aldeias de índios da Província do Rio de Janeiro*. RIHGB. t. XVII.

THOMAS, L.

1973 "Le Pluralisme Cohérent de la Notion de Personne en Afrique Noire Traditionnelle". *La Notion de Personne Afrique Noire*. Paris, CNR.

TODOROV, TZVETAN

1993 *Nós e os Outros*. A Reflexão Francesa sobre a Diversidade Humana. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2v.

WESSELING, HENK.

1992 *História de Além-Mar*. Buke, Peter (org.). *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. pág. 97-131, São Paulo, UNESP.

El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México

NICOLÁS NGOU-MVE,

Historiador
Universidad Omar Bongo
Libreville, Gabón

La afirmación de que existen rasgos biológicos y culturales de origen auténticamente africano en la América Latina de hoy parece ser un simple lugar común. Pero esta aparente banalidad encierra significados de la más alta importancia para el conocimiento íntimo de África y de los africanos. En efecto, la supervivencia de esos rasgos atribuye implícitamente a los africanos y a su cultura una fuerza y una personalidad verdaderamente excepcionales, que habrían permitido a los unos y a la otra resistir el largo proceso de asimilación que fue la colonización europea del continente americano. De ahí el interés de preguntarnos con qué medios, y de qué manera pudo realizarse esta supervivencia. O sea, en fin de cuentas: ¿cuál es el secreto de esta fuerza y de esta personalidad?

Toda la pertinencia y toda la actualidad de estas preguntas se vislumbran a través de la desparramada presencia de estos rasgos, que cada país latinoamericano presenta hoy, y con toda razón, como parte de su identidad nacional. La respuesta que tradicionalmente se da a estas preguntas, se toma en las muy oficiales “cofradías” de negros que existieron por ejemplo en la América española. Pero, si bien es cierto que en estas cofradías los negros dispusieron de un espacio libre en el cual pudo darse alguna expresión cultural africana, no pueden olvidarse ni sus objetivos simplemente recreativos, ni los estrechos límites que le imponía la cultura dominante, a través de una rigurosa vigilancia: la de los órganos normativos que eran el Estado y la Iglesia, y la de los mismos colonos¹.

De hecho, toda la historia de la presencia africana en América es la historia de una lucha constante contra esta vigilancia que les negaba toda personalidad a los negros. Para ellos, el desafío no consistía en regresar a África, sino en cobrar y expresar, allí mismo en América, esta personalidad que se les negaba como hombres y mujeres cargados de cultura y de sensibilidad africanas. Fue una lucha de todos los instantes y de cada circunstancia.

Las mismas “cofradías”, concebidas como simples válvulas de escape de la tristeza de los negros que añoraban su tierra africana, fueron combatidas y destruidas por las autoridades coloniales cada vez que fue notoria su utilización para fines extrarrecreativos o francamente políticos². Estos fines “no previstos” son indicativos de la íntima aspiración de los negros: deshacerse de la dominación colonial, y por más loca que nos parezca hoy tal ambición, la misma reacción de las autoridades coloniales frente a esta posibilidad y la actitud de permanente recelo que tenían frente a las masas negras confirman la existencia de una amenaza y demuestran que la tomaban muy en serio. La forma más radical de esta ambición se encuentra precisamente en la figura del “Negro cimarrón”; el cual, apartándose de la sociedad colonial, llegó a ser el símbolo del rechazo de esta sociedad “normal”. Pero muy a menudo se nos olvida que los antecedentes de este combate se situaban en el África portuguesa de fines del siglo XV y principios del XVI y que la gesta cimarrona era la mejor ocasión para el negro de expresar en América su africanía.

El cimarrón y la sociedad colonial americana

Si el “pan-negrismo” y el “panafricanismo” inspirados por los norteamericanos E.W. Blyden, W.E.B. Dubois y S. Williams (como formas políticas y modernas de la vieja lucha de los negros) sólo tuvieron en América Latina una atenuada repercusión intelectual, en cambio el fenómeno del cimarronaje se había difundido a todos los rincones de América con la llegada de los primeros africanos en el siglo XVI.

Este fenómeno fue siempre, a los ojos de las autoridades coloniales, sinónimo de osadía, de desafío y de verdadera amenaza contra el orden establecido³. Y estos son los propios términos que, por ejemplo, empleaban los españoles para designar y calificar las

1. Borrego Plá, María del Carmen: Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1973, pág. 24.

2. Lo cual quita o reduce el valor de las cofradías negras como focos de supervivencia de la cultura africana en América.

actividades cimarronas. Y la misma determinación con la que la administración colonial trató de erradicar este fenómeno, en sí, demuestra la importancia que le daba.

Por su lado, la proliferación de los palenques (llamados “cumbes” en Venezuela o “quilombos” en Brasil) en la América Latina colonial es prueba suficiente de la pugnacidad de los negros, de su determinación para conquistar un trato igualitario y la libertad en sus respectivas sociedades. Pero más allá de las vicisitudes del combate armado, esta proliferación y la misma fama que tuvieron algunos palenques (el de Palmares en Brasil, de San Basilio en Colombia, o los de Barlovento en Venezuela, por ejemplo) muestran que, para la población negra, el cimarrón era un héroe, un modelo a seguir; y su palenque una especie de santuario de la resistencia a la opresión colonial, un espacio de verdadera libertad con el que soñaba incluso toda aquella franja desheredada de la población blanca, compuesta de hombres errantes y vagabundos, adeptos de los juegos, del alcohol y de la violencia. Así, por ejemplo en México, varias veces se encontraban españoles entre negros sublevados, como fue el caso en 1608⁴.

Estas imágenes, del cimarrón y de su palenque como símbolos de resistencia y como semilla de la lucha por la libertad en el continente, son precisamente las que las autoridades coloniales trataron de destruir, sin lograrlo nunca. Por el contrario, al ser el lugar de frecuentes encuentros entre indios, españoles, corsarios, negros y de todos aquellos que tenían algo que reprochar al régimen colonial, algunos palenques se trasformaron en focos de rebeldía política, punto de partida de las revoluciones que iban a acabar con la colonización ibérica de América.

Todo esto significa que, si la cofradía era el espacio de expresión de una cultura africana filtrada después de haberse sometido a los criterios de la autoridad colonial, el palenque siguió siendo el símbolo del rechazo de esta autoridad. El cimarrón llegó efectivamente a ser, sobre todo para el esclavo, un modelo; y el palenque, el lugar de secreción de este modelo.

Siendo el palenque una referencia para los negros quedados en la esclavitud, los cimarrones no podían ni tenían por qué adoptar como modelo de inspiración, para su pensamiento o para sus

3. Borrego Pla, M. del C.. *Op.cit.*, pág. 30.

4. Archivo General de Indias, Sevilla: México 73, Ramo 1, N° 4A.

acciones, esta misma sociedad colonial que combatían, sino sencilla y naturalmente aquellos recuerdos culturales que les quedaban de África. Así es como los palenques, símbolos de libertad y de resistencia, sirvieron también de cuadros para la reproducción en América de aquellos valores, de aquellos elementos más típicamente africanos que no tenían cabida en la sociedad colonial, ni siquiera en las cofradías urbanas. Los valores y elementos culturales así rescatados eran precisamente aquellos que la vida guerrillera y silvestre ofrecía o imponía al cimarrón. Como tal, el palenque fue el verdadero lugar donde la cultura traída de África pudo expresarse libremente. Prueba del valor y del alto significado que tenía lo africano para los cimarrones, como fuente de inspiración, parece ser el hecho de que curiosamente, casi en todas partes, los principales jefes cimarrones eran negros nacidos en África o que reivindicaban su africanidad poniéndose nombres africanos. Pueden citarse los casos de Domingo *Biyoho* en Colombia,* *Nganga Zumba* en Palmares, *Yanga* en México, etc.

Centros de reproducción de una cultura africana libre de todo control, símbolos de la resistencia anticolonial, los palenques y los cimarrones llegaron a una fama verdaderamente mítica cuando llegaron a imponer sus deseos a la administración colonial, a raíz de una guerra agotadora. Este caso se dio en México, cuando un grupo de rebeldes capitaneados por un africano llamado “*Yangá*” impuso a los españoles las condiciones de su rendición. Este caso nos ofrece la oportunidad de observar concretamente el carácter desafiante del cimarronaje, su carácter de modelo, y por fin su carácter de lugar de expresión de la cultura africana en América.

Hechos y actores de la rebelión de *Yangá*

Por ser, en la América española y según David Davidson, “el único ejemplo conocido de un intento completamente exitoso por parte de los esclavos, para asegurar su libertad en masa y mediante la revuelta y la negociación que fue sancionado y garantizado por ley”⁵, el de *Yangá* merece que, previamente al examen del significado y del papel concreto que desempeñó la cultura africana en su desarrollo, recordemos los antecedentes de este acontecimiento y la atmósfera general en la que acaeció, igual que los hechos propiamente dichos, con sus principales protagonistas.

*. En la tradición oral aparece también como Benkos Bioho. Véase Dr. Arcos (Camilo Delgado). El rey del arcabuco. En *Historias leyendas y tradiciones de Cartagena*. Tomo III. Edic. Hernández Cartagena 1913.

5. Davidson, David M. “El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial”. En: Price, Richard: *Sociedades Cimarronas*. México, Siglo XXI, 1981, págs. 93-94.

Antecedentes y atmósfera general

Es sabido que los primeros negros llegaron a México al mismo tiempo que Hernán Cortés, el conquistador, en 1519. Más tarde, con el título de Marqués del Valle, éste se transformó en colono, instalando varias empresas en las regiones de Veracruz y Cuernavaca. Hacia 1544, recibía del negrero Ambrosio Lomelín un cargamento de cien negros destinados al cultivo de la caña de azúcar en su plantación de Tuxtla, en la Costa Atlántica. Muy rápidamente el ejemplo de Cortés será seguido por varios otros colonos españoles en la importación de la mano de obra africana. Tanto así que, hacia 1570, la población negra de la Nueva España llegaba a más de 20.000 almas⁶

Sin embargo, los hombres llegados de África no esperaron mucho tiempo para expresar su inconformidad con las condiciones de vida y de trabajo que les imponían los colonos. En efecto, desde 1523 se hace mención, en los archivos mexicanos, de las primeras sublevaciones de negros, en la ciudad de México y en las principales zonas de concentración de la población negra: la Costa Atlántica, la región minera del norte y en los demás centros urbanos. La virulencia y la frecuencia de estas sublevaciones no hicieron más que aumentar a lo largo del tiempo y a medida que se intensificaba la importación de trabajadores africanos, durante los siglos XVI y XVII.

Este aumento de la población negra era tema de gran preocupación para los españoles, tanto los colonos como los miembros de la administración. La causa de estos temores era el carácter belicoso de los africanos, cuyas acciones de rebeldía se multiplicaban todos los días, y particularmente en aquellas zonas donde se concentraban y se hacían fuertes (México, Puebla, Oaxaca, Veracruz.). En una nota alarmante del 6 de noviembre de 1579, el virrey Martín Enríquez nos da una idea de la extensión del cimarronaje en la Nueva España. Dice que los negros rebeldes

El caso de los cimarrones de Cartagena ocurrió en 1691, pero Borrego Plá ha demostrado cómo los colonos imposibilitaron la aplicación de la Real Cédula que ofrecía libertad a los negros. Ver: Borrego Plá, María del C. *Op.cit.*

Veáse también Friedemann 1979 *Ma Ngombe Guerreros y ganaderos en Palenque (Colombia)* y Escalante, A. 1954. *Notas sobre El Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*. Divulgaciones etnológicas. Vol III, N° 5, págs 207 - 351. Barranquilla: Universidad del Atlántico. Instituto de Investigación Etnológica. También Arrázola, R. *Palenque primer pueblo libre de América*. 1970. Cartagena: Ediciones Hernández para una visión diferente sobre el Palenque de la Matuna en 1603. (Nota de América Negra)

6. Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra de México*. México, Fondo de Cultura Económica.

7. *Archivo General de la Nación (Ciudad de México)*: Ordenanzas, vol. 2, fol. 232.

“salen a los caminos a saltear y (cometer) otros excesos... lo qual principalmente se a echo en la ciudad de Ueracruz y su comarca y entre la ciudad de Huagaca y el puerto de Guatulco y en la prouincia de Pánuco y en las estancias de ganados mayores de Chichimecas, Almería y Atlalcotlalpa y en otras...”⁷.

Pero, por encima de esta causa general de inquietud, los funcionarios españoles de México veían con muy malos ojos la considerable presencia de los africanos en la estratégica región de Veracruz. En efecto, era Veracruz el principal, por no decir el único puerto por el cual los españoles podían comunicarse con España: por él recibían todas sus importaciones de productos europeos, y por él se exportaba a España toda la plata mexicana. Concretamente, la principal vía de comunicación del México colonial, el *Camino Real*, iba a Veracruz a la ciudad de México y de ésta a la región minera de Zacatecas. Toda la economía minera, que los mismos funcionarios describían como “la substancia de las Indias”, dependía del exterior, y por consiguiente, del buen funcionamiento del puerto de Veracruz. La concentración de la turbulenta población negra en las comarcas de este puerto, y sobre todo en ambas partes del *Camino Real* hasta Puebla, llamaba en forma particular la atención de las autoridades coloniales, que temían constantemente una alianza entre los corsarios y los negros de esta región. Esta idea aparece en muchas correspondencias oficiales de las autoridades de Veracruz, como en esta carta del alcalde mayor de la ciudad, don Alonso de Herrera, en fecha del 15 de junio de 1547 ya, pidiendo la ayuda financiera del Consejo de Indias para los veracruzanos, que

“han gastado con tanto ánimo sus personas y haziendas en servicio de Su Magestad sin ayuda de costa ny remuneración en muchas ocasiones que contra los corsarios y negros cimarrones en diferentes tiempos se han ofrecido... que la dicha ciudad como a Vuestra Alteza les notorio es grandemente calurosísima y que necesita a los vezinos y habitantes en ella aver de andar la mayor parte de la noche tomando refresco para conservar la salud y, por ser frontera y aber en ella gran número de negros cimarrones que andan de noche, les es forzoso a los dichos vezinos y habitantes traer armas para su defensa y ofensa de los dichos negros y corsarios...”⁸.

Pero, años después, este temor se iba a precisar mucho más; como en este informe del doctor López Açoca, miembro enérgico

8. AGI: México 350.

de la Audiencia de México que escribía:

Si al puerto de la Veracruz biniere algun enemigo por muy cierto se tiene que los negros que allí están poblados y simarrones acudirían al dicho puerto a favoreser al enemigo, y lo mismo podría suseder en el puerto de Acapulco...⁹.

Los hechos y sus protagonistas

Esta es la atmósfera en la que llegó a Veracruz, hacia 1579, uno de los cientos de jóvenes africanos, al que llamaban “Yangá”. Poco tiempo después, el pequeño cautivo huyó al monte, volviéndose cimarrón y uniéndose a las numerosas pandillas cimarronas que andaban por entonces en las cercanías del puerto de Veracruz.

Sobre esta época, los archivos mexicanos están repletos de notas referentes a los cimarrones: quejas de las autoridades locales, respuestas del virrey o del mismo Rey de España, medidas de represión contra los rebeldes, etc. En forma particular, llama la atención la crueldad de estas medidas, como la siguiente ordenanza de don Martín Enríquez mandando que:

... qualquier esclauo negro que aueriguare auerse uido del seruicio de su amo y se allare en los montes por el mismo caso sea *preso y capado* sin que sea necesario aueriguación de otro delito ni exceso...¹⁰.

Medidas jurídicas como esta ordenanza se combinaron con ataques frontales a los palenques. Estos asaltos militares, realizados a veces con medios financieros considerables, se multiplicaron con el tiempo, sin llegar nunca a acabar con el problema. Al contrario, se tiene la impresión de que la multiplicación de estos ataques contra los cimarrones tenía como consecuencia la extensión del fenómeno. Los ataques eran infructuosos porque los negros, poco antes de la “entrada” de los españoles, abandonaban el palenque y se escapaban a la selva, dispersándose en pequeños grupos inalcanzables que se volvían a encontrar más tarde en otro palenque o creaban uno nuevo. Así pueden explicarse, no solamente el constante fracaso de los españoles en su intento de erradicar el cimarronaje por las armas, sino también la difusión del fenómeno a través de lo que es hoy el Estado de Veracruz. En efecto, el 13

9. AGI: México 73, Ramo 1, Núm. 4: Informe del doctor López Açoza del 8 de febrero de 1609.

10. AGI: Ordenanzas 2, Fol. 105-106.

11. AGI: Reales Cédulas Duplicadas, vol. 5, Exp. 803, Fol. 198, vta: Comisión a Álvaro de Baena,

de junio de 1607, don Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros y virrey de Nueva España, daba comisión al capitán Álvaro Baena para castigar a los cimarrones de esta región. Este texto nos da una idea clara de la extensión y de la virulencia del cimarronaje, que se encontraba

...en las dichas jurisdicciones de la vieja y nueva Veracruz, Río Blanco y Punta de Antón Yzardo, como en las jurisdicciones de Mizantla, Tlacotalpa, Tlaliscoya, Zongolica, la Rinconada, Guatusco, Sant Antonio Orizaba, Xalapa, Río Medellín y todas sus estancias, montes poblados y despoblados y otras qualesquier partes y lugares de las dichas jurisdicciones...¹¹.

Uno de estos ataques, que entró en la historia por sus felices conclusiones para los negros, fue lanzado el martes 23 de febrero de 1609, a las ocho de la mañana, por el capitán Pedro González de Herrera, al mando de un ejército de cerca de 600 hombres. Entre estos, se encontraban dos sacerdotes jesuitas, encargados de poner a los asaltantes en buenos términos con Dios: los padres Juan Laurencio y Juan Pérez. Gracias al informe del primer citado, se conocen los pormenores de esta contienda¹².

La tropa salió del puerto de Veracruz el día 23 de enero de 1609, constituida básicamente por los soldados de esta ciudad. Para no darles aviso a los cimarrones, varios días antes se les había prohibido a los negros de Veracruz salir de la ciudad, y se había guardado secreto el destino de la expedición. En camino, se le fueron juntando a la tropa más hombres de guerra: 150 indios flecheros, 100 españoles pagados por el Rey y gran número de aventureros, entre negros, indios, blancos y mestizos. Llama la atención el que todos estos hombres anduvieron casi un mes en la selva, buscando a los rebeldes negros, mientras que éstos no paraban sus ataques a los viajeros del Camino Real y a los hacendados españoles de esta zona.

Por su lado, y a pesar de todas las precauciones tomadas por los españoles para sorprender a los cimarrones, éstos se habían enterado muy temprano de lo que se preparaba y recorrían toda la región en busca del Capitán González de Herrera y de sus hombres. En esta búsqueda del enemigo y del enfrentamiento, los negros

capitán de los negros cimarrones en la jurisdicción de la Veracruz”.

12. Todas las referencias que en adelante se hacen sobre estos acontecimientos son sacadas de: AGN: Historia, vol. 31, fol. 47 y siguientes.

13. Ver AGI: Justicia 350, fol. 1323 y siguientes.

rebeldes mataron a un hacendado español que no les quiso ayudar. Capturaron a otro y a unas mujeres indígenas para llevárselos a su palenque. El prisionero español fue presentado a *Yangá*, el ya viejo jefe de los cimarrones, quien decidió perdonarle la vida. encargándole más bien la misión de entregar al capitán Gonzalez una carta de desafío en la que le invitaba al combate, divulgando incluso el camino que conducía al palenque: ¡para que el español no perdiera más tiempo...!

El mensaje llegó al capitán Gonzalez y a su gente que, de hecho, estaban cerca sin saberlo. Era el día 22 de febrero, se lo pasaron los asaltantes reconociendo el terreno, instalando su campamento y debilitando las fuerzas cimarronas por la destrucción de las sembraderas y fuentes de agua que tenían cerca del palenque.

Al día siguiente, 23 de febrero de 1609, a las ocho de la mañana, se dio el asalto al palenque de *Yangá*. Poco antes los españoles habían escuchado misa y recibido la bendición del padre Laurencio. Se dividió la tropa en dos escuadras: la de los arcabuceros y la de los indios flecheros. Un grupo se adelantó a descubrir las emboscadas. Una de éstas fue reconocida por un perrito que llevaban los expedicionarios. Allí estaban efectivamente emboscados unos ochenta negros rebeldes, detrás de una especie de muralla de piedras, esperando a los españoles.

Situado en la cumbre de un cerro, el palenque de *Yangá* era de difícil acceso, por la aspereza de la pendiente, la espesura de la selva y la angostura del sendero. Estas características no podían ser fortuitas. Por motivos estratégicos y defensivos, seguramente habían sido determinantes en la elección del sitio. Ahí los cimarrones no podían ser atacados totalmente por sorpresa; porque además de estas disposiciones topográficas, tenían en el centro del palenque un árbol gigante en la cima del cual habían instalado una especie de atalaya de donde observaban todos los movimientos efectuados a varias leguas de allí. Además de esta explotación ingeniosa de la naturaleza, los cimarrones habían dispuesto a lo largo del único sendero que conducía a su pueblo, una serie de trampas y obstáculos como esta muralla de piedras detrás de la que estaban emboscados, esperando a que los españoles llegasen al alcance de sus armas. Y en esto, en sus armas, residía principalmente su debilidad.

En efecto, según el mismo padre Laurencio, los cimarrones no tenían más armas que unas galgas, flechas y guadañas; es decir, simples proyectiles de mano que ellos se disponían a arrojar sobre los asaltantes mientras los veían subir lenta y penosamente. De hecho, esta estrategia era muy parecida a la de los indios, muchos de los cuales por entonces andaban también alzados en varios lugares de la Nueva España. En realidad, sobran ejemplos de una

estrecha colaboración guerrillera entre los negros y los indios en su lucha contra la dominación española. Uno de ellos es el de la rebelión de los indios de Guachinango, cerca de Guadalajara, en 1550: a esta rebelión típicamente indígena, se habían ido uniendo varios de los negros que se huían de las minas de esta región¹³.

Otra debilidad de los negros era el reducido número de sus guerreros: unos 80 hombres contra los 600 que constituían la expedición española.

Estas son las condiciones en que se entabló la refriega. Los negros hicieron caer sobre los atacantes una lluvia de piedras, flechas y hasta troncos de árboles. De las bajas, el padre Laurencio no da ningún detalle, ni por un lado ni por el otro. Pero, hablando de los españoles, concluye que "... finalmente fueron muchos los heridos de piedras y flechas...". Fácilmente superados, los cimarrones se retiraron a su palenque, situado todavía a media legua atrás, perseguidos por los españoles. Sin embargo, esta "huida" era un auténtico embuste porque el camino estaba sembrado de trampas y obstáculos cuyo propósito parece haber sido para los cimarrones, no tanto de matar a más españoles, como de frenar su progresión: puertas atrancadas, pasos estrechos sobre abismos, etc. Y cuando por fin los españoles llegaron al palenque, al anochecer, éste por supuesto ya estaba vacío de sus habitantes. La decepción de los españoles se lee en las siguientes palabras del padre Laurencio:

Cuando venimos a entrar y ganar el pueblo, ya toda la gente de él se había acogido en la espesura del monte que tenían cerca. Y para que nuestros soldados no les pudieran seguir el alcance, tenían aquí prevenida otra fuerte palizada....

A los españoles no les quedó otro remedio sino echar su furia sobre los restos dejados por los cimarrones. Quemaron las 60 casas del palenque, arrasaron los platanares y otros numerosos árboles frutales que allí tenían plantados, etc. También se hicieron de la comida y de las armas abandonadas por los cimarrones, antes de acogerse a la iglesia que se encontraba en el palenque.

Los españoles decidieron quedarse allí unos días, invitando a los negros, con una bandera blanca a reducirse por la paz. Pero, observa el padre Laurencio, "*estos, aunque tan fatigados y acosados, en esta ocasión no la abrazaron*". Frente a este segundo revés,

14. AGI: Inquisición, vol. 283, fol. 187-188.

los españoles lanzaron desde el palenque otras excursiones para continuar la persecución. En una de éstas, dieron con otro palenque adonde, una vez más, llegaron demasiado tarde. Sus habitantes ya se habían ido “*por una sierra arriba, muy fragosa de peñascos y arboleda espesa, de lo alto iban fatigando con flechas y piedras a los nuestros que iban en su seguimiento*”, cuenta el padre Laurencio. En esta nueva persecución, un negro cayó herido de varios balazos, muriendo inmediatamente después. Cansado de esta infructuosa y penosa labor, el capitán Gonzalez de Herrera volvió a ofrecer la paz a los negros. Y una vez más, la rechazaron.

Hasta ahora no se ha podido saber la manera como *Yangá* hizo llegar a sus perseguidores las condiciones de su rendición. Lo que sí se sabe, es que durante la preparación de esta expedición, el virrey Luis de Velasco (el hijo) había pedido al Provincial de la Compañía de Jesús, en México, dos misioneros castrenses para que acompañaran a los soldados y que ayudaran, con “los medios de la fe” (es decir con la negociación), a la pacificación de los cimarrones. Después de la participación espiritual de ellos en el combate, el padre Juan Laurencio fue llamado de nuevo a México, dejando a Juan Pérez la conducción del trato con *Yangá*. Fue probablemente él, quien presentó al virrey el texto de las condiciones de los cimarrones: que sólo podían abandonar la lucha si las autoridades les ofrecían la amnistía, la libertad total y el derecho de crear para sí una villa con suficientes tierras para criar a sus hijos en paz y como buenos sujetos del rey y de la Iglesia; que en este pueblo no debía entrar ningún español; que el gobierno de su pueblo debía quedar en manos del mismo *Yangá* y, luego de él, en las de sus descendientes; que les daban un plazo de un año (es decir hasta 1610), al cabo del cual reanudarían las hostilidades... Como contrapartida, los cimarrones se comprometieron a ayudar a las autoridades a capturar los esclavos que en adelante se seguirían huyendo de sus amos, renunciando ellos mismos a la rebeldía¹⁴.

Todas estas negociaciones llegaron al Consejo de Indias que envió al virrey Luis de Velasco, el día 16 de mayo de 1609, el siguiente texto, firmado por el mismo rey de España:

...hauiéndose entendido en mi Consejo de las Indias que en la que en esta tierra llaman Rríó Blanco están alzados muchos negros y dos perdido el miedo y respeto debido a mis ministros y considerando cuánto conviene acudir al remedio de los ynconvenientes grandes que desto se siguen, pareció que se

15. AGI: México 1065, Lib. 5, fol. 122-vta.

debía hazerlo castigando a los dichos negros alzados como sus delitos y atrevimiento lo meresce. Mas por usar con ellos de mi acostumbrada clemencia, he resuelto que, no sólo se haga esto pero que antes, se trate de su reducción por medios suabes, presupuesto que conforme a lo que vos me escrivís, estaban ya quietos y ynclinados a reducirse ellos mismos. Y assí os mando que, en la forma y como mejor os pareciere, *procure que se reduzcan por bien, aunque sea tomando para esto con ellos el asiento y con las condiciones que más convengan, asegurándoles en mi nombre que todas ellas se les guardarán y cumplirán como por la presente mando que se les guarden y cumplan, sin que falte cosa alguna...*¹⁵.

En cumplimiento de este mandamiento, el virrey firmó en el mes de agosto de 1609, la ordenanza por la cual se fundaba el pueblo de “*San Lorenzo de los negros*”, según los términos de las condiciones exigidas por los negros rebeldes de *Yangá*.

Estas son las condiciones en que nació, dice Arroniz Baez, “el primer perímetro libre de la América sometida a la dominación española... Y *Yangá*, un africano fue el precursor de la libertad en el Continente Americano”¹⁶. Más tarde, en 1631, el marqués de Cerralvo, virrey de la Nueva España, confirmó el trazado del pueblo, dándole el nombre de “San Lorenzo de Cerralvo”, que hoy se llama simplemente *Yangá*, con rango de ciudad, situada entre las ciudades de Veracruz y Córdoba.

Yangá, o la expresión del África bantú en América

En los trabajos que se han hecho sobre el caso de *Yangá*, y, de manera general, sobre la vida del negro en América, llama la atención una tendencia constante de sus autores: una visión “americano-americanista” que les conduce a desafricanizar a estos negros o, por lo menos, a ignorar totalmente que muchos de ellos habían nacido en África y que, a través de su gesta revolucionaria, era, en el fondo, África la que se expresaba.

En efecto, los hechos que acabamos de recordar llevan, desde el inicio hasta su feliz conclusión, la fuerte impronta del continente africano. En el relato que hizo de la expedición contra *Yangá*, el padre Laurencio nos deja entrever, sin proponérselo, los usos, el pensamiento de los rebeldes. En una palabra, se expresa toda la africanidad amordazada en las cofradías y hermandades urbanas de negros.

16. Arroniz Baez, Othón: “Fundación de la Villa”. En. A-Z, número especial dedicado a la fundación de Córdoba. México, No. de junio 1985, pág. 24.

El origen de *Yangá*

Uno de los aspectos más interesantes, más fundamentales pero también más sujetos a controversia en el estudio de la presencia africana en América, es la determinación del origen de estos negros. Esta determinación, además de necesaria, debe ser previa a cualquier intento serio de comprensión, no solamente de la cultura negroamericana actual, sino también de la misma conducta de los negros en su vida cotidiana de esclavos, o en hechos históricos como éstos que se han relatado aquí. La dificultad original de esta tarea se encuentra en la mentalidad dentro de la cual se hizo la introducción del negro en América: él era visto y tratado como una simple mercancía, sin ninguna consideración especial. De ahí la falta de precisión, en los archivos, sobre datos tan fundamentales para ser un humano como su nombre, su familia, su origen, su lengua, etc.

Pero frente a estas dificultades, no le faltan recursos al investigador. Por ejemplo, hablando de *Yangá*, el padre Juan Laurencio dice que él “*havía fiado el mando de las armas a otro negro de Angola llamado Francisco de la Matosa*”. Esto significa que, tanto *Yangá* como Francisco de la Matosa, ambos eran “negros de Angola”. Recordemos que se trata de un texto del siglo XVII. En los documentos españoles, portugueses e hispanoamericanos de esta época, relativos a la trata y a la esclavitud del negro, esta expresión es la que más se utilizaba para designar a los negros capturados en el África Central¹⁷.

Pero la Angola de esa época designaba también todo un conjunto de pueblos. Según el padre Alonso de Sandoval, los cautivos embarcados en Luanda eran de los siguientes pueblos y reinos: Angola (Ndongo), Congo (o Manicongo), Anzico, Monxiolo, Malemba, y muchas otras que, de hecho, hablaban todos una lengua llamada “*Lengua Angola*”¹⁸. Se trataba obviamente de los miembros de esta inmensa familia cultural a la que los lingüistas dan el nombre de “Bantú”¹⁹. Y más particularmente, esta Angola parece identificarse con el núcleo político-cultural formado entonces por los reinos Bungu, Kongo, Matamba, Ngola, Loango, Kakongo y Ngoyo, que se localizan en la costa occidental del área bantú: los primeros que entraron en contacto con los portugueses, es decir con la trata de negros.

Siendo “negro angola”, *Yangá* podía pertenecer a la tribu de los anzico (bateke), loango (vili), o de cualquier otra de este conjunto político-cultural. Pero, ¿entre éstas, cuál era la tribu de *Yangá*?

17. Ngou-Mve, Nicolás: *Participación del África Bantú en la colonización de México*. Madrid, AECI/CSIC, 1995, 197 páginas.

El mismo padre Juan Laurencio escribió a este propósito que: “*Yangá era un negro de cuerpo gentil, Brán de nación*”. Aquí, vale la pena subrayar que no es común encontrar en los documentos coloniales tanta precisión sobre el origen africano de un individuo particular. Es que la importancia de Yangá, a los ojos de los españoles debía ser tal que hasta su tribu era conocida: la tribu “Brán”.

Todas las conjeturas serían permitidas, y se han hecho, para tratar de saber qué tribu era esa, dada la conocida mala pronunciación por los europeos de los nombres africanos y americanos. A lo cual se añaden problemas de transcripción paleográfica. Por ejemplo, una versión del texto del padre Laurencio se encuentra en el Archivo General de la Nación, de la ciudad de México. Este texto fue transcrito y publicado por don Leonardo Pasquel en 1974. Pero esta transcripción encierra gran número de infidelidades. Así, en ella, nuestro héroe ya no es *Yangá*, como en la primera versión, sino simplemente “Yanga”; y su tribu ya no es “Brán”, sino “Bron” e incluso “Abron”. Total, de una versión a otra, el lector es llevado hasta “un reino perdido en el corazón de África, en la tribu de los “Yang-bara”, de los “Dincas”, en el Alto Nilo²⁰.

La elucidación de esta cuestión, que vale la pena hacerse, pediría más tiempo y más espacio de lo que aquí nos toca. Sólo podemos preguntarnos si no se trataba más bien de los “Bram”, estos “Brama” o “Bavarama” de África Central, que aparecen en la mayor parte de los mapas de la costa central africana de los siglos XV, XVI y XVII, y de los que hablan muchos investigadores como François Gaulme²¹.

Sea lo que sea, los cimarrones de *Yangá* nos dan una ilustración de su perfecta adaptación a la naturaleza mexicana:

...se habían hecho fuertes en unos lugares por naturales inaccesibles y por otra parte mui abundantes de provisión.

18. Sandoval, Alonso de: *De Instauranda Aethiopum Salute*, “Un Tratado sobre la esclavitud” (Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar). Madrid, Alianza Universidad, 1987, pág. 141.

19. Importa explicar ahora que rechazamos la pluralización española de la palabra “bantú” en “bantúes” por ser incorrecta. En efecto: *Ntu* = “Ser humano”; *Mu-Ntu*: forma singular; *Ba-Ntu*: forma plural.

20. Laurencio, Juan: *Campaña contra Yanga*. Prólogo, transcripción y comentarios de Leonardo Pasquel. México, De. Citlatépetl, 1974, pág. 19.

Esta adaptación no puede explicarse sino por el propio origen de los negros. En la selva mexicana, ellos debían sentirse como en la selva africana: los tales lugares “inaccesibles” fueron seguramente seleccionados porque tenían que serlo para los españoles y no para los mismos negros. Y la dificultad de acceso a estos lugares no se refería solamente a subir las ásperas pendientes (ejercicio en el cual, *a priori*, los negros no tenían ninguna ventaja sobre los españoles), sino también y sobre todo se debía a la abundancia de la selva: ésta era tan estrecha y tan tupida que, a veces, no se podía ver el cielo, apuntó el padre Juan Laurencio. De haber sido tan ignorantes de la selva como los mismos españoles (según la insinuación de Moreno Fragnals), a los cimarrones les hubiera costado los mismos trabajos infiltrarse en ella²². Pero en vez de ello, sabían instalarse en lugares de “abundantes provisiones”... Finalmente la selva les ofrecía, además de una complicidad activa (una “*constante impugnidad en sus mayores crímenes*”) contra los españoles que no podían penetrar en ella, también unos medios efectivos de supervivencia.

Expresión de la cultura bantú

Esta adaptación a la selva era ya un rasgo cultural del bantú introducido en México; rasgo que los españoles no llegaban a comprender ni admitir. Por ejemplo, en el informe que el capitán Gonzalez de Herrera hizo al virrey, con fecha del 21 de octubre de 1610, sobre el ataque contra *Yangá*, el español escribe que la selva era tan tupida que el hombre más experto se perdía a cien pasos. Añade que tuvo que abandonar la persecución de los cimarrones porque, sin provisiones, éstos no podían más que perecer en un medio tan hostil...²³.

Evidentemente, hubiera sido interesante saber de qué manera vivían los cimarrones: la forma de su palenque, la disposición de las casas, las herramientas utilizadas, etc. Pero, en vez de esto, sólo unos detalles del relato de Juan Laurencio, nos permiten sospechar que los cimarrones debían sentirse allí verdaderamente “como en su tierra”. No pueden interpretarse de otra forma la abundancia de las gallinas que se encontraban en el palenque a la entrada de los españoles, las múltiples sementeras que tenían alrededor del palenque, y sobre todo, estas huellas evidentes de una sociedad organi-

21. Gaulme, François: *Le pays de Cama*. Paris, Carthala, 1981, págs. 92-95.

22. Moreno Fragnals, Manuel: “Aportes culturales y deculturación”. En: *África en América*. México, Siglo XXI/UNESCO, 1977, págs. 13-33.

23. AGI: México 28, Exp. 9.

zada: en el medio del pueblo, había un árbol muy alto,

y al pie del árbol estaba la casa de Yanga, en la cual se hacían las consultas de paz y guerra, como se colegía de los muchos asientos y bancos que había dispuestos...

El panorama descrito aquí, si bien no es exclusivo de la cultura bantú, recuerda una característica común de las aldeas africanas: en su centro, un árbol o un edificio donde se reúnen los habitantes (generalmente los hombres) en circunstancias de la más variada índole, de día como de noche. Para cualquier africano, y sobre todo para aquellos que se habían quedado en la esclavitud, esta imagen era el símbolo mismo de la felicidad perdida, el objeto de su más tierna añoranza: un sueño que sólo los cimarrones habían logrado hacer realidad.

Sin embargo, al parecer este árbol y estos asientos no eran simples imágenes africanas recreadas por los cimarrones: concretamente desempeñaban la misma función social que en África y respondían a las exigencias de supervivencia del palenque. En efecto, el padre Laurencio escribe que en la cima del dicho árbol, había una atalaya desde la cual los cimarrones observaban y se enteraban de cualquier movimiento de las tropas españolas.

Para los cimarrones, la vida en el palenque significaba un estado de beligerancia permanente. De ahí una organización social rigurosa y de tipo militar, como esta división del trabajo por la cual *“tenían dispuesto que la mitad de la gente se emplease en la agricultura y la otra en la milicia”* según el Padre: la mitad de las fuerzas cimarronas, y seguramente la mitad de su tiempo por lo menos, se empleaban en actividades de defensa. Pero, para hacer frente a estas necesidades guerreras y fundamentales, la misma sociedad bantú ofreció también modelos. Nuestro informador nos da dos ejemplos claros de la recuperación de estos modelos:

1. Antes de llevar a su prisionero español hacia el palenque,

se dio aviso al caudillo de los negros, que llaman Yanga, al son de tambores y algunos otros ruidosos instrumentos.

Los tambores y otros instrumentos, en la cultura azteca, se tocaban esencialmente para fines recreativos o religiosos. En cambio, los mismos siempre habían sido y son todavía entre los negros africanos un medio de comunicación, “el teléfono de la selva”. Según el relato del padre Juan Laurencio, con estos instru-

mentos los cimarrones anunciaron a *Yangá* que traían a un cautivo español. Por supuesto que el buen sacerdote no pudo entender que se trataba de la transmisión de palabras precisas, y no de simples ruidos. En efecto, se sabe que en la selva africana las noticias graves se transmitían por este medio. Entre los fangs por ejemplo, todos los varones de una aldea debían saber descifrar el lenguaje de los tambores “*nkú*”. Desde muy temprano, a cada varón se le atribuía un código personal, llamado “*ndán*”, por el cual lo identificaban. Todo mensaje dirigido a un individuo (o toda noticia referente a él) comenzaba por este “*ndán*”. Este es precisamente el medio por el cual los negros de Yangá le informaron de la llegada de un cautivo español.

A partir de esta evidencia, se puede extrapolar que durante su existencia cimarrona, este medio de comunicación típicamente africano permitía a los negros enviarse mensajes de un palenque a otro, sin alertar a sus perseguidores... El África bantú no podía expresarse más claramente en América.

2. Puede parecer exagerada la siguiente descripción que hace el Padre, de la crueldad con la cual los cimarrones mataron a otro español. Dice:

“...haviéndole avierto la caveza, y recoxida con las manos la sangre, que bevían con bárvaras supersticiones ceremoniosas...”.

En realidad, no puede ignorarse la tendencia de los españoles de esa época a exagerar todo aquello que no les parecía “cristiano”; máxime cuando se sabe que quien escribe es un sacerdote jesuita, por castrense que sea. Sin embargo, la escena descrita en esas líneas hace pensar irresistiblemente en ciertos ritos guerreros africanos.

En efecto, no se tiene mención de tales prácticas guerreras entre los indios mexicanos (beberse la sangre del enemigo muerto). Por ejemplo, la conocida “crueldad” de los guerreros aztecas dentro de la llamada “guerra florida” tenía lugar, no en el mismo campo de batalla, sino en centros ceremoniales previstos para arrancarles el corazón a los prisioneros vivos y ofrecer la sangre a los dioses. Para los aztecas, este sacrificio era el verdadero objetivo de la guerra.

En cambio en África, sobre todo entre los bantú, por lo menos existió una institución guerrera que se difundió por toda el África Central precolonial: el “*kilombo*”. Nacida entre los Ovimbundu, esta institución militar fue recuperada tanto por los portugueses como por la Reina Nzinga, de Angola, para luchar cada uno contra

sus propios enemigos. Los miembros de una formación “*Kilombo*” eran muy temidos por su eficacia guerrera y su crueldad adquiridas mediante una preparación y una disciplina particularmente férreas. En efecto, Adriano Parreira cuenta que durante su período de formación los adeptos del kilombo debían matar a un niño y moler su cadáver en un almirez de madera trasformándolo en una especie de pasta que se mezclaba con otros ingredientes.* Esta pasta se llamaba “*maji-a-somba*” y ofrecía la invencibilidad a los soldados que se untaban con ella antes del combate²⁴.

La amplia difusión de esta institución guerrera en el África Central y su recuperación por los cimarrones en América puede explicar que el lugar de refugio de estos rebeldes guerrilleros, fue conocido simplemente como “*kilombo*”, sobre todo en Brasil donde los portugueses eran más conocedores de la realidad africana. Pero en las colonias españolas, otras son las palabras que fueron adoptadas para designar este lugar de refugio. Entre éstas, la palabra “palenque” fue la más usada y también, a nuestro entender, la menos correcta por referirse a las tradiciones guerreras españolas, cuando se trataba obviamente de la recuperación de una institución africana.

Estas expresiones de la cultura africana son precisamente las que no podían tolerarse dentro de la sociedad colonial; por lo menos, no en esta forma cruda y abierta. Sin embargo los cimarrones, al mismo tiempo que gozaban de la libertad efectiva de organizar su vida según los modelos africanos, quedaron sometidos a la necesidad de desarrollar una cultura de la rebelión, del rechazo, de la agresividad, una cultura de lucha. La imagen actualmente común del negro dócil nunca fue más falsa en ningún lugar que en los palenques. Prueba de ello es el que los negros quedados en la esclavitud lanzaban contra sus amos españoles la amenaza del cimarrón.

* Véase una interpretación diferente del rito de iniciación del Kilombo africano en Serrano, Carlos H.M, Ginga, la reina Kilomba de Matamba y Angola. En *América Negra* 11, 1996:23-30 (Nota de *América Negra*).

24. Parreira, Adriano: *Economía e Sociedade en Angola na época da Rainha Jinga*. Lisboa, Ed. Stampa, 1990, pág. 57.

La ideología cimarrona

Pero la pregunta es: ¿cuáles eran realmente los objetivos de la rebelión de los negros? Para los españoles, no había ninguna duda: los negros querían “alzarse con la tierra y matar a todos los españoles”²⁵. Toda la subjetividad de esta apreciación salta a la vista; y no refleja otra cosa sino la mala conciencia de los colonos españoles y el miedo que les inspiraban los negros. Sobre todo en estas regiones donde, como se ha visto, los africanos eran más numerosos.

Para tener una respuesta más fidedigna a esta pregunta, lo ideal sería escuchar a los mismos negros cimarrones. Desgraciadamente, como negros y sobre todo como enemigos declarados del orden establecido, los cimarrones no tenían derecho a la palabra. No tan solamente porque se la quitaban, sino sobre todo porque los negros no sabían escribir (ni tampoco la mayor parte de los españoles). Por fortuna, circunstancias fortuitas o excepcionales obligaban a los escribanos oficiales a escribir declaraciones de negros, como testigos en algunos pleitos o como actores principales de hechos trascendentes, idénticos a los que aquí se han relatado. En efecto, en aquella carta de desafío que *Yangá* había mandado al capitán Gonzalez de Herrera, los cimarrones explicaban primero las causas de su rebeldía, y luego los objetivos que pretendían conseguir con ella. Así, según relata el padre Juan Laurencio,

ellos (los negros) se habían retirado por libertarse de la crueldad y de la perfidia de los españoles, que sin algún derecho pretendían ser dueños de su libertad...

Quienes hablan aquí son los africanos. Lo que expresan es el punto de vista de África, el punto de vista bantú sobre el régimen esclavista al que están sometidos. Pero también, más generalmente, nos dan su percepción del sistema social instaurado por los españoles en América.

Dada la condición de los negros en la sociedad mexicana colonial, su opinión de que los españoles son crueles y pérfidos no tiene por qué sorprendernos. No interesa describir los tan conocidos abusos de los que fueron diariamente víctimas los africanos. Lo que sí llama la atención es el calificativo de “perfidia”. En la mente de los africanos, ¿qué sentido podía tener esta palabra?

25. Leer por ejemplo: Querol y Roso, Luis: “Negros y mulatos en Nueva España”. En: *Anales de la Universidad de Valencia*. Año XII, 1931-1932, págs. 143-153.

Pues para ellos, los españoles no eran leales, sino traicioneros: en su relación con ellos, violaban su compromiso, quebrantaban la fe que decían tener. Sin duda, con esto los africanos quieren decir que, más allá de la crueldad con que eran tratados por los españoles, éstos ni siquiera eran leales con sus propias normas morales. En efecto, varios años de íntima coexistencia con los españoles habían permitido a los negros observar las bases y el funcionamiento de esta sociedad. Por eso, no podían ya ignorar el discurso del Estado español y de la iglesia católica, que pretendían crear en América una sociedad cristiana, ya que por esta razón se les obligaba a bautizarse, a oír misa, a hacerse cristianos y obedecer a los mandamientos de la iglesia. Pero tampoco podían ignorar, desde luego, la otra cara del discurso cristiano: el amor al prójimo. La tal perfidia de los españoles no podía ser otra cosa sino las innumerables y flagrantes contradicciones que los negros notaban en este mismo discurso y en su traducción práctica. Para el bantú, el ejemplo más sorprendente de estos quebrantos es el de los frailes “solicitantes”. En efecto, ¿cómo entender que unos jóvenes hombres hubieran voluntariamente renunciado a los placeres del matrimonio, que los mismos elaboraren leyes sobre este matrimonio del que no saben ya nada, y que todavía se atrevieran a “solicitar” a las mujeres ajenas durante el secreto de la confesión?²⁶.

Frente a esta enorme perfidia, se ponía en marcha la ideología cimarrona, porque en alguna parte debía de haber engaño. Esto quedó magistralmente expresado en la siguiente y triste anécdota relatada por el mismo padre Laurencio:

... a un capitán negro hallaron nuestros soldados que, herido de dos balazos, vino a caer en lo alto de la cuesta, sin poderle sacar otra palabra que ésta: así quiere el diablo...

Por más contradictoria que parezca la última palabra del negro muerto, es la expresión de su religiosidad; la cual le hacía descubrir esta enorme perfidia de los españoles como obra del diablo, y a los mismos españoles como diablos de carne y hueso.

Pero, ¿de qué religiosidad se trata? Recordemos lo que escribía el Padre Sandoval en Cartagena al descubrir la predisposición de los negros bozales a recibir la fe cristiana: cuando morían, decían en su lengua: “Me creó Dios, ahora me lleva, ¿qué más puedo hacer?”. También notaba en los negros oriundos de Angola (es decir los “bantú”) una gran aptitud para abrazar la fe católica.

Según él, esta aptitud venía del hecho de que ellos mismos ya creían en un solo dios que llamaban Zambiapungo” y que se encuentra en el cielo²⁷...

Aquí se expresa todo el drama del encuentro de las culturas africanas con la europea: la incompreensión debida a la superficialidad de los contactos. En efecto, la tan conocida religiosidad de los negros podía, *a priori*, predisponerlos a abrazar el catolicismo profesado por los europeos, tanto en África como en América. Pero, en vez de sacar provecho de estas ricas predisposiciones que llamaban a un mayor acercamiento y que exigían quizás una mayor inversión de tiempo y de fuerzas, se habían privilegiado desde el principio relaciones de un intercambio fácil en las cuales el africano era indistintamente mercancía y socio. ¿Cómo comprender, se preguntaban los bantú, que los adeptos a un Dios de amor prefieran transformar a otros adeptos al mismo Dios en esclavos en vez de fraternizar con ellos? Al renunciar al catolicismo después de haberlo abrazado en 1491, y al volver a sus prácticas religiosas tradicionales, Nzinga Nkuvu, Rey del Kongo, expresó esta desilusión en forma inequívoca.

Pero, una vez en el continente americano (donde la desilusión era de todos los días), al negro africano le quedaban pocas posibilidades de regreso al culto a sus antepasados. Lo que sí existía era la posibilidad de rechazarlo todo, de tratar de “libertarse de la perfidia de los españoles”. De ahí los numerosos casos de blasfemia de los que eran culpados los negros, y que llenan los archivos de la Inquisición de México y de otros países latinoamericanos. Actos de rebeldía que culminaban en el cimarronaje.

Conclusión

Como ocurre generalmente sobre la misma presencia negra en el continente americano, el “cimarronaje” es un fenómeno que los historiadores han estudiado hasta ahora desde un punto de vista exclusivamente americano. No puede negarse que este fenómeno se dio en América, como producto de las múltiples contradicciones que se manifestaban dentro de la sociedad colonial. Pero tampoco tiene mucho sentido estudiar el cimarronaje ignorando al cimarrón. Porque el cimarronaje no pudo haber sido otra cosa sino la reacción del hombre, de una categoría de hombres, frente a las condiciones que les imponía la sociedad en la que vivían. A partir de esto, lo que reviste más importancia en este fenómeno es tratar de comprender al hombre que reaccionaba,

si se quiere comprender y evaluar su reacción. Pero previamente a esto, es necesario tratar de conocerlo.

En el fondo, lo que ha salido en claro aquí es que el cimarronaje mexicano fue en sí la expresión del África bantú en América y los palenques la única circunstancia de una expresión intensa, total y fiel de todo el ser africano en América. Es la intensidad de esta expresión llena de rebeldía, la que pudo haber servido como punto de referencia o como fuente de inspiración inmediata para aquellos negros que se habían quedado sometidos a la sociedad mexicana “normal”.

En efecto *Yangá*, según el padre Juan Laurencio, era un negro bantú igual que su lugarteniente Francisco de la Matosa y muy probablemente la mayoría de su gente. Para saber por qué se habían hecho cimarrones, por qué se les había hecho intolerable la situación que tenían en la sociedad colonial mexicana y con qué ojos veían esta sociedad colonial, la respuesta no se encuentra en otra parte sino en el África Central. Su cultura original, la cultura bantú, formaba necesariamente el prisma a través del cual veían, trataban de comprender, valoraban y finalmente juzgaban esta sociedad. De ahí la necesidad de un enfoque que parta de África, para conocer y comprender al negro de América y particularmente al cimarrón.

Además, hay que recordar que el mismo fenómeno del cimarronaje nació en África como una de las reacciones de los africanos contra la trata y la esclavitud impuesta por los portugueses. Porque del siglo XVI al XVII, éstos eran los dueños absolutos de la trata negrera y por consiguiente grandes conocedores de África y de los africanos. En el fondo de la trata enviaban a los españoles no solamente unas “*piezas de Indias*” sino también guerreros y prisioneros de guerra, de las múltiples guerras que provocaban particularmente en el África Central: con esto exportaban cimarrones. Por esto también es necesario estudiar el cimarronaje africano como antecedente del que se dio en el continente americano, como aquí en México, para descubrir los objetivos que se fijaba el cimarrón en América.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes secundarias

ADIWAS KOUEREY, ETAL.

- 1985 "Unité et diversité du monde bantu". In: Obenga, Théophile: *Les peuples bantu, migrations, expansion et identité culturelle*. Tome I, Actes du Colloque International de Libreville du 1-6 avril, CICIBA/L'Harmattan.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1972 *La población negra de México*. México, Fondo de Cultura Económica.

ANONYME

- 1989 *Navegação de Lisboa à ilha de São-Tomé*. Escrita por um piloto português, Tradução e notas de Rui Loureiro. Lisboa, ed. Ministério da Educação.

BABA KAKE, IBRAHIMA

- 1965 "Evocations historiques: Royaume de Loango". In: *Présence Africaine*. Paris, N° LIII, 1er. trimestre

BAKEWELL, J.P.

- 1976 *Minería y sociedad en el México colonial*. México, Fondo de Cultura Económica.

BARRETT, WARD

- 1977 *La hacienda azucarera de los marqueses del Valle*. México, Siglo XXI.

BASTIN, YVONNE

- 1978 "Les langues Bantu". In: Barreteau, Daniel: *Inventaire des Etudes Linguistiques sur les pays d'Afrique Noire d'Expression Française et sur Madagascar*. Paris, Conseil International de la Langue Française (CILF).

BORAH, WOODROW

- 1982 *El siglo de la depresión en Nueva España*. México, ed. Era.

CASTILLO MATHIEU, NICOLÁS DEL

- 1982 *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá. Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. tomo LXII.

CLIST, BERNARDET LANFRANCHI, RAYMOND

- 1991 "Archéologie et histoire africaine". En: *Racines Bantu*, publié sous la direction de Théophile Obenga et Simão Souindoula. Paris, Sepia.

COQUERY-VIDROVITCH, CATHERINE

- 1971 *La découverte de l'Afrique*. Paris, Julliard.

DANTZIG, ALBERT VAN

- 1980 *Les Hollandais sur la côte de Guinée à l'époque de l'essor de l'Ashanti et du Dahomey (1680-1740)*. Paris, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer.

ENZIEM, NDAYWEL

- S.F. "l'Afrique Centrale Ancienne: les hommes et les structures". En: Obenga, Théophile: *Les peuples bantu, migrations, expansions et identité culturelle*.

FLORESCANO, ENRIQUE

- 1983 "La formación de los trabajadores en la época colonial". In: *La clase obrera en la historia de México*.

México, Siglo XXI/UNAM.

GAULME, FRANÇOIS

1981 *Le pays de Cama*. Paris, De. Carthala-CRA, 1981.

JONATHAN I., ISRAËL

1980 *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

KI-ZERBO, JOSEPH

1978 *Histoire de l'Afrique Noire*. Paris, Hatier.

KONETZKE, RICHARD

S.F. *América -Latina*. (Tomo II: La época colonial). México, Siglo XXI.

KWENZI-MIKALA, J. ET SOUINDOULA, S.

S.F. "Le monde bantu, la réalité linguistique". En: *Racines Bantu...*

LARAD, ORUNO

1975 "Traite négrière et présence africaine". In: *Présence Africaine*. Paris, N° 94, 2e trimestre.

MAGALHAES GODINHO, VITORINO

Os descobrimentos e a economia mundial. Lisboa, ed. Presença, 2a edição correcta e ampliada, vol. IV.

MAYER, RAYMOND

1992 *Histoire de la famille gabonaise*. Libreville, CCF.

1990 "Histoire de l'écriture des langues du Gabon". In: *Luto, revue gabonaise des Sciences de l'Homme*. Libreville, N° 2 décembre.

MERLET, ANNIE

1991 *Autour du Loango (XIVe-XIXe siècles)*. Libreville-Paris, CCF/SEPIA.

NDINGA MBO, ABRAHAM

1984 *Introduction à l'histoire des migrations au Congo*. Brazzaville - Heidelberg, P. Kivouvou Verlag-Editions Bantu.

OBENGA, THÉOPHILE

1985 *Les Bantu*. Paris, Présence Africaine.

OBENGA, MWENENDZALE

1969 "Le royaume de Makoko". In: *Présence Africaine*. Paris, N° 70, 2e trimestre.

ORTIZ, FERNANDO

1975 *Los negros*. La Habana, ed. de Ciencias Sociales.

PEREIRA, ADRIANO

1990 *Economía e sociedade em Angola na época da rainha Jinga* (século XVII). Lisboa, Editorial Estampa.

PROYART, L'ABBÉ

1776 *Histoire de Loango, Kakongo, et autres royaumes d'Afrique*. Paris-Lyon.

RENAULT, FRANÇOIS ET DAGET, SERGE

Les traites négrières en Afrique. Paris, Karthala...

REYNAUD, ROBERT

1957 "Notes sur l'activité économique des côtes du Gabon au début du XVIIe siècle". En: *Bulletin de l'Institut d'Etudes Centrafricaines*. Paris, N° 13-14.

SACO, JOSÉ ANTONIO

1974 *Historia de la esclavitud*. Madrid, ed. Júcar.

SANDOVAL, ALONSODE

1987 *De Instauranda Æthiopum Salute*. Madrid, Alianza Universidad.

SOUNDOULA, SIMÃO

1985 "Migrações, fusões e fundamentos históricos antigos dos povos bantu ocidentais". In: *Muntu*, revue scientifique et culturelle du CICIBA. Libreville. N° 2, 1er Semestre.

VILA VILAR, ENRIQUETA

1977 *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Fuentes primarias

Archivo General de Indias (Séville):

Contratación: 2875, ramo 1.

Guadalajara: 7, 51, 230

Indiferente: 746, 2796

México: 22, 24, 26, 31, 33, 34, 70, 74, 258, 318, 1065

Contaduría: 882

Archivo General de la nación (México):

Historia: 31,...

Ordenanzas: 2,...

Inquisición: 283,...

Reales Cédulas: 5,...

Justicia: 350,...

Serpientes y cocodrilos alados en la herrería colonial del siglo XVIII en Cuba: un caso de transculturación hispánico-africana

*Técnicas de herrajes:
análisis y valoración de la colección
de Aldabas-Tiradores del Museo de Arte Colonial
de La Habana*

JESÚS GUANCHE PÉREZ

Antropólogo Cultural
Investigador Titular de la Fundación Fernando Ortiz
La Habana, Cuba

MERCEDES LÓPEZ DÍAZ

Museóloga Especialista
Museo de Arte Colonial
La Habana, Cuba

Introducción

Los estudios sobre las relaciones histórico-culturales entre los componentes étnicos hispánicos y africanos en la etapa formativa del etnos cubano han abarcado los más variados temas; desde la esclavitud urbana y rural, hasta las tradiciones y costumbres cotidianas que pasaron a formar parte de un patrimonio común o compartido sólo a nivel de los diversos estratos sociales.

Sin embargo, en el ámbito de determinados oficios artísticos como la herrería, este es un campo aún poco explorado y su examen nos permite analizar nuevos intersticios sobre los aportes tanto tecnológicos como simbólicos, de España y África Occidental Subsahariana a la gestación histórica de la cultura cubana.

La producción de objetos útiles-ornamentales en Cuba durante la época colonial estuvo caracterizada por su elaboración artesanal. De manera que el número principal de estas piezas ha dependido de la

fuerza y habilidades humanas auxiliadas por instrumentos de trabajo rudimentarios.

Formulación del problema a investigar

Uno de los perfiles de trabajo del Museo de Arte Colonial es la documentación relacionada con las colecciones de piezas, sus técnicas y especialmente las de herrería. La institución cuenta con una sala dedicada a *Elementos de la Arquitectura Colonial* de la que forman parte los denominados aditamentos de puerta; dentro de éstos se destacan las aldabas-tiradores, una colección de piezas de elaborados y atractivos diseños, que se empleaban en las puertas de casas-viviendas en el siglo XVIII con la doble función de llamar y tirar de ellas.

De manera general, las piezas de herrería de la referida Sala se encuentran poco documentadas en relación con las técnicas de fabricación, lo que atenta contra el contenido didáctico de la exposición y genera la necesidad de brindar información al público sobre la tradición del trabajo de herrería en Cuba desde hace varios siglos. Al mismo tiempo, los aspectos morfológico, temático y simbólico del conjunto de aldabas-tiradores constituyen otro vacío de información para completar la documentación de esta importante y valiosa colección.

De ahí que formulemos el siguiente problema: ¿Cuál es el proceso histórico-cultural que condujo a la confección artesanal de aldabas-tiradores de hierro con temas zoomórficos no idénticos a los elaborados en España y África?

Nivel de conocimientos existentes

La bibliografía sobre técnicas de herrería en Cuba es muy escasa, especialmente en lo que se refiere a la época colonial. La documentación sobre las piezas objeto de estudio se basa en cuestiones generales sobre las técnicas de fabricación y acerca de la procedencia e historia del bien museable.

Esta colección de aldabas-tiradores pasó a formar parte del Museo de Arte Colonial como transferencia procedente de la Dirección Nacional de Museos del Museo Nacional, donde se encontraba depositada en concepto de donación, con asiento y expediente en los antiguos inventarios de bienes museables registrados por el Dr.

1. Asiento N° 119-1912-5710. Antiguo inventario de piezas del Patronato de Bellas Artes. Registro hecho por el Dr. Antonio Rodríguez Morey. Colección del Museo de Arte Colonial.

Antonio Rodríguez Morey, sin añadir otros datos de interés¹.

Por referencias históricas se conoce que estas piezas se empleaban en las puertas de las casas-viviendas del siglo XVIII y que muy posiblemente fueran fabricadas en Cuba debido a la existencia de numerosas herrerías en esa época, en las que trabajaban negros y mulatos libres y esclavos.

Aspectos metodológicos

Como parte inicial del rastreo de información se trató de localizar el origen de cada una de las piezas desde el punto de vista de su historia como bienes museables. Nos remitimos al trabajo de documentación y chequeo de anteriores inventarios que habíamos realizado con el objetivo de confirmar la existencia del asiento de donación de la colección por parte de un *particular* al antiguo Patronato de Bellas Artes.

Posteriormente se realizó un amplio estudio bibliográfico y documental sobre las técnicas de herrería en España, África y Cuba con el fin de esclarecer la información sobre las técnicas de fabricación de las rejas y aditamentos de puertas de la colección de *Elementos de Arquitectura*. Al mismo tiempo, se consideraron opiniones de conocedores del tema de la herrería; se consultaron profesores del Politécnico de Metales, y se orientó el estudio hacia las condicionantes histórico-culturales que propiciaron la elaboración de piezas como las estudiadas.

El estudio de los contenidos morfológicos, funcional y simbólicos de las piezas sirvió para complementar y comparar los objetos de la colección con los realizados en otros contextos histórico-culturales.

Objetivos e hipótesis

El presente trabajo tiene como objetivos:

1. estudiar la colección de aldabas-tiradores de hierro que posee el Museo de Arte Colonial de la ciudad de La Habana correspondientes al siglo XVIII con temas zoomórficos;
2. determinar las características morfológicas, tecnológicas, funcionales y simbólicas de las piezas de acuerdo con sus orígenes histórico-culturales y en el momento en que fueron realizadas;
3. esclarecer de forma general cuáles fueron las técnicas de los herrajes relacionados con los elementos de la arquitectura colonial; y

4. valorar la significación de este conjunto de piezas para la historia de la herrería popular durante la etapa colonial de Cuba.

De acuerdo con la observación preliminar de las piezas y del estudio de las fuentes consultadas al respecto, se han podido elaborar las siguientes hipótesis de trabajo:

1. las aldabas-tiradores de la presente colección constituyen exponentes de la herrería popular, propia de la vivienda urbana de diversos grupos sociales;
2. el hierro y su tecnología, a partir de la elaboración artesanal de la barra y la plancha mediante la forja, la fundición y diversas técnicas de decoración, forman parte de la herencia hispánica en la herrería colonial de Cuba;
3. los temas zoomórficos de las piezas y sus cualidades simbólicas a partir del metal en que son elaboradas forman parte de la herencia afro-subsahariana en la herrería colonial de Cuba; y
4. estas piezas representan una peculiar fusión de elementos hispánicos y africanos en la herrería colonial mediante la combinación creadora de componentes tecnológicos, morfológicos, simbólicos, funcionales y estéticos no análogos en sus respectivos lugares de origen, sino trasculturados en el contexto cubano del siglo XVIII.

Herencia hispánica en la herrería de Cuba

Los trabajos de forja en hierro han tenido en España una larga tradición artesanal, que se corresponden con el período histórico en que fueron edificadas las grandes catedrales góticas. Como en el resto del viejo continente, durante el desarrollo del estilo gótico y más tarde en el renacimiento proliferaron en la Península Ibérica muchos gremios de diestros rejeros. Los vínculos de éste y otros oficios artísticos con la actividad ideológica de la Iglesia Católica fueron muy estrechos. “Las grandes rejas de las catedrales hispánicas, góticas, platerescas o barrocas, con la crestería de chapa recortada y repujada, en que los blasones y las imágenes se pierden en la fronda de la hojarasca decorativa, contribuyen, con los inmensos retablos y las ricas telas, a esa impresión de asombro que en tales recintos abruma a los que en ellos penetran, acostumbrados a la fría desnudez de los templos centroeuropeos”².

2. Contreras, Juan de, Marqués de Lozoya. *Historia del Arte Hispánico*, t. III, Barcelona, 1940, pág. 429.

Como parte de la inmigración hispánica en Cuba y específicamente en La Habana, vamos a encontrar representantes de las dos principales escuelas de herreros catalanes y vascos. Si retomamos la presencia de estos dos componentes de los pueblos de España durante el siglo XVIII a la luz del Archivo Parroquial de la Catedral de La Habana vemos que el 11.41% está compuesto por catalanes y el 6.17% por vascos; es decir, poseen una significación estadística baja pero no desestimable para valorar el desarrollo de determinados oficios³. Un manuscrito posterior a la visita de Alejandro de Humboldt (1769-1859) a La Habana en 1799 confirma que “se están haciendo hacia esta parte occidental [de Cuba] grandes importaciones de fierro de Vizcaya, y con él algunos maestros y operarios de aquella parte de la Península, con grande utilidad de ellos mismos, y de la Isla, en la parte que recibe fomento el estado de ella en general”⁴.

Por un lado, el sistema de forja catalana, que sustituye el antiguo procedimiento del fuelle accionado con el pie o la mano por un mecanismo hidráulico, genera una corriente de aire intensa y continua que eleva extraordinariamente la temperatura; y por otro, la fama de los herreros vascos y su territorio productor de hierro, datan sobre todo del siglo XVI; pero mucho antes, el fuero otorgado en 1366 por Alfonso XI a los ferrones de Oyarzun y de Irún permite conocer que estos herreros ya aplicaban la fuerza hidráulica para obtener el metal, casi dos siglos antes que el resto de Europa⁵.

Los principales elementos para estos trabajos, desde la herrería gótica hasta el contacto con América, fueron la barra y la plancha. Mediante ellas se forjaron objetos específicos como cerraduras de muebles, clavazón de puertas, llamadores de argolla sobre chapa recortada, entre otros; y como toda artesanía de raíz medieval, el decorado se completaba con incisiones geométricas. “En los últimos años del siglo XV y en los primeros del siguiente el herrero dispone de muchos recursos decorativos. Además de la superposición de chapas sabe dar al hierro forma escultórica, repujándole hábilmente,

3. Véase Jesús Guanche Pérez. “Cuadro XXIV. Composición regional de la población hispánica. Archivo Parroquial de la Catedral de La Habana”, en *Significación canaria en el poblamiento hispánico de Cuba*, Santa Cruz de Tenerife, 1992, pág. 74.

4. Manuscrito de la Colección de Antonio Bachiller y Morales: “*Detalle de una herrería pobre de las que hay en Guanabacoa*” (Ortografía y abreviaturas rectificadas). Colección cubana de la Bioblioteca Nacional José Martí.

5. Contreras, Juan de. *Op. cit.*, págs. 430-431.

y aumenta la riqueza del conjunto agregando figurillas forjadas a martillo y repasadas a cincel. De los talleres levantinos o castellanos salen [...] llamadores en los cuales, sobre la placa de caladas tracerías flamígeras, resalta el aldabón forjado simulando un ángel, un santo o un monstruo”⁶.

A partir del reinado de los Reyes Católicos y la posterior colonización de América, el hierro ya no es un material muy elaborado, sino que se sustituye por otros más dúctiles y preciados como el oro, la plata y el bronce. El hierro forjado pasa a ocupar una función básicamente arquitectónica, sobre todo en la confección de rejas y cierres para puertas y ventanas mediante barras dispuestas verticalmente y cruzadas por travesaños horizontales. Cuando la reja no cubre todo el hueco, en el travesaño superior lleva un remate o cresta que es la parte más decorada.

Paralelamente, la rejería civil hispánica alcanza una elaboración más popular mediante pequeños talleres locales. Para el siglo XV estas rejas ya son sencillas y desprovistas de adornos. La posterior presencia hispánica en América facilita la importación de la industria del hierro y sus temas artesanales. Inicialmente se llevan las piezas fabricadas, luego se introduce el hierro en lingotes o panes y éste se beneficia y forja en cada territorio.

En el caso de Cuba, aunque se reconoce como que “en el [siglo] XIX se produce el auge de la herrería en trabajos de hierro forjado y fundido”⁷, particularmente en rejas para puertas, ventanas, balcones, verjas y otras piezas de gran formato; anteriormente también pueden apreciarse varias piezas de hierro que forman parte de las construcciones urbanas más antiguas; es decir, de los siglos XVI al XVIII:

1. las aldabas-tiradores, unas piezas situadas próxima a las cerraduras de las puertas, que sirven al mismo tiempo para llamar y para abrirlas o cerrarlas. Éstas son el centro de nuestro estudio;
2. los clavos de las puertas con cabezas medianamente grandes que sirven de decoración, la espiga de éstos rebasa en algunos casos los

6. Ibídem, p. 433. En este sentido, estos temas son antropomórficos; en el caso de los monstruos también aparecen híbridos antrozoomórficos como el aldabón procedente del Palacio de Mossén Sorell, de Vich, de fines del siglo XV que tiene en la base para el golpeo de la aldaba la figura de un camaleón o lagarto alado (Véase Pedro Miguel de Artiñano. *Los hierros*, Lámina X, s/p), en forma de perro estilizado o de reptil con cabeza de pez (Véase Arthur Byne y Mildred Stapley: *Spanish Ironwork*, The Hispanic Society of America, 1915; figs. 68-72).

7. Weiss, Joaquín. *La arquitectura cubana del siglo XIX*, La Habana, s/f, p. X. Del mismo modo, los estudios de Anita Arroyo correspondientes a la etapa colonial también se limitan a ventanas, balcones, portafaroles, guardacantones, cancelas, arcos, barandas, brocales de pozos y otras aplicaciones decorativas como las piñas del Templete y los muebles para jardines y terrazas; véase *Las Artes industriales en Cuba*, La Habana, 1943, págs. 183-204.

- largueros y peinazos y su punta se tuerce y embute en la madera sin ocultarla;
3. los clavos con cabeza en forma de argolla en función de bisagra, los que también sirven para sostener las aldabas-tiradores;
 4. los pestillos de las hojas y de los postigos de puertas y ventanas que estaban formados por medio de un clavo de argolla, estas aldabitas tenían un agujero rectangular por el que se introducía una argolla fijada en la hoja opuesta o en el larguero de los postigos;
 5. los goznes, un herraje articulado con que se fijan las hojas de las puertas y ventanas al quisial, para que al abrirlas y cerrarlas giren sobre aquél. Se compone de dos planchas pequeñas una de las cuales lleva una espiga que gira dentro de un tejuelo que hay en la otra pieza;
 6. los grapones, piezas que se fijan a la peinacería de las puertas para reforzarlas y consolidarlas con los largueros;
 7. las tarrajas, tablas guarnecidas con una chapa de metal, recortada con arreglo al perfil de una moldura, que sirve para hacerlas de yeso o mortero, corriéndolas cuando la pasta está blanda; entre otros objetos⁸.

De manera que la elaboración de la aldaba-tirador formaba parte de un proceso de producción de piezas para las construcciones que ya son comunes en los primeros siglos de la colonia.

Anteriormente, desde 1532 se detecta la presencia de metales ferrosos, como el cobre, en las afueras de Santiago de Cuba, lo que representa un estímulo para la primera fundición de cañones en la Isla a fines del siglo XVI. Sin embargo, el desarrollo posterior de la metalurgia se vio limitado debido a la función de la Isla como abastecedora de la flota, su abrupto despoblamiento y el mayor interés de la metrópoli respecto de la apropiación de tierras continentales.

Durante todo el siglo XVI y gran parte del XVII la arquitectura en Cuba estuvo caracterizada por los trabajos en madera como material fundamental. Sin embargo, ya a fines de esta última centuria encontramos importaciones de grandes lingotes de hierro para la fabricación de rejas para fortificaciones y otros usos.

La irrupción del hierro en la arquitectura se efectúa en la segunda mitad de siglo XVIII y entre sus factores condicionantes se encuentran:

1. el hecho de que a partir de 1765 se decreta la libertad de comercio

8. Véase Francisco Prat Puig. *El prebarroco en Cuba. Una escuela criolla de arquitectura morisca*, La Habana, 1947.

que propicia la utilización del hierro de Vizcaya que se importa sin intermediarios; y

2. los años 1765-1778 coinciden con un momento de movimiento constructivo en La Habana, como la remodelación de Plaza de Armas, la creación de nuevos paseos y edificación de nuevas casas y palacetes que requieren mayor cantidad de componentes arquitectónicos duraderos.

Junto con los anteriores factores históricos, el hierro, como material de gran perdurabilidad, es altamente demandado con rapidez para las complejas construcciones de influencia barroca tardía y del abarcador estilo neoclásico de principios del siglo XIX, que se impone en todos los órdenes del trabajo arquitectónico.

La arquitectura militar es la primera que recibe los beneficios de los trabajos de herrería en rejas de diferentes tipos, que en este caso cumplen solamente un interés defensivo, pero la demanda era suficiente como para tenerse muy en cuenta.

En cuanto a la arquitectura doméstica, la presencia del hierro se ubica hacia la segunda mitad del siglo XVIII. En esa época realmente este material invade todos los órdenes relacionados con los elementos constructivos y aditamentos de puerta, por lo que aumenta la demanda de estos trabajos.

La importancia de piezas de hierro en pleno siglo XVIII, tanto elaboradas como para su posterior confección, se observa con relativa frecuencia como parte de las cargas de los buques mercantes que arriban al puerto habanero desde diferentes puntos de España. En este sentido, y a modo de ejemplos, el Paquebot Jesús María y Joseph, trae 130 rejas de hierro procedentes de Islas Canarias⁹, de la misma procedencia, el Bergantín Nuestra Señora de Los Ángeles también conduce rejas de hierro para arar y 60 cajones de hierros¹⁰; y desde Madrid, vía Barcelona, el Bergantín San Juan Bautista con machetes, cerraduras de puertas y hachas de hierro¹¹.

De manera análoga, en la prensa periódica habanera también se

9. "Noticias particulares de La Havana", en *Papel Periódico de la Havana*, del domingo 29 de junio de 1794, pág. 208.

10. "Noticias particulares de La Havana", en *Papel Periódico de la Havana*, N° 23, del jueves 23 de marzo de 1795, pág. 92.

11. "Noticias particulares de La Havana", en *Papel Periódico de la Havana*, N° 45, del jueves 4 de julio de 1795, pág. 179.

12. *Gazeta de la Havana*, 15 de noviembre de 1782, pág. 4.

anuncia la venta de “fierro en barra”¹² y de “fierro americano, planchuela y vergason a 8 pesos el quintal”¹³ para que los herreros dispongan de él. Éstos a su vez, dan a conocer algunos de sus productos elaborados, tales como la venta de “Una volanta acabada de carpintería y herrería, por el maestro Juan Zondon. En la calle del Obispo núm. 12”¹⁴, “Una cama de fierro de última moda, en la herrería esquina a la plaza de San Francisco”¹⁵ y el maestro de herrería D. Joseph Martínez, que “ofrece a los Sres. hacendados soldar los guijos con la mayor [...] frente al almacén de artillería a la baxada de la loma del Ángel”¹⁶.

El interés de la metrópoli por los yacimientos ferrosos en la Isla también se observa en el censo de 1827, en el que señala: “*Los minerales de hierro, parece son abundantes, como se manifiesta visiblemente en ciertas partes de la gran cordillera de Sierra Maestra y sus ramificaciones en la provincia de Cuba, y en gran número de grupos aislados de pequeñas colinas calizas estériles, que se advierten en diversos parages de la Isla en toda su longitud, coronadas unas veces de piedras ferruginosas sueltas y amontonadas irregularmente, y otras presentando sólo las crestas de las masas de igual naturaleza sepultadas en su seno. Arrancados algunos pedazos de estas piezas a una vara de profundidad, presentan un aspecto más o menos negruzco y están compuestos de unas escamas duras y lustrosas; siendo su peso comparado con el de otras calizas no metalizadas y del mismo volumen, como de 2 1/4 y 2 1/3 a 1, [...]. Se asegura que las montañas de Santo Espíritu, Villa-Clara y las llamadas de S. Juan y Trinidad contienen preciosos metales, mucho hierro y piedra imán*”¹⁷.

Durante el primer cuarto del siglo XIX Humboldt aporta al estado de la importación y exportación del hierro elaborado en La Habana, tal como se aprecia en el Gráfico 1, donde la importación de piezas triplica a la producción para la exportación¹⁸. Todo lo anterior evidencia un fuerte intercambio comercial con la metrópoli.

13. *Gazeta de la Havana*, 22 de noviembre de 1782, s/p.

14. “Noticias particulares de la Havana”, en *Papel Periódico de la Havana*, N° 72, del jueves 10 de septiembre de 1795, pág. 20.

15. “Noticias particulares de la Havana”, en *Papel Periódico de la Havana*, N° 83, del jueves 8 de septiembre de 1803, pág. 287.

16. “Noticias particulares de la Havana”, en *Papel Periódico de la Havana*, N° 18, del domingo 14 de marzo de 1805, pág. 72.

17. *Cuadro estadístico de la siempre fiel Isla de Cuba, correspondiente al año 1827*. Vdas. de Arazoza y Soler, La Habana 1829, pág. 14.

18. Véase Alejandro de Humboldt. *Ensayo política sobre la Isla de Cuba*, La Habana, 1959, págs. 204-205.

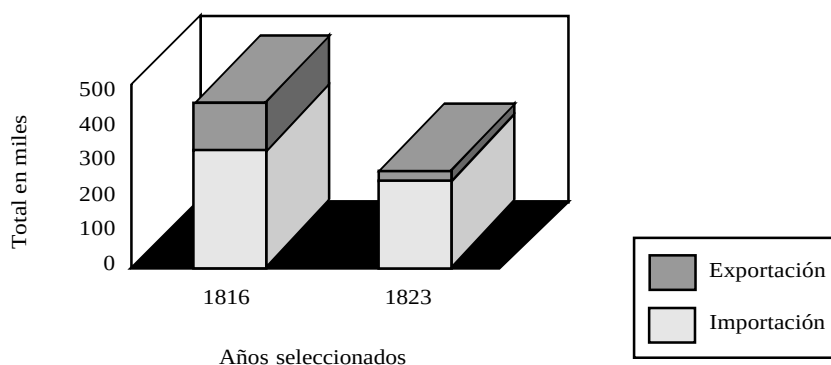


Gráfico 1. Comercio de hierro por el puerto de La Habana (en pesos duros).

La herrería y sus técnicas

Como trabajo artesanal, la herrería satisface una gran cantidad y variedad de necesidades sociales y se desarrolla a partir de técnicas rudimentarias que adquieren complejidad y destreza. Esta labor se compone de dos vertientes o técnicas fundamentales: la forja y la fundición.

La forja es la más primitiva técnica de la herrería; mediante ella se fabrican los más variados objetos que requieren gran fortaleza y resistencia. La técnica de la forja consiste en calentar y recalentar al rojo (de diferentes matices según el uso)¹⁹ y golpearlo según la necesidad hasta lograr la forma requerida; el grosor, el tamaño y el destino de la pieza determinarán la ejecución o el tratamiento del temple que deberá suministrarse al material así como el procedimiento para su acabado. Con toda razón se ha señalado que el herrero es *el rey de los oficios*, ya que: “Para ser un buen herrero hay que concentrar la mente en el trabajo que se tiene entre manos. Mientras que el hierro se está calentando al fuego, el herrero tiene que representarse mentalmente las operaciones a que debe ser sometido inmediatamente después de que se haya caldeado”²⁰.

19. La diversidad de matices de la forja de acuerdo con la función pueden verse en J. W. Lillico, *Manual del herrero. Métodos modernos de producción, para uso de oficiales y aprendices*, Barcelona, 1952.

20. *Ibidem*, pág. 2.

Una gran cantidad de herrajes que componen los llamados aditamentos de puerta fueron realizados a base de forja, como los denominados clavos de techo, piezas con cortes sencillos en los que prácticamente puede detectarse el lingote de hierro bruto.

Dentro de la técnica de la forja existe el cincelado como especialidad de talla en metal, el cual se realiza igualmente durante el propio calentamiento de la pieza y es el que permite rectificar cualquier detalle o hacer incisiones necesarias según el diseño de cada objeto. La forja fue utilizada durante toda la época colonial y coexistió con la más compleja técnica de la fundición y el vaciado en moldes de cera y arcilla, que ya propiciaron mayores y más complejos logros.

La fundición y el vaciado consisten en la fusión de dos o más metales mediante el calor. La primera utilización del fundido en la colonia fue mediante molde; es decir, en la acción de derretir el hierro y verterlo en un molde capaz de darle determinada forma. La confección de los moldes es uno de los aspectos más difíciles en los trabajos de herrería; éstos se elaboran de madera o de arcilla; también se emplea la cera en la confección de la forma de la pieza; sobre ésta se vacía el metal fundido que pasa a ocupar el lugar de la cera. Según la complejidad de cada pieza pueden prepararse varios moldes que constituyen una pieza mayor.

Esta técnica posee algunas limitaciones para la elaboración de piezas pequeñas o de complicado diseño, ya que la aleación del hierro con proporciones de carbón y sílice lo hace frágil y quebradizo a los golpes y a posteriores trabajos con buril y martillo. Ambas técnicas se encuentran presentes en las piezas expuestas en la Sala de *Elementos de la Arquitectura* y datan de los siglos XVIII y XIX.

Africanos y descendientes en la herrería colonial

En la ciudad de La Habana la población de africanos y descendientes, tanto esclavos como libres, desempeñaron los más variados oficios y ocupaciones²¹. De ellos, los herreros compuestos por negros y mulatos libres, que también eran propietarios de esclavos, aprendían y enseñaban este oficio a sus descendientes y a otros individuos que compraban o vendían según sus necesidades de fuerza de trabajo.

Unas de las vías esenciales para la vinculación de la población negra y mulata libres con los principales oficios fue la temprana

21. Según la prensa periódica del siglo XVIII donde aparece al alquiler, búsqueda, cambio, compra, depósito, pérdida, subasta y venta de esclavos, éstos se desempeñaban en los oficios y ocupaciones de albañil, aserrador, barbero, calesero, cantero, cocinero, herrero, jornalero (ocupaciones varias), marino, paje, panadero, peluquero, pilador de chocolate, rozador y levantador de cantera, sastre, zapatero; y las esclavas como cocinera, costurera, criadera de leche, criandera, dulcera, enfermera, general (ocupaciones domésticas varias), lavandera, peluquera, planchadora y sirvienta. Véase *Papel Periódico de La Habana*, 1790-1800.

formación de cofradías y hermandades en las iglesias donde concurrían gremios de artesanos y otros trabajadores de las ciudades. De las siete cofradías fundadas en la Parroquial Mayor de San Cristóbal de La Habana, la de San Crispín y Crispiniano estuvo compuesta por el gremio de los zapateros; y la de Santa Bárbara por los artilleros de esa plaza. Diversas cofradías y hermandades de morenos libres pertenecieron a varias iglesias de la ciudad, como la hermandad de Santa Efigenia en la Iglesia Auxiliar del Santo Cristo del Buen Viaje; las cofradías de Nuestra Señora de los Remedios, instituidas desde 1598 por los negros libres de procedencia zape²²; la del Patriarca San José, de los carpinteros, y la hermandad de San Benito de Palermo, pertenecientes a la Iglesia del Convento de San Francisco; así como la cofradía del Espíritu Santo en la Iglesia Parroquial del mismo nombre. De igual manera, los pardos libres poseían la cofradía de Santa Catalina Mártir en la Iglesia del Convento de San Agustín²³.

Tempranamente, el propio Arrate había reconocido durante la primera mitad del siglo XVIII que “los pardos y negros nacidos en [Cuba], pues a más de ser bien dispuestos en lo corporal, son muy aptos y suficientes para los oficios mecánicos a que comúnmente se aplican y en que salen ventajosos maestros, no digo de los más íntimos como son los de zapateros, sastres, albañiles y carpinteros, pero aún de aquellos que necesitan y piden más habilidad, pulimento y genio, como son el de platería, escultura, pintura y talla, según lo manifiestan sus primorosas obras; descubriéndose en ellos ingenio para más grandes cosas”²⁴. Pero no alude a los herreros ni mucho menos a los esclavos conocedores de este oficio.

Aunque la presencia de esclavos herreros no es muy común en la prensa periódica habanera debido, al parecer, a la relativa estabilidad de este oficio, desde fines del siglo XVIII ya se observa una subasta en la que: “Se rematan el 28 del corriente baxo los portales de la casa del Sr. Comandante General de este Puerto, y por ante el Escribano de Marina, dos Negros con principios de *herreros*, y el uno aserrador y calesero, los que saldrán con bastante comodidad. El que quisiere hacer postura, acuda que se le admitirá”²⁵; y la venta de “Un negro criollo de Santo Domingo, como de 35 años, albañil, *herrero* y

22. Identificados posteriormente como kpwesi, del área actual de Sierra Leona y Liberia. Véase Rafael López Valdés, “Problemas del estudio de los componentes africanos en la historia étnica de Cuba”, en *Componentes africanos en el etnos cubanos*, La Habana, 1985, pág. 63.

23. Véase José Martín Félix de Arrate y Acosta. *Llave del Nuevo Mundo. Antemural de las Indias Occidentales. La Habana descripta: noticias de su fundación, aumentos y estados*. La Habana, 1964, págs. 173-188.

24. Arrate y Acosta, José Martín Félix de. *Op cit.*, págs. 96-97.

calesero, sano y con todas tachas²⁶, en 350 ps. libres para el vendedor. En la sambumbiería que está frente a la puerta de la Punta dar[án] raz[ón]”²⁷.

También se observa mediante la referencia al lugar donde se efectúa la venta; tal es el caso de “Un negro carretillero en 320 pesos. En la herrería del muelle de Luz darán razón”²⁸ y “Un negro criollo,



Herrería y Pailería La Fama, de Francisco Arroyo Echavarría en la Habana según propaganda gráfica del siglo XIX. Directorio General de la Isla de Cuba, 1883-1884

25. “Noticias particulares de la Havana”, en *Papel Periódico de la Havana*, N° 85, del domingo 26 de octubre de 1794.
26. Las tachas más comunes eran las de borracho, jugador, cimarrón y/o haber estado en la cárcel.
27. “Noticias particulares de la Havana”, en *Papel Periódico de la Havana*, del jueves 28 de marzo de 1799, pág. 99.

de 34 a 35 años, en 500 pesos; está en la cárcel, pero no tiene tachas. En la herrería que está bajo la casa del Dr. Barrios, situada en la calle de la Obrapía d.r. [darán razón]²⁹.

La presencia de herreros esclavos se observa durante el siglo XIX y se aprecia una alta cotización de este oficio respecto de otros más comunes como calesero o albañil; incluso, hay esclavos que llegan a ejercer como oficial de esta labor, regularmente compartida con otras ocupaciones. Los siguientes ejemplos contribuyen a valorar mejor su presencia en la elaboración de piezas como las que vamos a examinar:

Venta de esclavos: “Un negro ladino como de 32 años, buen calesero, cucharero y *herrero*, sano en cantidad de 600 ps, libres para el vendedor, en la herrería de la machina dará razón³⁰, otros “dos [negros criollos], uno *herrero*, y el otro de 14 años, en la casa núm. 57 calle de San Francisco de Paula³¹, y un [Negro] joven, *oficial de herrero y calesero*, que gana 11 rs [reales] diarios por su oficio, sano y sin tachas, en 500, en la casa frente a la puerta mayor de la Igl. de Paula³².

El referido manuscrito de la colección de Bachiller y Morales también corrobora y denuncia la situación de los herreros más pobres en Guanabacoa cuando señala: “Como no han recibido fomento alguno de parte del Gobierno las más herrerías son de hombres pobres de color libres y esclavos. Sus oficinas están situadas en chozas de pajas, y sus fraguas, martillos, yunque y demás gastados, rotos y de inferior condición, sin que se observe otra cosa que domine más que la pobreza. Ninguno tiene depósito de material, ni de obra³³.

Según el censo de 1827 el Departamento Occidental ya concentraba más de la mitad de todas las herrerías de la Isla (Gráfico 2); de ellas, la mayoría se ubicaba en la capital y su jurisdicción. En el censo de La Habana, en 1828 ya se constata un mayor crecimiento relativo

28. “Noticias particulares de la Havana”, en *Papel Periódico de la Havana*, N° 19, del domingo 6 de marzo de 1791, pág. 76.

29. “Noticias particulares de la Havana”, en *Papel Periódico de la Havana*, N° 19, del domingo 29 de noviembre de 1795, pág. 383.

30. “Noticias particulares de la Havana”, en *Papel Periódico de la Havana*, N° 88, del jueves 18 de noviembre de 1801, pág. 336.

31. “Noticias particulares de la Havana”, en *Papel Periódico de la Havana*, N° 97, del jueves 9 de diciembre de 1802, pág. 391.

32. “Noticias particulares de la Havana”, en *Papel Periódico de la Havana*, N° 27, Suplemento, del domingo 3 de abril de 1803, pág. 109.

33. *Detalle de una herrería...* (Manuscrito citado, ortografía y abreviaturas rectificadas).

de herreros registrados como “varones de color libres” que como “varones blancos”. Aunque en cifras absolutas había mayor número de herreros “blancos” (79) que “negros y mulatos” (55), los primeros sólo representan el 0.47% de esta población, mientras que los segundos ya alcanzan el 0.81%, es decir, casi el doble en índices relativos³⁴. Esto es el resultado de un proceso histórico anterior que también involucra tanto a la población libre como a la esclava.

Gráfico 2. Composición de las herrerías en Cuba en 1827. Por Departamentos.

Sin embargo, en la información disponible no fue posible encontrar referencias directas a denominaciones étnicas de tipo generales o específicas sobre determinados componentes africanos cuyos representantes hayan sido autores de los temas zoomórficos estudiados. La determinación de la presencia de componentes africanos en estas piezas es necesario realizarlo mediante la etnología comparada.

Las aldabas-tiradores de hierro del Museo de Arte Colonial de La Habana

Uno de los contenidos más importantes de los elementos de la

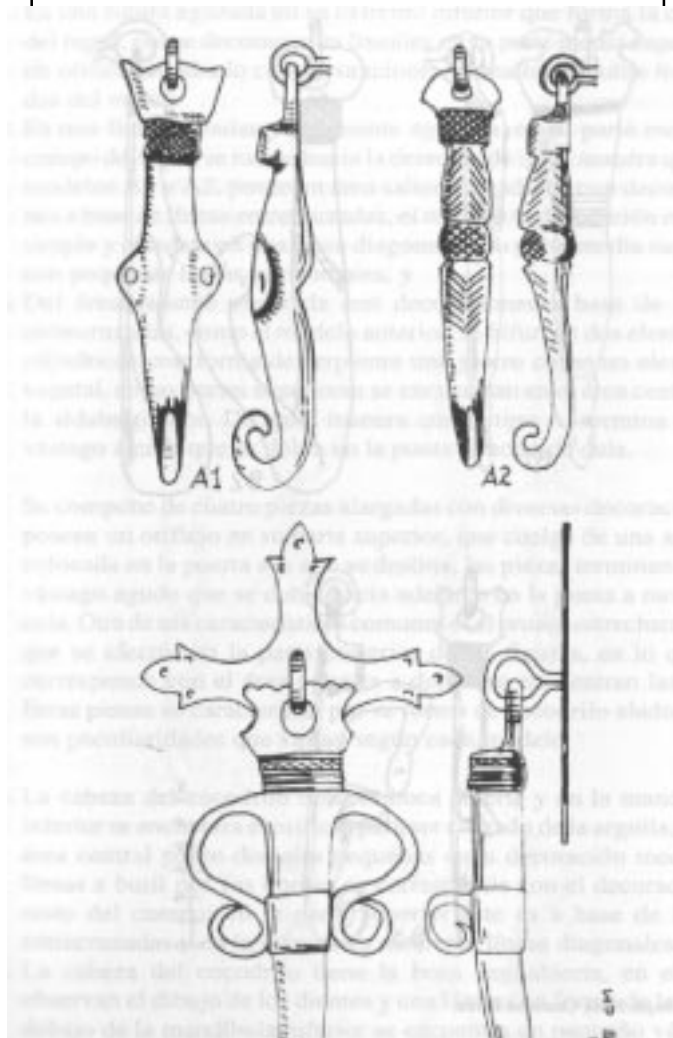
34. Véase Manuel Pastor. *Año de 1828. Censo de la Siempre fidelísima Ciudad de La Habana Capital de la Siempre fiel Isla de Cuba. Formado de orden del excelentísimo Señor Don Fco. Dionisio Vives, actual Presidente, Gobernador y Capitán General de ella; por el Teniente Coronel de Infantería, Capitán del Real Cuerpo de Ingenieros Dn. Manuel Pastor.* Habana. Imp. del Gobierno y Cap. Gral. por S.M., enero de 1829.

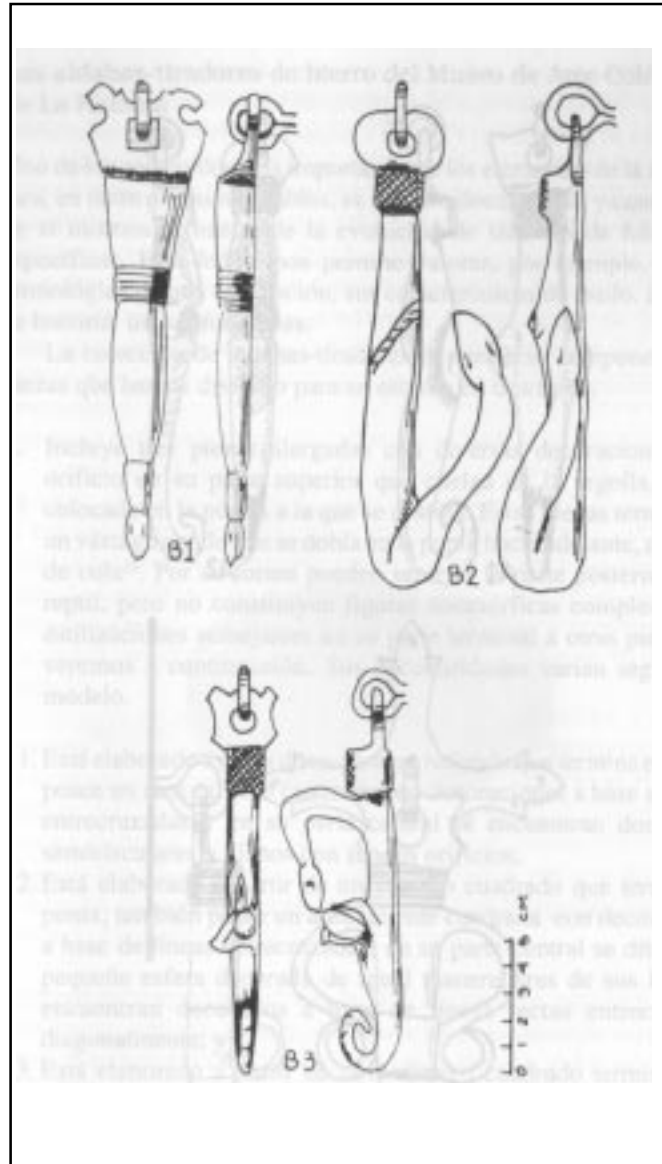
arquitectura, en tanto piezas museables, es su valor documental, ya que poseen en sí mismos la huella de la evolución de técnicas de fabricación específicas. Este índice nos permite valorar, por ejemplo, la edad cronológica de una edificación, sus características de estilo, así como su historia, usos y funciones.

La colección de aldabas-tiradores de hierro se compone de diez piezas que hemos dividido para su estudio en tres tipos:

- A. Incluye tres piezas alargadas con diversas decoraciones y un orificio en su parte superior que cuelga de la argolla, que es colocada en la puerta a la que se destina. Estas piezas terminan en un vástago agudo que se dobla en la punta hacia adelante, a manera de cola³⁵. Por su forma pueden semejar la parte posterior de un reptil, pero no constituyen figuras zoomórficas completas, sino estilizaciones semejantes en su parte terminal a otras piezas que veremos a continuación. Sus peculiaridades varían según cada modelo.
 - A1. Está elaborado a partir de un vástago redondo que termina en punta; posee un área saliente cuadrada con decoraciones a base de líneas entrecruzadas y en su parte central se encuentran dos bordes semicirculares y planos con sendos orificios;
 - A2. Está elaborado a partir de un vástago cuadrado que termina en punta; también posee un área saliente cuadrada con decoraciones a base de líneas entrecruzadas; en su parte central se dibuja una pequeña esfera decorada de igual manera; tres de sus lados se encuentran decorados a base de líneas rectas entrecruzadas diagonalmente; y
 - A3. Está elaborado a partir de otro vástago cuadrado terminado en punta; el área donde se encuentra el orificio es polilobulada y en su parte media superior se hallan tres volutas que son muy comunes en la decoración de la rejería; en la argolla que lo sostiene se encuentra una figura cruciforme cuyas puntas semejan flores de lis estilizadas.
- B. Se compone de tres piezas alargadas con diversas decoraciones y un orificio en su parte superior, que cuelga de una argolla colocada en la puerta a la que se destina. Estas piezas se caracterizan por su forma de ofidio (serpiente, majá u otro), pero con peculiaridades que varían de acuerdo con cada modelo.

35. Recordemos que la cola de determinados animales es un símbolo de fuerza y en ocasiones ha sido empleada como símbolo sexual encubierto. Véase Purificación Murga. *Diccionario Rioduero*. Símbolos, Madrid, 1983, pág. 62.





* Dibujos Jesús Guanche Pérez.

B1. Es una figura aguzada en su extremo inferior que forma la cabeza del reptil, posee decoraciones lineales en su parte media superior y un orificio cuadrado con decoraciones geométricas sobre los bordes del metal;

B2. Es una figura tubular y levemente aguzada, en su parte media el

cuerpo del reptil se tuerce hacia la derecha; de igual manera que los modelos A1 y A2, posee un área saliente cuadrada con decoraciones a base de líneas entrecruzadas, el resto de la decoración es muy simple y consiste en una línea diagonal en su parte media superior con pequeñas líneas horizontales; y

- B3. Del área saliente cuadrada con decoraciones a base de líneas entrecruzadas, como el modelo anterior, se bifurcan dos elementos cilíndricos con forma de serpiente una y otro como un elemento vegetal, cuyas partes superiores se encuentran en el área central de la aldaba-tirador. De igual manera que el tipo A, termina en un vástago agudo que se dobla en la punta a modo de cola.
- C. Se compone de cuatro piezas alargadas con diversas decoraciones; poseen un orificio en su parte superior, que cuelga de una argolla colocada en la puerta a la que se destina; las piezas terminan en un vástago agudo que se dobla hacia adelante en la punta a modo de cola. Otra de sus características comunes es el brusco estrechamiento que se efectúa en la parte posterior de las figuras, en lo que se corresponde con el área opuesta a donde se encuentran las alas. Estas piezas se caracterizan por su forma de cocodrilo alado, pero son peculiaridades que varían según cada modelo.
- C1. La cabeza del cocodrilo tiene la boca abierta y en la mandíbula inferior se encuentra el orificio para ser colgado de la argolla; en su área central posee dos alas pequeñas cuya decoración mediante líneas a buril por sus bordes se corresponde con el decorado del resto del cuerpo; en la parte superior éste es a base de líneas entrecruzadas y en la inferior es mediante líneas diagonales;
- C2. La cabeza del cocodrilo tiene la boca semiabierta, en ella se observan el dibujo de los dientes y una lámina en forma de lengua; debajo de la mandíbula inferior se encuentra un pequeño vástago terminado en una argolla para ser colgado; en su área central se encuentran dos pequeñas alas redondas y planas que contrastan con la decoración del resto del cuerpo a base de líneas rectas entrecruzadas diagonalmente;
- C3. La cabeza del cocodrilo tiene la boca cerrada, con el contorno de los ojos muy bien remarcados; debajo de su cuello se encuentra un pequeño vástago terminado en argolla para ser colgado; en su área central se encuentran dos pequeñas alas de corte angular, que también contrastan con el decorado del resto del cuerpo en forma de escamas; y

C4. La cabeza del cocodrilo tiene la boca abierta y muy bien resaltado el volumen del hocico; en la mandíbula inferior se encuentra el orificio para ser colgado; en su área central tiene dos alas pequeñas que describen un semicírculo; en el centro de éstas posee una decoración en forma elíptica que contiene líneas diagonales.

Las medidas de las piezas, tal como se aprecia en el Cuadro 1, guardan una proporción media de 4:1, entre el largo y el ancho; su oscilación también es pequeña: sólo 6 cm entre la más larga (A3) y la más corta (B2); y entre la más ancha (A3) y la más estrecha (B3).



Las aldabas-tiradores han sido realizadas con las dos técnicas fundamentalmente del trabajo en hierro: forja y fundición, combinadas pero con predominio de la primera. En cuanto a las piezas forjadas todo parece indicar que fueron ejecutadas en frío (o doblado en frío), pues el hierro dulce (de aquí la denominación de forja dulce) es el más común para la fabricación de estos objetos. La fundición se realizaba sobre rudimentarios moldes y con la técnica de la cera perdida y fue empleada sólo en algunos ejemplos de esta colección.

La función principal de estas piezas era la de halar las pesadas puertas para cerrarlas con más comodidad. Se encontraban ubicadas junto a la cerradura y eran empleadas tanto en puertas exteriores por su parte interior, como en las puerta de las habitaciones interiores y por ambas partes.

CUADRO 1
Medidas de las piezas
(según modelos, en cm)

Modelo	Largo	Ancho
A1	15	3,5
A2	16	4
A3	19	9
B1	18,5	5
B2	13,5	6
B3	15	3
C1	15	5
C2	18	4
C3	17	6
C4	17	4

A diferencia de los conocidos llamadores o aldabones con diseño en forma de mano, león, lira o cisne, estos objetos, de alto valor estético por su cuidadosa factura y acabado, poseen los referidos ~~diseños zoomórficos estilizados y con diversos detalles. Como puede~~ apreciarse, nos encontramos con figuras únicas en tanto piezas de artesanía en hierro y con determinados valores simbólicos que debemos considerar.

Significaciones simbólicas de las piezas

Tal como se evidencia en las anteriores piezas descritas y medidas, se trata de imágenes estilizadas con colas de reptil (A), serpientes (B) y cocodrilos alados (C): Excepto el tipo A, que puede asumir las más variadas formas geométricas de abstracción, los tipos B y C no son comunes en la herrería hispánica antecedente, ni siquiera en aquellas aldabas-tiradores góticas que recreaban en pequeña escala las monstruosas gárgolas del medioevo. La referida obra de Byne y Staply ilustra con varias piezas que se acercan al tema de la serpiente draconiana³⁶, pero no incluye nada sobre los cocodrilos alados.

Desde el punto de vista simbólico, los animales han desempeñado un importante papel en la historia de la cultura por sus cualidades, actividades, formas y colores; pero muy especialmente por sus vínculos con los seres humanos. Los orígenes de este simbolismo se relacionan con las prácticas del totemismo y la zoolatría.

En el primer caso, se deriva de la vieja concepción primitiva sobre la existencia de lazos de parentesco entre los miembros de un grupo humano y determinados animales. De ese modo el objeto de adoración o *tótem* ha sido considerado como el antecesor-protector de la gens, cuya imagen trasciende a la representación artística del animal en los más variados objetos de uso personal, familiar y social. En el segundo, también se relaciona con concepciones, creencias, y ritos religiosos consagrados a los animales o en relación con ellos. Sus orígenes se encuentran en la propia psicología del cazador primitivo, en la necesidad de apropiarse del animal para asegurar su subsistencia: alimentación, vivienda, vestuario, objetos de uso doméstico, laboral u otros. Por lo común, en “la mitología, los ritos caseros, el lenguaje, las creencias religiosas y las epopeyas populares orales de muchos pueblos se conservan hasta hoy reminiscencias del zoomorfismo”³⁷.

La clasificación simbólica de los animales se corresponde, por lo común, con los cuatro elementos: agua, tierra, aire y fuego; “la atribución más general y correcta establece que los seres acuáticos y anfibios corresponden el agua; los reptiles a la tierra; las aves al aire; y los mamíferos, por su sangre caliente, al fuego”³⁸. Pero en las piezas

36. En esta obra aparecen una aldaba con elemento formal de serpiente (fig. 43, siglo XIV); una serpiente alada (fig. 46, siglo XVI) y un reptil con cabeza de pez (fig. 72); pero morfológica y simbólicamente se asocian con la figura fantástica del dragón. Estas piezas difieren de las estudiadas, ya que en el contexto medieval y de la cultura occidental “los dragones tienen el busto y patas de águila, el cuerpo de enorme serpiente, alas de murciélago y la cola terminada en dardo y vuelta sobre sí misma”. (Véase Juan-Eduardo Cirlot. *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1985, pág. 177).

37. Novikov, M. P., et al. *Breve diccionario de ateísmo*, La Habana, 1981, pág. 300.

estudiadas debemos analizar; además, cuatro componentes simbólicos: el hierro, en tanto material utilizado; la serpiente y el cocodrilo como animales representados; y las alas como atributo específico de este último.

El hierro es un símbolo muy extendido de varias cualidades: fuerza, resistencia e inflexibilidad. Por ello no ha sido considerado siempre como un mineral inferior; sino como protector contra espíritus malignos³⁹, junto con la importancia que se le otorga al herrero o forjador del hierro y su relación con el fuego, ya que este artesano sustituye a la tierra en el acto de acelerar y perfeccionar el crecimiento del metal, pues en cierto modo, el horno es una matriz artificial donde el hierro concluye su gestación; de ahí el indeterminado número de tabúes, precauciones y ritos que acompañan este oficio⁴⁰.

La serpiente tiene una importantísima diversidad simbólica ambivalente en muchos pueblos del mundo; las principales causas de esta diversidad se deben a su situación particular en el reino animal: locomoción ondulada por la tierra sin tener patas, vida en agujeros, reproducción ovípara como las aves, aspecto externo frío, liso y brillante, lengua amenazante, agresividad mediante el enlazamiento demoledor de sus víctimas, mordedura venenosa; y opuestamente, el uso terapéutico del propio veneno y sus frecuentes mudas de piel. Este animal es la representación de la energía, de los sexos (masculino por su forma fálica y femenino por su vientre devorador), por lo tanto de la fecundidad y de la renovación permanente (por los cambios de piel)⁴¹.

Al cocodrilo también se le atribuye una significación ambivalente en la que confluyen dos aspectos principales: la agresividad y el poder destructor se asocia con la furia y la maldad; la pertenencia a la tierra y al agua se asocia con la fecundidad y la fuerza. Por su parte, Metens-Stienon valora un tercer aspecto, derivado de su conexión mítica con el dragón y la serpiente, lo que conforman un símbolo de sabiduría⁴². Al mismo tiempo, las alas representan la espiritualidad, la imaginación y el pensamiento. Los griegos antiguos simbolizaban con alas el amor y la victoria; el propio Platón las interpretó como símbolo de la inteligencia; de ahí que la presencia de alas en animales que de modo

38. Cirlot, J. E. *Op. cit.*, pág. 70.

39. Murga, Purificación (Versión y adaptación). *Diccionario Rioduero, Símbolos*, Madrid, 1983, pág. 119.

40. Véase Eliade, Mircea. *Herreros y alquimistas*, Madrid, 1974, pág. 55.

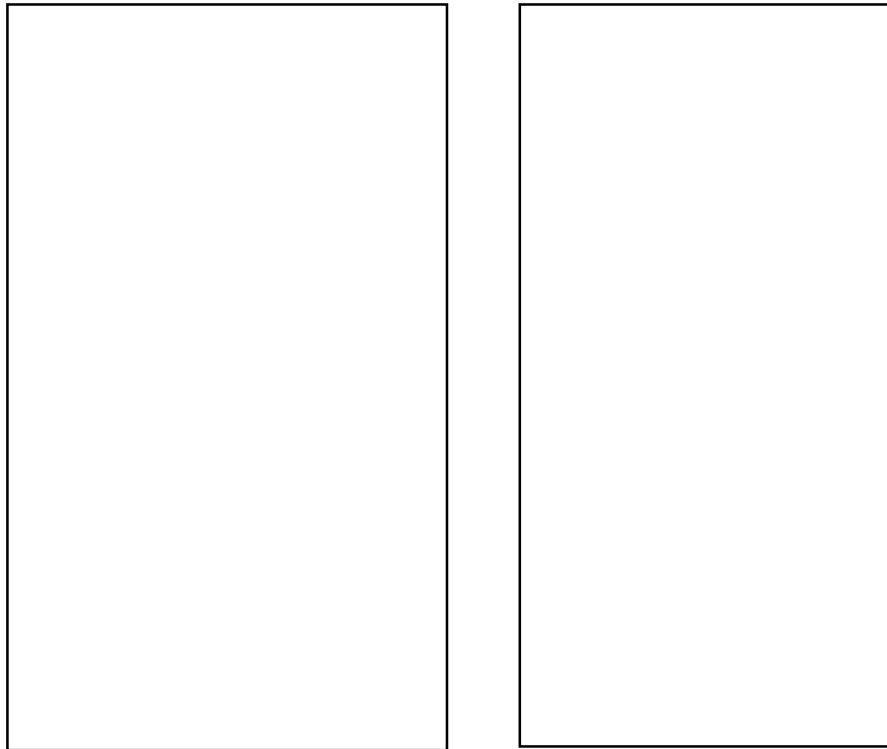
41. Cirlot, J. E. *Op. cit.*, pp. 407-410 y Murga, P. *Op. cit.*, págs. 198-201.

natural no las tienen subliman el simbolismo del que las posee y lo asocian con el aire y el vuelo, cualidad propia de las aves⁴³.

Por todo lo anterior, el tratamiento temático de estas piezas con figuras zoomórficas alude más a la presencia de africanos y descendientes criollos en este tipo de trabajos, que a la tradición hispánica medieval observable en el tratamiento tecnológico del metal a partir de la forja, el martillado y el burilado.

Serpientes y cocodrilos entre los fon y los achanti y su reflejo en las piezas de hierro estudiadas

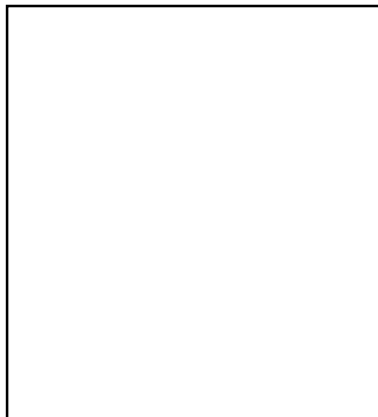
Debido a las características morfológicas de las piezas podemos establecer vínculos temáticos, simbó-



licos, funcionales y estéticos con la presencia de serpientes y cocodri-

42. Cirlot, J. E. *Op. cit.*, pág. 135 y Murga, P. *Op. cit.*, págs. 62.

43. Cirlot, J. E. *Op. cit.*, págs. 60-61 y Murga, P. *Op. cit.*, págs. 28-29.



los en determinados pueblos de África Occidental Subsahariana, cuya presencia se constata en Cuba desde antes del siglo XVIII. Nos referimos a los fon y los achanti, quienes son identificados mediante las denominaciones metaétnicas de arará y mina respectivamente.

Estudios precedentes sobre los herreros en África permiten establecer varias áreas histórico-culturales con diversos niveles de importancia:

1. en las llanuras herbosas del norte de África Oriental, los forjadores constituyen una casta menospreciada y su trabajo no ofrece un carácter ritual acentuado;
2. por el contrario, en África Occidental Subsahariana los herreros se hallan en relación con las sociedades secretas de hombres, gozan de gran prestigio de magos y disponen de grupos cerrados; y
3. en el Congo y las regiones circundantes, los herreros se agrupan en hermandades, están asociados con los sacerdotes y los jefes, y a veces incluso forman un todo con éstos últimos, y el trabajo de forja constituye un ritual con gran número de espíritus y remedios⁴⁴.

Prácticamente la mayor parte del continente conoce el complejo mágico religioso del herrero, con sus secretos de iniciación, sus tabúes sexuales, la personificación del martillo y del yunque, y la transmisión hereditaria de este oficio.

Los artesanos fon, habitantes del antiguo Dahomey (hoy Benin),

44. Eliade cit. Walter Cline. *Op. cit.*, pág. 80.

han sido hábiles herreros que laboraban sometidos al control del rey y sus cortesanos con el objetivo de ensalzar las hazañas bélicas durante el desarrollo pleno de la trata esclavista trasatlántica desde fines del siglo XVIII. El propio rey Ghezo (1819-1858) poseía en su bastón de mando la imagen de un martillo de herrero y aún se recuerda una frase del soberano: “el yunque tiene su peso y el martillo el suyo”, como parte de una concepción filosófica sobre la vida.

En el sistema de creencias religiosas del pueblo fon, la deidad *Da*, está representada precisamente por una serpiente, concebida como el principio del movimiento y de la vida, cualidad de todo lo flexible, sinuoso y húmedo⁴⁵. El propio término *Dahomé* (Danxoms), que se aplicaba a la ciudad histórica de Abomey, significa *en el vientre de la serpiente*⁴⁶. En este sentido, se evidencia un culto a las serpientes que constituye una vieja tradición. En 1864 el misionero Unger encontró un templo dedicado a este reptil en el que había más de treinta especies diferentes. “En la región de Uida existía antes un santuario de pitones y otras serpientes, atendidas por un sacerdote especial que las alimentaba, las tomaba en brazos y las enrollaba en torno a su cuerpo. En los pueblos que adoran a las serpientes, se considera el mayor de los crímenes causarles el más mínimo daño”⁴⁷.

En el plano artístico, la figura de la serpiente también se encuentra esculpida en el soporte de las copas de madera policromada que guardan las sartas de dieciséis mitades de almendra de palma para conocer el destino mediante el oráculo de *fa*⁴⁸; en las calabazas grabadas a cuchillo⁴⁹ y en las telas con aplicaciones que atesoran la cosmovisión fon. Del mismo modo, los *asén* u ofrendas destinadas a los ancestros son trabajadas en hierro; es decir, la serpiente y su adoración ha formado parte del entorno cotidiano de este pueblo.

Por su parte, los artesanos achanti, habitantes de la antigua Costa de Oro (hoy Ghana) han sido célebres en la elaboración de pesas de bronce para medir el oro en polvo mediante el procedimiento de

45. Denise Paulme. *Las esculturas del África negra*, México, 1974, págs. 82-83.

46. Véase Hippolyte Brice Sogbossi. *Aproximación al estudio de la tradición lingüístico-cultural de los arará en Jovellanos, Perico y Agramonte (Cuba)*. Resumen de la Tesis para aspirar al Grado Científico de Doctor en Ciencias Filológicas, Facultad de Artes y Letras, Departamento de Lingüística, Universidad de La Habana, 1996, pág. 5.

47. Tókarev, Serguei A. “Las religiones de los pueblos de África”, en *Historia de las religiones*, La Habana, 1975, pág. 144.

48. Procedimiento adivinatorio de origen musulmán, introducido en esa área por los yoruba a comienzos del siglo XVIII (Véase Paulme, D. *Op. cit.*, pág. 82), que también se conoce en Cuba como regla de Ifá, en el nuevo contexto religioso de la santería cubana.

fundición a la cera perdida, cuyo comercio también estaba bajo el monopolio real durante el apogeo de la trata esclavista; pero debemos recordar que uno de sus mitos biogenéticos relata acerca del herrero que descendió a la tierra encargado por dios para modelar dos docenas de hombres y de animales y así dar comienzo a la vida⁵⁰. Entre los variados motivos de esas piezas se encuentra la imagen del cocodrilo con determinadas significaciones.

Junto con el uso comercial, las pesas servían, además, para impartir justicia, ya que la mayoría de las infracciones se cobraban mediante multas en polvo de oro. El acreedor podía recordar el vencimiento del plazo a su deudor a través del envío de una pesa equivalente a su valor áureo. En ese contexto las pesas proverbio permitían comunicarse por alusión al motivo, generalmente zoomórfico.

El valor paremiológico de estas piezas le otorgan a los animales toda una significación simbólica vinculada con el proceder de los individuos en su cotidianeidad. Si un tema como el pescado alude a “un bien que se obsequia no debe ser compartido”, o la guinea que se come a una rana muerta confirma que “*un proyecto que no deja ganancia no debe seguirse*”; la presencia de dos cocodrilos interpuestos con un vientre común, sentencia que “*el compartir es la base la unidad y la concordia*”⁵¹. De este modo, un reptil tan agresivo como el cocodrilo es representado como símbolo de la sabiduría y la solidaridad, por el valor moral que contiene el proverbio.

El cocodrilo, como tema zoomórfico desarrollado por los achanti, ha figurado en otros objetos artísticos destinados a la familia real. Los kuduo (vasijas de cobre o bronce provistas de tapas) se empleaban en los ritos mortuorios como representación del alma del difunto. Esta pieza, llena de polvo de oro, perlas de egri (coral azulado), de piedra pulida, de vidrio y de porcelana, acompañaba al cadáver en su tumba, aunque posteriormente fueron empleados para guardar aceite y pesas. La imagen volumétrica del cocodrilo, junto con otros animales como el escorpión o el pez, se integra simbólicamente a la representación del alma. De modo semejante, ésta y otras figuras zoomórficas forman parte del gran número de joyas representativas del poder: sillas, bastones de mando y remates de sombrillas, representan la encarna-

49. Una de tantas calabzas proverbio plasma la idea sobre la serpiente que no come las semillas de la planta, pero se come las ratas que las ha ingerido. Véase Argeliers León. *Introducción al estudio del arte africano*, La Habana, 1980, pág. 24.

50. Elíade cit., Tegnaeus, *Op. cit.*, pág. 85.

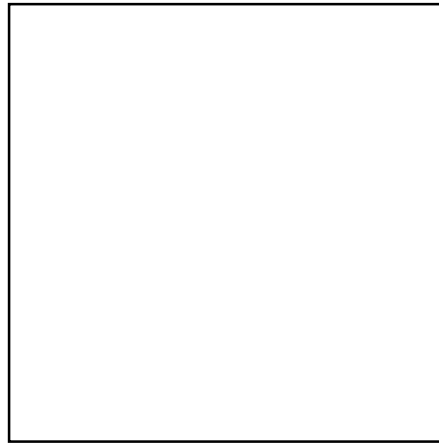
51. León, A. *Op. cit.*, pág. 27.

ción de otros dignatarios desapercibidos, vinculados con las primeras familias matrilineales de ese pueblo. Estas figuras han representado emblemas políticos, morales y religiosos: el leopardo, propio del rey, evoca la agresividad; el búfalo la prudencia; el antílope se relaciona con los fenómenos celestes; y el cocodrilo con la fuerza destructora y a la vez fecunda⁵²; es decir, conserva su compleja ambivalencia.

Tanto entre los fon como entre los achanti las correspondientes figuras de la serpiente y del cocodrilo, además de formar parte de la fauna local, representan animales sagrados, concebidos como portadores de una variada carga mágico-simbólica que se manifiesta desde la cosmovisión hasta las costumbres y hábitos comunes.

Por otra parte, en el contexto habanero del siglo XVIII, en el que se conoce la presencia de cabildos arará y mina⁵³, de negros y mulatos libres con herrerías así, como de esclavos herreros, tanto africanos como criollos, no resultaba raro que éstos confeccionaran las aldabastiradores de sus hogares o por encargo, mediante las técnicas propias de la herrería tradicional hispánica o de la conocida por la propia forja de los fon y elaboraran motivos a partir de sus referencias culturales de origen vinculándolas con las adquiridas en el nuevo medio sociocultural.

De este modo, tanto la serpiente como el cocodrilo pasaron a formar parte de la propia vivienda; precisamente en la puerta de la



52. Véanse Jacqueline Delange. *Arts et peuples de l'Afrique noire*, págs. 54-55; Denis Paulme. *Op. cit.*, págs. 79-80; Michel Leiris y J. Delange. *Afrique noire, la création plastique*, París, 1967, pág. 298.

53. Pedro Deschamps reporta un cabildo arará en La Habana desde 1691 y otro mina en 1731. *El negro en la economía habanera del siglo XIX*, La Habana, 1970, págs. 31 y 39.

calle o de interiores; eran tocados constantemente para llamar, abrir y cerrar. Aunque para el no conocedor eran un objeto más que pasaba inadvertido ante el ir y venir de los transeúntes; para sus moradores significaba la protección del hogar.

Estas piezas poseyeron determinados valores simbólicos que también podemos analizar según los tipos estudiados. Los que hemos clasificado como A representaron estilizaciones zoomórficas con colas de reptil como símbolo de fuerza protectora; las B recrearon la imagen de la serpiente con sus múltiples ambivalencias y su relación con la fecundidad en permanente renovación; en las C, la imagen del cocodrilo —que también puede metamorfosearse en dragón— por las alas que posee, se asimila a elementos simbólicos medievales mediante las figuras aladas de monstruos infernales que logran simbolizar los cuatro elementos: el agua, por ser el medio donde éste permanece casi siempre; la tierra, por su condición de reptil; el aire, por la incorporación de alas; y el fuego, por ser el fruto material del hierro forjado y martillado.

Conclusiones

El estudio de la colección de aldabas-tiradores de hierro del Museo de Arte Colonial de la ciudad de La Habana correspondientes al siglo XVIII, que trata temas zoomórficos, nos permite llegar a los siguientes resultados:

1. Las piezas de la colección pueden clasificarse en tres tipos de acuerdo con los motivos que presentan:
 - A. figuras estilizadas con decoraciones geométricas que terminan en forma de cola de reptil;
 - B. figuras de serpientes en variadas posiciones con decoraciones geométricas; y
 - C. figuras de cocodrilos alados que cuelgan del área de la cabeza y con decoraciones geométricas;
2. Cada uno de estos tipos posee varios modelos que representan piezas únicas desde el punto de vista artesanal, pero con determinadas regularidades que las relacionan entre sí:
 - a) desde el punto de vista tecnológico se parte de una barra de hierro redonda o cuadrada que es forjada y martillada hasta lograr la forma que se desea; el área destinada al orificio para colocar la

argolla se martilla y trabaja mediante elementos geométricos en sus bordes (tipos A y B); se obtiene de la propia forma del animal (modelos C1 Y C4) o se logra mediante la inclusión de un elemento complementario (modelos C2 y C3); las decoraciones geométricas se realizan principalmente mediante burilado;

- b) desde el punto de vista morfológico las piezas poseen una parte superior ancha en la que se elabora el orificio para colocar la argolla (tipos A y B) o esta parte se adecúa de acuerdo con la figura del animal representado (tipo C); éstas terminan en forma aguda (la mayoría a modo de cola) lo que es común a los tres tipos; las decoraciones se realizan, por lo general, mediante líneas diagonales entrecruzadas o no, bien a lo largo de toda la figura o en determinadas áreas;
- c) desde el punto de vista simbólico las piezas representan imágenes asociadas con animales sagrados para los fon y los achanti o sus respectivos descendientes criollos en Cuba que se usaron con fines utilitarios y al mismo tiempo como símbolos de protección e identificación con los poderes mágicos de estos animales;
- d) desde el punto de vista funcional las piezas son propias de las puertas pertenecientes a viviendas urbanas, que bien podían estar colocadas en puertas de interiores o en puertas de calle, según las necesidades del propietario; y poseyeran un carácter multifuncional pues servían para abrir y cerrar los respectivos recintos donde fueron colocadas;
- e) desde el punto de vista estético la colección forma parte de una artesanía popular en hierro que combina creativamente elementos propios de la herrería tradicional hispánica y contenidos temáticos que fusionan concepciones mágico-religiosas de los fon (la serpiente) y de los achanti (el cocodrilo) con símbolos draconianos (reptiles alados en el tipo C) del medioevo en el contexto colonial a partir de la influencia del catolicismo.

3. Las hipótesis de trabajo han sido enriquecidas durante el proceso de investigación y hemos podido comprobar que:

- a) las aldabas-tiradores de la presente colección constituyen exponentes de la herrería popular elaborada por negros y mulatos libres o esclavos conocedores de este oficio desde antes del siglo XVIII;
- b) el hierro y su tecnología, a partir de la elaboración artesanal de la barra y la plancha mediante la forja y diversas técnicas de decoración, no sólo forman parte de la herencia hispánica en la herrería colonial; sino que en ella también influyen las tradiciones

artesanales de los pueblos de África Occidental Subsahariana representadas mediante dos imágenes zoomórficas de los fon y los achanti;

- c) los temas zoomórficos de las piezas y sus cualidades simbólicas a partir del metal en que fueron elaborados no sólo forman parte de la herencia afro-subsahariana en la herrería colonial de Cuba, sino que al mismo tiempo se asimila, según la escala de los objetos representados, elementos simbólicos del medioevo europeo a través de las figuras de animales alados, propios de los mitos sobre dragones demoníacos y otros monstruos fantásticos propagados por el catolicismo y demás creencias populares vinculadas con las imágenes del pecado y del infierno; y
- d) estas piezas representan una fusión nueva de elementos de procedencia hispánico-africana en la herrería popular creada en Cuba mediante la combinación de sus diversos componentes (tecnológicos, morfológicos, simbólicos, funcionales y estéticos) no análogos en sus respectivos lugares de origen, sino trasculturados en el contexto habanero del siglo XVIII.

BIBLIOGRAFIA

ARRATE Y ACOSTA, JOSÉ MARTÍN FÉLIX DE

1964 *Llave del Nuevo Mundo. Antemural de las Indias Occidentales. La Habana descripta: noticias de su fundación, aumentos y estados*. Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, La Habana, pp. 96-97.

ARROYO, ANITA

1943 *Las artes industriales en Cuba*, Cultural S.A., La Habana.

ARTIÑANO, PEDRO MIGUEL DE

1920 *Los hierros*, Ed. David, Barcelona.

BACHILLER Y MORALES, ANTONIO

(Colección): *Detalle de una herrería pobre de las que hay en Guanabacoa*. Manuscrito. Colección cubana de la Biblioteca Nacional José Martí.

BRICE SOGBOSSI, HIPPOLYTE

1996 Aproximación al estudio de la tradición lingüístico-cultural de los arará en Jovellano, Perico y Agramonte (Cuba). Resumen de la Tesis para aspirar al Grado Científico de Doctor en Ciencias Filológicas, Facultad de Artes y Letras, Departamento de Lingüística, Universidad de La Habana.

BYNE, ARTHUR Y MILDRED STAPLEY

1915 *Spanish Ironwork*, The Hispanic Society of America.

CIRLOT, JUAN-EDUARDO

1985 *Diccionario de símbolos*, Editorial Labor S.A.

CONTRERAS, JUAN DE; MARQUÉS DE LOZOYA

1940 *Historia del Arte Hispánico*, t. III, Salvat Editores S.A., Barcelona.

CUADRO ESTADÍSTICO DE LA SIEMPRE FIEL ISLA DE CUBA, CORRESPONDIENTE AL AÑO 1827.

VDAS. DE ARAZOZA Y SOLER, LA HABANA.

1829

DELANGE, JACQUELINE

Arts et peuples del'Afrique noire. Paris.

DESCHAMPS CHAPEAUX, PEDRO

1970 *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. Ediciones UNEAC, La Habana.

DIRECTORIO GENERAL DE LA ISLA DE CUBA, LA HABANA.

1883-1884

ELÍADE, MIRCEA

1974 *Herreros y alquimistas*. Taurus Ediciones, Alianza Editorial, Madrid.

GAZETA DE LA HAVANA

1782

GORINA, JAVIER

1957 *El hierro forjado en la construcción*. Editorial Sintet, Barcelona.

GUANCHE PÉREZ, JESÚS

1992 *Significación canaria en el poblamiento hispánico de Cuba*, Santa Cruz de Tenerife.

HUMBOLDT, ALEJANDRO DE

1959 *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*, Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana.

LEIRIS, MICHEL Y J. DELANGE

1967 *Afrique noire, la création plastique*, París.

LEÓN, ARGELIERS

1980 *Introducción al estudio del arte africano*, Editorial Arte y Literatura, La Habana.

LILICO, J. W.

1952 *Manual del herrero. Métodos modernos de producción, para uso de oficiales y aprendices*. Editorial Gustavo Gili, S.A., Barcelona.

LÓPEZ VALDÉS, RAFAEL

1985 "Problemas del estudio de los componentes africanos en la historia étnica de Cuba", en *Componentes africanos en el etnos cubanos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985.

MURGA, PURIFICACIÓN

1983 (Versión y adaptación) *Diccionario Rioduero. Símbolos*, Ediciones Rioduero, Madrid.

NOVIKOV, M. P., *et al.*

1981 *Breve diccionario de ateísmo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

PAPEL PERIÓDICO DE LA HAVANA

1790-1805

PASTOR, MANUEL

Año de 1828. Censo de la Siempre fidelísima Ciudad de La Habana Capital de la Siempre fiel Isla de Cuba. Formado de orden del excelentísimo Señor Don Fco. Dionisio Vives, actual Presidente Gobernador y Capitán General de ella; por el Teniente Coronel de Infantería, Capitán del Real Cuerpo de Ingenieros Dn. Manuel Pastor. Habana. Imp. del Gobierno y Cap. Gral. por S.M., enero de 1829.

PAULME, DENISE

1974 *Las esculturas del África negra*, Fondo de Cultura Económica, México.

PRAT PUIG, FRANCISCO

1947 *El prebarroco en Cuba. Una escuela criolla de arquitectura morisca*, La Habana.

TÓKAREV, SERGUEI A.

1975 *Historia de las religiones*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

WEISS SÁNCHEZ, JOAQUÍN

S.F. *La arquitectura cubana del siglo XIX*. Publicaciones de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología, La Habana.

S.F. *Portadas coloniales de La Habana*. Comisión Nacional de Monumentos, La Habana.

El modelo de matrimonio en Ghana en la novela *Changes* (1991) (*Cambios*), de Ama A. Aidoo

MAYA GARCÍA DE VINUESA

Departamento de Filología Moderna,
Universidad de Alcalá, España

En la línea innovadora de la temática del cambio social en la novela contemporánea en África Occidental, que explora las tensiones surgidas a lo largo del período poscolonial, *Changes* (1991) aborda los conflictos de un grupo social concreto. Aidoo escoge la nueva clase de hombres y mujeres con un alto nivel de cualificación profesional, que se encuentran divididos entre las exigencias de la competitividad y la eficacia —no sólo a nivel nacional, sino también a nivel internacional, en el mundo de la empresa y la tecnología— y las exigencias de la familia y el entorno social.

En las décadas de los ochenta y los noventa se viene produciendo un desajuste cada vez mayor entre ambos contextos, que afecta, entre otros, al grupo de mujeres “liberadas”, altamente cualificadas, que desempeñan cargos de responsabilidad y deben encajar esta experiencia en la visión del mundo tradicional en sus hogares, en relación no sólo a los mayores, sino, de manera especial, con sus esposos. En la novela, Esi, una socióloga con una maestría en estadística, que trabaja en el departamento de Estadística Urbana en Accra, decide poner fin a su matrimonio en crisis con Oko, un profesor que percibe su éxito profesional como un intento calculado de colocar su *carrera muy por encima de sus obligaciones como esposa* (*Changes*, pág. 8). Él lamenta la negativa de ella a tener más hijos, por la presión de su familia, basada en la creencia popular de que un sólo hijo no es suficiente. Las decisiones de Esi difieren en gran medida de las expectativas de su pareja y de su comunidad; de

hecho, hay varios aspectos en la caracterización de la protagonista que son raros o extraordinarios para una mujer en el contexto de la Ghana de hoy, desde el hecho de que es dueña de una computadora personal, hasta su iniciativa de divorciarse de su esposo.

El objetivo de esa reflexión es el de interpretar el uso de un recurso tradicional de la estética tradicional africana, a saber, el uso de voces comunales, como un discurso adicional en *Changes*, que verbaliza las creencias populares del entorno social de la protagonista, y que ejercen una poderosa presión en su mente. Se trata de una forma sutil e imaginativa que libera al narrador de explicaciones pesadas y ayuda al lector a captar la lucha de los protagonistas en su posición entre las perspectivas tradicionales africanas y un nuevo modelo cultural, no totalmente independiente de Occidente, que viene desarrollándose en las áreas urbanas. El uso de este discurso paralelo, que llega con frescura de la tradición oral, dota de una voz poderosa a la experiencia de las mujeres anónimas, corrientes, que se encuentran divididas entre sus lealtades hacia los valores de los antepasados y la influencia de los modelos importados. Gayl Jones (1992: 192) explica así dicho uso en la literatura contemporánea:

Para liberar sus voces del marco, a menudo tiránico, de la perspectiva de otro, muchas literaturas del mundo continúan remitiéndose a sus propios folclores y modelos tradicionales en relación a las formas, los temas, gustos, concepciones de la simetría, tiempo, espacio, detalles y valores femeninos.

El uso de voces comunales va acompañado del despliegue de otros recursos africanos que son igualmente relevantes para la comprensión de la novela; el uso de proverbios, por ejemplo, es bien conocido como el rasgo prototípico de la oralidad, que de manera elegante añade una dimensión metafórica a los episodios centrales en las novelas africanas. En esta reflexión observaremos detenidamente el primer recurso, el uso de voces comunales de mujeres, que traen a la luz los valores tradicionales vivos que los protagonistas luchan por mantener e integrar en sus experiencias en el mundo urbano de Accra. Este recurso literario procede del teatro popular en Ghana, en el que la comunidad que rodea al personaje posee una voz dramática en forma de coro. La misma Ama Ata Aidoo ya había utilizado esta forma en su tragedia *Anowa* (1970), en la que ancianas y ancianos comentaban la problemática de la protagonista.

La protagonista de *Changes*, Esi, decide separarse de su esposo y acepta la propuesta de Ali, de convertirse en su segunda esposa.

Hay varios factores que complican la situación: una mujer moderna que tiene formación universitaria y que acepta compartir a un hombre como su segunda esposa; el hecho de que ella es Akan y él proviene de una comunidad islámica de Malí, dos grupos culturales muy diferentes entre sí en África Occidental; el hecho de que, entre ghaneses de un nivel socioeconómico alto, en las áreas urbanas, la poligamia está pasando a percibirse como un modelo de matrimonio menos aceptable en comparación con el modelo occidental monogámico. Pero lo más llamativo en este entorno cultural, es la iniciativa por parte de una mujer de divorciarse de su esposo. A las mujeres africanas en general, económicamente dependientes de sus maridos y situadas bajo su autoridad, raramente se les apoya en iniciativas de este tipo a menos que por parte del esposo se hubieran observado conductas muy desviadas de los valores del grupo. Como la misma Esi observa al principio de la novela, “la violación en el matrimonio” es un concepto no sólo ignorado en su ambiente, sino que en realidad tampoco existe una palabra en el léxico de las lenguas de Ghana y otros países del continente para dar nombre a dicha noción.

Las dos mujeres anónimas que actúan como coro dramático expresan la ansiedad de los personajes silenciados por la tradición ancestral, en la que una mujer sólo puede aceptar el deseo de su esposo dentro de su matrimonio. En el siguiente fragmento, estas mujeres ponen voz a los sentimientos de Fusena, la esposa primera de Ali, que se encuentra con que no tiene otro remedio para asumir la llegada de la nueva esposa, Esi:

Dijo Aba a Ama:

Hermana mía, el número de razones por las que los hombres abandonan a sus mujeres por otras

Ama: O simplemente añaden esas mujeres nuevas a las antiguas...

Aba: son muchas.

Ama: Y son cada vez más.

Aba: Solía ser una belleza...

Ama: Y ser joven.

Aba: Más energía para trabajar en el campo, piernas fuertes y caderas mejores para hacer más niños. Todavía tiene que ver con la belleza, y con ser joven (...).

(*Changes*, pág. 101).

Los susurros de estas mujeres traducen el lenguaje no verbal de Fusena, quien sólo da portazos dondequiera que va una vez que él le ha contado su intención de casarse con Esi como segunda esposa. Fusena está tan dolida con su decisión y tan limitada a otras

alternativas dentro de su entorno islámico tradicional, que no puede siquiera articular su sentimiento en palabras. Estas dos mujeres arquetípicas constituyen un importante recurso expresivo, que da voz al sufrimiento de Fusena. La ambigüedad del lenguaje sugiere que los nuevos usos importados de Occidente tampoco suponen un mayor grado de libertad para muchas mujeres. Pero la ironía de la afirmación *solía ser una belleza* es también un golpe a la idealización de las costumbres tradicionales. La “belleza” no está en los viejos tiempos ni en el presente.

Cuando Esi les informa a su madre y a su abuela acerca de su divorcio de su primer esposo, y de su nuevo matrimonio, ellas se oponen por la desviación que supone con respecto a la tradición Akan en el tema del matrimonio. Se consienten en considerar el agravio de Esi, a saber, el abuso sexual por parte de su marido en su matrimonio. De hecho, la voz de Nana¹, apoya el principio de la autoridad sexual masculina por encima de la autonomía sexual de las mujeres, que quedan reducidas a objetos comestibles, cuyos sentimientos se ignoran. Sin embargo, sus palabras exponen una comparación sorprendente entre las mujeres que eran sacrificadas a los hombres en sus tiempos, y los africanos que eran sacrificados a los colonizadores. Tanto los hombres como los blancos son dioses que exigen sacrificios, lo cual queda metafóricamente expresado a través de palabras relacionadas con la actividad de “comer”: como “tragar” o “devorar”.

Así habló la anciana: (...) El mejor marido que puede tener es aquel que te requiere a ti toda entera y todo tu tiempo. ¿Quién es un hombre bueno sino aquél que se come a su esposa por completo y la empuja hacia abajo con un buen trago de alcohol? En nuestra época, el mejor ciudadano era el hombre que tragaba a más de una mujer, y cuantas más, mejor. De manera que nuestros guerreros y nuestros reyes se casaban con más mujeres que los demás hombres de sus comunidades. Para demostrar que eran, por ese sólo hecho, los mejores de nuestra tierra. (...).

Esa era la única forma, nieta mía. Los hombres fueron los primeros dioses en el universo, y eran dioses devoradores. La única manera en la que podían dar lo mejor de sí mismos —y a veces lo peor, también— era si se les hacían

1. La palabra Akan Nana significa “abuela”, “abuelo” o cualquier antepasado. Es también el título de tratamiento de los reyes. A la Nana, la abuela de la familia, se le respeta como la persona que mejor conoce la tradición de los antepasados. Se le consultan todos los asuntos familiares en temas religiosos, morales y también las cosas prácticas de la vida cotidiana.

sacrificios periódicos a sus egos. Cuanto más sangriento el sacrificio, mejor. Si, si. Hay otros tipos de dioses. No menos sanguinolentos, e igualmente implacables. Nosotros los africanos hemos permitido que se nos sacrifique periódicamente a los egos de los europeos, ¿no? De manera que, entre otras cosas, ellos pudieran construir potentes máquinas de fuego para quemarnos a todos nosotros y después irse a la luna... Ah, ah, ah, permíteme que escupa! (*Changes*, pág. 109-110).

En la práctica, un buen esposo *es aquél que come por completo a su esposa*. De hecho, Esi se había divorciado de su primer marido por el motivo de que él se la había devorado literalmente - el término más cercano en las lenguas de la región para designar la “violación en el matrimonio”. A partir de la investigación de Lakoff & Kövecses en modelos culturales y su conceptualización a través de metáforas, se puede afirmar que en la voz comunal de la anciana hay una conceptualización metafórica coherente detrás de las expresiones utilizadas para referirse a las relaciones sexuales y raciales. La base de la metáfora general de la voz comunal para las relaciones sexuales en el matrimonio es *la sexualidad marital, es comer*. Está enraizada en un modelo cultural de efectos fisiológicos, en el cual la metáfora concreta es *la sexualidad marital: consiste en que el hombre come a la mujer*. Una versión extrema de esta metáfora en el modelo cognitivo comunal de la sexualidad da lugar a la implicación *la sexualidad marital intensa conlleva que el hombre devora a la mujer* (es decir, *la sexualidad marital intensa conlleva la violación matrimonial*). De hecho, la expresión que Nana utiliza para describir lo que ella considera una conducta sexual aceptable, *empujarla hacia abajo con un buen trago de alcohol*, tiene una clara connotación de violencia. El hecho de beber alcohol recuerda a la necesidad del violador de nublar su conciencia y de envalentonarse.

Pero desde la perspectiva de Nana no existe el sentido de “violación”, de la misma manera que no existe una palabra en la lengua Akan para nombrar el acto de la “violación en el matrimonio”. Después del episodio en el que Esi sufre abusos, se imagina a sí misma en un congreso de sociólogos presentando una comunicación acerca de “La importancia de la violación en el matrimonio en el contexto urbano africano” a una audiencia mayoritariamente masculina de académicos. Se imagina sus voces, preguntándole,

“Y, estimada colega, ¿cómo describiría usted violación en el matrimonio en Akan?”.

“¿Igbo? ...¿Yoruba?”.
“¿Kikuyu? ...o Ki-Swahili?”.
“Chi-Shona?”.
“¿Zulu?” ...¿o Xhosa?”.

(...) Era imposible que la sociedad pudiera tener una palabra nativa o una frase para describirlo. La relación sexual es algo que el esposo exige a su esposa como su derecho. En cualquier momento. Y según su conveniencia. (*Changes*, pág. 12).

Cuando el término dioses devoradores se aplica al hombre blanco, se sustituye el abuso sexual por la opresión cultural. “Comer”, que es la fuente de la metáfora central, se aplica tanto a la dominación sexual como a la cultural. Lo que obtenemos es, *la dominación colonial es un hecho en el que los blancos comen/ sacrifican a los negros*. La motivación específica de esto consiste en las actividades fisiológicas de *comer, devorar, y sacrificar* procede del modelo cultural. Cuando la metáfora general se aplica a las relaciones interracial, obtenemos otra versión extrema, a saber, *la dominación colonial es un hecho en el que los blancos queman a los negros: los blancos pueden construir potentes máquinas de fuego para quemarnos a todos y después irse a la luna*. Esta metáfora central del discurso comunal de la abuela es muy productiva, tal y como ella la aplica a las relaciones sexuales e interracial en Ghana: de los dos sujetos involucrados en la metáfora, siempre hay un opresor y un oprimido (que es devorado).

Pero Aidoo mantiene la atención en el problema intrarracial de la opresión sexual de la mujer africana. La yuxtaposición de los dos

objetos de la metáfora, el sexual y el racial, proporciona la ironía del propósito crítico de Aidoo: Nana, una de las voces comunales que trasmite los valores tradicionales, llega a comparar ambos tipos de dominación. Pero, mientras que expone los horrores del segundo, todavía apoya el modelo tradicional del matrimonio en Ghana, a pesar de apuntar su naturaleza opresiva.

BIBLIOGRAFÍA

ACKAH, C.A.

1988 *Akan Ethics*. Accra: Ghana Universities Press.

AIDOO, A.A.

1970 *Anowa*. Essex: Longman.

1977 *Our Sister Killjoy: or Reflections from a Black-eyed Squint*. London: Longman.

1991 *Changes*. Accra: Sub-Saharan Publishers Ltd., and London: The Women's Press Ltd.

BAKHTIN, M.M.

1980 . *The Dialogic Imagination*. Four Essays. Texas: University Press.

INNES, C.L.

1991 "Mothers or Sisters? Identity, Discourse and Audience in the Writing of Ama Ata Aidoo and Mariama Bâ". *En Motherlands. Black women's writing from Africa, the Caribbean and South Asia*, Edited by Susheila Nasta. London: The Women's Press.

JAMES, A.

1990 *In their Own Voices. African women writers talk*. London: James Currey, Nairobi: Heinemann Kenya and New Hampshire: Heinemann Educational Books.

JONES, G.

1992 *Liberating Voices: Oral tradition in African American Literature*. New York: Penguin.

LAKOFF, G. & KÖVECSES

1987 "The cognitive model of anger". *En Cultural models in Language and Thought*, editado por Dorothy Holland y Naomi Quinn (1987). Cambridge: Cambridge University Press.

El mundo africano en *Del amor y otros demonios* de Gabriel García Márquez

DIÓGENES FAJARDO VALENZUELA

Crítico Literario
Universidad Nacional - Universidad Distrital
Bogotá, Colombia

Del amor y otros demonios (1994)¹, hasta el momento la última de las novelas de Gabriel García Márquez, ha sido recibida de muy diversas maneras por los lectores y los críticos. En Colombia, en general, se acogió como todas las obras del autor: muy favorablemente. En cambio, en otros países, ha sido objeto de furibundos ataques. Para ilustrar la primera tendencia baste citar aquí los artículos “Gabo y otros demonios” de María Mercedes Carranza y “Del amor y otros demonios de García Márquez” de Conrado Zuluaga². Para la poeta, se presentan los demonios de García Márquez como el tiempo obsesivo, los personajes desencadenantes de los demonios garciamarquianos (Sierva María y Cayetano Delaura) y las palomitas de papel, símbolos de personajes extraordinarios como Dulce Olivia o Abrenuncio de Sa Pereira Cao. Todos estos personajes son presentados como “seres desencantados, destruidos que arrastran penosamente sus miserias y sus vidas”. También para Zuluaga, en *Del amor y otros demonios* un “ingrediente imprescindible es el de las crisis de las relaciones interpersonales sumadas a las calamidades individuales o colectivas de un grupo social determinado”. Pero en definitiva lo que más resalta es “esta capacidad de narrar que posee todo buen novelista,

1. Gabriel García Márquez, *Del amor y otros demonios*, Bogotá, Ed. Norma, 1994. Todas las citas a esta obra se harán en el mismo texto del trabajo, precedidas de la abreviatura DA.

2. María Mercedes Carranza, “Gabo y otros demonios”, *Semana* (Abril 19, 1994). Conrado Zuluaga, “Del amor y otros demonios de Gabriel García Márquez”, *Quimera*, N° 124, 14.

la única que le permite recrear una imagen, penetrar una interioridad, mostrar una vida, generar una atmósfera y construir un universo, es la que exhibe García Márquez en *Del amor y otros demonios*".

En oposición a estos juicios elogiosos sobre esta novela del nóbel colombiano, en el exterior han aparecido reseñas poco favorables. Fabienne Bradu, por ejemplo, considera que "García Márquez se ha convertido en el mejor imitador de sí mismo, en el más obstinado glosador de sus propios estereotipos" y tajantemente concluye parodiando un diálogo de la novela para decirnos que en esta obra sí que estamos lejos de la literatura³ (Bradu 1994). En otro artículo que revela su posición desde el título mismo, Ilán Stavans deplora únicamente la "extensión, el estilo y el título de la novela". La extensión porque le parece que la historia de Sierva María de todos los Ángeles presta más al cuento y al cine que no a la novela; el estilo por la carencia de espontaneidad y por convertir a sus personajes en "meros mecanismos de relojería"; y el título le parece inadecuado porque "en el librero de García Márquez, la palabra amor es de Florentino Ariza y Fermina Daza, de nadie más"⁴ (Stavans 1994).

Ante esta radicalización de las críticas frente a *Del amor y otros demonios*, se hace necesario un estudio analítico más detallado de la obra para señalar sus características y luego sí poder decidir sobre su valor como literatura. Es un trabajo que ya ha comenzado con críticos como Julio Ortega, quien considera que "esta es la novela más emotiva del autor, pero es la más literaria" y propone una lectura novelada "de un mundo leído como otra novela, y de una historia que se hace en la lectura que sus personajes interponen"⁵ (1995).

En este trabajo fundamentalmente, se pretende resaltar la

3. Fabienne Bradu, "Del amor y otros demonios de Gabriel García Márquez", *Vuelta*, N° 213 (Agosto 1994): 43.

4. Ilán Stavans, "Gabo en caricatura", *Revista Época* [México] (jul. 18/1994): 75.

5. Julio Ortega, "Del amor y otras lecturas", en Repertorio crítico sobre Gabriel García Márquez [Compilación y prólogo de Juan Gustavo Cobo Borda], vol. II, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1995: 411.

6. Como dato curioso, posible punto de partida para un estudio del tema en el desarrollo de la novela colombiana, se podría citar el artículo de Umberto Valverde, *La cultura negra en María*, en *María más allá del paraíso*. Cali: Alonso Quijada Editores, 1984: 51-59, como una manifestación de la presencia casi velada en ocasiones de la cultura negra en la prosa novelística colombiana. Por supuesto que hoy se encuentran algunas novelas construidas explícitamente para representar el mundo del negro. Tal vez el ejemplo más representativo en las letras contemporáneas sea el escritor Manuel

presencia del mundo africano en la estructuración de la novela para ver de qué manera contribuye a presentar una realidad cultural tan rica y multifacética como la que Colombia exhibe hoy en día ⁶.

Anecdóticamente, se podría corroborar la fascinación que ejercía ese mundo de origen africano en el joven reportero de *El Espectador* en esa noticia inventada y puesta en escena que realiza con el corresponsal de Quibdó, Primo Guerrero, “un negro grandísimo” que había enviado los mensajes sobre “la manifestación pública sin precedentes”. García Márquez viajó a la capital del Chocó para ver una ciudad en pie por la presunta repartición del Departamento entre los vecinos. Lo único que encontró fue “un pueblo desierto y amodorrado en cuyas calles polvorientas el calor retorció las imágenes”. Primo Guerrero no era la excepción. Estaba “echado en la hamaca en plena siesta bajo el bochorno de las tres de la tarde”. Ante esta situación organizaron “una manifestación portátil que se convocó con tambores y sirenas”. Y el apunte final del nóbel: “y así fue como se salvó el Chocó”⁷. (Vargas Llosa 1971).

Todos los lectores de la obra garciamarquiana han notado cómo la cultura afroamericana fluye por doquier en toda su prosa. Bastará recordar aquí que Macondo, el espacio mítico de la narrativa de García Márquez es una palabra africana.⁸ En todos sus relatos podríamos encontrar lo que Nina S. de Friedemann denomina “huellas de africanía”⁹. Uno de los aspectos que los críticos han destacado con respecto a la literatura de García Márquez tiene que ver, precisamente con una de esas huellas: la oralidad. Es uno de los puntos de partida para la escritura de *Del amor y otros demonios*, según el testimonio del propio autor en la polémica

Zapata Olivella desde *Tierramojada* (1947) considerada por Ciro Alegría como “uno de los primeros brotes novelísticos de la sensibilidad negra en nuestra América”, hasta *Changó, el gran putas* (1983), según los críticos su obra de mayor aliento artístico.

7. Mario Vargas Llosa, García Márquez: Historia de un deicidio, Caracas, Monte Ávila Editores, 1971, pág. 40.
8. Para Germán de Granda, Macondo es una palabra que podría venir del bantú *makondo* que significa *plátano*. (“Un afortunado fitónimo bantú: ‘Macondo’, *Thesaurus*, XXVI, 3 1971) 485-494.
9. Entendidas como “símbolos, iconografías y asociaciones iconográficas que permaneciendo en el consciente y el subconsciente de los africanos y sus descendientes, han tomado parte en la formación de las culturas afroamericanas”. Además, el concepto de huellas de africanía “permite señalar el reencuentro cultural de africanos después de su desarraigo durante la trata en el continente africano y en América durante la colonia” (Nina S. de Friedemann, “Historiografía afroamericana del Caribe: hechos y ficciones”, en *América Negra*, N° 7, 1994: 12).

10. Ortega: 413.

introducción que hace del relato: "... mi abuela me contaba de niño la leyenda de una marquesita de doce años cuya cabellera le arrastraba como una cola de novia, que había muerto del mal de rabia por el mordisco de un perro, y era venerada en los pueblos del Caribe por sus muchos milagros" (DA: 11). Por lo tanto, uno de los orígenes discursivos del relato tiene que ver con la memoria popular y legendaria que recoge oralmente el cuento maternal y que el autor quiere arrebatar de la arbitrariedad de la historia. De esta manera, esta novela, "desde su pretexto, es un acto complejo de la formidable empresa de escribir leyendo; de leer en la inscripción del relato el desciframiento del mundo, desatado por la muerte y retrasado por la ficción"¹⁰ (Ortega 1995).

Todo ese texto narrativo inicial sirve para revelar los mecanismos retóricos de su construcción narrativa. Se convierte en la explicación del origen de la narración y se hace parte de la novela por introducir el mundo ficticio. Por otra parte, el prólogo no sólo explica el origen de la ficción sino que, además, constituye un microrrelato en donde se legitima la narración con base en la relación oralidad/escritura.

Una vez establecida la filiación de la escritura con la oralidad, el relato nos traslada al escenario de los eventos: la presentación de Cartagena de Indias como uno de los puertos negreros más importantes en el siglo XVII. El discurso novelesco comienza, así, a desplegar esa atmósfera social que genera el esclavismo y que se convertirá en el rasgo más sobresaliente de la presencia del negro en América. Todo su accionar estará condicionado por esa falta de libertad pero, al mismo tiempo, será el acicate mayor para responder culturalmente a la dominación del blanco.

Para Walter Ong, "uno de los lugares donde las estructuras y los procedimientos mnemotécnicos orales se manifiestan de manera más espectacular es en su efecto sobre la trama narrativa"¹¹ (1987). El poeta oral desconoce las tramas climáticas. "La trama rigurosa en la narración surge con la escritura. El desarrollo de la trama en *Del amor y otros demonios* magistralmente comienza a desplegarse ante los ojos del lector a partir de la narración de cómo un domingo de diciembre un perro cenizo mordió a cuatro personas: a tres esclavos negros y a Sierva María de todos los Ángeles. Ésta se encontraba por allí porque la sirvienta mulata que la acompañaba se había sentido atraída "por la bulla del puerto negrero, donde estaban rematando un cargamento de esclavos de

11. Walter Ong, *Oralidad y escritura*, México, FCE, 1987: 139.

12. García Canclini, *Culturas híbridas*, México, Grijalbo, 1990: 71.

Guinea” (DA: 13). De esta forma, el despliegue narrativo se inicia con la escena de un brutal “diálogo intercultural” en el espacio cartagenero. Como lo señala García Canclini, “los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento” de variadas tradiciones (indígenas, hispanicocatólicas, africanas) que han favorecido el surgimiento de “formaciones híbridas en todos los estratos sociales”¹² (1990). Desde estos primeros sintagmas narrativos se refleja la rigurosa estratificación social, fruto más del imaginario del dominador que de la realidad circundante:

Sierva María de todos los Ángeles:	
hija del marqués de Casaldiero	 blanca
sirvienta	 mulata
cargamento de esclavos	 negros

Esa estructura inicial será muy pronto desconstruida por la misma narración. Sierva María es hija de “una mestiza brava de la llamada aristocracia de mostrador”, criada como negra por los negras. Se entiende así por qué el narrador considera que “en aquel mundo opresivo en el que nadie era libre, Sierva María lo era: sólo ella, y sólo allí.” (DA:19). Con la presencia de Sierva María, esa estricta estratificación sociocultural reforzada por el esclavismo, se hace presente la hibridez afrocaribeña. Todos los demás son esclavos de esas estructuras sociales excluyentes que, aunque no se sigan rigurosamente, son parte del proceso general de enmascaramiento, rasgo central de todo el mundo colonial. Por otra parte, como señala García Posada, “los elementos cristianos, los indios y en especial los negros, aparecen aludidos, no consignados, filtrados, no referidos, sin que la crónica pierda por ello su intensidad”¹³ (1995).

Una vez hecha la presentación de la protagonista, la estructura narrativa parece perderse en el microrrelato acerca del cargamento

13. Miguel García Posada, “Amores y posesiones”, en el libro Repetorio crítico sobre Gabriel García Márquez [Compilación y prólogo de Juan Gustavo Cobo Borda], vol. II, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1995: 402.

14. Sobre el tema de la Compañía mencionada por García Márquez, se puede consultar el libro de Bibiano Torres Ramírez, *La Compañía Gaditana de Negros*. (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1973). Lo concerniente a la Compañía Gaditana se ha consultado en este texto. La referencia, en la novela, al barco de la Compañía Gaditana, ayuda a precisar el momento histórico representado en el discurso narrativo y fijado por el autor con la referencia vaga a unos doscientos años (DA: 11).

15. Torres, pág. 1.

de esclavos que llegó a Cartagena a bordo de un barco de “La Compañía Gaditana de Negros”.¹⁴

Históricamente, en el siglo XVII, esta compañía estuvo encargada de traer los negros esclavos a Cartagena. En el siglo XVI, su traslado a América se hizo mediante el sistema de licencias. En el siglo XVII, ese sistema fue cambiado por el de asientos, consistente en unos contratos por los cuales un particular ante el estado se comprometía a prestar un servicio: adquiría, así, tanto derechos como obligaciones. “Puede decirse que en el comercio indiano la palabra *Asiento* por sí sola significó el comercio de negros”¹⁵ (Torres 1973).

Hacia 1760 o 61, Miguel de Uriarte solicitó uno de estos asientos con el fin de abastecer negros a Venezuela. En 1763, hizo una segunda solicitud apoyado con algunos comerciantes gaditanos, que le permitiría llevar negros a Cartagena y Portobelo durante diez años. Por Cédula Real del 14 de junio de 1765, dada en Aranjuez, se aprobó el asiento en favor de La compañía Gaditana de Negros. La caja central de la nueva compañía se estableció en Puerto Rico. El objetivo era el de traer los negros a América sin la intermediación de franceses, portugueses o ingleses. La primera dificultad que tuvieron que enfrentar tenía que ver con el encarecimiento de los negros en los mercados africanos y la negativa a permutarlos por las frutas que llevaban. A causa de ello, la compañía terminó volviendo a acudir a las grandes compañías negreras para que les llevaran esclavos a Puerto Rico. Hacia 1770, la compañía acusó y reconoció su decadencia. Su deuda era muy elevada y prácticamente en lugar de ganancias se fueron acumulando las pérdidas.

Ante esta situación elevaron varias peticiones a la Corte para obtener unas condiciones mejores en el negocio. Lo primero fue el “permiso para despachar embarcaciones con bandera española desde cualquier puerto de la contrata a las colonias extranjeras para comprar negros que se introducirían en ellos sin tener que pasar por la Caja Central de Puerto Rico”¹⁶ (Torres 1973). La solicitud fue negada por el temor al contrabando que se pudiera dar en los mismos navíos.

La segunda tenía que ver con el permiso para introducir harina. En 1765, la compañía gaditana consiguió que las embarcaciones

16. Torres, pág. 71.

17. “El tráfico que mantuvo en ella la Compañía Gaditana fue uno de los más activos de todos los puertos de Asiento, tanto en la introducción de negros, como en la venta de harinas” (Torres pág. 154).

que fuesen a la costa de África pudiesen trasportar cierta cantidad de harina y otros víveres. Por cada negro se podía llevar dos barriles de harina. Lo sobrante se podía luego vender en los puertos de América. Por la cédula del 1° de mayo de 1773, se aumentó a tres barriles de harina por cada negro sin pagar derechos aduaneros. Este comercio de harinas, va a ser tan importante a partir de 1772 que va a sustituir el objetivo inicial de la Compañía: la trata de negros.

Precisamente, la mayor oposición que encuentra la Compañía Gaditana en Cartagena está relacionada con este asunto de la harina¹⁷. En 1763, el virrey otorgó un permiso a la marquesa de Valdehoyos para que introdujese negros bozales y dos barriles de harina por cada uno, con la facultad de vender el sobrante. Con la presencia de la Compañía Gaditana había cesado el tráfico de negros por parte de la Marquesa, pero “de 1773 a 1767, habían desembarcado 10801 barriles de harina, con el consiguiente perjuicio del nuevo asiento”¹⁸. (Torres 1973). Parece ser que las autoridades atendieron su reclamo porque de esa fecha en adelante no se registra ninguna otra entrada de harina a favor de la marquesa Valdehoyos¹⁹. Con este episodio histórico se comprueba la falta de unidad en la política de la metrópoli, así como también el interés de las autoridades coloniales para manejar en su provecho el otorgamiento de licencias para la adquisición y comercialización de variadas mercancías.

Este contexto histórico, someramente presentado en los párrafos anteriores, es incorporado a la trama narrativa. El primer marqués había hecho fortuna con las licencias para vender cinco mil esclavos en ocho años y la importación de dos barriles de harina por cada uno. “El tratante individuo más afortunado de su siglo” (DA:61). Bernarda quiso restablecer la fortuna de la casa acudiendo al mismo método, aunque a mayor escala:

Fue a Bernarda a quien se le ocurrió que el buen negocio no eran los esclavos

18. Torres pág. 158.

19. Sin forzar demasiado las cosas, en Bernarda y su activa participación en el negocio de harinas se ha novelizado a esa Marquesa de Valdehoyos, favorecida con la licencia para comerciar harina en Cartagena. Este episodio comprobaría el hecho de que “los personajes vienen de la historia, del linaje narrativo del autor, de la mitología colonial” (Ortega 1995:410).

20.. Una de las condiciones del Asiento era el pago del derecho de marca, establecido en 40 pesos por cada “pieza”. Esta esclava abisinia era tan singular que “no la herraron en el corralón, ni cantaron su edad ni su estado de salud, sino que la pusieron en venta por su sola belleza” (DA: 14).

sino la harina, aunque el negocio grande en realidad era su increíble poder de persuasión con una sola licencia para importar miles de esclavos en cuatro años y tres barriles de harina por cada uno, hizo el agosto de su vida: vendió los mil negros convenidos pero en vez de tres mil barriles de harina importó doce mil. El contrabando más grande del siglo. (DA: 61).

Este aditamento de la harina tenía un gran ventaja sobre el Asiento original. Había menos probabilidad de que la harina se echara a perder. En cambio, el negocio de los esclavos estaba amenazado por la constante presencia de la muerte. Precisamente, en ese barco que mueve la curiosidad de la mulata aquel domingo de diciembre, habían muerto muchos negros no por una desconocida peste africana, como en un primer momento pensaron, sino sencillamente por “envenenamiento con fiambres manidos” (DA: 14). Se comprende, así, que el problema de la trata trasatlántica haya adquirido con los europeos un carácter monstruoso.

En contraste con esa “mortandad inexplicable”, aparece el relato sobre esa cautiva abisinia “de una hermosura tan perturbadora que parecía mentira” (DA: 14), y que fue comprada por el gobernador por su peso en oro²⁰. Bernarda se interesó por el relato sobre esta negra esclava. Se niega a admitir que fuese vendida por su peso en oro porque “no hay mujer ni negra ni blanca que valga ciento veinte libras de oro, a no ser que cague diamantes”. Al mismo tiempo está segura de que si el gobernador la compró “no debía ser para algo tan sublime como servir en su cocina” (DA: 16). Efectivamente, el lector la volverá a encontrar en casa del gobernador “que era soltero y mariposón”. Literalmente, la tenía reservada para que sirviera de postre en el “almuerzo de hombres solos” que le ofreció al recién llegado virrey, don Rodrigo de Buen Lozano. Su belleza y perfección son tales que su visión se torna insoportable para el virrey. Estructuralmente, también aquí el punto de contraste será Sierva María. La virreina “tal vez como represalia por la frivolidad del gobernador”, la presenta en la cena que les ofrecieron en el convento. Todos quedan admirados a causa “de su prestancia, de su luz personal, del prodigio de la cabellera” (DA: 133).

Paradójicamente, quien mejor representa ese mundo africano dialógico e intercultural no es la perfecta belleza de la esclava

21. En realidad, Sierva María vive más en el espacio cultural de los esclavos que en el de sus padres. Por eso es frecuente encontrarla en los patios del servicio “ayudando a desollar conejos, con la cara pintada de negro, descalza y con el turbante colorado de las esclavas” (DA: 24).

abisinia, sino Sierva María como símbolo de la hibridez afrocaribeña: se llama y se hace llamar “María Mandinga”, blanca y libre en el mundo de negros y de esclavos. Igual que su padre, quien la busca al enterarse de que su hija ha sido mordida por el perro rabioso, la percibe el lector: “Estaba ayudando a desollar conejos, con la cara pintada de negro, descalza y con el turbante colorado de las esclavas” (DA: 24). Sierva María habla el congo, el mandinga y el yoruba. En toda la novela se la pinta como dueña de dos mundos, habitante por la cultura en el ámbito africano y al mismo tiempo heredera de una nobleza derruida. Obviamente, que la construcción por hibridación supera la dicotomía blanco/negro para fusionar conocimientos y valores de toda índole. La figura de Sierva María” se erige en toda la obra como el constante desafío a la política colonial y segregacionista de los españoles. Prácticamente, ella será la piedra de escándalo para la familia, para la sociedad, para la iglesia, es decir, para toda autoridad.

Abandonada por sus padres es entregada a los esclavos como huérfana social y, por lo tanto, terminará identificándose con la cultura de la otredad.

La niña se mostraba como era. Bailaba con más gracia y más brío que los africanos de nación, cantaba con voces distintas de la suya en las diversas lenguas de África, o con voces de pájaros y animales, que los desconcertaban a ellos mismos. Por orden de Dominga de Adviento las esclavas más jóvenes le pintaban la cara con negro de humo, le colgaban collares de santería sobre el escapulario del bautismo y le cuidaban la cabellera que nunca le cortaron y que le habría estorbado para caminar de no ser por las trenzas de muchas vueltas que le hacían a diario. (DA: 19)

En gran medida, su victimización estará causada por su desafiante hibridismo cultural²¹. Su cumpleaños, olvidado por completo por sus padres, se celebra en el patio de los esclavos que “había

22. Ortega, 409.

23. El término “mandinga” tiene varias acepciones. En primer lugar significa Hombre de pequeña estatura. En segundo lugar, se refiere a los africanos llegados como esclavos a Cartagena de Indias. Aquiles Escalante cuenta que en su niñez alcanzó a “conocer al cabeza de los mandingas, liberto hacía muchos años”. Y añade una tercera acepción: “Entre nosotros, úsase la expresión ‘llevárselo a uno mandinga es equivalente a darse uno al diablo, irritarse, enfurecerse. (*El negro en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional, 1964, pág. 178).

24. Cfr. Américo Castro, *Sobre el nombre y el quien de los españoles* (Madrid: SARPE, 1985).

25. Es curioso notar que la Josefa Miranda, figura representativa de la pasión y del prejuicio, intenta fundamentar su conclusión de que la niña está endemoniada en el teólogo aquitense: “‘Santo Tomás lo dijo y a él me atengo’, dijo la abadesa: ‘A los demonios no hay que creerles ni cuando dicen la verdad’” (DA: 109).

sido otra ciudad dentro de la ciudad en tiempos del primer marqués” (DA: 18). Por ello que “desheredada del discurso familiar y su desocialización (es casi un emblema de la cautiva romántica, salvada por la filosofía natural de la cultura subalterna) propicia su carácter de víctima de todos los códigos”²² (Ortega 1995).

Otra ejemplificación de la hibridación cultural se encuentra en el simbolismo de los nombre propios. Sierva María de Todos los Ángeles es María Mandinga portadora de Todos los Demonios.²³. Domingo de Adviento es una negra con nombre de tiempo santo, preparación para la navidad; Sagunta es india con nombre de ciudad española; Abrenuncio, el médico judeoportugués que renuncia al sexo y al amor, tiene la función de presentar esa cultura sefardita que tanta importancia tuvo, según don Américo Castro para la configuración del español²⁴. Tomás Aquino de Narváez será el homenaje a la razón teológica que integra y acepta la cultura negra, en oposición a la pasión con que se condena desde la ignorancia y el desconocimiento del otro²⁵.

Sierva María es blanca, pero su hibridismo cultural la convierte en una posea del demonio, en el demonio mismo. Su historia ejemplifica cómo se dio la demonización de todo el ámbito cultural del negro. Para la Iglesia, los negros eran unos idólatras que pactaban a diario con el demonio. “En el siglo XVII, *demonización* y *paganización* formaron la lente mediante la cual inquisidores y amos percibieron las prácticas religiosas tanto de los africanos en sus territorios, como de sus descendientes en la Nueva Granada”²⁶ (Maya 1992).

En el imaginario social, no cabe duda la identificación del demonio con el negro. En el proceso inquisitorial estudiado por Adriana Maya, una de las acusadas narra cómo “llegando al arcabuco vio mucha gente y con ella *el demonio en figura de negro* en cueros con solo un calambre con que se tapaba sus vergüenzas y en la cabeza un paño negro con que se tapaba los cuernos”.

26. Adriana Maya, Las brujas de Zaragoza: Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia: 1619-1622”, en *América Negra*, 4 (1992): 87.

27. Citado por Maya, pág. 94.

28. Ortega, 415.

29. De hecho se podría pensar en una relación intertextual entre *Lolita* de Vladimir Nabokov y *Del amor y otros Demonios*. La definición que se nos da de la ‘ninfula’ en *Lolita* encaja perfectamente con la caracterización de Sierva María: Tanto en lo relativo a la edad, la naturaleza demoniaca de su poder de seducción, así como también los efectos devastadores de su presencia: “Entre los límites de los

[énfasis añadido]²⁷ (Maya 1992). En la novela de García Márquez varios serán los personajes que identifican no ya a una persona con el demonio, sino la cultura misma. Una de las primeras en valorar negativamente esa presencia cultural en su hija abandonada a los esclavos, es Bernarda. Por ello, el día que encuentra una muñeca flotando en el fondo de la tinaja, inmediatamente lee en este signo la imagen de una muñeca muerta y queda “convencida de que era un maleficio africano de Sierva María contra ella” (DA: 63). El mismo tipo de lectura hará el obispo Don Toribio de Cáceres y Virtudes de la enfermedad de Sierva María. Para él, no cabe duda de que paganización y demonización se identifican y se manifiestan claramente en Sierva María:

Es un secreto a gritos que tu pobre niña rueda por los suelos presa de convulsiones obscenas y ladrando en jerga de idólatras. ¿No son síntomas inequívocos de una posesión demoniaca? (DA: 76)

Esa jerga de idólatras no es otra cosa que las lenguas africanas que Sierva María había ido aprendiendo en su diario contacto con el mundo africano que la rodeaba. Su definición como endemoniada “es el resultado de la interpretación equívoca que suscita en cuanto disformidad mestiza, en cuanto signo de la hibridez”²⁸ (Ortega 1995).

Al ser enterrada viva en el convento, por mandato del Sr. Obispo, es recibida como la encarnación del mal, del mismo Satanás. Una de las primeras novicias en verla, le dice: “Tienes los ojos del diablo” (DA: 87). La abadesa la recibe blandiendo el crucifijo y con el grito de “*Vade retro*”. Y complementa su saludo: “Engendro de Satanás” “te has hecho invisible para confundirnos” (DA: 92). La criada que intenta quitarle los collares declara que “una fuerza del otro mundo la había derribado” (DA: 93) Varias novicias afirman que “volaba con unas alas transparentes que emitían un zumbido fantástico” (DA: 95). Incluso, algunas llegan a pedir la intermediación de Sierva María en los favores que quieren obtener del demonio. La niña responde al juego: “Sierva María imitaba voces de ultratumba, voces de degollados, voces de engendros satánicos, y muchas se creyeron sus picardías y las sentaron como ciertas en las actas” (DA: 96). Sin duda alguna, “una niña endemoniada dentro del convento tenía la fascinación de una aventura novedosa” (DA: 96). Sierva María es la concreción del maligno, pero realmente el convento estaba desde mucho antes poseído por los demonios. Por ello que el exorcista al ver el estado

nueve y los catorce años, surgen doncellas que revelan a ciertos viajeros embrujados, dos o más veces mayores que ellas, su verdadera naturaleza, no humana sino nínfica (o sea demoniaca); propongo

en que se encuentra la acusada, anota: “Aunque no estuviera poseída por ningún demonio esta pobre criatura tiene aquí el ambiente más propicio para estarlo” (DA:110).

Significativamente, este sentido demoniaco de Sierva María en lugar de desvanecerse se incrementa en el momento en que aparece aquél que debía establecer la verdad sobre la posesión demoniaca: el padre Cayetano Alcino del Espíritu Santo Delaura y Escudero. Su destino parecía ser el de “custodio del fondo sefardita en la biblioteca del Vaticano”, hasta que el obispo le encomienda “la salud de la niña”. Pero ya antes, aun sin conocer personalmente a la niña, ya ha soñado con ella.

“... Sierva María estaba sentada frente a la ventana de un campo nevado, arrancando y comiéndose una por una las uvas de un racimo que tenía en el regazo” (DA: 102).

Cuando va al convento por primera vez, Delaura “la vio idéntica a la de su sueño, y un temblor se apoderó de su cuerpo y lo empapó en un sudor helado” (DA: 110). Y surge así, otro de los sentidos demoniacos aplicados a Sierva María. Ella es presentada como una verdadera nínfula, que reúne todas las condiciones para ejercer su fantástico poder ²⁹. El ministro de Dios termina respondiéndole no con los Evangelios sino con la poesía de Garcilaso y

llamar “nínfulas” a estas criaturas escogidas. Ante ellas, es preciso reconocerlas: “Hay que ser artista o loco, un ser infinitamente melancólico con una burbuja de ardiente veneno en las entrañas y una llama de suprema voluptuosidad siempre encendida en su sutil espinazo (¡oh cómo tiene uno que rebajarse y esconderse!), para reconocer de inmediato, por signos inefables —el diseño ligeramente felino de un pómulo, la delicadeza de un miembro aterciopelado y otros indicios que la desesperación, la vergüenza y las lágrimas de ternura me prohíben enumerar— al pequeño demonio mortífero entre el común de las niñas; y allí está, no reconocida e ignorante de su fantástico poder” (*Lolita* [Barcelona: RBA Editores, 1993] (Nabokov 20-21).

30. En esto también sigue el patrón preestablecido para las nínfulas: “Después de todo, Dante se enamoró perdidamente de su Beatriz cuando tenía ella nueve años, una chiquilla rutilante, pintada y encantadora, enojada con un vestido carmesí... y eso era en 1274, en Florencia, durante una fiesta privada en el alegre mes de mayo. Y cuando Petrarca se enamoró locamente de su Laura, ella era una nínfula rubia de doce años que corría con el viento, con el polen, con el polvo, una flor dorada huyendo por la hermosa planicie al pie del Vaucluse” (*Lolita*: 21).
31. Oddúa. Ododúa. Es la primera mujer creada por Odumare conjuntamente con Obatalá, su esposo. Éstos fueron los padres de Aganyú y Yemayá. En la mitología yoruba, Odudua es oricha (dios) de la tierra. En la iconografía tradicional se le suele representar como una madre sentada que da de mamar a su niño. (XXXXX, Oveja Negra, 1983, pág. 524).
32. Según Nicolás León, el cuarterón es hijo de blanco y mulata o viceversa. (Para esta casta “calcula” un 87.5% de blanco y un 12.5% de negro). *Las castas del México Colonial o Nueva España*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1924, 20-22).

con cada instante después de conocerla “se fue enardeciendo por la revelación de que algo inmenso e irreparable había empezado a ocurrir en su vida” (DA: 118). Con la presencia de la nínfula, la celda se convierte en su paraíso y, al contrario, la biblioteca en su infierno. Se ha cerrado el círculo: Cayetano la ha visto primero, en sueños, luego en la realidad y finalmente en una visión. Evidentemente, en su escala de valores, Sierva María ha venido a desplazar a la Virgen María. El rezo y la contemplación de Sierva María se funden. Ahora musita dormido: “Dios te salve María de todos los Ángeles”. No hay duda alguna: Delaura al igual que la servidumbre del convento, pero por diferentes motivos, ha sido hechizado por el demonio del amor a esa criatura de apenas doce años³⁰.

Esa primera visión de Delaura, se complementa posteriormente con la escena de Sierva María “posando con su exquisita dignidad de negra” para un retrato. Cayetano puede verla sin ser visto, pero esa visión lo induce al éxtasis. Y es muy revelador que de nuevo se haga una especie de paralelo con la iconografía cristiana sobre la Virgen María:

Era idéntica, parada en una nube, y en medio de una corte de demonios sumisos. Ella lo contempló sin prisas y se reconoció en el esplendor de sus años. Por fin dijo:
 ‘Es como un espejo’.
 ‘¿Hasta por los demonios?’, preguntó el pintor.
 ‘Así son’, dijo ella. (DA: 143)

Aquí fundamentalmente se nos revela Sierva María de todos los Ángeles como Sierva María de todos los demonios. En no menor grado ese dominio absoluto sobre los demonios refuerzan la visión mariana. Al final de este episodio, se reitera el sueño del racimo de uvas, pero esta vez no es como visión onírica de Delaura, sino como autocontemplación de Sierva María. Estructuralmente coincide con la contemplación que hace aquí del propio retrato. Y como para que no queden dudas de la singular figura de Sierva María, la propia esposa del Virrey la visita en la celda y la encuentra iluminada por su propia luz. Ella se “revela” a los demás como una visión (DA: 132)

Pero de ninguna manera habría que pensar Delaura se conforma con una visión exclusivamente espiritual sobre Sierva María. Su visión es la del amante deseoso con “las ansias del cuerpo” (DA:134) a pesar de esta contemplación extática de la figura hierática de su deseada (DA: 142). La intensidad de la pasión lo lleva a ceder ante el apremio de verla, a gozar con su rabia, a verla como energúmena e, incluso, a entregarse al fetichismo “con un

deseo ávido del cuerpo” (DA: 159). La conclusión no puede ser más ambigua cuando se encuentra ahora con el obispo:

“Es el demonio”, padre mío, le dijo Delaura. “El más terrible de todos” (DA:159).

La ambigüedad radica en que el lector no puede decidir si aquí Delaura pretende dar una explicación al obispo sobre el hecho de estar “revolcándose en un lodazal de sangre y lágrimas”, o si se refiere a sí mismo como poseso, o si sencillamente ha llegado a coincidir con la apreciación original del obispo sobre la posesión diabólica de Sierva María, o si, finalmente, admite así su culpabilidad por haberse entregado al demonio de la carne. El contexto posterior se inclina nítidamente por esta última opción. Delaura confiesa su pecado y es castigado: es enviado como enfermero de leprosos al Hospital del Amor de Dios, y el obispo lo borra de su corazón (DA: 161). Frente al amor por Sierva María se le recuerda el Amor de Dios. Sin embargo, Delaura no se cura en el hospital. Allí vive en un constante estado de ensoñación: “ahora cierro los ojos y veo una cabellera como un río de oro” (DA: 167).

Por medio de la poesía de Garcilaso le revela su amor, y “algo se movió en el corazón de Sierva María” (DA: 169). La educación de blanca que hasta el momento no había recibido, sólo se da en Sierva María gracias a Cayetano Delaura quien logra “hechizarla” culturalmente con los sonetos de Garcilaso:

Cayetano la enseñaba a leer y a escribir y la iniciaba en el culto de la poesía y la devoción al Espíritu Santo, a la espera del día feliz en que fueran libres y casados. (DA: 173)

Pero esta iniciación en la cultura española, no quiere decir que ella renuncie a su cultura negra. Simplemente que ahora y gracias al amor, comparten los besos, la poesía, y los símbolos culturales que cada uno de ellos trae. Por eso es muy significativo que en este momento ella le regale “el precioso collar de Oddúa” (DA: 170)³¹. Es la reciprocidad lógica al regalo inicial de Cayetano, un “rosario de sándalo” que “colgó a Sierva María encima de sus collares de santería” (DA: 115).

El desenlace se precipita desde este momento. Sierva María es

33. María Mercedes Carranza, *Semana* (Abril 19 de 1994).

34. Me parece muy significativo que para describir su nuevo estado se emplee esta palabra de claras

despojada en un abrir y cerrar de ojos de todos los signos de libertad y cultura. Tan claramente lo percibe Cayetano en una de sus furtivas visitas nocturnas que siente la necesidad de devolverle ese collar de Oddúa que ella le había regalado. En este contexto, aparece en la novela tal vez la figura más enigmática aunque al mismo tiempo la más reveladora de la comprensión del mundo africano. Me refiero por supuesto a ese viejo sacerdote, “el padre Tomás Aquino de Narváez, antiguo fiscal del Santo Oficio en Sevilla y párroco del barrio de los esclavos, escogido por el obispo para sustituirlo en los exorcismos por sus impedimentos de salud” (DA:178). Inicia su ministerio saludando en lengua yoruba a Sierva María y devolviéndole sus collares. Lógicamente, ganó de inmediato la confianza de Sierva María quien lo vio como “un ángel de salvación”.

Esa identificación cultural tiene narrativamente dos explicaciones. En primer lugar, se nos proporciona una razón genética. El padre Tomás Aquino es hijo de una esclava cuarterona³². En segundo lugar, es fruto del estudio porque a su regreso de España, “se apasionó por las religiones y las lenguas africanas, y vivió como otro esclavo entre los esclavos” (DA: 179). Su viaje de regreso del convento a su parroquia, sirve al narrador para hacer la pintura de ese mundo africano obstinadamente presente en la ciudad y que con tanto esfuerzo las autoridades coloniales pretendían negar. Ante los ojos del lector desfilan “las matronas negras, sentadas como ídolos monumentales frente a las baratijas de artesanía”, el barrio de los esclavos sumido en la miseria, pero al mismo tiempo “el más alegre, de colores intensos y voces radiantes”. Sus colaboradores son “un sacristán viejo y una niña huérfana de catorce años, ambos mandingas conversos”. En esa iglesia de barrio, el padre Tomás de Aquino de Narváez “predicaba los domingos en lenguas africanas” (DA: 180-81). Evidentemente, para él no puede haber una igualdad entre negro y demonio ya que “los demonios de América son los mismos de Europa, pero su advocación y su conducta eran distintas” (DA: 179). El final del microrrelato del Padre Tomás Aquino es uno de los enigmas que no resuelve jamás el discurso narrativo. La niña del servicio lo encontró a la mañana siguiente en el aljibe “flotando boca arriba con las calzas que se dejaba puestas para dormir” (DA: 182).

connotaciones libidinosas: “Contubernio: Habitación con otra persona. 2. Cohabitación ilícita. 3. Alianza o liga vituperable” (Diccionario de la Lengua Española, 21 ed. Madrid: Real Academia Española, 1992, pág. 396).

35. La *hibridación* “abarca diversas mezclas interculturales —no sólo las raciales a las que suele limitarse *mestizaje*—” y “permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que ‘sincretismo’, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales”. (Canclini,

¿Suicidio? ¿Homicidio? Si este último es el caso, ¿quién es el responsable de excomunión? La única respuesta textual es la siguiente:

Fue un misterio que nunca se esclareció, y que la abadesa proclamó como la prueba terminante de la inquina del demonio contra su convento. (DA: 182).

Ante la desaparición del posible salvador, Sierva María no duda en proponerle a Cayetano que huyan juntos y que se refugien en “San Basilio de Palenque, un pueblo de esclavos fugitivos, a doce leguas de aquí, donde sería recibida sin duda como una reina” (DA: 183). En verdad quien termina poseída por el demonio del amor es Sierva María, “en cambio, su enamorado no consigue salvarse, ni siquiera gracias al amor: su cobardía y su misión [sic] a las leyes religiosas y culturales de este mundo que se desintegra, priman sobre la opción de libertad y de realización personal que le ofrece Sierva María”³³ (Carranza 1994:26).

En cierto sentido, podríamos ver la concreción de la doctrina de León Hebreo, expuesta en sus famosos *Dialoghi d'amore*, publicados en 1535, en la relación entre Cayetano Delaura y Sierva María. Al final, la sensación que queda en el lector es que el amor queda sujeto a la razón; en definitiva, en Delaura se da la subordinación del deseo de la posesión de la amada, a la razón que plantea el camino de la legalidad y, por lo tanto, del amor sujetado a las normas matrimoniales. Esas manifestaciones de profunda unión entre erotismo y poesía ceden su lugar a “la espera del día feliz en que fueran libres y casados” (173). En síntesis, se presenta en este diálogo un riguroso proceso que va de la seducción a la pérdida de la ilusión. Los pasos más significativos son los siguientes:

- a) Seducción: como juego de las apariencias: sueño sobre Sierva María aún antes de conocerla.
- b) Rechazo inicial de Sierva María: lo araña y muerde.
- c) Sierva María es seducida por la poesía de Garcilaso.
- d) Reiteración del rechazo que provoca en Cayetano el goce masoquista.
- e) Deseo: Cayetano es poseído por el demonio de la carne.
- f) Pasión amorosa compartida: “Se agotaban a besos, declamaban llorando a lágrima viva versos de enamorados, se cantaban al

oído, se revolcaban en cenegales de deseo hasta el límite de sus fuerzas” (DA: 172)

- g) Temor y debilidad trágica: Cuando Sierva María le plantea la disyuntiva “O no se va o me voy yo también”, Cayetano prefiere la razón a la locura de la huida. “Confiaba más bien en formalismos legales” (DA: 183). Cuando logra liberarse “de las servidumbres de la razón” (DA: 195) ya es muy tarde.
- h) Pérdida y castigo: Cayetano paga su cobardía con la desaparición del sujeto de su deseo y es juzgado y condenado por la Santa Inquisición en un juicio de plaza pública. (DA: 196)
- i) Compensación: Por una gracia especial cumplió la condena como enfermero en el hospital del Amor de Dios para que olvide que muere de amor por Sierva María. Allí “vivió muchos años en contubernio con sus enfermos ya que no había podido continuar su ayuntamiento con Sierva María”(DA:196)³⁴.

Sintomáticamente, y en contraste con la polifonía de lo oral de la cual hace gala en todo momento Sierva María, no ha querido asimilar la cultura escrita del dominador. A los doce años “seguida siendo tan hermética como cuando nació, y analfabeta absoluta” (DA 63). Se entiende, así, que para la época de su cumpleaños, el narrador nos diga que: “empezaba a florecer en una encrucijada de fuerzas contrarias” (DA: 20). En lugar de tomar por el camino de una educación de niña blanca que por indolencia su familia le ha negado, recibe todo el influjo cultural del “otro”. Por esta razón, al llegar al convento-cárcel, dos esclavas negras “reconocieron los collares de santería y le hablaron en lengua yoruba. La niña les contestó entusiasmada en la misma lengua”. (DA: 88).

Y es que desde su nacimiento, y como un conjuro contra la muerte inminente que la amenazaba, se hace presente el mito africano. Dominga de Adviento, la negra que sirve de puente entre las dos culturas, “prometió a sus santos que si le concedían la gracia de vivir, la niña no se cortaría el cabello hasta su noche de bodas” (DA: 59). Bien difícil de precisar a qué santos encomendó la niña puesto que Dominga de Adviento “se había hecho católica sin renunciar a su fe yoruba, y practicaba ambas a la vez, sin orden ni

Culturas híbridas, México, Grijalbo, 1990:15).

36. Ortega, 1995:420.

37. A esta conclusión llega Greta Friedemann al hacer un estudio sobre las construcciones culturales del

concierto. Su alma estaba en sana paz, decía, porque lo que le faltaba en una lo encontraba en la otra” (DA: 18). Sierva María aprende, además, que Dominga es dueña de aquello que la realidad había negado a su pueblo: a) autoridad (para mediar entre blancos y negros) y b) una libertad interior inalienable.

Como la madre biológica de Sierva María “la odió desde que le dio de mamar por la única vez”, la negra Dominga se convirtió en su verdadera madre, y como tal en la encargada de proporcionarle un ambiente cultural de sincretismo:

Dominga de Adviento la amamantó, la bautizó en Cristo y la consagró a Olokun, una deidad yoruba de sexo incierto cuyo rostro se presume tan temible que sólo se deja ver en sueños, y siempre con una máscara. (DA: 60)

Sin embargo, es necesario recordar que esa educación impartida por Dominga supera el sincretismo o el mestizaje y se convierte en la mejor ilustración de los “procesos de hibridación”³⁵:

Traspuesta en el patio de los esclavos, Sierva María aprendió a bailar antes de hablar, aprendió tres lenguas africanas al mismo tiempo, a beber sangre de gallo en ayunas y a deslizarse por entre los cristianos sin ser vista ni sentida, como un ser inmaterial. Dominga de Adviento la circundó de una corte jubilosa de esclavas negras, criadas mestizas, mandaderas indias, que la bañaban con aguas propicias, la purificaban con la verbena de Yemayá y le cuidaban como un rosal la rauda cabellera que a los cinco años le daba a la cintura. Poco a poco las esclavas le habían ido colgando los collares de distintos dioses, hasta el número de dieciséis. (DA: 60)

El resultado es tan palpable que su propia madre llega a la conclusión de que “lo único que esa criatura tiene de blanca es su color” (DA 63). Evidentemente, esta pertenencia de Sierva María al mundo afrocaribeño no se explica por causa de su nacimiento, sino como resultado de la asimilación e identificación cultural con su prójimo (próximo) que representa la alteridad. Por ello, “la educación a la cual es encaminada es multiétnica (negras, mestizas, indias) y politeísta; por consiguiente, no tiene la función de prepararla para integrarse a la dominante sociedad excluyente de su época. Además, por medio del pluriligüismo, “ella ejerce la polifonía de lo oral, paródica y libremente, demostrando su signo

demonio entre los negros del Litoral Pacífico: “In Afro-Colombian religiosity, the devil is in some occasions patron of resistance, in others it embodies the spirit of the ancestors, and yet in other occasions it is a trickster” *América Negra*, 8 (1994:109).

38. “Sierva María se había entregado en secreto a las ciencias de los esclavos, que la hacían masticar emplasto de manajú y la encerraban desnuda en la bodega de cebollas para desvirtuar el maleficio del perro” (DA: 45).

americano alterno, hecho en la cultura de las diferencias”³⁶ (Ortega 1995).

Pero la diferencia en una sociedad de castas, cerrada y ensimismada, es que todo lo que le es ajeno es producto de la idolatría y de la influencia satánica. Una de las primeras comprobaciones de Delaura es que lo demoniaco en el caso de Sierva María no es más que la estigmatización de todo lo que tenía que ver con la cultura de los esclavos: su lengua, sus usos, sus bailes, sus ritos:

“Sin embargo, dijo Delaura, creo que lo que nos parece demoniaco son las costumbres de los negros, que la niña ha aprendido por el abandono en que la tuvieron sus padres”. (DA: 124).

Certeramente, Delaura proporciona al obispo una explicación racional de la conducta de Sierva María. El resultado de su examen no puede ser más contundente: “Con mis respetos, padre mío”, dijo, “no creo que esta criatura esté poseída”. “Creo que sólo está aterrorizada”. “Si alguien está poseído por todos los demonios es Josefa Miranda”, dijo. “Demonios de rencor, de intolerancia, de imbecilidad. ¡Es detestable!” (DA: 123 y 128).

Uno de los rasgos atribuidos a los negros es su capacidad de mentir. Cuando el padre de Sierva María le pregunta si ha sido mordida por un perro ella lo niega rotundamente, porque —según Bernarda— “no hay modo de que diga una verdad ni por yerro”. (DA: 25) Delaura también comprueba que le ha mentado a él. Pero, al mismo tiempo, llega a la conclusión de que su mentira le revela la más profunda verdad: “Sierva María no había necesitado la ayuda de nadie para incubar en la soledad de su celda el pánico de la muerte” (DA: 127). Posteriormente, el marqués le corrobora a Delaura que “la mayor dificultad para conocerla era su vicio de mentir por placer”. Este rasgo también por prejuicio es considerado como un rasgo típico de la raza negra por Delaura. Sin embargo, el marqués lo rectifica: “Los negros nos mienten a nosotros, pero no entre ellos” (p. 149).

Tal vez la mentira mejor elaborada de Sierva María es la que tiene que ver con Martina Laborde, la única persona en el convento/cárcel que entabla una relación de amistad con la hija del marqués. Contraste de mentiras que producen convicciones de verdad. Como Sierva María está allí por estar poseída de alguna bestia de los infiernos (verdad oficial), Martina cree que esa quizá sea la única oportunidad para lograr la ansiada libertad. Sierva María prácticamente refuerza la creencia de Martina al ofrecerle respuesta a sus inquietudes en una verdadera clase de demonología producto de su imaginación (mentira):

[Martina] quería saber quiénes eran, cómo eran, cómo negociar con ellos. La niña enumeró seis y Martina identificó a uno como un demonio africano que alguna vez había hostigado la casa de sus padres. Una nueva ilusión la animó.

“Quisiera hablar con él”, dijo. Y precisó el mensaje: “A cambio de mi alma”.

Sierva María se regodeó en la picardía. “No tiene habla”, dijo. “uno lo mira a la cara y ya sabe lo que le dice. Con toda seriedad le prometió avisarle para que se viera con él en la siguiente visitación”. (DA: 162).

Martina está decidida incluso a un pacto fáustico, con tal de conseguir su libertad. Efectivamente, la logra al escapar por el mismo túnel por el cual Sierva María recibía la visitación de Cayetano. Pero para la niña la explicación verdadera que ofrece a la abadesa, quien la acusa de ser cómplice de la fuga, no es más que la reiteración de su invención inicial:

“Los vi salir”, dijo.

La abadesa quedó atónita.

“¿No estaba sola?”

“Eran seis”, dijo Sierva María.

No parecía posible, y menos aún que salieran por la terraza, cuya única vía de escape era el patio fortificado. “Tenían alas de murciélago” dijo Sierva María aleteando con los brazos. “Las abrieron en la terraza, y se la llevaron volando, volando hasta el otro lado del mar”. (DA: 192).

Esta capacidad de mentir, de imaginar, de jugar a crear verdad con las palabras es el rasgo más sobresaliente de Sierva María y de las culturas negras. Es la manera de “significar” el deseo por medio del lenguaje. Para aquella mujer que le había dicho: “prefiero estar muerta a seguir muriéndome en este encierro”, nada más significativo que las “alas de murciélago” de aquellos seis demonios que le proporcionan a Martina el bien tan ansiado de la libertad. Su caso ilustra muy bien ese sentido ambiguo de la figura demoniaca: se convierte en patrón de resistencia, en fuente de libertad y en el burlador de las rígidas ataduras del convento y la inquisición³⁷ (Friedemann, Greta 1994). Pero no debemos olvidar que Sierva

María misma ha sido descrita por las novicias empleando la misma imaginación que la niña despliega ahora frente a la abadesa. Las novicias aseguraron que “volaba con unas alas transparentes que emitían un zumbido fantástico” (DA: 95).

Independientemente de los méritos literarios de la novela de García Márquez, podemos concluir que en su discursividad, en su estructura, en la caracterización, su autor ha logrado pintarnos un fresco de la presencia del mundo africano en la cultura colombiana. La gran riqueza de los esclavos pobres es su oralidad, su imaginación, su poder de invención por la palabra. Frente a la imposición cultural de las estructuras coloniales, los afrocaribeños respondieron con sus lenguas, sus dioses, sus bailes, sus costumbres, sus collares de santería y crearon el ambiente propicio para el surgimiento posterior de una cultura nacional híbrida. Con Sierva María asistimos a los “primeros retoños de una floración feliz” (DA: 44) que une lo mejor de la cultura del español (la poesía de Garcilaso, por ejemplo), con lo mejor de las culturas negras (su lucha denodaba por la libertad). El texto novelesco del nóbel nos habla del demonio del amor como el gran canal de comunicación cultural (él le regala un rosario de sándalo; ella, el collar de Oddúa), y de los otros “demonios de rencor, de intolerancia, de imbecilidad” que habitan cómodamente en el convento de Santa Clara, y en toda la Cartagena colonial, y que son los que impiden la convivencia pacífica y libre. Ellos llevan al juicio paradójico de Abrenuncio, el médico que cree que “lo único esencial es estar vivo” (DA: 195), pero al saber que el marqués ha encerrado a su hija en el convento considera que “matarla hubiera sido más cristiano que enterrarla viva” (DA: 99), puesto que bien pensado, si hay una diferencia entre las hechicerías de los negros y los exorcismos de la Iglesia, es que “los negros no pasan de sacrificar gallos a sus dioses, mientras que el Santo Oficio se complace descuartizando inocentes en el potro o asándolos vivos en espectáculo pœblico”. (DA: 98).

Sierva María es la mejor ilustración de lo expuesto por Abrenuncio. Los remedios de los esclavos contra la mordedura del perro³⁸, son inofensivos frente al “ritual de condenado a muerte” a que es sometida por el obispo durante los exorcismos. Desde un principio, el obispo ha condenado el cuerpo de Sierva María, so pretexto de salvar su alma, cuando le dice a su padre: “aunque el cuerpo de tu niña sea irrecuperable, Dios nos ha dado los medios

de salvar su alma”(DA: 79). Para Abrenuncio no había posibilidad de que después de ciento cincuenta días la niña contrajera la rabia. “El único riesgo posible, concluyó Abrenuncio, era que muriera como tantos otros por la crueldad de los exorcismos. Efectivamente, estos incluían el corte de su hermosa cabellera, camisa de fuerza, y lavativas de agua bendita. Ante estos tormentos, a Sierva María no le queda más remedio que “morir de amor” apurando las uvas del reiterado sueño:

Pero esta vez no las arrancaba una por una, sino de dos en dos, sin respirar apenas por las ansias de ganarle al racimo hasta la última uva. (DA: 198)

El epígrafe inicial (“Parece que los cabellos han de resucitar mucho menos que las otras partes del cuerpo”), y la oración final de la novela que relata la muerte Sierva María de Todos los Ángeles, (si bien “los troncos de los cabellos le brotaban como burbujas en el cráneo rapado y se les veía crecer”) establece una circularidad en torno a los cabellos y un sentido de unidad barroca sobre el eje vida/muerte. Pero no hay que olvidar que esos cabellos habían sido ofrecidos ambigualmente a los santos (¿africanos? ¿como nazarena?) en señal de agradecimiento por el don de la vida de Sierva María.

BIBLIOGRAFÍA

BRADU, FABIENNE

1994 *Del amor y otros demonios de Gabriel García Márquez*, Vuelta , N° 213 (Agosto 1994).

CARRANZA, MARÍA MERCEDES

1994 *Gabo y otros demonios*, Semana (Abril 19, 1994).

CASTRO, AMÉRICO

1985 *Sobre el nombre y el quién de los españoles* . Madrid: SARPE.

ESCALANTE, AQUILES

1964 *El negro en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional

FRIEDEMANN, GRETA

1994 *The devil among blacks of the Pacific Littoral and the Cauca Valley in Colombia: Cultural constructions*. América Negra, 8, págs. 99-110.

FRIEDEMANN, NINA S. DE.

1994 *Historiografía afroamericana del Caribe: hechos y ficciones*. América Negra, N° 7.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

1990 *Culturas híbridas*, México, Grijalbo.

GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL

1994 *Del amor y otros demonios*, Bogotá, Ed. Norma.

GARCÍA POSADA, MIGUEL

1995 *Amores y posesiones*, en el libro *Repertorio crítico sobre Gabriel García Márquez* [Compilación y prólogo de Juan Gustavo Cobo Borda], v. II. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

GRANDA, GERMÁN DE

1971 *Un afortunado fitónimo bantú: 'Macondo'*, *Thesaurus*, XXVI, 3 .

LEÓN, NICOLÁS

1924 *Las castas del México Colonial o Nueva España*. México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.

MAYA, ADRIANA

1992 *Las brujas de Zaragoza: Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia: 1619-1622*, en América Negra, 4.

NABOKOV, VLADIMIR

1993 *Lolita*. Barcelona: RBA Editores.

ONG, WALTER

1987 *Oralidad y escritura*. México, Fondo de Cultura Económica.

ORTEGA, JULIO

1995 *Del amor y otras lecturas*, en *Repertorio crítico sobre Gabriel García Márquez* [Compilación y prólogo de Juan Gustavo Cobo Borda], v.II. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

STAVANS, ILAN

1994 *Gabo en caricatura*, Revista Época [México] , N° 163.

TORRES RAMÍREZ, BIBIANO

1973 *La Compañía Gaditana de Negros* . Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

VARGAS LLOSA, MARIO

1971 *García Márquez: Historia de un deicidio*. Caracas, Monte Ávila Editores.

ZULUAGA, CONRADO

1993 *Del amor y otros demonios de Gabriel García Márquez*, Quimera, N° 124.



Carimbo de la Compañía Gaditana para marcar sus esclavos A.G.I., Santo Domingo 1822

Segunda Parte

El lenguaje de los afrocolombianos y su estudio*

CARLOS PATIÑO ROSSELLI

Lingüista
Profesor Emérito
Universidad Nacional de Colombia

Español y lenguas criollas en la Costa Atlántica

La otra zona lingüística afrocolombiana encierra dos objetos de estudio: la variedad del español hablado por la población negra y los dos dialectos criollos que son preciosos componentes de la realidad multicultural del país (Patiño Rosselli en prensa). Recordemos que en esta zona atlántica dicha población no constituye un área tan pura y compacta como es el caso en el Pacífico, debido al fuerte mestizaje.

Sólo una rápida consideración podemos dedicar aquí al primero de estos temas, para dirigir principalmente nuestra atención al criollo palenquero, que es el que pertenece al ámbito ibérico, ya que el vernáculo del archipiélago de San Andrés y Providencia es de base léxica inglesa.

Si bien un conjunto de características comunes justifican integrar los dos litorales en una «superzona costeña», como se vio antes, otros rasgos exigen la distinción de un «dialecto costeño pacífico» y otro «costeño caribe» (Montes, 1982). Entre las isoglosas que separan lingüísticamente las dos costas está la del pronombre personal de

* Texto presentado, con algunas divergencias, en el Coloquio Internacional de Estudios Colombianistas, Universidad de Mainz, Instituto de Lengua y Cultura Española y Portuguesa, junio 28 y 29 de 1994. La primera parte de este texto apareció en la edición N° 13 de *América Negra*, junio de 1997.

segunda persona singular, ya que los hablantes del Pacífico practican el voseo y los del Caribe (exceptuando Palenque) el tuteo. Además, es evidente —como advirtió Montes— que los rasgos comunes (aunque quizás no todos, como es el caso de la neutralización de las consonantes líquidas) muestran mayor desarrollo y generalidad en la costa norte.

En una perspectiva hispanoamericana, el habla de este último litoral, al pertenecer al área del español antillano y del Caribe, coincide con las demás variedades de la misma en realizar procesos como la aspiración y elisión de /s/, la velarización de /n/ final de palabra y la neutralización de las líquidas (Zamora Munné y Guitart, 1982).

Es muy escasa la investigación que se ha hecho sobre el español de la costa caribe colombiana, fuera de la identificación de sus características más sobresalientes y de algunos trabajos lexicográficos (véase, sin embargo, Flórez, 1949 y 1960; Montes, 1959; Becerra, 1985; del Castillo, 1982 segunda parte y 1992). El profesor William W. Megenney (1976, 1978, 1989) ha estudiado el aspecto de la huella africana en este dialecto y se ha mostrado partidario de darles esta filiación no solamente a los rasgos que se acaban de mencionar sino a otros como el «cambio de *f* a *h*» en casos como ‘fuerte’ = *huerte* (la ‘h’ representa la aspiración laríngea), «la nasalización de vocales que no caen junto a consonantes nasales», «el llamado ‘golpe’ cartagenero» (‘porque’ = *pokke*) y, naturalmente, la gran cantidad de vocabulario considerado de esa misma proveniencia (1978, 153). Como es bien sabido, la cuestión del origen o explicación de todas esas características del habla antillana y caribeña es objeto de controversia y las posibilidades de ser herencia africana no son las mismas para los diferentes rasgos. Sobre la asimilación conocida como «golpe cartagenero», por ejemplo, de Granda (1989) se inclina más por una explicación causal hispánica. El paso de *f* inicial a aspiración es un conocido rasgo dialectal que se da también fuera de la órbita del ancestro subsahárico.

Señalemos aquí, un poco entre paréntesis, que el estatus sociolingüístico de esa lista de particularidades fónicas es variable: las más generales y socialmente neutras son la velarización de /n/ al final de palabra y la aspiración de /-s/; la neutralización de /l/ y /r/ es hoy, probablemente, un rusticismo que poco se oye en los centros urbanos —en cambio la elisión de /-r/ final de palabra es socialmente general, aunque reservada a contextos informales. Dentro del estereotipo que los colombianos del interior tienen del «costeño» del Caribe —como gente franca, extrovertida, alegre, bullanguera, de maneras no siempre muy finas, etc. —, una nota obligatoria es que «los costeños se comen las eses».

Megenney (*ibid.*) hizo la observación de que ese conjunto de fenómenos de probable ascendencia africana tiene mayor vigencia en un área occidental que comprende más o menos el departamento de Bolívar, mientras que se debilitan o desaparecen en la parte oriental (Atlántico, Magdalena, Guajira). Esta subdivisión dialectal de la zona del Caribe, aunque todavía muy provisional, es comprensible desde el punto de vista etnohistórico, dada la importancia afrocolombiana de Cartagena y de los palenques de cimarrones (situados del lado occidental) en la época colonial.

Llegamos ahora a la manifestación más auténtica de lenguaje afrocolombiano que son las dos hablas criollas mencionadas. Como es sabido, el vernáculo de las islas es un miembro más de la numerosa familia de variedades criollas de base léxica inglesa en el área del mar Caribe⁴. El archipiélago de San Andrés y Providencia pertenece a la actual Colombia debido a que el tratado de Londres de 1786 adjudicó esas islas al entonces virreinato de Nueva Granada. El vernáculo palenquero, en cambio, está casi solo en el continente americano, en cuanto dialecto criollo lexificado por el castellano, ya que en el presente no cuenta sino con un medio-hermano que es el papiamento, cuyas raíces lingüísticas son, como se sabe, más complejas (Maurer, 1987; 1988, 3).

El actual corregimiento de Palenque (o San Basilio de Palenque), situado a unos 70 kilómetros de Cartagena de Indias, es la supervivencia y continuación directa de uno de esos reductos de esclavos rebeldes que se formaron en la costa Atlántica y otras partes en la época colonial, a partir del siglo XVI. De esos numerosos «palenques» coloniales el único conservado en Colombia es éste de San Basilio. Antropólogos como Aquiles Escalante y Nina de Friedemann, además de algunos otros científicos sociales, han descrito y analizado su realidad etnocultural e identificado en manifestaciones como la funebria, la literatura oral, los rasgos de organización social, etc., la impronta del ancestro cimarrón y africano (Escalante [1954] 1979, Friedemann y Cross, 1979; Friedemann y Patiño Rosselli, 1983; Friedemann, 1991). Pero es probablemente la milagrosa conservación del habla criolla vernácula el hecho etnocultural más notable respecto de Palenque.

En lo tocante a la cuestión del origen del dialecto palenquero, la hipótesis que se ha planteado hasta el momento está en el marco de la llamada teoría monogenética, que quiere explicar la génesis de los criollos de base léxica europea a partir de un código de contacto

4. Aportes recientes sobre el criollo isleño son Chaves, 1990 y Dittman, 1992.

lusoafriano que se utilizó en las costas de África Occidental en los tiempos de la trata.

Apoyándose en una diversidad de argumentos —históricos, etnológicos, lingüísticos—, G. de Granda presentó y sustentó en varios trabajos la hipótesis de que el dialecto palenquero tuvo para su formación un «modelo» africano que fue el vernáculo criollo de las islas de San Tomé y Annobom en el Golfo de Guinea.

En dichas islas se hablaba —y todavía hoy— una lengua criolla lusitano-bantú, debido a que sus pobladores eran originarios del Congo y norte de Angola (zona bantú). Como el criollo de esas islas provenía de una variedad también criolla, y lusitano-bantú, que se habló en ese territorio congo-angoleño como resultado de la presencia de los esclavistas portugueses, en último término, según planteó de Granda, ese «modelo» lingüístico subyacente en el palenquero proviene de ese primer código criollo (véase de Granda, 1978, artículos 22 y 23).

Desde el punto de vista histórico, la estrecha conexión que existió en los siglos XVI y XVII entre la Isla de San Tomé y el puerto de Cartagena de Indias, como sitios, respectivamente, de embarque y llegada de esclavos, es un importante elemento en la sustentación de esta tesis.

La investigación histórico-lingüística que se viene cumpliendo alrededor del palenquero por parte del reducidísimo grupo de especialistas mencionado arriba ha confirmado el papel preponderante, aunque no exclusivo, que corresponde a las lenguas bantúes congo —angoleñas— especialmente el kikongo y el kimbundo en cuanto substrato lingüístico del habla de Palenque. Señalemos un conjunto de rasgos de este vernáculo que ilustran su filiación criolla, su lejana estirpe africana y su considerable distancia lingüística —aún hoy día— respecto de su idioma lexificador.

Como en el Pacífico, el palenquero también muestra los conocidos fenómenos que involucran a los fonemas apicales /d, l, r/, cuya relación con el substrato africano es generalmente aceptada. Los cambios entre estas consonantes se dan también en los mencionados criollos portugueses del golfo de Guinea (Holm, 1988, 135). Así, tanto el criollo colombiano como el de San Tomé reducen a /l/ las dos vibrantes ibéricas; en santomense port. ‘ar’ (‘aire’) pasa a *ali* y port. ‘rato’ (‘rata’) da *latu*, como en San Basilio ‘cara’ pasa a *kala* y ‘romper’ a *lupé*. Por otra parte, el estatus de elemento foráneo —probablemente intrusión del español— que tiene la vibrante múltiple /rr/ en palenquero concuerda con el hecho de que idiomas africanos como el kikongo no conocen tal fonema, ni tampoco /r/ sencilla, pero sí /l/ (de Granda 1989, 177).

Quizás no haya característica fónica del palenquero que pregone de modo más inequívoco sus raíces africanas que esa resonancia nasal que se oye al comienzo de palabras como *mbulo* ‘burro’, *ndrumí* ‘dormir’ o *ngande* ‘grande’. Las consonantes prenasalizadas son, como es bien sabido, frecuentísimas en los idiomas africano-occidentales pero en las lenguas criollas afroamericanas no son un fenómeno común; al parecer este tipo de segmentos, con carácter monofonemático, no se dan de manera plena, aparte del palenquero, sino en saramacca (Surinam), pues en gullah (EE.UU.) el hecho es marginal ya que afecta casi exclusivamente a nombres propios de origen africano (Alleyne 1980, 51 ss., Holm *ob. cit.*, 127 ss.).

En nuestro bosquejo descriptivo del vernáculo de San Basilio (Patiño Rosselli, 1983) pudimos mostrar que en esta habla las consonantes prenasalizadas no son, como se había creído anteriormente, un fósil africano, sino un rasgo perfectamente vivo en la fonología. Los palenqueros las pronuncian sólo al comienzo de palabra, en todas las clases léxicas mayores, pero hay cierta variación libre entre las tres prenasalizadas —/mb, nd, ng/— y las respectivas oclusivas sonoras simples. Su puesto fonológico resulta ser, pues, el de variantes posicionales libres de estos últimos fonemas.

En interior de palabra se encuentran en palenquero también secuencias /mb, nd, ng/, pero esta vez bifonemáticas, que en muchos casos encierran una alteración de la correspondiente etimología española en el sentido de que la sonoridad de la nasal se ha transmitido a la oclusiva siguiente, que en la lengua de base es sorda. Muestran esta asimilación (no obligatoria) vocablos como *kumblá* ‘comprar’, *riende* ‘diente’, *Palenge* ‘Palenque’, etc.; también esta vez el saramacca tiene un desarrollo similar, en palabras de origen tanto ibérico (*kondá* ‘contar’) como inglés (*tinga* ‘think’) (Alleyne *ob. cit.*, 53). Según G. de Granda (1989: 177-8) este cambio palenquero obedece a «influjo de la base articulatoria africana», dado que la secuencia nasal + consonante sonora es de alta frecuencia en idiomas bantúes y kwa.

Otros hechos fónicos del habla de San Basilio que tienen probable conexión con un substrato africano son: la tendencia a la armonía vocálica que se observa en la serie *siribí* ‘servir’, *bitilo* ‘vestido’, *miní* ‘venir’, etc. (de Granda, *ibid.*); la adición de una vocal (paragoge) para satisfacer la preferencia por el esquema de sílaba libre al final de palabra (*Rioso* ‘Dios’, *kiene* ‘quien’, etc.), proceso que exhiben profusamente los vernáculos criollos de Surinam (saramacca *waka* ‘walk’, *ndjuka baka* ‘back’) y del cual sólo quedan restos en los demás dialectos afroamericanos de base inglesa (Alleyne *ob. cit.*, 62 ss.); y el abundante uso de formas apocopadas o recortadas por aféresis en el discurso;

moná ele ‘su hijo (o hija)’ se convierte en *mon‘ele* o aún *mon‘e*; *pa bo* ‘para ti’ en *p‘o*, etc. (Patiño Rosselli *ob. cit.*, 110-1, de Granda *ob. cit.*, Schwegler, 1989 a).

También la gramática del palenquero muestra, en sus diversos sectores, el tipo criollo y el ancestro africano, como lo han documentado las descripciones generales de A. R. Lewis (1970), W. W. Megenney (1986) y Patiño Rosselli (1983) además de los múltiples artículos de G. de Granda (1978) y algunos otros colegas. En los últimos años la investigación palenquerista se ha enriquecido, en todas sus áreas, con la pujante y valiosa actividad del profesor Armin Schwegler (véase, por ejemplo, 1991b y c 1992a y b, 1993).

En el corazón de la gramática palenquera, el sistema del pronombre personal (limitándonos a la función sujeto) tiene el especial interés de que recoge los componentes históricos del vernáculo. Como formas de origen africano se emplean *enú* (arcaico) ‘ustedes’ y *ané* ‘ellos, ellas’, a las cuales se puede agregar, quizás con menor grado de seguridad, el morfema *í*, que denota la primera persona de singular. Para las dos primeras se han propuesto etimologías bantúes (de Granda 1978, Schwegler 1993) y *kwa* (de Granda 1989) que aparecen como muy probables dada su casi completa coincidencia fonética con los pronombres palenqueros. Para la partícula *í* ‘yo’, de Granda (1978, 439) ha propuesto derivarla, por vocalización, de un prefijo verbal bantú *n-* (existente en santomense y annobonés), proceso que habría sido apoyado por la influencia del pronombre palenquero de objeto *mi*.

Dos formas pronominales, según los especialistas, son de filiación portuguesa y por lo tanto constituyen un argumento a favor de la tesis antes mencionada sobre el origen afrolusitano del palenquero; son ellas *bo* ‘tú o usted’ y *ele* ‘él, ella’, que se registran también en los criollos afroportugueses del golfo de Guinea.

El componente español está representado por *yo*, variante de *í*, *suto* ‘nosotros, -as’ (por aféresis), *uté* ‘usted’ y *utere* ‘ustedes’; mientras *suto* debe ser una forma antigua y tradicional, los dos últimos pronombres son probablemente introducciones posteriores.

Respecto de los elementos de origen portugués en el dialecto de San Basilio, la cuestión fue estudiada por Megenney, quien identificó un cierto número de posibles lusitanismos fonéticos, sintácticos, léxicos y semánticos (1983, 1986). Posteriormente Schwegler (1991 b), mostrando escepticismo sobre algunas de estas supuestas retenciones portuguesas, consideró que la lista de los elementos palenqueros que con seguridad pueden atribuirse a esa fuente se limita, además del pronombre *ele* (no menciona a *bo*), a los siguientes cuatro casos: el verbo *ten* (forma apocopada de *tené*) con sentido de ‘haber’; el verbo

bae ‘ir’ (del port. *vai*); la preposición *ku* (del port. *com o*); y las partículas hipocorísticas *cho-* y *cha-* (del port. *tio, tia*) que se anteponen a los nombres propios (Cho-José, Cha-Nikolasa).

En opinión de Schwegler (*ibid.*, 62) esta lista, aunque reducida en su número, tiene importancia desde el punto de vista histórico. A ella agrega dos rasgos del palenquero que él considera, con buenas razones, de ancestro lusitano: la voz *hende* ‘gente’, que además de su sentido nominal tiene en el vernáculo un empleo pronominal equivalente a ‘nosotros’ o al impersonal ‘uno’, tal como ocurre en portugués con *a gente* pero no en español con ‘gente’; y la construcción *lo ke*, que cumple en palenquero la función de pronombre relativo (*moná lo ke ta así* ‘el chico que está allí’), que sería una relexificación del port. *o que*.

Para referirnos ahora a otras características de la gramática de este criollo utilizaremos, como ilustración, algunos enunciados palenqueros (tomados de Patiño Rosselli, 1983).

- (1) Lole á bae i á traé un tutuma batata.
‘Lole fue y trajo una totuma de batata’.

Los dos verbos están precedidos de la partícula *á* que marca tiempo pretérito y aspecto perfectivo en los verbos de acción pero tiempo presente en los de estado. Como se sabe, en los idiomas criollos esas dos clases de verbos tienen comportamiento gramatical diferente. El verbo *bae* ‘ir’ es irregular en cuanto no termina en *-á*, *-é* o *-í*, en la forma básica, como casi todos los demás. El sintagma nominal *un tutuma batata* nos muestra: 1º., la ausencia de concordancia de género entre el artículo indefinido y el sustantivo porque el vernáculo —como en general las hablas criollas— no tiene oposición morfológica de esa categoría gramatical sino que emplea únicamente la forma masculina del español en los determinantes y adjetivos; y 2º., el complemento *batata* va simplemente yuxtapuesto, sin preposición que lo relacione con *un tutuma*.

- (2) Pero í tan asé uto losa aora.
‘Pero voy a hacer otra roza ahora’.

El marcador de tiempo/aspecto es aquí *tan*, que denota acción futura o intención (aspecto prospectivo). Cuando no hay otro sujeto, el pronombre personal precede normalmente al verbo, sin que sea usual omitirlo como en castellano. Igual que en el ejemplo anterior, en el sintagma nominal no hay nexo morfológico de género entre el determinante y el nombre.

- (3) Depué suto á sé malalo un ma sinta palo.
 ‘Después nosotros le amarramos [se habla de un corral] unas cintas de palo’.

El verbo va precedido de las partículas *á sé*, que transmiten aspecto habitual en presente (en pasado sería *á seba*). Según nuestro análisis, la marca de habitual es propiamente *sé*, precedida de la misma partícula *á* que acompaña a los verbos modales y de estado (véase Patiño Rosselli *ob. cit.*, 118-20). Otros estudiosos analizan esto como un solo elemento *asé*, derivado del esp. ‘hacer’. En el verbo el enclítico *lo* es pronombre de objeto, tanto directo como indirecto, sin distinción de género ni de número. En el sintagma nominal vemos que el plural va expresado únicamente por el morfema bantú *ma* antepuesto al sustantivo *y*, de nuevo, que el complemento *palo* va simplemente yuxtapuesto.

- (4) Entonces el á sé kumblá miba mucho planda i mucho yuka.
 ‘Entonces ella me compraba mucho plátano y mucha yuca’.

El pronombre *ele* ‘él, ella’ tiene como variantes abreviadas *el* y *e*. Aquí nos interesa el sufijo *-ba* del objeto indirecto *miba*. Este sufijo es la marca de pretérito imperfecto (aspecto durativo) y representa uno de los poquísimos restos de morfología verbal española en el palenquero. En oraciones que contengan el marcador de aspecto habitual, ese morfema puede ir en dicho marcador (*seba*) o en el verbo principal (*miniba* ‘venía’, *keleba* ‘quería’, etc.). Pero el punto de interés, que podría quizás obedecer a la resonancia de alguna lejana pauta gramatical africana, es el carácter «errante» que tiene este sufijo *-ba* en el palenquero, pues así como lo vemos aquí pegado al pronombre *mi* puede aparecer también como terminación de un adverbio (por ejemplo, *akiba*) o -más sorprendente aún- como cola de la partícula negativa (*nuba*; Schwegler 1991c).

- (5) í á ablalo: miná, be, yo é pieto sí, pero bo sabé má ke yo nu.
 ‘Yo le dije: mira, ve, yo sí soy negro, pero tú no sabes más que yo’.

En este ejemplo vemos la alternancia de los dos pronombres de primera persona singular, *í* y *yo*. Esta última forma es la que se emplea en ciertos contextos (Schwegler, 1993), como aquí precediendo a *é* ‘soy’ y en función de término de comparación; también con preposiciones (*ku yo* ‘conmigo’). El verbo *é* es forma invariable de presente del copulativo *se* ‘ser’. La negación (*nu*) al final de la cláusula u oración es predominante en palenquero, aunque también puede ir antes del verbo (amplio estudio de este tema en Schwegler, 1991c). Doble partícula

negativa (*nu ... nu*) caracteriza a los enunciados con verbo en imperativo (*nu ableno nu* ‘no hablen ustedes’).

También los estudios sobre el léxico de este dialecto han revelado la preponderancia del sustrato lingüístico bantú centro-occidental. El artículo pionero de J. J. Montes en 1962 señaló *gombe* ‘ganado’, *calabongó* ‘luciérnaga’ y *moná* ‘niño’ como «posibles restos africanos». Bickerton y Escalante, en su trabajo de 1970 —que por estar escrito en inglés contribuyó notablemente a divulgar la existencia del criollo palenquero en el mundo científico— calcularon en 10% la participación africana en el vocabulario del vernáculo (proporción exagerada según Schwegler (1990); asimismo estos autores destacaron la diferencia entre el palenquero, de ancestro congo-angoleño, y la mayor parte de los demás criollos del Caribe, cuyas raíces están más al norte en África Occidental.

Durante la década de los años setenta, diversos artículos de G. de Granda (reunidos luego en su fundamental volumen de *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos*, 1978, ver N°s. 23, 24 y 25) profundizaron en el tema, estableciendo el origen bantú de diversos términos palenqueros, en algunos casos por coincidencia entre este dialecto y la «lengua congo» de Cuba; por ejemplo, *nguba* ‘maní’ del kimbundo *nguba*, *moná* ‘hijo’ del kikongo *mwana* (si bien del Castillo 1984, 99, propone más bien quimbundo *moná*), *guanga* ‘veneno’, *mulumba* ‘asaltante sexual’ del kikongo *málumba* ‘semen’, *gongochí* ‘insecto’ del kikongo *ngongolo* ‘cienpiés’, *tusi* ‘excrementos’ del kikongo *ntufi*, etc.

El tratamiento más amplio en esta área, hasta el momento, lo produjo N. del Castillo Mathieu en 1984 con su estudio «El léxico negro-africano de San Basilio de Palenque». Allí se investigan etimológicamente, con extensa documentación, una gran cantidad de africanismos léxicos de San Basilio pertenecientes a diversas esferas semánticas (cuerpo humano, vida social, animales, vegetales, alimentos), los cuales se revelan casi totalmente de la señalada procedencia bantú centro-occidental. Por vía de ejemplo mencionemos *motundo* ‘bulto que se lleva en la cabeza’ relacionado con los lexemas que significan ‘cabeza’ en kikongo, *mu-tú*, y en kimbundo, *mutue*; *mucambó* ‘larguero de las trojas de dormir’ del kikongo *mukámbu* ‘alguna cosa puesta de través’; *fufuta* ‘platanito manzano’ del kikongo *fuufukuta* ‘especie de banano’; *sonsolá* ‘desyerbar’ del kikongo *nsola* ‘que desbroza’; *tunganáná* ‘sapo’ del kikongo *tungama* ‘saltar’ (etimología alternativa en Schwegler, 1989).

Estudios como el de del Castillo para el palenquero confirman la observación de M. C. Alleyne, citada por Bickerton y Escalante (*ob.*

cit., 160), en el sentido de que los africanismos léxicos de los idiomas criollos suelen pertenecer a una categoría semántica ‘privada’, opuesta a la ‘pública’ del vocabulario tomado a las lenguas europeas de sustrato.

Una actitud crítica y una preocupación metodológica reflejan los aportes de A. Schwegler en este terreno (1989b, 1990a entre otros). Con el temor de que se exagere el carácter africano del palenquero, busca soluciones etimológicas en un estadio hispano o afrohispano que en algunos casos puede implicar un étimo mixto. Así por ejemplo, el examen de la voz *mapolazo* ‘golpe(s) de palo o bastón’ lo lleva a descartar una etimología puramente africana y a proponer más bien el lexema románico *porra* ‘palo, bastón’ (común al español, al portugués y al catalán) precedido de la partícula bantú *ma*, cuyo valor original de marca de plural fue olvidado posteriormente (1989 b, 13 ss.).

Con la mencionada actitud metodológica Schwegler ha llevado a cabo en el palenquero una provechosa revisión de diversos pseudo-africanismos (*fundá* ‘encender’, *lungá* ‘morir’, *jolón* ‘cesto’, etc.) y ha mostrado también la productividad de un esquema estructural típicamente africano como es la reduplicación, manifestado con lexemas hispánicos (por ejemplo, *abrakabraka* ‘arroz con bledo’, *suebbesuebbe* ‘tipo de sancocho’). Como ha expresado Schwegler (1989 a), fenómenos como éste de la reduplicación son «factores latentes» de supervivencia del ancestro lingüístico africano en el palenquero que hasta el presente no han recibido adecuada atención.

Complementa esta línea de investigación lingüístico-histórica en el léxico la que el profesor Schwegler viene realizando en la reconstrucción y descodificación de los *lumbalúes* o cantos funerarios ancestrales de la comunidad palenquera (1990b, MS en prensa). Como resultado del establecimiento por parte suya de los textos de diversos *lumbalúes*, los cuales eran considerados parcialmente incomprensibles por contener elementos supuestamente africanos y, en algunos casos, por haber sido incorrectamente transcritos, Schwegler ha llegado a una serie de conclusiones que divergen de anteriores creencias generales. Quizás el meollo de la cuestión reside en la consideración de que estos cantos, aunque indudablemente antiguos, están compuestos fundamentalmente en lengua criolla semejante a la actual, salpicada de algunas expresiones africanas no comprendidas ya, pero no, como se pensaba anteriormente, en algún tipo de lenguaje mucho más africanizante y arcaizante.

Esta conclusión es de mucha importancia para la historia del habla palenquera y la correcta apreciación de su estadio presente. El colega Schwegler considera, en efecto, que dada la semejanza entre los dos

estratos cronológicos de este dialecto, el colonial y el actual, no se puede afirmar que el palenquero de hoy haya sufrido un fuerte proceso de descriollización. Por otra parte, la presencia en estos cantos de elementos y referencias exclusivamente bantúes centro-occidentales, con exclusión de otras etnias africanas, indica, según el mismo criollista, que el palenquero original era una comunidad lingüísticamente homogénea.

En nuestra descripción del palenquero de 1983 manifestábamos nuestra opinión de que la situación sociolingüística de la comunidad era de diglosia, de acuerdo con el diagnóstico anterior de Bickerton y Escalante, y no de continuo postcriollo. Diez años después, el cuadro sociolingüístico que presentamos en esa ocasión sigue siendo válido en sus líneas generales. El estado de diglosia no es equilibrado entre los dos códigos —el idioma nacional y el dialecto criollo— porque el español ha venido invadiendo el campo de utilización del vernáculo. El hecho de que los niños no hablen por lo general en ‘lengua’, aunque la entiendan, sigue siendo el punto más crítico para la supervivencia de ésta.

Algo, sin embargo, sí ha cambiado en este último decenio. Se ha producido, por lo menos parcialmente, esa «reacción de la propia comunidad» de que hablábamos, al final de nuestro trabajo mencionado, como uno de los factores «improbables aunque no imposibles» que podrían modificar el curso descendente del palenquero. En efecto, durante los últimos cinco años, aproximadamente, la comunidad palenquera, encabezada por un grupo de gente joven, ha venido tomando conciencia de la necesidad de conservar su identidad cultural y ha comenzado a ver en su idioma criollo un bien que no se debe dejar desaparecer.

Sin caer en un optimismo por fuera de la realidad, sí parece haber indicios ciertos de que el proceso de decadencia del vernáculo está experimentando, debido a las nuevas actitudes del pueblo palenquero, una interferencia en pro de la supervivencia de ese código. Uno de los aspectos más importantes de la reacción comunitaria es el establecimiento en la localidad de un programa oficial de etnoeducación del cual hace parte la enseñanza de la lengua criolla a los niños y adolescentes. Confiamos en que estas circunstancias favorables se vayan fortaleciendo cada vez más y que, uniendo esfuerzos comunitarios, oficiales, académicos, etc., se logre mantener todavía la existencia de esta reliquia lingüística.

BIBLIOGRAFÍA

BECERRA, SERVIO

1985 *Fonología de las consonantes implosivas en el español urbano de Cartagena de Indias (Colombia)*. Ensayo socio-lingüístico. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

BEUTLER, GISELA

1977 *Estudios sobre el romancero español en Colombia, en su tradición escrita y oral, desde la época de la Conquista hasta la actualidad*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

BICKERTON, DEREK Y AQUILES ESCALANTE

1970 «Palenquero: A Spanish-Based Creole of Northern Colombia». *Lingua* 24, 254-67.

CAICEDO H., MAX

1994 «El nuevo dialecto y la lengua estándar en el español de Buenaventura». *América Negra*, N° 7, 43-62 (Bogotá).

CAICEDO M., MIGUEL A.

1973 *Del sentimiento de la poesía popular chocoana*. Medellín: Tipografía Italiana.

1992 *La décima y la espinela (A los 500 de América)*. Medellín, Quibdó: Editorial Lealón.

CASTILLO MATHIEU, NICOLÁS DEL

1982 *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

1984 «El léxico negro-africano de San Basilio de Palenque». *Thesaurus XXXIX*, 80-169.

1992 «El aporte negro-africano al léxico de Colombia». En: Encuentro internacional sobre el español de América, *Presencia y destino. El español de América hacia el siglo XXI*, t. II. 41-99. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

COLMENARES, GERMÁN

1979 *Historia económica y social de Colombia, II. Popayán, una sociedad esclavista. 1680-1800*. Bogotá: La Carreta Inéditos Ltda.

CHAVES, CAROL O'FLYNN DE

1990 *Tiempo, aspecto y modalidad en el criollo sanandresano*. Bogotá: Universidad de los Andes, Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes.

DEPARTAMENTO DE IDIOMAS, UNIVERSIDAD DEL VALLE (CALI)

1993 *Colombia país plurilingüe*. Boletín de Lingüística Amerindia y Afroamericana, N° 2.

DÍAZ, RAFAEL ANTONIO

1993 «Hacia una investigación histórica global de la población negra en el Nuevo Reino de Granada durante el período colonial». En: Instituto Colombiano de Antropología, *Contribución africana a la cultura de las Américas*, 17-22. Bogotá.

DIECK, MARIANNE

1993 «Notas breves sobre el español de Bahía Solano (Chocó)». En: *Colombia país plurilingüe*, N° 2, 21-3.

DITTMAN, MARCIA

1992 *El criollo sanandresano. Lengua y cultura*. Cali: Universidad del Valle, Colección de Edición Previa.

ESCALANTE, AQUILES

1964 *El negro en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional.

[1954] 1979 *Notas sobre El Palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*. Barranquilla: Editorial Mejoras.

FLÓREZ, LUIS

1949 «El español hablado en Montería y Sincelejo». *Boletín del Instituto Caro y Cuervo* V, 124-59.

1960. «Pronunciación del español en Bolívar (Colombia)». *Boletín del Instituto Caro y Cuervo* XV, 174-9.

FRIEDEMANN, NINA S. DE

1984 «Estudios de negros en la Antropología Colombiana». En: Arocha, J. y N. S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, 507-72. Bogotá: Etno.

1991 «Lumbalú: ritos de la muerte en Palenque de San Basilio». *América Negra*, N° 1, 65-86.

1993. *La saga del negro. Presencia Africana en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

_____ y Richard Cross

1979 *Ma ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

_____ y Carlos Patiño Rosselli

1983 *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

_____ y Alfredo Vanín

1991. *El Chocó: magia y leyenda*. Bogotá: Litografía Arco.

GONZÁLEZ, FLOVER G.

1992 *Embrujos del Pacífico*. Cali: Imprenta Departamental del Valle del Cauca.

GRANDA, GERMÁN DE

1968 a «Sobre el estudio de las hablas ´criollas` en el área hispánica». *Thesaurus* XXIII, N° 1, 64-74.

1968 b. «Materiales para el estudio de los elementos lingüísticos afroamericanos en el área hispánica». *Thesaurus* XXIII, N° 3, 547-73.

1971 «Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas del sur de la gobernación de Popayán (siglo XVIII)». *Revista Española de Antropología Americana* 6, 381-422.

1974 «Diatopía, diastratía y diacronía de un fenómeno fonético dialectal en el occidente de Colombia: Oclusión glotal en los departamentos de Cauca y Nariño». *Thesaurus*, XXIX, 221-253.

1977 *Estudios sobre un área dialectal hispano-americana de población negra. Las tierras bajas occidentales de Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

1977 a. «Notas para una tipología de las fórmulas orales en un área Colombiana de población negra (Iscuandé, Departamento de Nariño)». En: Idem, *Estudios sobre un área ...*, 237-57.

1977 b. «Neutralización de fonemas consonánticos en distensión silábica en San Juan de Micay, Colombia». En: Idem, *Estudios sobre un área...*, 128-48.

1978 *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos*. Madrid: Gredos.

[1971] 1978 «Algunos rasgos morfosintácticos de posible origen criollo en el habla de áreas hispanoamericanas de población negra». En: Idem, *Estudios lingüísticos hispánicos ...*, 501-18.

1988 «Los esclavos del Chocó: su procedencia africana (siglo XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área». *Thesaurus* 43, N° 1, 65-80.

1989 «Algunos rasgos más de origen africano en el criollo palenquero». En: Instituto Caro y Cuervo (ed.), *Estudios sobre español de América...*, 170-85.

GREENBERG, JOSEPH H.

1966 *The languages of Africa*. Bloomington: Indiana University.

GUTIÉRREZ AZOPARDO, ILDEFONSO

1980 *Historia del negro en Colombia*. Bogotá: Editorial Nueva América.

GUY, GREGORY R.

1981 «Parallel variability in American dialects of Spanish and Portuguese». En: D. Sankoff & H. Cedergren (eds.), *Variation Omnibus*, 85-96.

1989 «On the nature and origins of Popular Brazilian Portuguese». En: Instituto Caro y Cuervo (ed.), *Estudios sobre español de América...*, 227-45.

HOLM, JOHN

1988 *Pidgins and Creoles*. Vol. I 1988, Vol. II 1989. Cambridge University Press.

INSTITUTO CARO Y CUERVO (ed.)

1989 *Estudios sobre español de América y Lingüística Afroamericana. Ponencias presentadas en el 45 Congreso Internacional de Americanistas (Bogotá, julio de 1985)*. Bogotá.

JARAMILLO URIBE, JAIME

1968 *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

LEWIS, ANTHONY R.

1970 *A Descriptive Analysis of the Palenquero Dialect*. University of the West Indies, Mona, Jamaica (Tesis inédita).

LIPSKI, JOHN M.

1985 «Black Spanish: The last frontier of Afro-América». *Crítica* (San Diego), 1, 3-75.

MANCERA, NANCY

1993 «Discurso carnavalesco en El Príncipe Tulicio, cuento de tradición oral del Litoral Pacífico Colombiano». *Cuadernos de la Maestría en Lingüística*, N° 1, 53-68.

MAURER, PHILIPPE

1987 «La comparaison des morphèmes temporels du papiamentu et du palenquero: arguments contre la théorie monogénétique de la genèse des langues créoles». En: Maurer, Ph. y Th. Stolz (eds.), *Varia Creolica*, 27-70. Bochum.

1988 *Les modifications temporelles et modales du verbe dans le papiamentu de Curaçao (Antilles Néerlandaises)*. Helmut Buske Verlag Hamburg.

MAYA, ADRIANA

1993 «Las brujas de Zaragoza: un caso de resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia». En: Instituto Colombiano de Antropología. *Contribución africana a la cultura de las Américas*, 255-66. Bogotá.

MEGENNEY, WILLIAM W.

1976 «El elemento subsahárico en el léxico costeño de Colombia». *Revista Española de Lingüística* VI, N° 2, 405-51.

1978 «El habla costeña de Colombia: un ejemplo de la influencia del substrato negroide». *Cuadernos americanos* XXXVII, N° 3, 146-62.

1983 «La influencia del portugués en el palenquero colombiano». *Thesaurus* XXXVIII, N° 3, 548-63.

1986 *El palenquero, un lenguaje postcriollo de Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

1989 «An etiology of /-s/ deletion in the Hispanic Caribbean: internal process or substratum influence?». En: Instituto Caro y Cuervo (ed.). *Estudios sobre español de América...*, 300-27.

MONTES, JOSÉ J.

1959 «Del español hablado en Bolívar, Colombia. Notas gramaticales». *Boletín del Instituto Caro y Cuervo* XIV, 82-110.

1962 «Sobre el habla de San Basilio de Palenque (Bolívar, Colombia)». *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, XVII, 446-50.

1975 «La neutralización del consonantismo implosivo en un habla colombiana (Mechenge, Cauca)». *Thesaurus* XXX, N° 3, 561-4.

1982 «El español de Colombia: propuesta de clasificación dialectal». *Thesaurus* XXXVII, N° 1, 23-92.

[1974] 1985 «El habla del Chocó: Notas breves». En: Idem, *Estudios sobre el español de Colombia*, 96-115. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

MOSQUERA M., JUAN DE DIOS

1993 *Las comunidades negras de Colombia. Pasado, presente y futuro*. 3ª edic. Bogotá: Editorial Trama Color.

MOTTA GONZÁLEZ, NANCY

1992 a «Grupos negros del Pacífico». En: Instituto Colombiano de Antropología, *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana*, 95-100 Bogotá.

1992 b «La tradición oral en el Pacífico». En: Instituto Colombiano de Antropología, *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana*, 101-4. Bogotá.

MÜHLHÄUSLER, PETER

1986. *Pidgin and Creole Linguistics*. Basil Blackwell.

MURILLO MENA, EVANGELINA

1993 «Antecedentes investigativos en torno al habla del Departamento del Chocó». En: *Colombia País Plurilingüe*, 17-20.

PALACIOS PRECIADO, JORGE

1973 *La trata de negros por Cartagena de Indias*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

1989 «La esclavitud y la sociedad esclavista». En: *Nueva historia de Colombia, vol. I: Colombia indígena, Conquista y Colonia*, 153-74. Bogotá: Planeta.

PATIÑO ROSSELLI, CARLOS

1983 «El habla en el Palenque de San Basilio». En: Nina S. de Friedemann y Carlos Patiño Rosselli, *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*, 85-257. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

1991 «Español, lenguas indígenas y lenguas criollas en Colombia». En: Encuentro Internacional sobre el español de América, *Presencia y destino. El español de América hacia el siglo XXI*, t. I, 147-207. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

En prensa «La Criollística y las lenguas criollas de Colombia». *Thesaurus*.

PERL, MATTHIAS

1989 a «El 'habla bozal': ¿una lengua criolla de base española?». *Anuario de Lingüística Hispánica*, vol. 5, 205-20.

1989 b «Zur Morphosyntax der Habla Bozal». *Beiträge zum 5. Essener kolloquium über «Grammatikalisierung: Natürlichkeit und Systemökonomie»*, I, 81-94.

PRADO, NELLY MERCEDES

1993 «El habla de Los Ríos en el Pacífico Sur de Colombia». En: *Colombia País Plurilingüe*, 28-9.

PUERTAS, ESPERANZA

1993 a «Aproximación lingüística a La Tunda, relato de tradición oral de la costa Pacífica colombiana». *Cuadernos de la Maestría en Lingüística*, N° 1 (Universidad del Valle, Cali), 33-52.

1993 b «El español hablado en la zona rural de Tumaco». *Colombia País Plurilingüe*, 24-7.

SCHWEGLER, ARMIN

1989 a. «El Palenque de San Basilio (Colombia): persistencia africana y problemas de (auto-)identificación de elementos lingüísticos subsaháricos». San Juan, Puerto Rico, Conferencia Internacional sobre la Persistencia de las Civilizaciones Africanas en el Caribe (manuscrito).

1989 b «Notas etimológicas palenqueras: ‘casariambe’, ‘tungananá’, ‘agüé’, ‘monicongo’, ‘maricongo’ y otras voces africanas y pseudo-africanas». *Thesaurus* XLIV, N° 1, 1-28.

1990 a «‘Abrakabraka’, ‘suebbesuebbe’ y otras voces palenqueras: sus orígenes e importancia para el estudio de dialectos afrohispanocaribeños». *Thesaurus* XLV, N° 3, 690-731.

1990 b «Africa en América: Los «juegos de velorio» y otros cantos funerarios afrohispanos remanentes en la costa atlántica de Colombia». *Akten des 7. Essener Kolloquium über «Sprachminoritäten/Minoritätensprachen»*, 189-221.

1991 a «El habla cotidiana del Chocó (Colombia)». *América Negra*, N° 2, 85-119.

1991 b «Zur Problematik der afroportugiesischen Kontaktsprache in Amerika: Neues aus El Palenque de San Basilio (Kolumbien)». *Lusorama* (Frankfurt am Main), N° 15, 54-79.

1991 c «Negation in Palenquero: Synchrony». *Journal of Pidgin and Creole Languages* 6: 2, 165-214.

1992 a «Hacia una arqueología afrocolombiana: Restos de tradiciones religiosas bantúes en una comunidad negro-colombiana». *América Negra*, N° 4, 35-82.

1992 b «Future and Conditional in Palenquero». *Journal of Pidgin and Creole Languages* 7: 2, 223-59.

1993 «Subject Pronouns and Person/Number in Palenquero». En: Francis Byrne y John Holm (eds.), *Atlantic meets Pacific*, 145-61. John Benjamins Publishing Company.

En prensa «La descodificación de las canciones fúnebres afrohispanas lumbalú» del Palenque de San Basilio (Colombia). *Thesaurus*.

MS. «Entre vivos y muertos: Un canto funerario ancestral del Palenque de San Basilio y su importancia para la historia lingüística y social de la Costa Atlántica colombiana».

SUÁREZ REYES, FÉLIX

1993 «El polizón: Un caso interesante de cambio y alternancia de código». En: *Colombia País Plurilingüe*, 33-5.

VANÍN, ALFREDO

1986 *Cinco relatos orales del Litoral Pacífico*. Buenaventura: Centro de Publicaciones del Pacífico.

1993 «Cultura del Litoral Pacífico. Todos los mundos son reales». En: Pablo Leyva (ed.), *Colombia Pacífico*, II, 551-57. FEN Colombia.

VELÁSQUEZ, ROGERIO

1959 «Cuentos de la raza negra». *Revista colombiana de Antropología*, N° 3, segunda época.

ZAMORA MUNNÉ, JUAN C. Y JORGE M. GUITART

1982 *Dialectología Hispanoamericana*. Salamanca: Ediciones Almar S.A.

El lenguaje de los *negros congos* de Panamá y el *lumbalú* palenquero de Colombia: función sociolingüística de criptolectos afrohispanicos

JOHN M. LIPSKI

Lingüista
Departamento de Español y Portugués
Universidad de Nuevo México, Albuquerque, USA

Los criptolectos afrohispanicos

En la mayor parte de Hispanoamérica, el lenguaje afrohispanico ha desaparecido desde hace ya mucho tiempo; la interpretación de los documentos literarios y folclóricos del *habla de negro* está rodeada de múltiples dificultades, ya que se trata de parodias, estereotipos racistas, observaciones poco expertas, y en el mejor de los casos, recuerdos perdidos en las brumas del tiempo. Para poner a prueba las teorías sobre los orígenes, la expansión, y las verdaderas características del lenguaje afrohispanico de antaño es necesario recurrir al escasísimo material humano que sobrevive aun, en los enclaves afroamericanos más aislados¹.

-
1. Así es, por ejemplo, que en los últimos años, se han realizado encuestas en las aldeas afroecuatorianas del Valle del Chota (Lipski 1982, 1986a, 1986d, 1987; Schwegler 1996), de unos poblados afroperuanos (Lipski 1994, Cuba 1996), en los caseríos afromexicanos (Althoff 1994), en las poblaciones afrocubanas más aisladas (Ortiz López 1996, 1997; Perl y Valdés 1991), en varias comunidades afrodominicanas (González y Benavides 1982; Green 1996a, 1996b; Megenney 1985a, 1990a, 1993; Núñez Cedeño 1982, 1987), en los pueblos afrovenezolanos de Barlovento (Hernández 1981; Megenney 1980, 1985b, 1989,

Además de la búsqueda de vestigios lingüísticos que permitan la reconstrucción del lenguaje afrohispanico primordial, existe otro terreno apenas conocido entre los investigadores de temas afroibéricos: los *criptolectos* africanizados empleados entre comunidades afroamericanas como marcadores etnolingüísticos. Tal como indica el nombre de *criptolecto*, se trata de registros lingüísticos deliberadamente controlados por hablantes nativos de variedades regionales del español, quienes en determinados momentos cambian a un lenguaje reservado para dominios herméticos que excluyen a los no adeptos. En los dos casos que describiremos a continuación, los practicantes de los *criptolectos* estiman que son recuerdos del lenguaje *bozal* afrohispanico (es decir, del español pidginizado hablado por esclavos africanos que adquirían el castellano como segunda lengua) o bien de un lenguaje africano ancestral. Las observaciones objetivas revelan que estas manifestaciones lingüísticas tienen un componente de improvisación e imitación, además de una cantidad indeterminada de material que puede ser trazado legítimamente a las huellas del lenguaje *bozal* o africano de tiempos pasados.

Los *criptolectos* afrohispanicos no son, por lo tanto, continuaciones exactas del habla *bozal*; su importancia radica en la colectividad de las manifestaciones, que representan la conciencia lingüística de comunidades marginales que ven con suma ambivalencia las etapas históricas de adquisición del español por parte de ex esclavos africanos. En algunas comunidades afrohispanicas la selección y el empleo de un registro ‘especial’ es un acto consciente, que se realiza solamente entre adeptos o como gesto de solidaridad comunitaria. Los residentes de estas comunidades son en efecto bilingües, dominando completamente dos códigos lingüísticos y alternando voluntariamente entre los registros. En otras circunstancias, se trata de la supresión parcial —frente a observadores forasteros o de mayor prestigio— del lenguaje étnicamente marcado de una comunidad marginada.

La mayoría de los *criptolectos* afrohispanicos carecen de una documentación adecuada que permita su análisis sociolingüístico; los adeptos mantienen su silencio frente al resto del mundo, y una combinación de respeto por las tradiciones y vergüenza del ridículo impide la transmisión de estas variedades verbales a sectores más amplios de la

1990b, 1990c; Mosonyi *et al.* 1983), y en algunas áreas del Chocó colombiano (Granda 1977, Schwegler 1991). Quedan por explorarse todavía las comunidades afrobolivianas (Gobierno Municipal de la Paz 1993, Pizarroso 1977, Spedding 1995, Paredes 1984), los posibles remanentes de lenguaje afrouruguayo (véanse por ejemplo los cuentos de García 1943), así como muchas otras áreas hasta ahora insospechadas de presencia lingüística afrohispanica. Véase también Lipski (1997), Lipski y Schwegler (1995).

población. Como muestra de la complejidad sociocultural del manejo del lenguaje afrohispánico, consideremos los dos casos más documentados: el lenguaje de los *negros congos* de Panamá y los *lumbalúes* o cantos fúnebres palenqueros² de Colombia.

Los *negros congos* de Panamá

Entre todas las manifestaciones culturales de la sociedad panameña, que cuenta con un riquísimo patrimonio folklórico, tal vez la más curiosa y a la vez la menos entendida es el fenómeno de los *negros congos* de la costa caribeña. El juego de los *congos*, que hoy día se realiza durante la época de Carnaval, tiene un componente histórico (la referencia a eventos de la historia de los negros esclavos de Panamá), un componente hispánico (la música y hasta cierto punto el baile), un aspecto africano (el tambor y los disfraces), y presupone la existencia de una cofradía de iniciados que tiene antecedentes tanto en la sociedad hispánica —donde abundan las hermandades religiosas— como en las sociedades africanas, donde la vida cotidiana está regida por una combinación de lazos familiares y la existencia de grupos herméticos. Hasta ahora en Panamá el juego de los *congos* ha recibido la atención de varios estudiosos, en las disciplinas de antropología, historia, musicología y folklore, con el fin de preparar una descripción adecuada del fenómeno, trazar sus orígenes históricos dentro de Panamá, determinar la influencia hispánica, africana y aun indígena que haya intervenido en la formación de este fenómeno cultural, y medir su impacto en la vida cotidiana de los residentes de la costa de Colón y otros poblados de gran presencia negra (Béliz 1959; de la Rosa Sánchez 1988; P. Drolet 1980a, 1980b; R. Drolet 1980; Franceschi 1960; Laribe 1968, 1969; Smith 1975; Tejeira Jaén 1974). En la dimensión lingüística, existen más incógnitas, pues la ceremonia de los *congos* conlleva una modalidad lingüística distinta del español panameño popular hablado

2. También existe evidencia del uso de criptolectos afrohispánicos en el empleo de un lenguaje abozalado en las ceremonias religiosas afrocubanas de *santería* y en el empleo de un lenguaje *bozal* en las sesiones espiritistas afrocaribeñas. Existen rumores de un criptolecto (o posiblemente los vestigios de un auténtico idioma criollo) en áreas aisladas del Chocó colombiano (Granda 1977). Según las observaciones preliminares de Schwegler (1994, 1996: 281-2, 392-7), es posible que algunos residentes de las comunidades afroecuatorianas del Valle del Chota empleen un lenguaje ligeramente matizado de elementos pos-bozales en momentos de gran solidaridad o confianza. Dada la presencia de comunidades afrohispánicas aisladas a lo largo de Hispanoamérica, por ejemplo en Bolivia, el Paraguay, el Uruguay, Panamá, México, etc., es probable que existan otras comunidades que emplean vestigios del lenguaje *bozal* como criptolecto.

entre las poblaciones de la costa caribeña, el *hablar en congo*, un dialecto o jerigonza basada en la lengua española, pero con deformaciones y modificaciones sistemáticas que impiden su comprensión por parte de los no iniciados (Joly 1981; Jamieson 1992; Lipski 1985, 1986b, 1986c, 1989). Los pocos investigadores que han estudiado el lenguaje de los *congos* generalmente se han limitado a describir las características más sobresalientes sin determinar la variación idiolectal, regional o sociolingüística, y sólo en los últimos años se han realizado estudios antropológicos y folklóricos cuyas contribuciones lingüísticas han presupuesto una formación adecuada para las tareas evaluativas.

Los *negros congos* forman parte de la población afrocolonial panameña, distribuida a lo largo de la costa caribeña. Dejaremos a los antropólogos panameños y extranjeros que han estudiado con profundidad el juego de *congos* la última palabra en cuanto a su función social y sus verdadera correspondencia con los eventos históricos que afectaron a la comunidad afrocolonial panameña. Estas ceremonias se conocen conjuntamente como *los negros congos*, entendiéndose por *congo* lo que este pueblo piensa son los remanentes del antiguo español de *bozal*. Según los mismos afropanameños, los *congos* vienen de la ‘tierra de Guinea’, es decir, el África subsahariana, así que *congo* no se refiere específicamente al pueblo bakongo (de habla kikongo) del antiguo Congo portugués.

En su esencia, el juego de los *congos* aparenta ser una representación dramatizada de unos acontecimientos históricos, de naturaleza singular, o unos eventos prototípicos de la vida de los esclavos africanos en la época colonial. Estos eventos incluyen la sublevación de negros esclavos, individualmente y en grupos, la crueldad de sus amos coloniales y la formación de sociedades cimarronas regidas por leyes de patrón africano, al formarse los *palenques* o poblados de negros cimarrones. No nos atrevemos a opinar sobre la veracidad histórica de las posibles interpretaciones del juego *congo*; puesto que la presencia afronegroide en Panamá se extiende por más de 450 años, mientras que la verdadera abolición de la esclavitud no tuvo lugar hasta mediados del siglo pasado, existe una base histórica muy rica en posibilidades de interpretación ritual. Es precisamente esta base que, tal vez en forma estereotipada o ritualizada, ha dado lugar al complejo juego *congo* en los pueblos costeros de Panamá. Aunque existen grupos *congos* en la Costa Arriba (al este del canal interoceánico), en la Costa Abajo (al oeste del canal), y aun en algunos pueblos del interior, los siguientes comentarios describirán solamente los fenómenos lingüísticos de la Costa Arriba, principalmente en los poblados de Portobelo, Nombre de Dios, Palenque, Viento Frío, y María Chiquita. En la Costa Arriba, la inclusión del

pueblo en el juego de los *negros congos* varía entre una participación limitada que incluye sólo a un segmento reducido de la población y la participación de prácticamente todos los residentes de determinados poblados. En Portobelo, el asentamiento más grande de la Costa Arriba y el que mantiene más contacto diario con los centros urbanos de Panamá, el grupo *congo* es un segmento pequeño de la población, tal vez un 10-15%, aunque prácticamente todos los habitantes son espectadores pasivos en el juego de *congos*, compartiendo el ambiente de alegría y alboroto, festejando las proezas de los practicantes *congos* y defendiendo con lealtad su *rancho* cuando vienen atacantes *congos* de pueblos vecinos. En Portobelo, los *congos* forman un subgrupo bien identificado dentro de la sociedad portobeleña, la que cuenta además con un número considerable de mestizos de otras procedencias que no participan activamente en las ceremonias neoafricanas.

Nuestras encuestas informales indican que en cuanto al conocimiento pasivo, casi todos los portobeleños entienden las pautas fundamentales del juego de *congos*, y la mayoría puede captar algo del ‘dialecto’ *congo*, aunque al ser interrogados sobre detalles específicos estas mismas personas confiesan una ignorancia (tal vez fingida) en cuanto a los pormenores lingüísticos. En un principio esto puede deberse a una reticencia de compartir detalles de un rito comunitario con forasteros no iniciados, pero a medida que crecía la relación de confianza entre el investigador y los residentes portobeleños, fue posible averiguar la veracidad de esta afirmación, pues en efecto muchos portobeleños manifestaban dificultades reales de comprensión del ‘dialecto’ *congo*, respondiendo en una forma evasiva que acusaba un conocimiento muy limitado.

Las ceremonias de los *negros congos* incluyen una música de tambores y cantos (canciones en lengua española, pero con matices artísticos africanos), así como actos simbólicos del período de esclavitud, sobre todo en los siglos XVI-XVII, cuando los almacenes de Portobelo se llenaban de plata peruana en anticipación de la feria anual, temporada en que llegaban barcos cargados de mercancías españolas, y el pequeño puerto se llenaba de comerciantes de todo el continente. Entre los personajes figurativos están Cribaní (el escribano), la Reina, Juan de Dioso, y las Meninas (mujeres que atienden a la Reina). En los juegos rituales de los *congos*, se reproducen los momentos más importantes de las rebeliones de negros, así como los carnavales antiguos, cuando durante los días festivos los esclavos se vestían con la ropa desechada de los amos, y gozaban de una libertad relativa. De acuerdo a las tradiciones orales, para mofarse de la supuesta generosidad de los amos, los esclavos se ponían la ropa al revés, y ejercían muchas

actividades de forma invertida, como señal de su desaprobación. También cada pueblo monta un *rancho* o estacada abierta de techo de palma y la rodean de vigilantes; en la noche, los *congos* de otros pueblos intentan llevarse de trofeo la bandera que flamea en el techo.

El lenguaje ritualizado de los *negros congos*

Uno de los aspectos antropológicos más interesantes de la ceremonia de los *congos* es el empleo de un lenguaje ritualizado, el *hablar en congo*, que según los propios practicantes consiste a la vez de hablar “como los negros *bozales*” y hablar el castellano ‘al revés’. El segundo componente del lenguaje *congo* trata de una inversión improvisada del sentido de las palabras: así *ponese entedo* (ponerse entero) puede significar ‘romperse’, *vivi* (vivo) significa ‘muerto’, etc. No hay reglas fijas: los *congos* se retan mutuamente con una jocosidad desbordante, y acompañados de fuertes dosis de aguardiente realizan competencias de proeza verbal. Los albures y otros juegos de palabras pueden ser abrumadores y dan la impresión de que el lenguaje *congo* no es sino una masiva parodia del buen hablar. Así es, efectivamente, lo que opinan los demás panameños que conocen el fenómeno de los *congos*, pues éstos, al encontrarse fuera de su región (sobre todo en Colón, para distanciarse de los afroantillanos, de habla anglocriolla) pueden intercambiar frases en este lenguaje ‘enrevesado’.

Para la afrocriollística, el aspecto de importancia primordial es la supuesta imitación del pidgin *bozal*, que en Panamá dejó de formar parte de la vida cotidiana relativamente temprano, con la decaída de la feria de Portobelo y el abandono casi total de la trata esclavista a Panamá durante el siglo XVII. El lenguaje *congo* de hoy está repleto de verbos mal conjugados, nombres y adjetivos que no concuerdan y palabras distorsionadas, así como de modificaciones fonéticas determinadas, siendo la más extendida el remplazo de /l/, /r/ y /r/ por [d] oclusiva: *carretera* > *cadeteda*, *claro* > *clado/crado*, etc. En algunas aldeas, se agrega una [r] y a veces una [i] semivocálica al ataque silábico, así como *papa* deviene *piapia* o *priapria*, *bochinche* > *brachinche*, *pipa* (coco) > *pripa*, *escopeta* > *ehcoprieta*, *coco* > *criocrio*, etc. La inseguridad morfológica siempre era parte del lenguaje *bozal*, ya que representa la adquisición incompleta del sistema gramatical del castellano. La neutralización de /r/ y /r/ es común entre los idiomas afroibéricos, mientras que la neutralización de /l/ y /d/ es característica de la familia bantú, y también aparece en los tempranos textos *bozales* (Lipski 1995). En el lenguaje afrohispano literario y real, el resultado final de estas neutralizaciones suele ser [r], es decir un ligero *flap*

intervocálico producto de la pronunciación oclusiva y rápida de la /d/ , pero también se dan casos del cambio contrario, en favor de [d], por ejemplo en algunos pueblos afroperuanos (Cuba 1996, Gálvez Ronceros 1975), afrodominicanos (Megenny 1990a, Nuñez Cedeño 1982, 1987) y en el Barlovento venezolano (Hernández 1981, Mosonyi *et. al.* 1983).

La inseguridad de los sufijos y terminaciones era común en el habla *bozal* desde sus inicios en el siglo XV y se refleja, por ejemplo, en los criollos afroibéricos existentes, tales como *elno papiamentu* y el palenquero colombiano. Cabe pensar, entonces, que el lenguaje de los *negros congos* no es pura invención lúdica, sino que puede representar la continuación auténtica de una modalidad *bozal* que se ha ido perdiendo en cuanto a los detalles lingüísticos a lo largo de las décadas —y hasta siglos— desde cuando llegaban africanos *bozales* a Panamá. Es lícito preguntarnos cómo y por qué una imitación de las primeras fases de la adquisición del español se ha retenido como memoria colectiva y como instrumento cultural por lo menos dos siglos después de los últimos momentos en que esta manera de hablar se oía en suelo panameño. Podemos preguntar también si el lenguaje *congo* puede considerarse una auténtica lengua criolla, ya que ha sobrevivido —repetidas veces— la transición intergeneracional que supone la conversión de un lenguaje pidgin en un criollo³.

Los *congos* panameños de hoy representan un segmento reducido de la población local, aunque en los pueblos y caseríos más remotos casi

3. En cierta medida, la retención del lenguaje de los *negros congos* panameños es comparable a la situación diglósica de la aldea afrocolombiana de San Basilio de Palenque, cuyos habitantes hablan una lengua criolla (el palenquero o *lengua*, como la denominan los mismos hablantes) al lado de la variedad regional del castellano. La historia de San Basilio de Palenque es bien conocida: fue fundado en las primeras décadas del siglo XVII por cimarrones escapados de Cartagena de Indias. Aunque al comienzo las relaciones entre los palenqueros y las autoridades españolas eran de hostilidad, para 1691 el gobierno español había admitido una amnistía de facto en 1713, Fray Antonio María Casiani negoció un tratado de paz con el pueblo de cimarrones, dándole su nombre cristiano. Unos años después, el obispo de Cartagena, Diego de Paredo, indicó que los palenqueros ya eran bilingües: ‘... mantiénense sin mixto de otras gentes, hablan entre sí un particular idioma en que a sus solas instruyen a los muchachos sin embargo, de que cortan con mucha expedición el castellano que generalmente usan ...’ Ya en el siglo XVIII, y tal vez antes, la *lengua* de Palenque no era vehículo obligatorio para la comunicación dentro de la comunidad, ya que la mayoría de los residentes —si no todos— podían hablar el castellano. El aislamiento geográfico y social contribuía a la tenacidad de la lengua criolla, y sin duda alguna también entraba en juego el orgullo colectivo de haber resistido con éxito la subyugación por potencias externas a la comunidad. Los palenqueros, analfabetos y sin instrucción los más hasta hace pocos años, no conocían la verdadera naturaleza lingüística de su *lengua*. Algunos pensarían —igual que sus compatriotas de otras partes de Colombia— que era simplemente mal castellano, pero el hecho de que hayan mantenido un bilingüismo consciente en vez de simplemente aceptar el castellano regional como único idioma del pueblo da constancia del reconocimiento tácito del carácter extraordinario de la lengua palenquera.

todos los habitantes son capaces de hablar en *congo*; suponemos que en tiempos pasados, aunque no todos los miembros de la comunidad participaran en las ceremonias rituales, el empleo del lenguaje *congo* era patrimonio común. Notamos que aun hoy en día, el *habla congo* no se utiliza exclusivamente en la época de Carnaval, aunque la temporada festiva facilita el libre empleo de este lenguaje. Dentro de las comunidades, los miembros salpican su vida cotidiana con palabras y expresiones del *congo*, tal como *cudia pa' cá* 'ven acá', *judumingue* 'niño/niña', *dumia* 'comer', *fuda* 'ron', *macha* 'esposa', etc. A veces se festejan los momentos de mayor alegría improvisando oraciones enteras en *congo*. Fuera de las comunidades negras, los *congos* pueden emplear una que otra expresión en su lenguaje especial para ocultar el significado de una conversación íntima.

Aunque tenga sus orígenes en el español *bozal* de siglos pasados, el lenguaje *congo* panameño poco o nada tiene que ver con otras manifestaciones lingüísticas afroamericanas. Las discrepancias con respecto al español normativo —en la medida que reflejen el habla *bozal* original en vez de la improvisación contemporánea, no son sino las aproximaciones al español alcanzadas por una amplia gama de hablantes de distintas procedencias. Si hay palabras africanas en el lenguaje *congo* son escasísimas y mal conocidas. Existen algunas palabras curiosas cuyo origen permanece desconocido, y que pueden derivarse de palabras africanas, aunque bien pueden provenir de deformaciones accidentales o deliberadas de palabras españolas: *cudia* (¿< *acudir*?) 'venir', *dumia* (¿< *rumiar*?) 'comer', *jurumingue* (¿< *hormiga*?) 'niño', *fuda* (¿< [*agua*] *pura*?) 'aguardiente', *jopia* 'beber', *sopodín/chopodín* 'lancha', etc. Los *negros congos* no afirman que estas palabras sean africanas, sólo que pertenecen al lenguaje *congo*, entendido no en su sentido etimológico africano sino como símbolo icónico cuyo exoticismo contribuye a la etnicidad de esta comunidad afroamericana. Para los *congos* panameños, su lenguaje ritual es una metáfora logocéntrica de un pasado remoto, perdido para siempre por los estragos de la trata esclavista. Los lingüistas han estudiado el habla de los *congos* como capítulo final de un continuum pos-*bozal*, pero dentro de la comunidad que la emplea, la autenticidad histórico-etimológica carece de importancia. Hablando una modalidad lingüística que se deriva de un 'mal castellano', los *congos* en efecto hablan 'mejor' que las personas que sólo hablan el castellano contemporáneo, ya que los *congos* hablan su lenguaje con una proeza increíble, fruto de un aprendizaje deliberado y meticuloso. Los *negros congos* han convertido la marginalidad sociolingüística en trofeo de su resistencia secular a la subyugación y la asimilación por la cultura dominante. La

supuesta africanía de su lenguaje radica más bien en esta inversión deliberada de un código lingüístico surgido en situaciones de adversidad extrema. A diferencia de las lenguas criollas, que son producto de una trasculturación inconsciente e involuntaria, la adopción del habla *congo* es un acto deliberativo, un desafío a la erosión de la conciencia africana aun cuando hayan desaparecido las lenguas africanas.

Los *negros congos* de Panamá han adoptado una postura doble frente a la supuesta africanía de su lenguaje ritualizado. Combinan una serie de palabras de etimología dudosa que según la opinión popular pueden ser africanismos y el reconocimiento explícito de que el habla *bozal* española era —para la mayoría de las poblaciones afrohispanas— el único registro africanizado que sobrevivía las crueles separaciones interétnicas de la trata esclavista. A las palabras africanas y pseudoafricanas del lenguaje *congo* los practicantes agregan deformaciones fonéticas que en su opinión ‘africanizan’ las palabras castellanas así procesadas.

Las palabras presumiblemente africanas en el lenguaje *congo* son muy pocas, pero hasta ahora no han sido descodificadas. Todas son invariables, aun cuando asumen una función verbal. *Dumia* (posiblemente de *rumiar*) significa ‘comer’, *jopia* es ‘fumar’, *cludia* (posiblemente de *acudir*) es ‘venir’, *mojongo* y *mojobrio* son ‘mujer’ *jotá* es ‘tomar’, *sopodín* es ‘lancha de motor’, *potoñá* es ‘salir’. *Fuda* (posiblemente de [*agua*] *pura*, ‘puede derivarse del panameñismo *fulo* ‘de la raza blanca’, a su vez un africanismo, del kikongo *fúla* ‘espuma’ (p. ej. del vino e palma) (Laman 1936: 159) o posiblemente del fula *fuda* ‘pólvora’) es ‘aguardiente’. La única palabra del lenguaje *congo* que tiene parentesco demostrable con otras lenguas afroibéricas es *jurumingue* ‘niño’. Esta palabra se parece a *fruminga* en papiamentu, que significa ‘hormiga’, del portugués *fromiga*⁴.

En el dialecto *congo*, las deformaciones de palabras castellanas pueden dar la impresión de una gran cantidad de palabras exóticas, y por

4. Véase Joly (1981), quien estima que *jurumingue* viene de *hormiga*. También se parece al *juruminga*, baile afrovenezolano del *tamunangue* que predomina en Barquisimeto (Aretz 1970), y que puede ser otro ejemplo de la bien documentada presencia del papiamentu en Venezuela. Aretz (1970: 103) afirma ignorar su etimología. Sojo (1986: 86) propone que en *juruminga* ‘además de la desinencia despectiva africana *nga* aparece la voz *menga*, que viene de la *malinké* “*meng*” y que quiere decir “quien”. Pero esta voz usada en el baile larense sugiere la idea de significar más bien “rasguñar como gato”, pues *minga-minga* es “gato” en el dialecto ya dicho. Esta etimología es sumamente dudosa, pues combina aparentemente al azar fragmentos de palabras de lenguas africanas muy diversas, sin demostrar que éstas hayan participado en la formación de los núcleos poblacionales afrovenezolanos. Es mucho más probable que *juruminga* en Venezuela y *jurumingue* en el lenguaje *congo* panameño estén emparentados con *fruminga* del papiamentu, y de que la palabra *frumiga* del portugués o del español antiguo sean las fuentes léxicas de los neologismos afrohispanicos.

lo tanto ‘africanas’ he aquí unos ejemplos: *zucría* ‘azúcar’, *padencia* ‘Palenque’, *poquitria* ‘poquito’, *ahodamima* ‘ahora mismo’, *diabria* ‘diablo’, *momrienta* ‘momento’, *guguntu* ‘garganta’, *pringamá*, *bricamá* ‘Panamá’, *codó* ‘color’, *crado* ‘claro’, *jubriá* ‘hablar’, *cocopraya* [*coco de playa*] ‘cocotero’, *chadé* (< *chalet*) ‘rancho’, *sumuna sunta* ‘Semana Santa’, *conobriá* ‘carnaval’, *mugaña* ‘mañana’, *trumuya* ‘trasmallo’, *cufié* ‘café’, *pringadigui* ‘cigarrillo’, *mundebrió* ‘Nombre de Dios’, *pogriá* ‘pagar’, *madeda bronzó* (< *madera de bronce*) ‘zinc’ agua sodiya (< *agua de chorillo*, o tal vez *agua de soda*) ‘aguardiente’, etc.

Otra faceta del lenguaje *congo* es hablar ‘al revés’, lo cual consiste en invertir el valor semántico de muchas palabras, así como la introducción masiva de la partícula *no* en frases verbales. La primera estrategia —la inversión semántica— al combinarse con la deformación fonética produce algunas palabras que fuera del contexto podrían pasar por africanismos: *endedezá* (< *enderezar*) ‘enrevesar’, *cementedio* (< *ceementerio*) ‘iglesia’, *diabria* (< *diablo*) ‘Dios’, *padase* (< *pararse*) ‘sentarse’, *entedo* (< *entero*) ‘roto, muerto’, etc. Al incorporarse estas palabras invertidas en un discurso más extenso, crece la incomprensibilidad aparente sin introducir elementos extracastellanos: *etábamo padao fueda da badiada* (< *estábamos parados fuera de la barriada*) ‘estábamos sentados en la cantina’, *etá con dos ojo abietta* (< *está con los ojos abiertos*) ‘murió’, etc.

Una conversación o monólogo sostenido en el dialecto *congo* puede dar la impresión de una lengua exótica, salpicada de palabras reconocidas tal como se ve en este fragmento de un monólogo, producido por un *negro congo* en Portobelo (Lipski 1989):

¿Y tú qué haces ahí padao? Y si tu te pones entedo. Te vas a ponede er cudo Mayadi, aquí pade cubuyete ... y ahoda que vas a ayudá ... si no hay ná que llodá, y uhtede qué hacen en mi dancho, eh, uhtede qué tan bucando, contrubanda, yo no vendo opia, aquí do que vendo so gulline tieda, y tumbiende de pado ... Gumecinda, ve saca de tu e ponte dojo ... pue si pide e cañadía dápido ... dápido da un anuncia ahí que llegado e contrubandista ... pue .. munga, munga, fruto, fruto, domblín, pupaya, cadamedo, qué dicen ustede, ya ehtama acuanda, e pa da última todavía fatta prusupia, vengan todo que sacúa se ehta cuando ... Mayadi, qué hace tú con ehte pedo ahí ... que te do pinto ... y si yo ya no pinto ... tú no de dah cadiño ... ah pedo fue ya de cadamedo ... Gumecinda ... y cuando tú tá puhando Mayadi ... un sodo cadiño ... padece que eh cadiñosa ... pedó e pediadedo o que e que de faldeboya ... que tá depadiando adepa? Oh, ah, no, yo no dumia avoya, yo dumia fue adepa, con mantequilla en e centra ... segudo, cuidao, te vas a poné entedo ... poque yo no te vo a dá mi goyina pa que haga sopo ... ¿te llamadon? ¿Qué

quedes? ¿Qué é do que vamo a midá? Mucho huacu oya, midá cómo tá e gallinaza, qui este dao, Suki, vaya apa tu dancha que no te llamadon ... putugonguito, dimi da Mayadi ... que me mande un pedazo adepa ... que mande un tuhe cufié, que guguntu me ehtá poniendo deseca ... ¿qué dices chodicito? Métede nedo ojito, ya aquí yo y mi cumpuñeda no comemo ahí chodicito, comemos odepa ... que te do ponga en edotra ...

La inversión semántica nada tiene que ver con el supuesto trasfondo africano, sino que representa una metáfora de la inversión de papeles sociales que ocurría durante los primeros carnavales y ferias coloniales, cuando los esclavos se ponían la ropa de los amos y se portaban como grandes señores. Era costumbre también ponerse la ropa ‘al revés’ (es decir, con el interior de las prendas para fuera), lo cual sienta las bases para el empleo figurado de las locuciones ‘al revés’ en el lenguaje *congo*. Durante las ceremonias actuales de los *congos* los protagonistas se dan el pie en vez de la mano al saludarse, y realizan otros actos ‘enrevesados’ dentro del espíritu lúdico del carnaval.

Los *lumbalúes* de San Basilio de Palenque en Colombia

El criptolecto de los *negros congos* panameños manifiesta semejanzas importantes con respecto a las prácticas fúnebres de San Basilio de Palenque, conocidas como los *lumbalúes*. La mayoría de las investigaciones que han tratado estas canciones —ininteligibles aun entre los propios palenqueros— han llegado a la conclusión de que están cantadas en lenguas africanas ancestrales y que representan remanentes fosilizados de lo que era un criollo mucho más africanizado que el palenquero contemporáneo. A partir de los trabajos de Schwegler (1996), se ha dado a conocer el verdadero carácter de los *lumbalúes*, que contienen una gran cantidad de palabras castellanas y palenqueras —a veces deformadas por un abandono secular— junto con palabras africanas (procedentes de las lenguas bantúes de la cuenca del Congo). Schwegler (1996) revela que los *lumbalúes* —que se siguen componiendo hasta hoy en día— reflejan el deseo colectivo de los palenqueros ancianos de conmemorar las raíces africanas del pueblo, en la ausencia de un vehículo lingüístico africano que haya sobrevivido desde los tiempos de la esclavitud: ‘el lenguaje ritual palenquero no es ni africano ni incomprensible sino esencialmente una mezcla de palenquero y castellano (producido por un frecuente cambio de código), entrecortado con cierta regularidad por voces arcanas de raíz mayormente africana’ (Schwegler 1996: 682); ‘el código lingüístico ritual no ocupa una posición intermedia entre el lenguaje bozal afrohispano hablado en

tiempos coloniales ...' (*Ibid.*, pág. 683); '... esta realidad "científica" de hechos se opone a la "realidad" imaginaria de los palenqueros, quienes creen que los textos rituales se cantan desde tiempos remotos en un código fuertemente africano. Esta hiper-africanización histórica se explica ... en parte por ... la enfática repetición en coro de aisladas voces o expresiones africanas o africanizantes en medio de versos hispanocriollos. Schwegler observa que los palenqueros jóvenes acuden a las cantadoras más ancianas porque creen que éstas poseen un lenguaje antiguo, que parece ser africano, pero que no es sino 'cierta glosalia ininteligible y misteriosa' (Schwegler 1996: 52). También recuerda que 'esta histórica valorización ritual de africanismos ha hecho que los actuales practicantes de lumbalúes a veces "embellezcan" y "autenticen" sus cantos con ... "pseudo-africanismos", es decir, palabras africanizantes de origen extra-africano' (pág. 52).

Para los palenqueros, el idioma criollo no ha podido desempeñar el papel de vínculo históricossocial con la africanía de tiempos pasados, por dos razones muy sencillas. Primero que todo, la *lengua* de Palenque no ha gozado de gran prestigio como vehículo lingüístico, aunque hay quienes lo hablan con orgullo, y en tiempos pasados, según las observaciones de viajeros, los palenqueros deliberadamente enseñaban la *lengua* a sus hijos, a medida que éstos adquirían el español de la región. Para muchos observadores, tanto palenqueros como forasteros, la lengua palenquera no es sino 'castellano mal hablado', es decir, no se reconoce la verdadera naturaleza de esta lengua criolla, que tiene su propia gramática y su propia trayectoria histórico-lingüística como lengua híbrida nacida de contactos afrohispanicos. En segundo lugar, los mismos palenqueros no suelen reconocer el carácter netamente *africano* de la lengua palenquera, o más bien sólo reconocen los africanismos y seudoafricanismos (en la terminología de Schwegler 1996: 52) léxicos —que apenas sobrepasan los africanismos presentes en el español costeño colombiano— sin reparar en las estructuras morfosintácticas claramente africanas, a veces compuestas enteramente de palabras españolas. La negación pospuesta (*i a sé ablá lengua nu no hablo palenquero*), los posesivos pronominales pospuestos (*moná mi* 'mi hijo'), y la partícula pluralizadora *ma*⁵ (*ma hende* 'las personas') son elementos romances sobrepuestos a estructuras gramaticales bantúes, sobre todo kikongo y kimbundu. Así es que cuando los palenqueros recurren a los elementos más 'africanos' de su cultura oral, no introducen configuraciones criollas, sino *palabras* africanas o seudoafricanas, entretejidas en un discurso zenoglósico que da la impresión superficial de ser un misterioso ritual cantado en una lengua africana.

Comparación del lenguaje *congo* y los *lumbalúes* palenqueros

Podemos señalar unas semejanzas y unas diferencias entre la función criptolectal del lenguaje *congo* panameño y el lenguaje del *lumbalú* palenquero:

1. *Supuesta africanía del lenguaje ritual*. Los palenqueros no adiestrados —así como unas cantantes de *lumbalúes*— creen sinceramente que el lenguaje ininteligible de los cantos fúnebres representa una legítima lengua africana. Los jóvenes palenqueros se acercan a las ancianas con reverencia, pues se supone que éstas sean el receptáculo del lenguaje ‘más antiguo’ y por lo tanto ‘más auténtico’. Aunque Schwegler (1996) ha demostrado que el lenguaje de los *lumbalúes* es en efecto un castellano deformado a través de los siglos por el contacto con hablantes africanos (es decir en cierto sentido el resultado del habla *bozal* colonial) junto con algunos injertos africanos introducidos como cambios de código sin ninguna coherencia semántico-sintáctica, los palenqueros mismos no reconocen los orígenes de sus canciones tradicionales. El empleo de los *lumbalúes* es para los palenqueros el regreso espiritual a África, colocándose de intermediarios a las cantantes ancianas. Para los *negros congos* panameños, su lenguaje especial no se identifica directamente con las lenguas africanas que se hablaban en los primeros tiempos coloniales, sino con el español *bozal* adquirido como segunda lengua por los esclavos africanos. El empleo del lenguaje *congo* representa un regreso simbólico al pasado, pero a un pasado afroamericano, no puramente africano.

2. *Autenticidad de la africanía de los lenguajes rituales*. Ya se ha verificado que el lenguaje de los *lumbalúes* palenqueros poco tiene que ver con las lenguas africanas (aunque están presentes muchos vocablos kikongos y quizá de otras lenguas bantúes) y refleja el habla *bozal* sólo en una manera remota, ya que los mismos palenqueros no reconocen la hispanidad de los vocablos ‘africanizados’ a través del tiempo. El lenguaje de los *negros congos* panameños, que pretende ser una reproducción auténtica del habla *bozal*, tampoco es una muestra pura del lenguaje *bozal* colonial, debido sobre todo a la superposición de juegos de palabras y distorsiones deliberadas. Al dejar al lado esta superestructura paródica, el núcleo del lenguaje *congo* no dista mucho de lo que puede haber sido el pidgin afrohispano manejado por los primeros esclavos panameños; las comunidades afrocoloniales habrán retenido la memoria colectiva de ciertas dificultades experimentadas por los esclavos *bozales*, si bien los detalles contemporáneos provienen más de la imaginación popular que de la retención tenaz del habla *bozal*.

3. *Inteligibilidad del lenguaje entre los adeptos y no adeptos.* Una de las características más llamativas de los *lumbalúes* es que el sentido exacto no se da a conocer ni entre los mismos practicantes de los rituales fúnebres. El aspecto solemne y misterioso del *lumbalú* surge precisamente de la presencia de elementos impenetrables, cuyo significado preciso no lo conocen los miembros de la comunidad. El lenguaje de los *negros congos* panameños no contiene elementos opacos a la comprensión de los adeptos; incluso los supuestos africanismos (es decir las palabras de etimología desconocida) son ampliamente conocidos entre las comunidades afropanameñas, y las deformaciones paródicas son fácilmente seguidas por los observadores experimentados.

4. *Reconocimiento consciente del carácter zenoglósico del lenguaje ‘especial’.* Los *negros congos* de Panamá reconocen explícitamente que una parte de su lenguaje ceremonial tiene que ser inventada sobre la marcha, una improvisación constante sobrepuesta a una infraestructura de elementos derivados —según la opinión popular— del antiguo lenguaje *bozal*. La esencia del lenguaje *congo* es precisamente el componente de improvisación ritualizada, los juegos de palabra, inversiones semánticas, deformaciones jocosas y pronunciación ‘gangosa’ del discurso entero. Los practicantes *congos* son en efecto bilingües; pueden alternar abrupta y libremente entre el español regional y el lenguaje *congo*; los cambios de código son una parte indispensable de las ceremonias.

En Palenque de San Basilio, las cantantes de los *lumbalúes* estiman que la mayoría de los cantos (con excepción de las obvias innovaciones modernas) son remanentes de una lengua ancestral. Los jóvenes respetan a las ancianas cantantes precisamente por la aparente falta de invención lingüística y la supuesta autenticidad ‘africana’ de sus misteriosas canciones. A su vez, las cantantes no admiten que los *lumbalúes* en su gran mayoría no poseen una letra coherente, sino que constituyen mosaicos de palabras castellanas —normales y distorsionadas— palabras africanas, palabras ‘africanizantes’ (en la terminología de Schwegler 1996), elementos onomatopéyicos, y otros componentes de orígenes dudosos.

5. *Invención deliberada.* El lenguaje de los *negros congos* contiene elementos deliberadamente distorsionados, aunque no existe evidencia de la creación *ex nihilo* de palabras o expresiones. En cada momento en que emplean el lenguaje *congo*, los practicantes realizan la creación lingüística, moldeando las palabras españolas que sirven de entrada al ‘filtro’ del lenguaje ceremonial. Las cantantes de los *lumbalúes* palenqueros no admiten que improvisen las canciones tradicionales, aunque sí se dan casos de invención deliberada para conmemorar un

acontecimiento contemporáneo. La comunidad palenquera considera que el *lumbalú* es una manifestación folklórica estática, desprovista de elementos lúdicos o paródicos.

Resumen

El estudio de los criptolectos afrohispanicos abre una nueva perspectiva en la valorización etnolingüística de la diáspora afroamericana. Para legitimar sus vínculos con el pasado africano, muchas comunidades afrohispanicas recurren a registros lingüísticos que según la opinión popular son remanentes del habla de los primeros africanos fundadores de dichas comunidades —sean lenguas africanas, sea el español pidginizado de los *bozales*. La veracidad histórico-lingüística de algunas de estas manifestaciones es cuestionable, pero los criptolectos son un componente vital de la ritualización social de la africanía semiperdida. El lenguaje de los *negros congos* panameños y los *lumbalúes* palenqueros representan los dos polos extremos de la gama de manifestaciones lingüísticas afrohispanicas: el lenguaje *congo* pretende venir del antiguo lenguaje *bozal* y se basa en la improvisación y la parodia, mientras que el *lumbalú* se considera como una manifestación ancestral africana, prueba de la retención integral de lenguas y costumbres africanas en suelo americano. A pesar de estas diferencias superficiales, las dos modalidades lingüísticas desempeñan funciones similares en sus respectivas comunidades de habla: dentro de un ámbito hermético mantenido por un grupo de adeptos, el lenguaje ritualizado sirve de resguardo cultural de un pasado ya convertido en mito colectivo. La investigación de otros criptolectos afroamericanos puede ser de gran utilidad en el análisis de la compleja dinámica social de las comunidades más marginadas de nuestras sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHOFF, DANIEL

1994. Afromestizo speech from Costa Chica, Guerrero: from Cuaji to Cuijla. *Language Problems and Language Planning* 18.242-256.

ARETZ, ISABEL

1970. *El tamunangue*. Barquisimeto: Universidad Centro-Occidental.

BÉLIZ, ANEL

1959. *Los congos*: Afro-Panamanian dance-drama. *Américas* 11(11).31-3.

CUBA, MARÍA DEL CARMEN

1996. *El castellano hablado en Chincha*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Escuela de Posgrado.

DE LA ROSA SÁNCHEZ, MANUEL ANTONIO

1988. *El juego de los tambores congos* (tradición oral afromestiza de Panamá). Segundo Congreso Nacional Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz, 3 al 5 de julio de 1985, ed. Guillermo Quartucci, 153-177. México: El Colegio de México.

DROLET, PATRICIA

1980a. *The Congo ritual of northeastern Panama: an Afro-American expressive structure of cultural adaptation*. Tesis doctoral inédita, University of Illinois.

1980b. El ritual congo del noroeste de Panamá: una estructura afroamericana expresiva de adaptación cultural. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.

DROLET, ROBERT

1980. *Cultural settlement along the moist slopes of the Caribbean, eastern Panama*. Tesis doctoral inédita, University of Illinois.

FRANCESCHI, VÍCTOR

1960. *Los negros congos en Panamá*. Lotería 51.93-107.

GÁLVEZ RONCEROS, ANTONIO

1975. *Monólogo desde las tinieblas*. Lima: Inti-Sol Editores.

GARCÍA, SERAFÍN (DE.)

1943. Panorama del cuento nativista del Uruguay. Montevideo: Editorial Claridad.

GOBIERNO MUNICIPAL DE LA PAZ

1993. *El negro no es un color, es una saya*. La Paz: Gobierno Municipal de La Paz.

GONZÁLEZ, CARLISLE Y CELSO BENAVIDES

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

GRANDA, GERMÁN DE

1977. Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra: las tierras bajas occidentales de Colombia. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

GREEN, KATHERINE

1996a. El marcador de pasado *a*: Palenquero en Santo Domingo. Ponencia presentada al I Seminario Internacional "Palenque, Cartagena y Afro-Caribe: Conexiones Históricas y Lingüísticas", Cartagena de Indias. Será publicada en las actas.

1996b. *The creole pronoun i in non-standard Dominican Spanish*. Ponencia presentada al II Coloquio Internacional Lenguas Criollas de Base Española y Portuguesa, Berlín. Aparecerá en las actas.

HERNÁNDEZ, MARÍA ISABEL

1981. El habla de una zona rural de Barlovento en su entorno sociocultural. Tesis de licenciatura, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Letras.

JAMIESON, MARTÍN

1992. Africanismos en el español de Panamá. *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) 8.149-170.

JOLY, LUZ GRACIELA

1981. *The ritual play of the Congos of north-central Panama: its sociolinguistic implications*. *Sociolinguistic Working Papers* (Southwest Educational Development Laboratory, Austin, Texas), N° 85.

LAMAN, KARL EDVARD

1936. *Dictionnaire kikongo-français*, vol. I. Bruselas: Librairie Falk fils, Georges van Campenhout, successeur.

LARIBE, LUCETTE

1968. *Nombre de Dios et les "regnes de Congos"*. Panamá: Alliance Française Panamá.

1969. *Les "regnes de Congos" de Nombre de Dios*. Panamá: Alliance Française Panamá.

LIPSKI, JOHN

1982. El valle del Chota: enclave lingüístico afroecuatoriano. *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española* 10(2).21-36 [1989].

1985. The speech of the *negros congos* of Panama: creole Spanish vestiges? *Hispanic Linguistics* 2.23-47.

1986a. Lingüística afroecuatoriana: el valle del Chota. *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) 2. 153-76.

1986b. *The negros congos of Panama: Afro-Hispanic creole language and culture*. *Journal of Black Studies* 16.409-28.

1986c. El lenguaje de los *negros congos* de Panama. *Lexis* 10.53-76.

1986d. Lingüística afroecuatoriana: el valle del Chota. *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) 2. 153-76.

1987. The Chota Valley: Afro-Hispanic language in highland Ecuador. *Latin American Research Review* 22.155-70.

1989. The speech of the *negros congos* of Panama. Amsterdam: John Benjamins.

1994. El español afroperuano: eslabón entre África y América. *Anuario de Lingüística Hispánica* 10. 179-216

1995. *Literary 'Africanized' Spanish as a research tool: dating consonant reduction. Romance Philology* 49.130-167.

1997. Perspectivas sobre el español *bozal*. *América negra: panorámica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades hispanas, portuguesas y criollas*, ed. Matthias Perl y Armin Schwegler. Frankfurt am Main: Vervuert.

LIPSKI, JOHN Y ARMIN SCHWEGLER

1995. *Creole: creole Spanish and Afro-Hispanic. Trends in Romance linguistics and philology 5: bilingualism and linguistic conflict in Romance*, ed. John Green, Rebecca Posner, 407-433. Berlín: Mouton De Gruyter.

MEGENNEY, WILLIAM

1980. Sub-Saharan influences in *Palenquero* and *Barloventero*. *Revista/Review Interamericana* 10. 143-155.

1985a. La influencia criollo-portuguesa en el español caribeño. *Anuario de Lingüística Hispánica* (Valladolid) 1.157-80.

1985b. África en Venezuela: su herencia lingüística y cultura literaria. *Montalbán* 15.3-56.

1989. Black rural speech in Venezuela. *Neophilologus* 73.52-61.

1990a. África en Santo Domingo: la herencia lingüística. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.

1990b. Basilectal speech patterns of Barlovento, Venezuela. *Journal of Caribbean Studies* 7(2-3).245-260.

1990c. Barlovento, los Andes y las tierras bajas: parangón de características fonológicas. *Montalbán* 22. 147-174.

1993. Elementos criollo-portugueses en el español dominicano. *Montalbán* 25.149-171.

1996. El cambio lingüístico y el palenquero colombiano. Ponencia presentada al Seminario Internacional "Palenque, Cartagena y Afro-Caribe", Cartagena de Indias, agosto de 1996. Será publicada en las actas.

MINORITY RIGHTS GROUP (Ed.)

1995. *No longer invisible: Afro-Latin Americans today*. Londres: Minority Rights Publications.

MOSONYI, ESTEBAN EMILIO, MARÍA HERNÁNDEZ, ELIZABETH ALVARADO

1983. Informe preliminar sobre la especificidad antropolingüística del “luango” de Barlovento. Actas del III Encuentro de Lingüistas, 159-167. Caracas: Instituto Pedagógico de Caracas, Departamento de Castellano, Literatura y Latín, Departamento de Idiomas Modernos.

NÚÑEZ CEDEÑO, RAFAEL

1982. El español de Villa Mella: en desafío a las teorías fonológicas modernas. In Alba (ed.), 221-236.

1987. Intervocalic /d/ rhotacism in Dominican Spanish: a non linear analysis. *Hispania* 70.363-368.

ORTIZ LÓPEZ, LUIS

1996. El contacto lingüístico afrohispanico en la génesis y evolución del español de Cuba. Tesis doctoral inédita.

1997. Huellas etno-sociolingüísticas bozales y afrocubanas. Frankfurt: Vervuert.

PAREDES-CANDIA, ANTONIO

1984. Cuentos populares bolivianos (de la tradición oral). La Paz: Librería-Editorial Popular. 3a. ed.

PERL, MATTHIAS Y SERGIO VALDÉS

1991. Español vestigial y minorías lingüísticas en Cuba. El español de América, Actas del III Congreso Internacional de El Español de América, ed. by C. Hernández, G. de Granda, C. Hoyos, V. Fernández, D. Dietrick, Y. Carballera, t. III, 1305-1309. Salamanca: Junta de Castilla y León.

PIZARROSO CUENCA, ARTURO

1977. *La cultura negra en Bolivia*. La Paz: Ediciones ISLA.

SCHWEGLER, ARMIN

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

1994. *Black Spanish in highland Ecuador: new data and fuel for controversy about the origin(s) of Caribbean Spanish*. Conferencia presentada en el XXIV Linguistic Symposium on Romance Languages, University of Southern California y University of California, Los Angeles.

1996. “*Chi ma nkongo*”: *lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio* (Colombia). Frankfurt: Vervuert. 2 vols.

SMITH, RONALD

1975. *The society of los Congos of Panama*. Tesis doctoral inédita, Indiana University.

SOJO, JUAN PABLO

1986. Estudios del folclore venezolano. Los Teques: Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas.

SPEEDING, ALISON

1995. Bolivia. En *Minority Rights Group* (ed.), 319-344.

TEJEIRA JAÉN, BERTILDA

1974. *Los congos de Chepo*. *Patrimonio Histórico* 1(3).129-48.

Diálogos Atlánticos: experiencias de investigación y reflexiones teóricas¹

NINA S. DE FRIEDEMANN

Antropóloga
Expedición Humana
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia

El Atlántico Sur

Mi participación en este simposio tiene que ver con el proyecto “Atlántico Sur: Hombres, productos, ideas y técnicas, intercambios entre América Latina y África” que se inició en 1992 coordinado por Yoro Fall de la Universidad de Dakar y Celma Agüero (1992) de El Colegio de México.

El proyecto en ambos lados del Atlántico coincide en señalar el hecho de que pese a que ambas migraciones, la de europeos y la de los africanos tuvieron repercusiones enormes en el continente americano, los efectos de la europea han sido tenidos más en cuenta (Thornton 1992), en tanto que las de los africanos quedaron invisibles por mucho tiempo.

El Atlántico Sur, como concepto geopolítico y sociohistórico refleja las tendencias de conceptualización teórica que enfocan grandes masas de aguas marinas y ribereñas como vehículos, testigos y escenarios de acontecimientos históricos en el mundo. Después de que Braudel en 1949 enfocó el Mediterráneo como un escenario cultural, el Atlántico irrumpió como un gran tablado de pesquisa sociohistoriográfica y etnográfica entre África y Améri-

1. Texto de su participación en el simposio «El Atlántico Sur» del IX Congreso de Aladaa, Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, celebrado en Cartagena de Indias, Colombia, del 6 al 9 de octubre de 1997.

ca: el mundo Atlántico.

En el último decenio los estudios sobre el mundo Atlántico han cobrado especificidades tales como el interés desarrollado en UNESCO en dos problemáticas: el estudio histórico de las causas profundas y modalidades de la trata de esclavos trasatlántica y el análisis y estudio de las consecuencias e interacciones generadas por la trata. Estos temas que son el nervio del programa interdisciplinario e intercontinental “La ruta del Esclavo” (AN8:1994) articulan proyectos tales como El Atlántico Sur (AN 12:1996) que hoy nos convoca en este simposio, o como el titulado Puente África-América iniciado por Colombia y Venezuela (AN10:1995) una de cuyas metas ha sido la de abrir un espacio académico de cooperación intercontinental para impulsar la docencia universitaria, la investigación multidisciplinaria y la extensión hacia las comunidades de la base afroamericana. Ello, con la aspiración de contribuir en la reconstrucción étnica afroamericana sobre las bases del conocimiento antropológico, arqueológico y lingüístico o artístico.

No es entonces coincidencia vana la de que después de más cinco siglos de haberse iniciado el paso trasatlántico de africanos a América, la preocupación por la cuestión étnica africana y afroamericana sea confluyente en estamentos académicos y educativos en ambos lados del Atlántico. Y la de que en esa confluencia se exprese la urgencia y la necesidad de conocer y divulgar la historia de África y su trasfondo en la esclavitud, en el destino físico y cultural de los esclavos y de sus descendientes en la diáspora afroamericana.

La otra vertiente

No se ignora, por supuesto, la existencia de otra vertiente de análisis que utiliza el argumento de la deculturación aniquiladora de lo africano o de las huellas de africanía frente a la cultura de los europeos (Foro de Antropología AN6:1993 173-195). Es así, como a nivel local en Colombia y en el campo de la ideología política para la negación de derechos étnicos de los descendientes de los africanos, la bombardea contra el ejercicio factible de la ley 70 de 1993 de los derechos de esas comunidades negras, alcanza a proponer que en tales comunidades,

la experiencia de la esclavitud y de la discriminación racial componen sus rasgos históricos fundamentales (Restrepo 1997:300),

a tiempo que sostiene que...

la cuestión étnica afrocolombiana es un dispositivo discursivo construido con una clara intencionalidad política en algunos movimientos negros en la década del noventa (id. 299).

Estas afirmaciones subrayadas con la anotación de que la tradición [africana o afroamericana] ha sido inventada (Restrepo 1997:299), reflejan además conforme opina el sociolingüista alemán Ulrich Fleischman (1992) la búsqueda de un abuelo europeo, en el marco de una visión neopositivista y eurocentrista.

En el caso de la cultura de los descendientes de africanos en Colombia, a la luz de esta vertiente, como señala Arocha (1996:318) la abolición de la esclavitud en 1851 se indica como el hito de su génesis histórica-social, que asimismo es argumento útil a la ideología de negación de reclamo de derechos étnicos.

La adopción de este paradigma de análisis eurogenético², en Colombia, a mi modo de ver es tan radical como la aplicación de un tipo de paradigma afrogenético que de su lado se esfuerza por encontrar a cualquier costo un abuelo africano, negro o afroamericano.

En Colombia sin embargo, la vertiente del análisis eurogenético, aparte de la ideología que lo anima, tiene un matiz serio de negación y aislamiento del diálogo académico África-América. Motivos aleatorios han sido la carencia o el desconocimiento de materiales africanos para discusión en cátedras universitarias. Así, en los debates que a propósito de los legados africanos o de su negación empiezan a darse (Foro de Antropología AN6, 1993:173-195) entre esta vertiente eurocéntrica y aquellas de los diálogos Atlánticos la primera ha tenido que apoyarse en una recursiva retórica, a veces interesante en el terreno de la modernidad.

Además, se empieza a echar mano de una retórica piadosa sobre la responsabilidad de la antropología y los antropólogos que durante medio siglo no estudiaron a "los negros" (Restrepo 1997a, 1997b). Así, con argumentos que pretenden desviar el meollo del problema se han traído a colación a las "élites blancas", de las que Restrepo se duele que del mismo modo que "los negros" en

2. J. Arocha discute los paradigmas de eurogénesis y afrogénesis a la luz de la ley 70 de 1993 y de datos de terreno en el Baudó, una región del Chocó donde aun en 1992 sus habitantes negros e indios mantenían una convivencia interétnica (1996:316-328). La afrogénesis dice Arocha, «nace de una visión histórico-política globalizante de las relaciones humanas, construída mediante teorías de la etnicidad...y el estudio de la historia y la cultura de los pueblos de África...así como de Afro-América» (ibídem).

Colombia han constituido gentes y temas marginales al discurso antropológico (Id. 1997b:136).

Los diálogos

En los diálogos Atlánticos son los procesos de convergencia, elaboración cultural, y variadas dinámicas que sustentan los cambios, las permanencias o las presencias de los nuevos sistemas culturales los que interdisciplinariamente enfocan la diáspora afroamericana. En ese espíritu es que el Atlántico Sur se desenvuelve como proyecto de conocimiento de los hombres y mujeres, del pensamiento, de las ideas, de las creencias y de las técnicas que han contribuido a nuevos sistemas y que han influido otras sociedades.

Hablar de diálogo es hablar de interacción, de preguntas y respuestas, de inquietudes y satisfacciones, de reflexiones y frustraciones. Y estas situaciones son parte de los procesos historiográficos, lingüísticos o etnográficos tanto de los sujetos de estudio, de los datos y los análisis como de los investigadores.

El trascurso de los investigadores y su trasegar experiencial y teórico tienen además mucho que ver en las direcciones analíticas de sus datos y en la expresión social de sus resultados. Eso que en el decenio del setenta se llamaba la responsabilidad social de la ciencia.

Pero ese trasegar también tiene que ver con el investigador sobre el cual era un anatema hablar en años pasados. Porque uno no podía escribir sobre su alegría o sufrimiento en el curso de la pesquisa, a menos que lo hiciera afuera, aparte del texto, y en calidad de narración anecdótica. Los cánones de la escritura en las ciencias sociales han cambiado, por fortuna, y hoy ya podemos contar sobre nuestra propia humanidad en el terreno de la investigación.

El investigador y el terreno

Pues bien. De ese trasegar en el mundo Atlántico, puedo citar de mi propio diario de terreno, algo del impacto que experimenté la primera vez que fui al occidente africano, después de muchos años de haber estado trabajando con comunidades negras en el Litoral Pacífico y en el Caribe.

Dakar, agosto 13, 1984

“Estoy en África... Siento que para estar aquí he recorrido

media vida y medio mundo. Bogotá-París-Dakar. Anoche, diez minutos después de llegar del aeropuerto por quien sabe qué ímpetu irracional (estaba agotada), acepté la sugerencia de la española Cristina Aguilar y el francés Sergio Gazanion a quienes encontré en el corredor del hotel, después de que el sociólogo africano Sidiki Koulibali me dejara allí instalada.

—¡Vamos a la discoteca! me dijeron

—Claro, ¡vamos!

Mis ojos y mis oídos no daban crédito a la música que allí oía y al baile que veía. Hoy aún tengo al asombro instalado de cuerpo entero en mi humanidad. Estoy en África, claro, pero allí en la penumbra del ritmo, anoche, tuve la sensación de flotar en una mitad imaginaria donde pedazos del habla, del gesto de los africanos me parecían pedazos de la gestualidad, de la cotidianidad que me era familiar entre la gente negra de allá del Pacífico, de Palenque, del norte del Cauca, del río Magdalena”.

Años más tarde, una reflexión juiciosa sobre mi experiencia en Dakar y otras experiencias en otros lugares de África Occidental me permite afirmar que de allí surgió no sólo mucho del diálogo Atlántico África-América que contiene la publicación *De sol a sol* (Friedemann y Arocha 1986), sino de otros diálogos en diversos trabajos.

Entre investigadores e investigaciones

En el trascurso de estas experiencias de investigación, quiero destacar la influencia que en los últimos diez años de mi trabajo han tenido África y los trabajos de los estudiosos africanos. Muchos de ellos aunque preparados en universidades europeas, han logrado dibujar una conciencia histórica propia en el marco de una crítica al eurocentrismo historiográfico o antropológico (Fall 1992). Las dificultades eran muchas dice Yoro Fall, “pues se requería una historia que no se basara en los conceptos heredados de la historia de Europa”.

Las obras de Elikia M'Bokolo, Mbaye Gueye, J Ki-zerbo, Niara Sudarkasa, entre muchas otras, me permitieron conocer por ejemplo, nuevas visiones sobre el mundo africano. Entre ellas, análisis de las estructuras de organización social africanas que difieren de las occidentales como la de Murdock (1949) que durante decenios se usaron en nuestras universidades para conceptualizar a la familia africana (Sudarskasa 1980).

Murdock (1949) formula su modelo clásico sobre familia

extensa, a partir de visiones eurocristianas sobre la familia nuclear: Padre, madre e hijos, donde la conyugalidad tiene más importancia que la consanguinidad. Pero ésta no es la realidad ni en África ni en Afroamérica. En África, la estabilidad de la familia en sus estadios monógamos o polígamos se apoya en el vínculo consanguíneo .

Los datos colombianos sobre familias con ascendientes africanos, tienen perfiles de poliginia, importancia de la consanguinidad, el rol ancla de la mujer en la familia extendida que son elementos distintos a aquéllos que modelan a la familia eurocristiana. Es el caso de Palenque de San Basilio en el Caribe colombiano (Friedemann y Patiño 1983) y en el litoral Pacífico el de Beté, un poblado de cultivadores de arroz y pescadores sobre el río Atrato (Whittington 1971, Friedemann y Espinosa 1995). Es aquí entonces donde el diálogo Atlántico en términos de academia ha sido vital para el análisis cultural. Y donde los materiales africanos han sido útiles para la dilución de los análisis eurocéntricos.

Quiero además mencionar que en el caso del fenómeno cimarrón en las Américas, unos de cuyos ejemplos son los palenques colombianos y los kilombos brasileños, el conocimiento de materiales sobre los kilombos angolanos (Munanga 1996, Serrano 1996) le ha conferido una amplitud histórica y epistemológica al análisis de la resistencia tanto de los africanos como de la diáspora americana frente a la trata.

¿En qué medida algunas de esas huellas se manifestaron en las organizaciones rebeldes americanas? Esta es una pregunta que hace un decenio al menos con los materiales que teníamos al alcance no pudo empezar a contestarse. Es distinto actualmente, con la nueva historiografía africana de lectura y relectura, de uso de textos de historia oral y de oralitura. A mas de la propuesta del término *oralitura* para reivindicar en África y desde luego en Afroamérica, la poética en los sistemas de conocimiento y de transmisión de los mismos a través de la palabra (Fall 1992)³.

Un ejemplo del uso de esa oralitura es el trabajo de Kabengele Munanga, un antropólogo africano que actualmente enseña en Brasil. Con mitos procedentes del imperio Luba en el centro y sudeste de la actual República del Congo, que dan cuenta del origen del kilombo como estructura guerrera en los siglos XVI y XVII, él

3. Es una estética igual que la literatura, tiene mayor riqueza que esta... Las leyendas, los mitos los cuentos, las epopeyas, los cantos son géneros diferentes y demuestran la increíble riqueza de la oralitura como estética (Fall 1992:21-22).

trazó un puente histórico social de explicación al quilombo brasileño (1996:11-19). En el mismo tema, un ejemplo de relecturas de la crónica africana sobre los ritos de iniciación de los kilombos, publicada por Cavazzi en 1687 (1965), permite entender la participación interétnica en el kilombo africano y desbaratar las versiones sobre antropofagia, que luego aparecieron en otras fuentes por razón de traducciones equívocas (Serrano 1996:26).

Reflexiones teóricas

En el terreno de las reflexiones teóricas, al menos desde mi propia visión tanto en los diálogos Atlánticos como en el proyecto Atlántico Sur tenemos interrogantes sobre los procesos de formación de las sociedades de diáspora y de aquellas relacionadas e influidas por éstas. El cúmulo de trabajos que actualmente realizan nuevos historiadores africanistas les sustenta en su debate contra el modelo único de “criollización” de la diáspora, propuesto por Sidney Mintz y Richard Price (1976). Además ¿cómo puede sostenerse, preguntan, el que los africanos dejaran de ser africanos en el momento de abordar los barcos europeos? (Lovejoy 1997: 36). Y a propósito del uso del concepto de criollización, Lovejoy arguye que “es eurocéntrico el enfatizar que la cultura africana se sumergió y se amalgamó bajo la esclavitud en un molde ‘americano’ que reforzó el dominio de la gente de origen europeo”.

El estudio de lo afroamericano se mueve entonces dentro de perspectivas múltiples donde la nueva propuesta es no reemplazar un “centrismo” por otro. Pero la intensidad de los estudios y del debate es tal que las respuestas de por sí complejas, además, tienen variadas etiquetas y taxonomías en los distintos ámbitos historiográficos, demográficos o antropológicos.

No obstante, siguen en pie las pesquisas en torno al papel de la memoria y el aprendizaje que en los sistemas culturales afroamericanos han permitido empezar a entender sus expresiones y la relación de ellas con los horizontes culturales africanos. Las huellas de africanía interpretan así al bagaje cultural sumergido en

* Véase en esta misma edición Lipski, J. “El lenguaje de los *Negros Congos* de Panamá y el *Lumbalú* Palenquero de Colombia: función sociolingüística de Criptolectos Afrohispanicos”

el subconsciente iconográfico de los africanos de la diáspora esclavizada. Las huellas se hacen perceptibles en la organización social, en la música, en la religiosidad, en el habla* o en el teatro de carnaval de sus descendientes, como resultado de procesos de resistencia y creación, donde la razón y el sentimiento han sido guías de la improvisación cultural. Jaime Arocha (1991, 1993) ha examinado perfiles de esta transformación a la luz de los procesos de formación de hábitos propuestos por Gregory Bateson (1972). Y aludiendo a Francis Jacob en su noción de bricolaje le siguió la pista al cacharreo del enraice cultural de un tambor o de una plegaria en este lado del Atlántico, para entender la presencia de un golpe de tambor a la orilla del Magdalena, que al cabo de 500 años puede ser identificado por un senegalés, sin que éste lo hubiera oído antes. O la experiencia que yo tuve en Guapi cuando llevé música de marimba de Costa de Marfil y percibí el gesto de reconocimiento de “algo parecido” pero no igual, conforme preguntaron sus gentes ¿De’ Onde de por aquí es esa marimba, Nina?

Una última reflexión. En su libro “África and Africans” John Thornton (1992) discutiendo la esclavitud como institución legal y como “modo de producción” africana sostiene que la propiedad de la tierra no era su forma principal de riqueza o de manifestación de la misma. Al contrario, eran los esclavos. No voy a entrar en el debate candente sobre la esclavitud en África. Lo que me interesa es subrayar esa tradición africana a la hora de la trata y la manera fluida de asentamiento territorial que hasta ahora en numerosos lugares de América han tenido los descendientes de africanos en sus territorios: En tanto que han abandonado extensiones de tierra, asimismo si la necesidad lo exige, como en el Litoral Pacífico colombiano, por ejemplo, han penetrado áreas que para otros son vedadas por conceptos de frontera física.

De todos modos, los procesos de transformación de éticas sociales o de ritmos o de imágenes y que fueron las raíces para los nuevos sistemas culturales de las poblaciones afroamericanas, siguen siendo un campo de reflexión y estudio, de preguntas y respuestas.

BIBLIOGRAFÍA

AGUERO, CELMA, (COORD.)

1992 *África. Inventando el futuro*. México: El Colegio de México

1992 Campesinos de África. Los cambios en silencio. En *África. Inventando el futuro*. México: El Colegio de México.

AN

1993 América Negra. Expedición Humana. Pontificia Universidad Javeriana.

AROCHA, JAIME

1991 La ensenada de Tumaco: Invisibilidad, incertidumbre e innovación. *América Negra* 1: 87-112

1993 Sentipensamiento, cacharreo y convivencia en el Baudó, departamento del Chocó. *Señales abiertas* N° 4: 98-11.

1996 Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica. En A. Escobar y A. Pedrosa, Eds. *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?. Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC y ECOFONDO.

BATESON, GREGORY

1972 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Nueva York, Ballantine

CAVAZZI, PE JOAO ANTONIO

1687 (de Montecúcolo) *Descricao Histórica dos Tres Reinos Congo, Matamba e Angola*. Lisboa Edição da Junta de Investigacoes do Ultramar 1965, 2 volúmenes Documenta.

FLEISCHMANN, ULRICH

1993 Los africanos del Nuevo Mundo. *América Negra*, N° 6. Diciembre.

FORO DE ANTROPOLOGÍA

1993 Conceptos sobre identidad cultural en las comunidades negras. Foro de antropología e investigadores del ICAN. *América Negra* N° 6. Diciembre, pag. 173-195

FRIEDEMANN, N.S. DE

1992 Huellas de africanía en Colombia: Otros escenarios de investigación. *Thesaurus*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. Dic.

FRIEDEMANN, N.S. DE Y M. ESPINOSA

1995 Las mujeres negras en la historia de Colombia. En *Las mujeres en la historia de Colombia*. Bogotá: Norma Editores págs 32-76.

FRIEDEMANN, N.S. DE Y C. PATIÑO ROSSELLI

1983 *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

FRIEDEMANN, N.S. DE Y J. AROCHA

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

FALL, YORO

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

LOVEJOY, PAUL

1997 Enslaved Africans: Methodological and conceptual considerations in studying the African Diaspora. En *Identifying Enslaved Africans*. Proceedings of the UNESCO/SSHRCC Summer Institute. Toronto: York University.

MUNANGA, KABENGELE

1996 Origen histórico del quilombo en África. *América Negra* 11: 11-22 Junio.

MURDOCK, G.P.

1949 *Social structure*. New York: The MacMillan.

RESTREPO, EDUARDO

1997 Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia. En *Antropología en la modernidad* (Uribe y Restrepo, Eds.) Bogotá: Colcultura.

1997b Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia. *Boletín de Antropología*. Vol II N° 28. Medellín: Universidad de Antioquia.

SERRANO, CARLOS M.H.

1996 Ginga, la reina quilomba de Matamba y Angola. *América Negra* 11: 23-30 Junio.

SUDARSKASA, NIARA

1980 African and Afroamerican family structure: a comparison. *The Black Scholar. Journal of Black studies and research*. Vol. II N° 8, nov. - dic. Washington.

THORNTON, JOHN

1992 *África and Africans in the making of the Atlantic World 1400-1680*. Cambridge University Press

WHITTINGTON, JAMES A.

1971 *Kinship, mating and family in the Choco of Colombia: an Afroamerican adaptation*. Tesis doctoral, Tulane Univ.

Inédita



foto

Tierras del Zipa en la Sabana de Bogotá (1981)*

LAURA UMAÑA M.

Antropóloga

Recorrido histórico

1. *Período precolombino*

“Mi abuelita me contaba que todo lo de Cajicá era de los “endígenes”, entonces cuando vinieron los españoles a entregarles a cada cual su “herencia”, porque no tenían derecho de estar todos unos con otros, cogiendo lo que les provocara. Los “endígenes”, dueños de todo esto, se fueron porque quisieron, porque vinieron los españoles a la entrega de cada cual, entonces fue cuando ellos hicieron subterráneos adentro para enterrarse, por ser ellos indios ignorantes. La ignorancia los hizo ser así, se enterraron con todo lo que tenían. Como eran tan ignorantes, ellos se imaginaban que era igual entre la tierra como estaban por fuera de la tierra”. (Testimonio 1).

El complejo indígena muisca se asentó en la altiplanicie cundiboyacense.

La ubicación geográfica de Cajicá facilitó la instalación de una fortaleza militar para la residencia del Zipa. Además, se convirtió en la región que aseguraba el sostenimiento de la población guerrera muisca; la producción agrícola se favorecía por la buena calidad de la tierra y por el suplido del río Bogotá y del río Frío.

Las características físicas de la región llamaron también la atención al español.

*. Fragmento de la tesis “Análisis de la dinámica de cambio de la vereda de Canelón, Cajicá”. Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia, 1981.

Su llegada implicó el sustraimiento de las mejores tierras del indígena, donde los métodos de despojo y aniquilamiento de éste fueron variados, como se explicarán más adelante.

En 1537, el Zipa es vencido por don Gonzalo Jiménez de Quesada, lo que condujo al rápido desmoronamiento del complejo muisca¹.

En 1760, se funda el “pueblo de blancos”, cuando la población indígena estaba parcialmente extinguida².

Los españoles eran los dueños de verdad aunque los indios fueron primero. Por ejemplo, a mi bisabuela N..., la tierra se la dio los españoles. Como haber hecho el puente Rondón o Común, los españoles vinieron al entregue de cual de las tierras. En ese tiempo las mujeres se cambiaban por tierra, entonces ellas se entregaban a los españoles para tener más harta tierra. (Testimonio 2).

El español impone un modo de producción feudal (más avanzado que el del indígena), logrando dominarlo y supeditarlo.

Queríamos hacer una pequeña introducción al período precolombino, porque es indispensable tenerlo en cuenta para la total comprensión del fenómeno estudiado.

No nos detuvimos en la descripción extensa del complejo muisca, porque simplemente queríamos resaltar la importancia del proceso de desaparición de nuestro indígena.

Lo único que queremos destacar es que el muisca tenía una organización social compleja, había alcanzado cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, conocía una relativa división social del trabajo, la presencia de clases sociales y la posibilidad de un excedente pudiendo ser acaparado por la clase dominante bajo la forma de tributo.

2. Período colonial

Las relaciones de producción que se dieron durante los siglos XVI y XVII fueron el resultado de la imposición del modo de producción feudal.

España introdujo este sistema acoplándose a las condiciones particulares del continente americano. Cabe señalar aquí si en esta época, el modo de producción feudal implicó un avance en el desarrollo de las fuerzas productivas, en comparación con el del indígena.

1. Libros de Resguardos, notaría de Zipaquirá.

2. Ibid.

Posteriormente, el sistema feudal conduciría al atraso en que se encuentra el país en la actualidad, y en especial el sector agrícola que es el que más nos interesa aquí.

Durante la primera época de la colonización, el aprovechamiento de la fuerza de trabajo del indígena era lo que verdaderamente interesaba al español.

Las principales instituciones de tipo feudal trasladadas fueron: la encomienda, el concierto agrícola, el resguardo y la hacienda. Estas instituciones, de una forma u otra, han logrado subsistir hasta nuestros días, transformándose y adaptándose a las exigencias del desarrollo de las fuerzas productivas.

a) La encomienda: (1503-1720)

Esta institución tenía sus raíces en España, porque formaba parte del sistema feudal imperante en esa época.

Sus principales objetivos eran:

- La evangelización rápida del indígena
- Recompensar al conquistador
- Asegurar el control de los territorios conquistados

Es así como en el plano religioso el encomendero debía apoyar la tarea del misionero que vino a legitimar la Conquista, aleccionando al indígena con una ideología compatible con su condición de explotado.

En el plano político el encomendero prepara al indígena, inculcándole nociones y costumbres (entre otras las de pagar el tributo) lo que los hará parecidos a los campesinos de España.

En el plano personal se asegura un tributo y sobre todo mano de obra barata.

La encomienda adjudicaba una cantidad de indios a un español, (no se adjudicaba tierra porque era prohibido, a pesar de que claro no se haya respetado).

En ella se estableció una relación personal de dominio sobre el indígena, lo que le permitió apoderarse constantemente del tributo producido por éste, así como de su fuerza de trabajo, para las numerosas actividades que llevaba a cabo.

Tuvo dos grandes períodos:

- La encomienda del tributo en “servicios personales”, donde la relación español-indio no estaba legislada.

Este sistema sirvió para el control privado de la fuerza de trabajo indígena.

Esta modalidad fue propia del período de la Conquista.

- El segundo período, posterior a la Conquista, se caracteriza por la abolición de los servicios personales, por la fijación y percepción del tributo a manos de funcionarios de la Corona.

En últimas la encomienda fue la sujeción del indio al servicio del español por medio del trabajo y tributo forzoso. Dio paso al desarrollo de un poder político y económico, que va a perdurar hasta principios del siglo XIX.

Crisis de la encomienda (1720)

La desaparición de la encomienda como institución se debe a:

- La presión de la iglesia, no por razones humanitarias como creen algunos, sino por puros intereses materiales. El encomendero había llegado a apropiarse de los diezmos y no dejaba salir fácilmente a trabajar a sus encomendados para la iglesia, que poseía ya en esa época una infraestructura importante (colegios, hospicios, tierras y por supuesto iglesias).
- La Corona misma no podía permanecer callada frente al gran gasto de los recursos. Hay que ver la contradicción que existía entre, por una parte, los encomenderos movidos por sus intereses personales inmediatos y poco sensibles a la desaparición del indígena, y por otra parte la Corona que estaba interesada en una explotación a largo plazo, la cual por hacerse bajo formas precapitalistas, exigía la preservación de este sector de la población —la indígena—.

b) El concierto agrícola

Esta institución se organizó alrededor de la gran hacienda, y se constituyó en otra forma de sujetar la fuerza de trabajo indígena.

El concierto consistía en la adjudicación de cierto número de indígenas de resguardo a un español, con el objeto de que trabajaran en la hacienda, aportando un tributo en especies y en trabajo.

En este caso, los hacendados tenían que pagarles un jornal por 8 horas de trabajo y facilitarles comida, vivienda y vestido. El “salario” que se pagaba no era realmente como lo entendemos hoy en día, porque en esta época, éste no era el equivalente del trabajo necesario para el

trabajador (e.d. reponer su fuerza de trabajo), y es por eso que el beneficiado debía pagar la alimentación del trabajador.

Además las oscilaciones de este “salario” no correspondían a las modificaciones de un mercado libre de trabajadores, ya que por el contrario y a pesar de la falta evidente de mano de obra, los que se veían favorecidos eran los españoles con su influencia y posición social.

Crisis del concierto agrícola

Este sistema comenzó a decaer muy pronto, porque el hacendado interesado en fijar la mano de obra indígena, empezó a cederle un pedazo de tierra, para que éste pudiera vivir allí y explotarla por cuenta propia.

Esta modalidad fue adquiriendo un papel muy importante al contribuir al auge de la hacienda.

Actualmente, estas prácticas se convirtieron en el origen de la aparcería y el arrendamiento (pago de la renta de la tierra en trabajo, especies y prestación de servicios), que se han mantenido hasta nuestros días.

c) El resguardo (1591)

El resguardo es una de las instituciones que ha subsistido hasta nuestros días.

Fue una unidad de producción y fuente de tributo, donde la Corona española vio necesario colocar al indio en “reducciones”, con el propósito de intensificar la producción agraria, que había sido relegada a un segundo plano por la minería, y para poder asegurar la mayor parte de la producción de alimentos en el Nuevo Mundo; además, permitió reorganizar la obligación laboral y tributaria del indígena.

El resguardo también fue el resultado de una política de segregación donde se buscaba conservar la “raza” indígena.

El español siempre luchó contra el mestizaje para poder preservar las formas precapitalistas de producción. Lo importante era mantener al “otro” diferente de él mismo, para poder continuar con el tributo y el trabajo gratis del indígena.

En últimas, el resguardo se constituyó en un mecanismo de control político. El español dominaba al jefe de la tribu y lo mantenía a su lado, a su vez el jefe transmitía este poder del español al resto de la comunidad, el español logró así mantener sujetos a todos los resguardos constituidos en esa época.

La Corona destinaba territorios comunales localizados estratégicamente alrededor de las haciendas, ciudades y centros mineros, para que se facilitase la recolección del tributo y la consecución de mano de obra; este hecho particular influyó decididamente en la redistribución de la población y en la aparición de la pequeña propiedad.

En 1593, la Corona establece en Cajicá un resguardo de 2.277 fanegadas para 1.301 indígenas sobrevivientes, es decir que en promedio, cada indígena tenía derecho a explotar 1.75 fan. Su total disolución fue en 1834³.

La disolución del resguardo estuvo influida por el choque entre diferentes clases sociales, cada una defendiendo sus intereses. El terrateniente quería apropiarse de la tierra del resguardo porque en general era de muy buena calidad. (Como se había mencionado anteriormente, uno de los propósitos del resguardo era la intensificación de la producción agrícola, entonces la Corona procuró localizar al resguardo en las mejores tierras).

Además el terrateniente estaba interesado en sujetar mano de obra indefinidamente.

Es importante anotar que 4 años después de que el resguardo se disuelve en Cajicá, (1838) se conforma la hacienda en la vereda de Canelón, en manos de don Antonio Castro y doña Juliana Uricoechea, adquiriendo 1231 fanegadas.

Este proceso nos demuestra cómo se dispuso de las tierras libres del resguardo. Más de la mitad de éste (1231 fan.) pasó a manos de un solo individuo).

Del resto del resguardo (1046 fan.) desconocemos su historia, pero posiblemente fue adquirido por diferentes individuos, entre ellos algunos criollos, o indígenas que lograron comprar un pedazo de tierra.

Una de las principales consecuencias que trajo la disolución del resguardo fue la liberación de la mano de obra indígena y el monopolio de la tierra.

El indígena “liberado” se convierte en pequeño propietario o en arrendatario, alrededor de la hacienda; también pasa a formar parte del conjunto de los desposeídos, poseyendo únicamente la venta de su fuerza de trabajo.

d) La hacienda

La hacienda surge como una institución donde el propietario resulta beneficiado al concentrar una gran cantidad de tierra y de mano de obra.

3. Libro de Resguardos. *Op.cit.*

Es también fuente de estatus de prestigio personal, de exhibición de riqueza y de poder político. A su vez, la hacienda significó para el campesino un pilar de seguridad económica.

Seguridad económica porque el campesino dependía del hacendado para su autosostenimiento y la de su familia, fin que alcanzaba poniendo su trabajo y la de toda su familia al servicio del patrón.

El hacendado fue visualizado no sólo como una fuente de trabajo, sino como un “santo bienhechor”.

Desde un principio, la hacienda tuvo un carácter aristocrático y feudal. Fue la única manera de controlar la mano de obra y la tierra, en momentos de inseguridad y de crisis social y económica que afectaba a todas las colonias españolas.

Los objetivos económicos del terrateniente sólo se podían alcanzar por medio de la concentración de mano de obra y del control psicológico y moral sobre el campesino.

La estructura socioeconómica de la hacienda ha tenido una influencia muy particular en la vereda de Canelón, y su expresión ha ido cambiando a través del tiempo, en relación al desarrollo de las fuerzas productivas.

En general, la política de la hacienda era desarrollar la producción por medio del arrendamiento y/o aparcería, con pago en trabajo (servidumbre). Según todas estas características, la hacienda adopta el sistema feudal, como habíamos mencionado anteriormente, produciendo el antagonismo entre el terrateniente y el campesino.

En la vereda de Canelón, la hacienda allí constituida formaba parte del sistema de tenencia latifundista, que reposa en el monopolio de la tierra y en las relaciones serviles, estando determinadas por el pago en trabajo. Salta a la vista que la principal consecuencia de la concentración de la tierra es la existencia de una gran masa de campesinos desposeídos.

El hacendado, como propietario de la tierra simboliza el poder, y su condición de explotar frente al campesino, origina una forma de “dependencia personal”.

Esta relación de dependencia personal se basa en el monopolio de la tierra, tomando la figura de servidumbre, es decir pago en trabajo.

La dependencia se origina cuando el campesino toma una parcela de tierra a cambio de su fuerza de trabajo, en las tierras del hacendado; esto porque el propietario de las grandes extensiones de tierra no las podía cultivar todas, entonces decidía arrendar parte de sus propiedades, a cambio de mano de obra que necesitaba apremiante.

Los principales efectos de la entrega de tierras del hacendado a los campesinos, que venían de todas partes, con el propósito de conseguir

una porción de tierra, a cambio de su fuerza de trabajo, constituyó el arrendamiento. Su posterior evolución, originó en un primer momento la escasez de mano de obra y más tarde la lucha economicista desarrollada por el campesino en contra de los hacendados, los cuales imponían condiciones de trabajo que “ahogaban” el tiempo del campesinado.

La dependencia directa entre el terrateniente —hacendado— y el campesino, se traduce en la determinación mediante el contrato de las condiciones del trabajo.

Son variadas las formas de control que se utilizan para asegurar la mano de obra, es así como tenemos casos en que la hacienda hacía préstamos o adelantos a sus trabajadores con la finalidad de proveerse indefinidamente de mano de obra, porque generalmente el campesino deudor nunca llegaba a pagar, con lo cual el hacendado aseguraba la estada del trabajador más tiempo de lo establecido, y así solucionaba este problema.

El arrendatario estaba obligado a cumplir ciertas condiciones establecidas por el hacendado, que debía cumplir en beneficio de la hacienda.

Una de las principales condiciones era el pago en dinero que el arrendatario debía pagar como una obligación por la parcela que recibía, donde la cantidad estaba sujeta a la extensión de la tierra que tenía, pago que también se hacía en especies. Éstas son las principales características de la típica hacienda que predominó en la Sabana de Bogotá.

En Chía se llegaron a consolidar grandes haciendas: Fusca, Marroquín, Yerbabuena, Calahorra, Las Manas, La Conejera, Santa Ana, etc. En Cajicá la principal hacienda era Fagua.

Cita bibliográfica 1

“Y en el fondo de Cajicá en términos de Tiquiza al oriente de la serranía de los monos que viene a ser el nacimiento de la serranía del Espino y al poniente el río Frío llamado también río Tabio, se adentra la antigua Fagua, heredad antaño de don Gabriel Murillo, hijo nada menos que del gran autor de las Inmaculadas el inmortal Bartolomé Esteban Jaramillo. El aborigen don Antonio Fagua, gobernador de los indios chías dio su nombre a la región. La casa solariega queda hoy en tierras de la familia Cavellier y una porción fue solar campesino y sabanero de don José Antonio Umaña Díaz”.

Tomado de Perdomo José Ignacio, *Las Haciendas de la Sabana a vuelo de pluma*. Ed. Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1972.

La historia de esta hacienda puede remontarse al siglo pasado:

- 1834: Disolución del resguardo de Cajicá.
- 1838: Conformación de la hacienda de Fagua con 1231 fanegadas en manos de don Antonio Castro y Juliana Uricocha.
- 1875: La hacienda queda en manos de don Marcelino Vargas y su hija Ana María Vargas de Ortiz.
- 1917: Más de la mitad de la gran hacienda queda en poder de don José Antonio Umaña Díaz.
- 1941: La hacienda es dividida entre dos de los hijos de don José Antonio Umaña D. quedando cada uno con 350 fanegadas.
- 1974: Una parte de la antigua hacienda es dividida entre ocho hijos y la otra parte permanece igual hasta nuestros días (350 fan.).

A continuación entraremos a hablar de las principales características de los tres períodos mencionados en un principio.

1917 - 1941:

En este período, el campesino de la vereda de Canelón dependía directamente de la gran hacienda.

Es así como entraremos a analizar la estructura económica de la hacienda:

1. Fuerzas productivas

- a) *Tierra*: la hacienda en esta época estaba constituida por 700 fanegadas, dedicadas al cultivo del trigo y de la cebada, y en menos grado a la ganadería.

Durante este período, la hacienda como institución, tanto en la vereda, como a nivel nacional, se constituyó en el principal centro económico, político y militar, conformando un extenso armazón en base al parentesco y ejerciendo una autoridad patriarcal.

- b) *Instrumentos de producción*: Los principales instrumentos eran: la yunta de bueyes, los diferentes tipos de arado: chuzo, mico o vertedera, disco; el azadón, el machete, la pica, etc. La tecnología empleada se basaba en la combinación de la energía animal y humana.

Esta tecnología empleada indica que el capitalismo no ha penetrado al campo y que el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas está atrasado.

A continuación transcribimos un testimonio sobre el trabajo en la hacienda:

Testimonio 1

Descripción del trabajo en la hacienda

“Antes en la hacienda los peones se organizaban por cuadrillas. En la cuadrilla de la arada eran unos 30 ó 40 hombres.

En una fanegada si era con *arado mico* se araba en 2 días. Si era con *arado chuzo* con bueyes en un día. Con 30 hombres y 30 yuntas de bueyes se ararían 20 fan en un día.

Después venía un rastrillo, si quedaba muy panda, ya venía la cilindrada, después si quedaba aún panda, venía otra cosa que era el fierro, que era darle otra vez otra arada. Después quedaba pareja para hacer los surcos.

Para hacer toda la preparación de la tierra, supongamos las siembras, se hacían en diciembre, se duraba un mes preparando la tierra, en 20 ó 30 fan.

Con 2 yuntas de bueyes, en una semana se quedaba lista en una fan., con un solo hombre. Con ya varios hombres serían en 2 ó 3 días.

Cuando ya vino el arado disco primitivo, en una hacienda grande, no era con tractor, sino con 3 yuntas de bueyes, el más liviano con 2, entonces en una fan. era en una hora.

En recoger una fan. de maíz a mano y recoger una fan. de cebada, era con 10 operarios en 2 ó 3 días.

En la hacienda siempre había trabajo para el que llegara cualquier día. Ya cuando tenían unos que venían una semana, un mes y otros de lejos, daban trabajo para suplir esto, *eran los temporales y estaban los estables que eran aparceros*.

La yunta de bueyes se manejaba con tres personas. El cabestro o puntero era el que punteaba adelante de la yunta. El gañán, ese era un viejo que mandaba, era el que emparejaba, y uno estaba sujeto a bueyes y puntero.

Los bueyes tenían que estar bien alimentados y a las 6:00 a.m. tenía que estar con ellos. Una hora de bebida de su agua que ahí tenían el camellón pa'que comieran. Después a las 4 de la tarde se soltaban, se desenyugaban, todos los punteros y uno se encargaba de llevar a los bueyes al potrero, y uno madrugaba a las 3 ó 4 a levantar los bueyes pa'que comieran y tenerlos allá en la corraleja pa' enyugarlos de nuevo.

Pero como uno no levantaba a las 6, sino a las 4, echaba los animales, eso no se lo pagaban en plata sino en tiempo que le quedaba a uno se lo compensaban.

Con el *arado de disco* no era sino saber graduar el arado, tener sus llaves inglesas y tenía una palanca pa' subirla o bajar, darle su profundidad subiéndola, por medio de un mecanismo, impulsarlo hacia arriba y también darle hacia abajo.

Se cansaba uno porque le tocaba de las 6 de la mañana a las 4 de la tarde, salvo las horas que se tomaba el almuerzo y los ratitos en que se tomaba la bebida, en la mañana era a las 8 y 9, en la tarde a las 2 y 4, en la hora en que uno quisiera, eso no se lo prohibían.

Tres yuntas, de 6 bueyes, 5 discos y el puntero. Buenos bueyes bien comidos, con esas yuntas se araban con la tierra buena, araba de 5 a 6 fan. al día, eso caminaba...

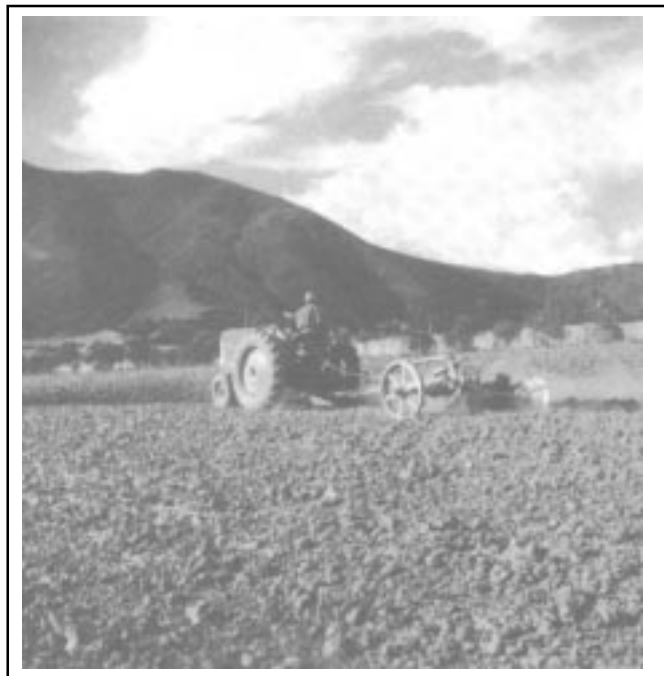
Pero entonces se cansaba parado, en ese tiempo pa' mí joven, era un deporte, a mí no me cansaba. Pa' el viejo, era de 40 a 45 años, ese sentía cansancio”.



El maíz en costales de fique (1930).



Tractor, bueyes y combinada en cultivo de cebada (1930).



Arando la tierra (1930).



Campo de cebada en hacienda de Fagua (1928).

Crónica



foto

Relaciones comerciales y lingüísticas entre Cuba y Cartagena de Indias

NICOLÁS DEL CASTILLO MATHIEU

Lingüista
Academia de la Lengua
Bogotá, Colombia

Cartagena fue fundada en junio de 1533 por don Pedro de Heredia. El asentamiento español en el antiguo imperio de los incas y los numerosos tesoros allí encontrados atrajeron gran cantidad de pobladores hacia Cartagena que bien pronto se convirtió en una escala importante, con Panamá, del creciente comercio que se estableció entre Perú y España. Eso marcó su destino y explica su carácter de ciudad amurallada y fortificada. La primera flota vino a Cartagena en 1537 al mando del capitán general Blasco Núñez Vela, futuro virrey del Perú. Permaneció la mayor parte del tiempo en Cartagena, lo que sería después la regla. Sólo empleó menos de quince días en ir y volver a Nombre de Dios a cargar el tesoro allí.

Durante casi todo el período colonial Cartagena fue el punto final de la flota de galeones que anclaba en ella para dar lugar a una primera feria comercial con los mercaderes de Santafé, Antioquia, Popayán y aún Quito. Los navíos que aún quedaban cargados iban luego a Nombre de Dios (y después a Portobelo) para vender sus mercancías y recoger la plata que venía del Perú y luego regresaban a Cartagena para encaminarse a La Habana y volver a España. La presencia de los galeones en Cartagena era, al menos, de seis meses y, a veces, de un año o más. Hubo una flota que permaneció cinco años. Ninguna ciudad hispanoamericana mantenía un contacto tan cercano con la Madre Patria y especialmente con Sevilla y después Cádiz. Cartagena se convirtió en el Nueva York de Suramérica. Por ella pasaron todos los virreyes que iban o volvían del Perú y los oidores que iban o venían de las audiencias de Lima, Charcas (Bolivia), Santiago y Buenos

Aires. Para explicar la constante y marcada influencia andaluza en el Caribe, un lingüista español escribió que la flota era un verdadero “puente de madera” entre las dos regiones. Esto es particularmente cierto en lo que respecta a Cartagena.

La flota de los galeones debía encontrarse en La Habana con la flota de Nueva España para regresar juntas a España, pero ello casi nunca sucedió. Lo que sí ocurrió es que ambas flotas pasaban una temporada en La Habana, no tan larga como la primera escala en Cartagena, pero en todo caso suficiente para que por las calles de la bella ciudad cubana se pasearan no sólo los virreyes del Perú sino también los de México, cuando volvían a la metrópoli. En La Habana cargaban alimentos, especialmente cerdos vivos, gallinas, huevos, dulces y verduras que venían a reforzar a los bastimentos que se habían embarcado en Cartagena o Veracruz y también mercancías procedentes de Cuba como cueros, azúcar y tabaco. Desde Cartagena a La Habana había que pasar cerca de los bajos de Serrana y Serranilla, isla de Pinos y Cabo de San Antonio. De La Habana a España se tomaba el canal de las Bahamas luego una ruta nordeste hasta los 32 o 38 grados y de allí a la isla Tercera. En invierno se hacía escala en la isla de la Bermuda. La flota de Tierra Firme de 1656 permaneció casi un mes en La Habana, plazo que no se consideró excesivo entonces. Pero antes, en un rápido viaje, la flota que conducía al sacerdote Thomas Gage hizo en 8 días el recorrido de Cartagena a La Habana y sólo permaneció en ésta 9 días, mas esto fue excepcional. La ordenanza de 5 de abril de 1720 prescribió que las flotas permanecerían 15 días en La Habana.

La flota de galeones llegó a ser de 80 ó 90 barcos a finales del siglo XVI. En el medio siglo siguiente disminuyó el número de naves y la frecuencia de los viajes, pero en cambio los barcos eran de mayor porte y traían telas finas en más alta proporción que los voluminosos cargamentos de antaño (vinos, hierro, aceite, jabones y “ropa”). Por otra parte Cartagena adquirió el doloroso privilegio de convertirse en el primer puerto negrero de la América española que recibió entonces (1590-1640) numerosos esclavos sobre todo de procedencia bantú. Los mercaderes de esclavos eran mayoritariamente portugueses que tenían mucho dinero, lo que les permitió comprar cargos de regidores. Hubo un momento en el que en el concejo municipal de Cartagena había mayoría portuguesa y según la historiadora Enriqueta Vila Vilar en un censo de extranjeros realizado en Cartagena en 1630 se encontraron 154 portugueses, 13 italianos, 7 franceses, 2 flamencos, 1 polaco, 1 escocés, 1 judío y 1 tangerino. Todo esto desapareció en 1640 cuando Portugal se independizó de España. Este fenómeno se presentó también en La Habana.

De 1650 a 1700 sólo hubo 18 flotas y después de 1700 vinieron unas 6 más. La última “flota” llegó en 1737 al mando del valeroso Blas de Lezo que se quedó en la ciudad para defenderla del poderoso ataque de Vernon en 1741 que no pudo tomarla, cosa que sí logró el corsario Drake en 1586 y el Barón de Pointis en 1697.

En el censo de extranjeros de 1630 sólo se contabiliza un judío, pero eran muchos los portugueses conversos que practicaban en secreto la religión mosaica, todo lo cual impulsó la creación en 1610 de un tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena, con jurisdicción en las Antillas y otras partes, que duró exactamente 200 años y que no fue, en verdad, muy riguroso.

La influencia andaluza se incrementó en Cartagena en 1699 cuando el gobierno español envió a ella un nuevo contingente de 500 soldados para remplazar las bajas causadas por Pointis en su ataque de 1697. Carmen Gómez ha establecido que de estos 500 soldados, 280 habían sido reclutados en Cádiz, 175 en Salúcar, y otros en Sevilla. Casi todos se casarían con criollas y se incorporarían a la vida activa de la ciudad que no contaba entonces más de 2.500 habitantes blancos. Fue pues un considerable aporte del 20 por ciento, lo que tuvo notable influencia en la vida futura de Cartagena, impidiendo su decadencia motivada por la desertión de sus vecinos más acaudalados que se retiraron a Mompox, Honda, Santa Fe y Quito en los primeros años del siglo XVIII, aterrados con la experiencia del ataque y despojo de Pointis y sobre todo de sus feroces filibusteros.

Con el establecimiento de los holandeses en Curazao hacia 1630 y la conquista inglesa de Jamaica (1655) se incrementó notablemente el contrabando hacia Cuba y la tierra Firme, especialmente a través de Riohacha, Santa Marta, Mompós y de la propia Cartagena. Ello se hizo con la complicidad de muchos gobernadores en el siglo XVII y primera mitad del XVIII (en la segunda mitad del XVIII hubo una saludable reacción) a pesar de que, por lo menos en el caso de Cartagena, eran casi todos los militares de alta graduación, larga experiencia y avanzada edad. Los barcos negreros, que ya no venían directamente del África a Cartagena sino de las colonias inglesas, holandesas y francesas del Mar Caribe, contribuyeron igualmente a la introducción ilícita de mercancías con el pretexto de que las traían para el uso y consumo de los esclavos. El contrabando se veía entonces con ojos benévolos, pues se consideraba como una justa reacción en contra del rígido monopolio español de las flotas (hasta 1737) y de los también excluyentes navíos de registro procedentes todos de Cádiz, después de esa fecha hasta cuando se decretó la libertad de

comercio a fines del siglo XVIII, la cual reanimó la actividad portuaria de Cartagena. También contribuyó a ello la presencia física por cuatro años y medio del arzobispo- virrey Caballero y Góngora en la vecina población de Turbaco y su política mercantil de amplio espectro. Ya casi al terminar esta centuria, en 1795, se estableció, tardíamente por cierto, el Consulado de Comercio, que duró hasta la década de 1830. Además de las flotas de galeones había tráfico suelto entre Cartagena y La Habana. Vásquez de Espinosa nos informa que se llevaba trigo y maíz de Caracas a Cartagena y a La Habana. De cinco navíos que salieron en 1637 de Caracas (3 con destino a España y 2 para La Habana y Cartagena) todos se perdieron. A fines del siglo XVII, Exquemelin nos cuenta que un pirata portugués sorprendió a un navío que iba de Maracaibo y Cartagena con destino a La Habana y La Española. Isabelo Macías habla de un barco que llevó brea de Cartagena a La Habana en 1640. ¿Petróleo de Maracaibo?

Antes de esas fechas, en 1603, se registra un envío de 144 esclavos desde Cartagena a La Habana. En el artículo de Antonio Vidal Ortega que citaremos adelante se da cuenta de la llegada a Cartagena el 11 de marzo de 1608 de un navío de La Habana cargado con mercaderías de China y de Castilla procedentes de Nueva España. A partir de 1620 los barcos de La Habana llevaban harina a Cartagena que se cambiaba por el cacao de Venezuela, pues Cartagena se convirtió entonces en centro distribuidor del cacao que de Venezuela iba a México y otros destinos.

A finales del siglo XVII se registra un aumento desmedido de la piratería en el Mar Caribe y aún en el Océano Pacífico. En 1682 un sencillo pero culto campesino, Bernardo Rodríguez, residente en Cartagena, envía una carta al rey que es fiel reflejo del estado de ánimo en que se encontraban por esa época los habitantes de los puertos del Caribe:

Ya nadie sale de esta ciudad a comerciar, aunque en su puerto esté la Armada de Barlovento y la Flota de Su Majestad y sus galeones... y esta Cartagena, que antes tenía más de veinte propietarios de barcos, hoy ya no tiene ninguno y *sólo tiene comercio con Cuba* [subrayamos] de donde tres navíos que tenían con azúcar fueron cogidos por el pirata y sólo se pudo librar uno.

No dice el quejoso corresponsal de qué puerto cubano venían estos barcos por lo cual podemos suponer que quizás unos dos vendrían del suroriente y otro de La Habana.

Cuando Jorge Juan y Antonio de Ulloa vivieron en Cartagena en 1736 “algunas balandras... van de la Trinidad, La Habana o Santo Domingo [a Cartagena] a llevar tabaco en hoja y polvo y

azúcares... pero suelen passarse regularmente dos o tres meses o más tiempo sin verse entrar ninguna de estas embarcaciones”. En la segunda mitad del siglo XVIII los negreros cartageneros trasportaban esclavos a La Habana, entonces el mayor mercado de esclavos en la América española, pero ésta debía ser la excepción.

El contacto con Cuba no se limitaba a La Habana: consta que se llevaba manteca de cerdo de Santiago a Cartagena a principios del siglo XVII. Es más: el comercio de Cartagena con Santiago y aún con otros puertos del sur de Cuba superó ampliamente al de Cartagena con La Habana entre 1610 y 1640. En efecto en el artículo de Antonio Vidal Ortega publicado en la revista *Historia y Cultura* de la Universidad de Cartagena en diciembre de 1996, págs. 101 a 130 se publican datos inéditos sobre la entrada a Cartagena de barcos procedentes de diversos puertos del Caribe, el golfo de México, las islas Canarias, y el río Magdalena. De Santiago de Cuba, el primer puerto de intercambio, procedía aproximadamente el 9% de esos barcos entre 1610 y 1619 en tanto que de Maracaibo, el segundo puerto, venía aproximadamente el 7%. En la década de 1620 a 1629 Santiago subió al 10% y Maracaibo al 9%. Entre 1630 a 1639 Santiago alcanzó el 20% y Maracaibo el 10%. El tráfico de cabotaje con La Habana, excluyendo las flotas, era en cambio insignificante y se situó entre 1% y el 2%. Eran mucho más importantes las cifras de Bayamo y Baracoa. Entre los años de 1630 a 1640 Cuba llegó a representar el 35.7% de todos los barcos que llegaban a Cartagena. En ese lapso se registró un promedio de 8.3 barcos por mes de Santiago a Cartagena, lo que indica un contacto intenso y estrecho con el oriente. Se llevaba cobre de Cuba a Cartagena en la primera mitad del siglo XVII y carne, azúcar y tabaco a principios del siglo XVIII.

Las coincidencias lexicológicas y fonéticas, que examinaremos en seguida, debían, pues, ser más estrechas con el oriente de Cuba y es probable que se ejerciera una influencia de doble vía entre Santiago y Cartagena. En cambio hubo poca con La Habana en el sentido La Habana-Cartagena y mucha en la dirección de Cartagena a La Habana, si calculamos que en el siglo XVI debieron salir de Cartagena unas 50 ó 60 flotas: en la primera mitad del siglo XVII, unas 25 ó 30 flotas y en la segunda mitad de este siglo sabemos que fueron 18 flotas. Si agregamos unas seis flotas en los años que van desde 1700 a 1737, cuando terminan las flotas de galeones, tenemos unas 100 ó 115 flotas que venían como sabemos, cargadas de marineros y criados andaluces que habían pasado seis meses o más en Cartagena.

Parece ya probada la influencia fonética andaluza en el Mar

Caribe. Pues bien ella debió incrementarse a través del “puente de madera” de Sevilla o de Cádiz hasta Cartagena y luego hasta La Habana y al resto de Cuba y las otras Antillas. La influencia andaluza inicial en los años del descubrimiento se concentró en La Española, Cuba y Puerto Rico, pero ella se mantuvo y seguramente creció en los años de la Colonia a través de las flotas de Tierra Firme y de Nueva España. Ya hemos visto además la presencia muy alta de militares andaluces en Cartagena al despuntar el siglo XVIII, lo que reforzó sin duda, el carácter andaluz del habla cartagenera.

El léxico de Cartagena y en general de la Costa Atlántica colombiana (descartamos por regla general las palabras que se usan en toda Colombia) tiene muchos puntos de contacto con el léxico cubano. Como primera fuente de comparación vamos a utilizar las voces que trae el completo *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas* de Esteban Pichardo (1953). En el mismo orden en que vienen allí daremos el significado que tienen estas palabras en Cartagena y esperamos que el inteligente lector lo relacione con el sentido que poseen en Cuba que casi siempre es igual o muy similar. Así que comenzamos: *accesoria* es la habitación con puerta independiente que se alquila a gente pobre; *aguaitar* es mirar furtivamente; *alegría de burro* es una bola de millo cubierta de miel; *apolismar* es golpear, magullar; *abracar* es abrazar, abarcar; *aguamala* es medusa; *asocar* es apretar; *balay* es cesto pando para aventar arroz; *bangaño* o *bangaña* es calabazo para trasportar líquidos; *barbachán* es tosco, rústico; Pichardo registra *barbaján*; hacer *barrejobo* es limpiar de un todo, eliminar; *barrilete* es cometa como se dice o decía en algunas partes de Cuba; *bembón* es personas de labios gruesos o abultados; *bongo* es embarcación ancha y chata; *caballito del diablo* es libélula; *caguama* es tortuga marina; *cangle* es tallo de la yuca que se siembra para su propagación. En Cuba es *cangre*; *casimba* es pozo o cavidad cerca del mar o de un arroyo; *cateté* es loco, viejo, desprovisto de razón y se parece al cubano *cataté* fatuo, necio, despreciable; *curricán* es cordel fuerte; *encuerarse* es desnudarse o desvestirse. Se dice en Cartagena mujer *encuera* niño *encuerito*; *escaparate* es armario; *fo* es la interjección que se lanza ante un olor fétido; *gandido* es avariento, hambriento; *grajo* es sobaquina; *guindar* es colgar; *guabino* o *guabina* es persona indecisa, cambiante; *guandú* o *guandul* es un frijolito del cual se hace un delicioso dulce y una buena sopa; *guardarraya* es el espacio limpio a lado y lado de las cercas de los potreros; *horcón* es palo vertical que se entierra para soportar la techumbre; *jicos* son los cordeles de la hamaca; *jipato* es pálido, cetrino; *juraco* es agujero muy grande; *mameluco* es

vestido enterizo que usan los niños; *mazamorra* es enfermedad en los cascos de los caballos; *mate* es una pepa grande que se pone en el brazo de los niños para prevenirlos del mal de ojo; *monda* es azotaina o golpiza; *montuno* es campesino; *ñóñora* es llaga - *ñáñara* según Pichardo es lacra, arañó; *ojo de pescado* es excrecencia callosa que sale en las manos; *pea* es embriaguez; *picha* es miembro viril; *potala* es ancla de piedra; *recentina* es vaca recién parida, tal como lo define Pichardo; *refistulero* es refinado, remilgado, cursi. En Cuba es *refistolero*; *ripiar* es desmenuzar; *carne ripiada* es lo que en Cuba llaman *ropa vieja*; *salar* es transmitir mala suerte; *sardinel* es acera; *sió* interjección que se usa para espantar las gallinas. En Cuba según Pichardo es para imponer silencio; a lo *sucumusuco* es taimadamente como en Vueltabajo; *teso* es tieso; *tusa* es en la Costa Atlántica la cáscara que cubre la mazorca como en Tierradentro. En el resto de Colombia como en el resto de Cuba, *tusa* es el carozo del maíz donde van adheridos los granos. Esto se lleva en Cartagena *mareтира*; *verija* es ingle; *zocato* es el pan o la galleta blandengues y una persona taimada.

Vamos ahora a don Fernando Ortiz en su *Nuevo Catauro de Cubanismos* (1985) desechando como es natural, las voces que ya trae Pichardo: *acotejar* es ordenar al sur de la antigua provincia de Cartagena; *aguantar* es sujetar, también detenerse, frenar; *atesar* un niño es controlarlo; *bandearse* es arreglárselas; *vela verde* es un insulto que equivale a penitenciado por la Inquisición. En Cuba es *botija verde*; *cosita* es la merienda o el dinero que se da para ella; *cueriza* es azotaina; *chupón* es lo que se le pone al niño en la boca para calmarlo. En Bogotá dicen *chupo*; *enchumbar* es empapar. Lo mismo *ensopar*; *jalado* es enflaquecido; *luneta* es asiento de platea; *de medio pelo* es de clase media o baja; *mota* es borla para empolvase; *ñapa* es un quechuismo general, que equivale a adehala y que en Cuba sólo se usa en oriente; *ñinga* es excremento: *ostión* se decía antes en Cartagena. Hoy prevalece *ostra*; *pachocha* es lentitud; *pionono* es bizcocho redondo entreverado con crema; *polín* es durmiente de la vía férrea, y trajín o trabajo ; *rehilete* o *rejilete* es un juguete de papel fijado a un palito que gira con el viento; *ripiar* es también desperdiciar, botar; *sacramento* es compadre; *tarajalludo* es persona muy grande; *zafar* es desatar.

Terminamos estas sorprendentes equivalencias léxicas con las voces incluidas en la 19ª edición del DRAE que trae Ernesto Dihigo y López. Trigo en su libro *Los cubanismos en el Diccionario de la Real Academia Española* (1974) que ya son pocas pues la mayoría de ellas están en Pichardo o en Ortiz *buchi-pluma* es chisgarabís, persona sin consistencia intelectual; *cancanear* es tartamudear o

leer con dificultad. En Cuba es trepidar; *manigua* en Cartagena y toda Colombia es selva tupida lo mismo que en las Antillas; *picúa* en Cartagena debe ser el mismo pez que en Cuba llaman *picuda*; *revoltillo* es un guiso de huevo, cebolla y tomate y, a veces, carne.

Ninguno de estos autores trae una palabra muy característica de Cuba y de la Cartagena de hace 30 años, tal vez por estar en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*; me refiero a *espejuelos* tan vital aquí y en Miami donde he visto *espejuelería*. Esta hermosa palabra, como tantas otras, ha sido desplazada en Cartagena por gafas, lentes, anteojos que se usan en el interior de Colombia. Ya mis hijos no dicen *espejuelos*, como tampoco dicen *nacimiento* sino *pesebre*, siguiendo la moda bogotana. Hijas *hembras* ha pasado a la zona rural de Cartagena; en la ciudad se dice hijas mujeres.

Digamos algunas palabras sobre los principales rasgos fonéticos del habla cartagenera, muchos de los cuales se producen también en toda Cuba o en algunas regiones de ella.

1. Aspiración o pérdida de —s final de sílaba o de palabra—. Este fenómeno es general y abarca todas las clases sociales. No se mira como vulgar y es característico del habla costeña y no solo de Cartagena. Casi siempre va acompañado por una apertura de la vocal anterior. Demos algunos ejemplos:
Nosotroh; vamoh a ve; mihmo o también *mimmo; ihla; loh foforo; defile ; difraz*. En *disgusto* la *s* se aspira y la *g* desaparece quedando *dijusto*. También *pajuato*.
2. Como en muchas regiones hispánicas la *d* final de palabra desaparece:
verdá; amistá; realidá. Hay apertura de la vocal final.
3. También desaparece la *r* final de la palabra y ante los pronombres *la, le, lo* con apertura de la vocal anterior como en *principiá, populá, corré, moddé, buhcá, regulá, vélo, quitála, buhcálo*.
4. Se pierde también la *l* final especialmente después de *a* y se abre la vocal anterior como en *animá*.
5. La pérdida de la *d* intervocálica en sílaba final es frecuente, pero no general:
Picúa, pescao, salao, pelao, crúo, tarajallúo, como en Cuba, *peo*, como en Cuba y *canná* o *cahná* (*carnada*), pero se conserva en *costado, bandido*, etc.
6. El rasgo más característico del habla cartagenera y de buena

parte de la Costa Atlántica es la asimilación de *r* y *l* implosivas a la consonante siguiente. Esto es lo que se llama “hablar golpeado”, fenómeno que se produce en los niños de todas las clases sociales. Posteriormente, debido a una tesonera labor de educación, este rasgo se pierde en las clases alta y media.

Por ultracorrección los barranquilleros no dicen *Puetto Colombia* sino *Puerrrto Colombia*.

Demos algunos ejemplos de *r* implosiva.

Puekko, *Cattagena*, *puetta*, *veddá*, *Cal-los*, *vedde*, *fimmar* (firmar), *canne* y *gobennador*, pero también se dice delante de *n* *cahne* y *gobehnador* con aspiración de la *r* final de sílaba. Van otros ejemplos de *l* implosiva:

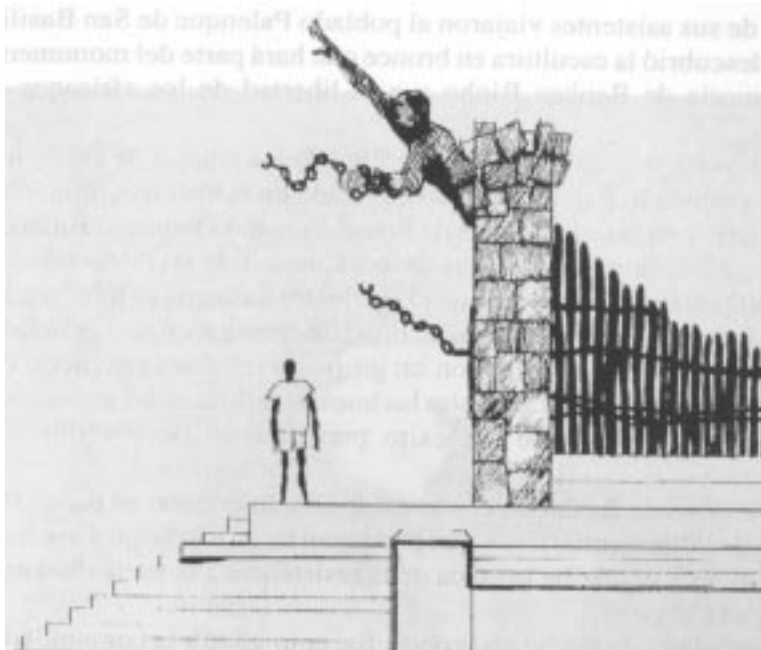
akkadde (alcalde), *Ogga* (Olga), *caddo* (caldo), *toddo* (toldo), *cuppa*, (culpa), *vuetto* (vuelto), *fimmar* (filmar) que se confunde con *firmar*.

El vocabulario que hemos citado aquí no es en su totalidad andaluz ni tampoco lo son todos los rasgos fonéticos. Puede haber palabras que vengan de otras regiones de España. No son andalucismos, desde luego, las voces de probable origen africano como *bangaño*, *bembón*, *bongo*, *casimba*, *guandú*, *ñinga*, *ñáñara* y *salar*, ni tampoco vienen de Andalucía tainismos probables como *cangre* o *cangle*, *guabino*, *a*, *jicos*, *jipato* y *manigua*. *Zocato* posiblemente tienen origen nahuatl. *Balay enchumbar*, *curricán* y *potala* parecen palabras portuguesas que pudieron llegarnos a través de las islas Canarias. Pero lo importante es que existe, sin lugar a dudas, un léxico pan-caribe que se emplea en Venezuela, Costa Atlántica de Colombia, Cuba, República Dominicana y Puerto Rico y rasgos fonéticos que son comunes a esos países y regiones. Hasta en los anglicismos nos parecemos: *guafe* que en el Oriente de Cuba es muelle pequeño es voz muy conocida en Cartagena. *Pudín* es torta de harina allí y creo que también en Puerto Rico. En Bogotá es *ponqué*. *Fotingo* es carro viejo en Cuba y Cartagena; *bonche* es pandilla en todas partes. No hemos citado marinerismos como *aguaje* y *chicote* porque ellos se emplean en casi toda América. También son marinerismos *guindar* y *zafar*. Desde hace muchos años hay una irradiación cubana hacia las otras islas y el continente, especialmente a través de la música. A ese fenómeno debemos atribuir la gran expansión de palabras como *chévere*.

Documenta



Ncediwe Sylvia Mdunyelma, nació en Langa, ciudad del Caleo, Suráfrica. Intérprete de canciones tradicionales de la cultura Xhosa de Suráfrica. Invitada al II Encuentro Internacional de Expresión Negra 1997 en Bogotá, Colombia.



Benkos Bioho: Monumento a la Libertad

Palenque de San Basilio, Colombia,
Presentación: Octubre 10 de 1997

*Escultura en bronce, 1.5 de la escala natural, medio torso arriba 2.10x
1.15x0.70. Peso 280 kilos. Altura del monumento 6 metros. Taller de
fundición Marcelo Villegas, Manizales, fundidor Javier Noreña. Estructura
ingeniero Felipe Villegas González.*

Autores: LUIS GUILLERMO VALLEJO V.,

ÓSCAR SALAZAR G.,

Miembros de la Expedición Humana,
Instituto de Genética, Facultad de Medicina,
Pontificia Universidad Javeriana.

PAMELA SALAZAR O.,

VALENTINA RENDÓN,

CONSUELO MUÑOZ O.

El 10 de octubre de 1997, después de finalizado el IX Congreso Latinoamericano de la Asociación de Estudios Afroasiáticos, en Cartagena de Indias, con el tema *América en las rutas de Asia y África*, dentro del cual se celebró el simposio *La ruta de la diáspora*

africana, muchos de sus asistentes viajaron al poblado Palenque de San Basilio. Allí, se descubrió la escultura en bronce que hará parte del monumento a la memoria de Benkos Bioho y a la libertad de los africanos en América.

Benkos Bioho el africano que se fugó de las galeras de esclavitud en Cartagena de Indias, es también conocido en la historiografía, en la historia oral y en las tradiciones de la región como Domingo Bioho, el rey de La Matuna y el rey del arcabuco. Convertido en líder cimarrón ya en 1602 estaba atrincherado en el que históricamente se ha conocido como el palenque de La Matuna, un lugar de ciénaga, en las vecindades de Cartagena de Indias. Allí, con un grupo de rebeldes arremetió con arcabuces, espadas y lanzas contra las huestes militares del gobernador Gerónimo De Suazo que sin éxito pretendieron devolverlos a la esclavitud.

El nombre de Bioho en el horizonte afroamericano es parte de la pléyade de líderes cimarrones que protagonizaron a lo largo y ancho de las Américas y el Caribe la épica de la resistencia a la esclavitud en el camino a la libertad.

La escultura de Bioho en bronce, fue entregada a la comunidad de descendientes de cimarrones Palenque de San Basilio por sus autores Luis Guillermo Vallejo V., y Óscar Salazar, como miembros de la Expedición Humana, Instituto de Genética, Facultad de Medicina de la Pontificia Universidad Javeriana, quienes trabajaron con Pamela Salazar, Valentina Rendón y Consuelo Muñoz. La obra que pesa 280 kilos fue recibida en la iglesia de San Basilio y colocada en el altar principal a la espera de la construcción de las estructuras que la sostendrán en la plaza del poblado. Don Basilio Pérez, una de las principales personalidades de la comunidad recibió la obra agradeciendo a la Expedición Humana y a su director Dr. Jaime Bernal Villegas el reconocimiento de la contribución social y cultural de la gente venida del África a Colombia. También agradeció al numeroso grupo de ALADAA “que viajó desde Cartagena a conocer la tierra de Benkos Bioho”.

El monumento de Bioho enriquece el programa de UNESCO “La ruta del Esclavo” que propende por el rescate de lugares de memoria y tradiciones vivas ligados a la trata de esclavos y a la presencia africana en América. Colombia contribuye a esa recuperación de igual modo que Cuba y México, países que recientemente erigieron sendos monumentos: a la memoria del Cimarrón en Santiago de Cuba y a la memoria de Yangá en las proximidades de Veracruz. (NSF)



Don Basilio Pérez en la iglesia de Palenque de San Basilio, ceremonia de presentación de la escultura de Benkos Bioho. Octubre 10 de 1997.

II Encuentro Internacional de la Expresión Negra “Por la paz y el respeto de las diferencias”

Bogotá, noviembre 13 - 17 de 1997

Organizador
Corporación Folclórica Colombia Negra,
Bogotá, Colombia.

Declaratoria

Los representantes de las delegaciones de Suráfrica, Guinea ecuatorial, Nigeria, Perú, Venezuela, Honduras, Estados Unidos, Costa Rica, Cuba, Colombia, artistas, científicos, líderes, dirigentes, funcionarios, intelectuales, comunidades y deportistas reunidos para plantar la gran semilla del nuevo proceso de reconstrucción étnica, cultural y artística, por fin después de casi tres años de ardua labor en busca de los recursos pertinentes. Gracias al definitivo patrocinio principal del Ministerio de Cultura de Colombia, al copatrocinio del Ministerio de Relaciones Exteriores y a la colaboración del Plan Pacífico, ICETEX, Ministerio del Interior, Embajada de los Estados Unidos y el fondo mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de Santa Fe de Bogotá, D.C., por fin logramos plantar la semilla de la hermandad, de la cooperación, y el intercambio de los pueblos afroamericanos y africanos.

Fueron más de 6 días con sus noches, de un contundente proceso de reflexión en torno a las artes, la cultura, legislación cultural, medios de comunicación, liderazgo e identidad. Diálogos profundos entre culturas forjando vínculos más fuertes entre las culturas dialogantes, histórica confrontación que aporta a la humanidad el hecho primordial de que África está viva en los 90 millones de afroamericanos.

Este importante evento fue una ocasión insigne de toma de conciencia, donde uno de los éxitos fue traer y reunir a la gente en una explosión de emociones, por el hecho de estar juntos, la complejidad de los debates y conocer las distintas experiencias de los procesos culturales y artísticos en los países presentes. Los *ekobios* de África, Norteamérica, Centroamérica y Suramérica estuvieron en un debate total a toda hora y en todas partes disertando sobre la reconstrucción cultural de los pueblos africanistas.

Para los artistas, científicos africanistas, para la cultura y el arte afrocolombiano, afroamericano y africano el II Encuentro Internacional de Expresión Negra 1997, fue un evento de gran trascendencia, un escenario de encuentros con las raíces, de entender y valorar las identidades culturales y las diferencias en un espacio propio, construido para proyectar el desarrollo del arte afroamericano y africano desde una perspectiva afrocentrista con propuestas claras a corto, mediano y largo plazo, que van desde lo local hasta más allá de las fronteras partiendo de las necesidades reales y sentidas de los artistas y científicos, representantes de los distintos pueblos reunidos en este gran encuentro. Como dice en su mensaje de saludo a este evento el señor presidente de la República de Colombia su excelencia el doctor Ernesto Samper Pizano

«Asumir que nuestro país es a partir de hoy el sitio de encuentro de la diversidad étnica y cultural afroamericana y africana, al asumir también que Colombia, esta hermosa y variada nación de América del Sur, nuestra América mestiza, de que habla Martí, es el lugar común de unión, de comunicación entre las personas de la humanidad negra y en ellas y por ellas de toda la familia humana».

Los países asistentes al II Encuentro Internacional de Expresión Negra 1997, en la ciudad de Santa Fe de Bogotá a los diecisiete días del mes de noviembre de 1997, reflexionando en la motivación de los ideales sobre cultura, arte y sociedad mestiza.

Acuerdan:

1. De la misma manera los cultores y científicos consideraron esencial la creación del directorio de grupos culturales de la expresión negra en Colombia y los países asistentes a este evento.
2. Los cultores y científicos expresaron honda preocupación por

las pocas posibilidades que la sociedad ofrece a los artistas, científicos, investigadores, profesionales, estudiantes, de los pueblos afroamericanos y africanos y recomendaron que la igualdad de oportunidades y la distribución de los recursos económicos sea proporcional sin discriminación de ninguna clase.

3. Los cultores y científicos consideraron que el gobierno debe reconocer que el arte y la cultura son parte esencial e integral de las comunidades afrocolombianas y no sólo un aspecto folclórico marginal. Por lo tanto es importante la institucionalización del III Encuentro Internacional de Expresión Negra 1999, como matriz de la reconstrucción étnica y artística cultural de los pueblos afroamericanos y africanos, mediante la incursión de recursos nacionales e internacionales y en programas de desarrollo sociocultural de organismos multilaterales, al igual que reuniones y talleres preparatorios en 1998.
4. Los cultores y científicos insistieron en la necesidad de fortalecer a las instituciones culturales y artísticas de los pueblos afroamericanos y africanos potencializándolas hasta convertirse en empresas exitosas. El movimiento artístico africanista en su conjunto, debe crear fuentes de riqueza para mejorar las condiciones de vida de sus familias y sus pueblos utilizando sus propios potenciales artísticos, en los cuales tienen un gran comando universal, por lo tanto deben avanzar en la puesta en marcha de microempresas, industriales artísticas en los distintos campos, en cuanto a la música creando sellos discográficos, compañías de producción de televisión, industrias de producción cinematográficas, creando sus propios periódicos, revistas, emisoras radiales, academias de arte, salones de fiestas, restaurantes, casas de moda, librerías y editoriales, imprentas, escuelas, colegios, universidades, etc., es así como construyen poder económico. Tienen que ser productores de riqueza y reapropiarse de sus propios productos culturales y artísticos, que en primera instancia es lo más cercano que tienen y gran veta para esa producción de riqueza.
5. Los cultores y científicos exhortaron a las organizaciones afrolatinoamericanas a crear y dinamizar su propia escuela de pensamiento afroamericano poniéndose a la vanguardia de las sentidas necesidades socioculturales de los afrolatinoamericanos, y mantener un contacto permanente con otras organizaciones similares de países de África, Norteamérica, y el Caribe.

Taller mesa de trabajo No. 1

Educación e identidad, convivencia interétnica y paz

6. Los artistas y científicos destacaron la necesidad de que todos los países de América y África en todas las instituciones educativas oficiales y privadas, desde la básica primaria, básica secundaria, intermedia y superior, que presten el servicio público de educación deben realizar anualmente y permanentemente la «Semana de Civilización Afroamericana», siendo una estrategia fundamental para propiciar la transformación de las instituciones y las sociedades como eje de la búsqueda del mejoramiento de las relaciones interétnicas respetuosas de la diversidad cultural nacional necesaria para una convivencia pacífica mejorando así el nivel de la educación afroamericana.
7. Los cultores y científicos también estuvieron de acuerdo en realizar periódicamente talleres, seminarios, coloquios, conferencias, para intercambio de experiencias. Actualización y entrenamiento sobre los trabajos que fueron realizados a partir de las propuestas de este encuentro.
8. En este contexto los cultores y científicos solicitaron a los distintos países de África y de América para que se implementen programas de reconstrucción étnica liderados por los artistas a nivel local, regional, nacional e internacional con el apoyo económico de las Naciones Unidas, UNESCO, OEA, NOAL, el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y agencias de cooperación internacional.
9. Los cultores y científicos resaltaron asimismo la necesidad de incrementar y realizar campañas periódicas: contra el racismo, contra el maltrato infantil, contra la drogadicción, el maltrato de la mujer, en todos los pueblos de América y África.
10. Los cultores y científicos exhortaron a que los sistemas de cultura y educación de los países de África y América se basen en necesidades concretas de los pueblos y que permitan el fortalecimiento de nuestras identidades culturales como fundamento de la igualdad, de una vida digna sin violencia, sin discriminación y explotación de cualquier tipo.
11. Los cultores y científicos resaltaron asimismo la necesidad de lograr que los procesos artísticos y etnoeducativos generen y posibiliten diálogos interculturales respetuosos de las diferencias.
12. Los cultores y científicos estuvieron de acuerdo en diseñar un currículo con la historia de las artes africanas y afroamericanas



adecuado a los distintos niveles del sistema educativo de cada país.

13. Los cultores y científicos expresaron la necesidad de diseñar programas de capacitación y profesionalización de los cultores que facilite la formación de artistas solidarios y afrocentristas.

Taller mesa de trabajo N° 2

Identidad africanista y los medios de comunicación

14. Los cultores y científicos participantes del II Encuentro Internacional de Expresión Negra, consideran que en el caso de las Américas, la televisión, la radio, la prensa y el cine, no reflejan la diversidad cultural de nuestros países y en ellos no se expresan en forma equitativa los aportes de todas las etnias que conforman nuestras naciones.
15. Los cultores y científicos estuvieron de acuerdo con la implementación de programas permanentes en el campo de la comunicación y promoción de la cultura afroamericana y africana a través de: seminarios de capacitación, producción de programas de televisión y cine en pro de la reconstrucción cultural africanista, divulgación periodística, revistas afroamericanas en la cultura.
16. Los cultores al igual que los científicos consideraron esencial la creación de escuelas de actualización cultural para la formación de comunicadores afrocentristas.
17. Los cultores destacaron la necesidad de implementar talleres y seminarios sobre la civilización africana y sus diásporas en América para periodistas, directores de medios de comunicación comunitarios, privados y públicos.
18. Los cultores convinieron en la importancia de avanzar en este nuevo proceso de reconstrucción étnica cultural afroamericana mediante la puesta en marcha del programa «Las luchas libertarias de los africanos y sus descendientes en las Américas» en cine, y televisión, «Rey Negro en Cartagena de Indias» en Colombia, «Zumbi de los Palmares» en Brasil, y «Bambies» en Cuba, entre otros.
19. Los cultores y científicos participantes del II Encuentro Internacional de Expresión Negra, hacen una petición formal a los distintos gobiernos de los países americanos y africanos, a las Naciones Unidas, al movimiento de Países No Alineados, la OEA, Banco Interamericano de Desarrollo, UNESCO, Banco Mundial, Organización de Estados Iberoamericanos, Convenio Andrés Bello, Parlamento Andino, para que contribuyan

eficazmente en este nuevo proceso de reconstrucción étnica cultural de los pueblos y los cultores afroamericanos y africanos, dándole prelación en este sentido a los proyectos e iniciativas presentados por artistas, científicos, investigadores negros y sus fundaciones, mediante asistencia para la creación de la Casa Nacional del Arte Afroamericano y el Museo del Hombre Afro, en los siguientes países: Colombia, Venezuela, Perú, Ecuador, Honduras, Brasil, Costa Rica, Haití, Cuba, Panamá, Suráfrica, Guinea ecuatorial.

20. Los cultores y científicos expresaron su complacencia en crear incentivos especiales, premios, para artistas, científicos, deportistas, investigadores, periodistas, cuyas obras, acciones y desempeño contribuyan al desarrollo, enaltecimiento, conocimiento y divulgación a la sociedad y la cultura afrocolombiana en el presente y en el futuro.
21. Los cultores y científicos convinieron en diseñar una estrategia de acción dirigida a los medios de comunicación para incorporar una educación valorativa de la estética afroamericana.

Taller mesa de trabajo N° 3

Legislación y comunidad

22. Los cultores y científicos expresaron la necesidad urgente que la UNESCO declare a los cultores vivos de la sociedad afroamericana como patrimonio de la humanidad y que los distintos gobiernos adelanten programas de seguridad social en beneficio de los cultores.
23. Los cultores y científicos mostraron su preocupación frente a la necesidad de un representante de las diversas comunidades de las distintas a la mayoritaria en particular a la afrocolombiana en la Comisión Nacional de Televisión, asimismo como en las demás instancias encargadas de producir políticas estatales.
24. Los cultores y científicos insistieron en la necesidad de crear la «Casa Nacional del arte Afrocolombiano», con sede en Santa Fe de Bogotá, D.C., al igual que otras casas de cultura y teatros en las ciudades de Buenaventura, departamento del Valle del Cauca, Tumaco, departamento de Nariño, Condoto, departamento del Chocó, San Basilio de Palenque, departamento de Bolívar y Guapi, departamento del Cauca, entre otras.
25. Los cultores y científicos exaltaron la necesidad de la creación del «Instituto de Investigaciones tecnológicas», que tenga como sede alguna de las regiones de tradición afrocolombiana e impulse los altos estudios en diversas ramas del saber y

albergue a científicos e investigadores no sólo provenientes de la comunidad afrocolombiana, sino también afroamericana y mundial.

26. Los cultores y científicos resaltaron la importancia de la adjudicación de los territorios ancestrales de las comunidades afrocolombianas, ya sea en forma de propiedad colectiva o individual, según corresponda, es una necesidad de impostergable.
27. Los cultores y científicos consideran que en materia ambiental los grupos étnicos y en particular los que habitan en regiones de biodiversidad, reciban su participación justa y equitativa por los beneficios que del aprovechamiento se derivan.
28. Los cultores y científicos consideraron esencial que los cultores, creadores, intelectuales, científicos, investigadores afroamericanos y africanos, elaboren sus propios planes de desarrollo sociocultural y artístico.
29. Los cultores y científicos acordaron que deben trabajar conjuntamente con los gobiernos y los organismos multilaterales para consolidar el nuevo proceso de reconstrucción étnica cultural y artística de los pueblos africanistas.
30. Los cultores y científicos solicitan a los jefes de Estado de los gobiernos de los países americanos la inclusión de hombres y mujeres afroamericanos, en los ministerios de Relaciones Exteriores y en las misiones diplomáticas en el exterior, igualmente la inclusión de las artes afroamericanas, artistas, científicos e investigadores en los distintos programas de promoción de cada país en el exterior.
31. Los cultores científicos exhortaron para que las experiencias vividas, las expresiones presentadas y los espacios ganados en el II Encuentro Internacional de Expresión Negra 1997, no se vayan a resumir ni a convertir en el futuro, como unos simples días de festival o un mero entretenimiento festivo callejero, sino que siga siendo base para construir algo sólido, coherente, que conduzca al bienestar económico, artístico, técnico, moral y humano de la gente olvidada en las Américas y en África y que prepare un futuro mejor para las nuevas generaciones.

Declaración de Santa Fe de Bogotá, D.C.
sobre la integración universal de la negritud

Los países asistentes al II Encuentro Internacional de Expresión Negra, en la ciudad de Santa Fe de Bogotá, D.C., los días 13 a 17 de noviembre de 1997, reflexionando en la motivación de los

ideales sobre cultura, arte y sociedad negra.

Consideran:

1. La trascendencia de los informes presentados por los países concurrentes de África, Estados Unidos, el Caribe, Centroamérica y Suramérica, los cuales hicieron énfasis en identidad, cultura y arte de la población de África y las diásporas, se llegó a conocimiento que estas poblaciones en mayoría y/o en minoría no ha alcanzado a plenitud el uso integral de la declaración universal de los derechos humanos.
2. Si algunos países han confirmado la declaración pertinente a la discriminación racial en general y/o la negritud en particular, no han creado las instituciones y leyes acordes para llegar al cumplimiento integral de la organización a plenitud a que se refiere en la primera parte.

Declaran:

1. Todos los Estados integrantes o miembros de la Organización de las Naciones Unidas —ONU—, creen las leyes e instituciones y/o entidades pertinentes para la realización integral al desarrollo de la cultura y arte africanista de afroamérica y de los derechos humanos.
2. La negritud en mayoría y/o en minoría de cada Estado independiente de su ideario político, religioso, cultural, económico y social, tenga plena participación en el ordenamiento legal que propenda al pleno e integral goce de los derechos humanos del hombre y la mujer.
3. Esta declaración será enviada a todos los medios de comunicación y los organismos nacionales e internacionales.

foto

Impulso de la gestión institucional en beneficio de la población afrocolombiana

Directiva de la Presidencia
de la República de Colombia
Fecha: 8 de septiembre de 1997

Para: ministros del despacho, directores de departamentos administrativos, gerentes y directores de entidades descentralizadas y corporaciones del orden nacional y departamental, directores de establecimientos públicos, consejeros presidenciales, gobernadores, alcaldes.

El presidente de la República, considerando lo dispuesto en la Constitución Política, la Ley 10 de 1993, los decretos reglamentarios, el Plan Nacional de Desarrollo “El Salto Social” y el documento de política CONPES 2909 de 1997 “Programa de Apoyo para el Desarrollo y el Reconocimiento Étnico de las Comunidades Negras”, considera conveniente reiterar:

Que las comunidades afrocolombianas y raizales han efectuado aportes significativos al desarrollo colombiano a través de su cultura, caracterizada por la riqueza y diversidad, la contribución a la producción nacional y la protección del medio ambiente.

Que estos grupos han dado claro ejemplo de convivencia pacífica, de relaciones armónicas con la naturaleza, de solidaridad ciudadana y de conocimiento profundo de los recursos naturales, como base para el desarrollo sostenible.

Que no obstante los avances alcanzados por el Estado colombiano en beneficio de la población afrocolombiana a partir de la

nueva Constitución y la promulgación de la Ley 70 de 1993, es necesario incrementar, consolidar y profundizar los esfuerzos gubernamentales, la participación de la sociedad civil y la vinculación activa de las comunidades negras en el proceso permanente de identificación de mecanismos de participación, en la formulación, concertación y toma de decisiones para el ejercicio equitativo de los derechos que les consagra a estas comunidades las normas referidas.

Que la población afrocolombiana presenta los más significativos niveles de exclusión social, especialmente en los servicios de infraestructura básica, salud, nutrición, educación, empleo y vivienda.

Que como consecuencia de su práctica cultural, donde se resalta el aspecto colectivo, la tenencia, propiedad y explotación de la tierra tiene un sentido determinante en sus relaciones sociales, económicas y culturales. Esta aspiración, reflejada en aspectos administrativos y políticos aún está en proceso de perfeccionarse, por lo cual no se han logrado resultados efectivos y oportunos y, en consecuencia, no se ha avanzado significativamente en la titulación colectiva de sus territorios ancestrales.

Que las evaluaciones de ejecución del “Salto Social” muestran rezagos significativos en el cumplimiento de metas físicas y financieras de los programas orientados a estas comunidades.

Por las razones expuestas, el presidente de la República,

ordena:

Primero. Otorgar a la problemática que padecen las Comunidades Negras una atención especial dentro de la Agencia Gubernamental, encaminada a propiciar las condiciones necesarias para su pleno desarrollo mediante el derecho a la igualdad de oportunidades. Para ello el Ministerio de Hacienda y el Departamento Nacional de Planeación, darán prioridad a los proyectos de inversión destinados al mejoramiento de la calidad de vida de la población afrocolombiana.

Segundo. Solicitar a todas las entidades del Estado propiciar oportunamente los recursos presupuestales para el desarrollo de planes, programas y proyectos en beneficio de las Comunidades Negras de Colombia.

Tercero. Solicitar a los Ministerios del Interior, Relaciones Exteriores, Agricultura, Educación, Salud, Desarrollo Económico, entidades adscritas y vinculadas al Departamento Nacional de Planeación, adelantar las gestiones pertinentes en la búsqueda de cooperación

técnica y financiera para el apoyo a los programas de desarrollo de las Comunidades Negras.

Cuarto. Solicitar a los Ministerios del Interior y de Relaciones Exteriores agilizar los trámites para la firma y puesta en marcha de convenios e intercambios culturales con los países que han manifestado interés en tal sentido y propiciar la participación de profesionales de las comunidades negras en los procesos de selección y asignación de representaciones diplomáticas en los países que así lo ameriten.

Quinto. Solicitar a los Ministerios del Interior, Hacienda y Crédito Público y Agricultura, al Departamento Nacional de Planeación, a la Consejería Presidencial para la Política social y a los delegados de la Comisión Consultiva de alto nivel constituir el Comité de Coordinación y Seguimiento, e impulsar con carácter urgente las recomendaciones del “Programa de Apoyo al Desarrollo y Reconocimiento Étnico de las Comunidades Negras”, CONPES 2909/97.

Sexto. Solicitar a los Ministerios del Interior, Medio Ambiente, Minas y Energía, Agricultura y de la Cultura, participar, promover e impulsar al proceso de reglamentación de los capítulos IV, V, VI, VII de la Ley 70/93.

Séptimo. Solicitar al Ministerio del Interior impulsar con carácter urgente la reglamentación del artículo 176 de la Constitución Política con el fin de garantizar la continuidad de la circunscripción especial para las Comunidades Negras y el acceso a la Cámara de Representantes de las otras minorías de que trata el mencionado artículo.

Octavo. Solicitar al Ministerio del Interior y a la Consejería Presidencial para los Desplazados, dar prioridad a la problemática de los desplazados por la violencia en los territorios afrocolombianos.

Noveno. Solicitar a los Ministerios de Agricultura y del Medio Ambiente apoyar los proyectos de utilización alternativa de productos no maderables del bosque y agrícolas orgánicos cuyo aprovechamiento no impacte de manera sensible el medio ambiente, estimulando el empleo y la investigación.

Décimo. Solicitar al Ministerio de Desarrollo Económico y al Sistema Nacional de Cofinanciación priorizar los proyectos orientados a aumentar la productividad en el marco del desarrollo sostenible.

Decimoprimer. Solicitar a los Ministerios de Agricultura y del Medio Ambiente y a las entidades competentes del orden nacional y departamental, apoyar los esfuerzos e iniciativas de las Comunidades Negras, para garantizar la ampliación de cobertura de los servicios de acueducto y alcantarillado en sus municipios.

Decimosegundo. Solicitar a los Ministerios de Desarrollo Económico, Medio Ambiente y Departamento Nacional de Planeación, a

través del Programa BID - Plan Específico, apoyar a CODECHOCÓ en la ejecución del macroproyecto denominado “La Yesca” y destinar en sus presupuestos los recursos necesarios para la financiación del componente que les corresponda, como modelo demostrativo de aplicación de la política de desarrollo urbano “Ciudades y ciudadanía” del Salto Social.

Decimotercero. Solicitar al Ministerio de Educación apropiarse en su presupuesto los recursos necesarios para desarrollar el programa de “Mejoramiento de la calidad de la educación para las comunidades negras del país”.

Decimocuarto. Solicitar al Ministerio de la Cultura incorporar dentro de su presupuesto los recursos necesarios para la ejecución de una “campaña de educación” a nivel nacional sobre reconocimiento y respeto a la diversidad e identidad cultural afrocolombiana.

Decimoquinto. Solicitar al Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior - ICETEX, evaluar la gestión adelantada por el Fondo de Créditos Condonables para estudiantes de bajos recursos económicos y buen desempeño académico, y programar la apropiación de recursos del nivel nacional e internacional a fin de fortalecer el fondo de que trata el Decreto 1627 de 1996.

Decimosexto. Solicitar al Instituto Colombiano de Créditos Educativos y Estudios Técnicos en el Exterior - ICETEX, promover los créditos, becas e intercambios culturales y académicos para la población afrocolombiana.

Decimoséptimo. Solicitar al Ministerio de Comunicaciones e Inravisión, apoyar el fortalecimiento de la comunicación al interior de las comunidades afrocolombianas, mediante la asignación de canales locales comunitarios y la creación de una red de emisoras étnicas, así como el fondo de promoción para las comunicaciones.

Decimooctavo. Solicitar al Ministerio de Transporte y al Instituto Nacional de Vías apoyar a las entidades responsables según su competencia, en el desarrollo de los proyectos viales en los territorios de Comunidades Negras.

Decimonoveno. Solicitar a los Ministerios del Interior y del Medio Ambiente integrar una comisión que se encargue de estudiar alternativas a la problemática de sobrepoblación del Archipiélago de San Andrés y Providencia.

Vigésimo. Solicitar a las gobernaciones que desempeñan la Secretaría Técnica de las Comisiones Consultivas Departamentales asumir los roles que les corresponde para garantizar el desarrollo y plena aplicación de la Ley 70/1993.

Vigesimoprimer. Solicitar a los Ministerios del Interior, Medio

Ambiente, Agricultura y a la Red de Solidaridad Social, desarrollar y fortalecer los mecanismos de participación social en las comisiones consultivas de alto nivel y departamentales, en los comités regionales del Programa de Manejo de Recursos Naturales del Ministerio del Medio Ambiente —PMRN—, y en la Comisión Mixta de Gestión y Seguimiento.

Vigesimosegundo. Solicitar al Ministerio del Interior y a la Consejería Presidencial para el Desarrollo Territorial y de Santa Fe de Bogotá promover en las entidades territoriales la conformación de grupos de trabajo especializados en que participen miembros de las juntas directivas de los Consejos Comunitarios de Comunidades Negras, para la inclusión en los planes de desarrollo de programas y proyectos en beneficio de estas comunidades.

Vigesimotercero. Solicitar a todas las entidades del Estado comprometidas en los planes y programas para las Comunidades Negras de Colombia conformar la Comisión Nacional Interétnica para la Prevención y Resolución de Conflictos, una vez agotados los mecanismos autónomos para dirimirlos y, mientras se conforma, apoyar, fortalecer e impulsar la continuidad de los Comités Regionales Interétnicos propiciados por el PMRN en convenio con la Red de Solidaridad Social.

Vigesimocuarto. Solicitar al Departamento Nacional de Planeación, a la Dirección Nacional de Comunidades Negras del Ministerio del Interior y a la Consejería Presidencial para la Política Social, adelantar el seguimiento de lo ordenado en la presente Directiva.

Cordialmente,

Ernesto Samper

Poética



Del ciclo Ndowe: un cuento de Ndjambu en la oralitura de Guinea Ecuatorial

Contado por Rogelio Cristian Dikabo a Jacint Creus en 1987.

En Creus (1997) *Identidad y conflicto*.

Aproximación a la tradición oral en Guinea ecuatorial.

Érase una vez...

En un pueblo atravesado por un río, vivían en una parte del río los hombres y en la otra los animales. De la parte en que vivían los hombres, siempre salía un muchacho, cada mañana, para mirar la trampa que empleaba para pescar. Trataba de conseguir con ella peces del río, especialmente barbos; y a veces langostinos o grafís¹. Un día, el chico fue a mirar su trampa y encontró que había allí un barbo que estaba podrido. Lo retuvo en el cayuco y se fue paseando en su cayuco por el río.

Al llegar a la otra orilla vio una casa. Se acercó más hacia ella, y encontró a un antílope preparando la comida. Es que en esa otra orilla vivían los animales. Tenían por costumbre salir cada día, yendo al bosque en busca de alimento; y dejaban a uno para preparar la comida, que al volver comieran tranquilamente todos. El chico entró en la casa y saludó al antílope, el cual le contestó: “con mucho gusto”. El chico le pidió que le diera picante, sal y hojas para preparar su pescado. El antílope se conformó y le dio todo. El chico le dijo que quería ponerlo en el fuego, y el antílope le dijo que esperase un poco, porque ese pescado estaba podrido y, si no esperaba, aquel olor perjudicaría lo que él preparaba. El chico insistió, y el antílope le dijo que no. Él dijo: “Si no lo aceptas, voy

1. Especie de cangrejos de río.

a meter esto por fuerza en las ollas que estás cocinando”. El antílope dijo: “No lo intentes; porque, si lo llegas a intentar, nos pegaremos y quizás te mataré”. El chico le dijo: “Esto es imposible”. Cogió su pez podrido y lo metió en la olla. Empezaron a pegarse los dos dentro de la casa, hasta que el chico venció al antílope, lo ató con una cuerda y lo colgó en la terraza. Así pudo comerse todo lo que el antílope había preparado, y el resto lo echó por la casa; luego desordenó todo lo de la casa que estaba ordenado y se fue a su casa.

Cuando los animales regresaron del bosque, encontraron que toda la casa estaba desordenada. Toda la comida que el antílope había preparado estaba echada en el suelo, y otra parte comida. Preguntaron al antílope, y él les dijo todo lo que había sucedido. Y le dijeron: “como hemos venido hambrientos y vamos a estar otro momento hambrientos, tu castigo es quedarte ahí colgado”.

Al día siguiente fueron al bosque y dejaron al mono. El mono empezó a preparar la comida, y se acercó el chico de nuevo: traía otro pescadito podrido. Pidió sal y picante, y el mono le dio esto. Y le dijo que quería ponerlo en el fuego, y el mono le dijo que esperase un momento, porque ese pescado estaba podrido. Él dijo: “Si me haces esto, yo meto mi pescado a la fuerza, y además te pego y te ato como he hecho con el antílope”. El mono le dijo: “Con el antílope has conseguido hacerlo; pero conmigo no”. El chico metió su pescado en la olla, y empezaron a pegarse los dos en casa. Él consiguió vencer al mono, y lo colocó en el mismo sitio que el antílope. Cuando regresaron los animales del bosque, encontraron que había sucedido lo que sucedió el día anterior; y dijeron al mono: “No vamos a decirte nada distinto. El mismo castigo que hicimos al antílope, es lo que te hacemos: no vas a comer, y te quedas ahí colgado”.

Así pasaron, cambiando animales por animales, y todos resultaban vencidos por el chico. Cada vez que se trataba de esto, la tortuga solicitaba quedarse en casa; y le decían: “No hables, porque no eres nadie para tratar un asunto igual”. La vez segunda que la tortuga solicitó quedarse, el elefante le dijo: “Cuando vuelvas a decir esto en mi presencia, te pisaré y te aplastaré con mi peso”. La tortuga se quedó callada.

Así iban pasando todos los animales, hasta el mismo elefante. El chico consiguió atarlo también. Finalmente es cuando la tortuga dijo: “Hoy voy a quedarme”. Y se quedó preparando la comida. Hizo un hoyo frente a la casa y puso ahí una cuerda encima. Y la cuerda estaba tirada hasta la pared, donde ella tenía un palo para

sujetar esa cuerda. El chico vino e hizo lo mismo con la tortuga. Cuando empezaron a pegarse, la tortuga se escapó donde estaba la cuerda. Cuando el chico la perseguía, ella tiró de la cuerda, y ese chico se cayó en el hoyo. Regresaron todos los animales y empezaron a alabar a la tortuga por sus ideas. Ataron al chico y desataron a todos los animales que estaban atados.

Así, trataron ya de matar al chico para comérselo. Él les dijo: “Si queréis que yo os convierta en hombres blancos, haced un hoyo”. Y todos los animales estaban contentos de convertirse en blancos. Hicieron un hoyo, y él les dijo: “Poned ahí lanzas con los filos hacia arriba”. Pusieron así las lanzas, con las puntas hacia arriba, y él les dijo: “Ahora, que nadie mire adelante. Vais corriendo y saltáis en el hoyo. El que ultimaré a saltar no se convertirá en un blanco, se quedará siendo de su color”. Así los animales empezaron a correr, sin darse cuenta de lo que sucedía a los primeros que se caían. Cuando terminaron a morir todos, el chico cogió su cayuco y volvió a su pueblo. Llamó a sus familiares y vino todo el pueblo a encontrar el lugar donde estaban todos los animales muertos. Los cogieron y se los comieron”.

Homenaje



HOMENAJE

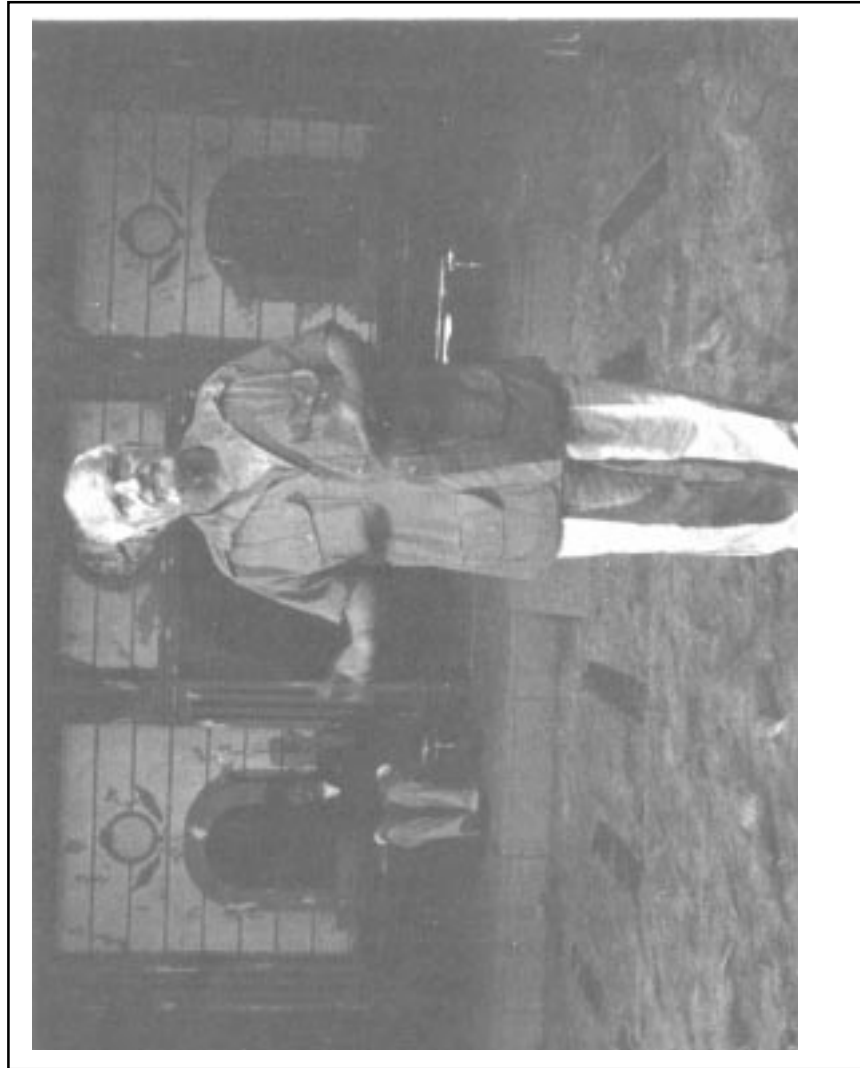
FOTO



Enrique Buenaventura: Poeta dramático y dramaturgo



"A la Diestra de Dios Padre", 5ª versión. Teatro Experimental de Cali, Cali, Colombia. Enrique Buenaventura y Jacqueline Vidal en 1985



Enrique Buenaventura en "La Estación" 1992. Teatro Experimental de Cali. Cali, Colombia

Enrique Buenaventura: poeta dramático y dramaturgo

Carta a Nina S. de Friedemann

Cali 26 de agosto de 1997

Me preguntó usted cómo investiga un poeta y más concretamente, un poeta dramático; y la pregunta me recordó aquello de que la curiosidad es la madre de todos los vicios. La investigación empieza como vicio, y poco a poco el vicio se vuelve pasión. Ya metido uno en la pasión se le olvida claro, la investigación.

Tenía en Buenaventura primero, luego en Ladrilleros y así, cada vez más lejos —huyendo de la contaminación— un rancho que levantamos en familia —Nicolás mi hermano, Jacqueline, mi mujer y Nicolás mi hijo que tendría 7 u 8 años. Lo importante era nadar, tener una buena canoa y conocer la ruta.

Empezamos a notar que cada vez que se hace un rancho en Venecia, en Pueblo Nuevo, a medida que las viviendas caminan mar adentro sin apartarse mucho de las quebradas de agua cristalina que bajan de la selva, la manera de probar la resistencia de lo edificado era un currulao. Un currulao bien zapatiao deja en pies una vivienda o la hunde en el lodazal. De ese modo nos metimos en los currulaos y mirando y bailando llegamos a curruiar bastante bien. Aprendimos, después, la dulzura de “la jota”, el manejo del pañuelo, el galanteo, etc. etc.

En ese tiempo sólo sabía que el finado Fermín Ríos tocaba la flauta y timoniaba la canoa desde el muelle viejo hasta la mar brava, estuviera subiendo o bajando. En algún islote hacíamos sancocho de tatabro o, en el peor de los casos, de gallina comprada.

Cuando me picó la curiosidad, cuando me cayó la maldición de Brecht: “lo conocido por conocido es desconocido” empecé unos apuntes sobre lo que me había enseñado Mercedes Montaña de Angulo. Comencé entonces a preguntarme sobre los orígenes de

esa danza que —para turistas— se danza cada noche, pero para los “iniciados” solamente se baila —y de distintas maneras— en diferentes ocasiones. Más aún, es danza colectiva y es preciso conocer los cambios de “toques” para que la danza varíe. Lo fácil y divertido poco a poco se va volviendo significativo y complejo. Las coreografías son ancestrales, los roles de hombre y mujer bien definidos y, normalmente la impaciencia, o pasiones más débiles, desvían a muchos participantes hacia la fácil salsa.

En alguna ocasión invité a unos profesores africanos que, casualmente, estaban en Cali, y uno de ellos echó a llorar. El currulao era la danza de su aldea, en África.

No soy investigador de oficio, no soy negro y no toco instrumento alguno. Tampoco canto en la ducha, pero la cultura o las culturas me interesaron siempre. Sentí, desde temprano, las diferencias como abismos y una especie de incomodidad galileana que hubiera podido desafiar, aún en los tiempos que me tocaron, si no “los instrumentos de tortura”, sí el látigo que mi padre tenía siempre a mano. Desatendía mis estudios de bachillerato por fugarme al puerto, entrar en la canoa de don Fermín y canaletear hasta que cayera la noche, amarrar en alguna roca o raíz, dormir en algún recodo, estero o cueva y arrancar con los primeros claros ¿pescar? los peces amanecían en la canoa y bien sabía don Fermín cómo tenerlos listos cuando yo despertara. Hojas de plátano eran la mesa y los plátanos eran pan.

Mal que bien íbamos grabando y ese registro ha quedado en el IPC (Instituto Popular de Cultura). El sonido, digo, porque los danzadores, flauteros, bailadoras y bailadores se han ido muriendo, cada uno con su novena de “Alabaos” y no sé si a los que nacen ahora les alcanza el “chigualo” porque —como todo ha—para peor— cambiado tanto, —blanquitud como por negritud—... por otro lado, el currulao es distinto en el centro, costa arriba o costa abajo por las buenas o malas contaminaciones. Hacia Esmeraldas ya pierde su nombre y tiende a volverse “de pareja”. Para el norte —Chocó hasta Panamá— los cambios son numerosos hasta llegar a la asfixiante ola del Caribe. Todavía se le parece “El Tamborito”, pero dos brazas más adelante, tiene dueños y los dueños poseen discos de oro.

He conocido investigadores invisibles debajo de los aparatos: cámaras de cine, de fotografía y otras, rifles para tigres del pasado, alambiques para tomar agua pura gota a gota, etc. pero a quienes se les pregunta “el paso” y dicen ¿what? no recogieron lo vivo, no guardan recuerdo porque no aman lo que hacen. Sus investigacio-

nes serán mejores que lo que guardará el IPC, en la flor, sin llegar a las raíces. Y digo en la flor porque yo seguí y la pasión me llevó al África. Mis objetivos no han sido siempre puros y pasionales. Participar en fiestas africanas, al menos allí donde se habla inglés, francés o portugués y le traducen a uno, permite llevar al escenario los relatos orales recogidos por Blaisse Sandars el gran poeta surrealista.

Todo ello sin hablar del África que tenemos en el Pacífico, un África en español, del África de Jamundí, del África servido en el sancocho de pescado, lleno de ojos de manteca y escondidas espinas. Si uno no es criado en esa África y amamantado por africanas criollas, entiende bien que los investigadores temen el menor desvío del camino trazado y arriesguen solamente hasta donde es prudente y permitido en los consejos y reglamentos.

Hablando rigurosamente no he sido ni siquiera investigador aficionado porque las tareas se definen, creo, por sus objetivos. Los de un investigador están o se suponen claros, los míos en cambio son interesados. Son casi exclusivamente artísticos.

Cuando escribí para el teatro los relatos recogidos de literaturas orales por Blaisse Sandars y puse en ellos mucho de mi cosecha y cuando los llevó a escena Jacqueline Vidal buscábamos, era en primer lugar, que fueran divertidos, que el público gozara con ellos, que disfrutara desde que se encienden hasta que se apagan los reflectores. Poco a poco comenzamos a darnos cuenta de que había una notable asistencia de negros a la sala. ¿Se interesaban en su pasado? ¿buscaban sus raíces? No lo sé. En foros, charlas o conversaciones eso ha salido a relucir muy pocas veces y, a menudo en forma confusa.

Respeto demasiado a los investigadores para creer que, lo que en mi caso y en el de Jacqueline Vidal, ha sido un juego placentero y desordenado pueda semejarse a las clasificaciones, análisis y definiciones hipotéticas que ellos hacen.

Diría que me tomé en serio mi aventura como marinero. Eso de no tener la tierra bajo los pies resulta —al menos al principio— algo difícil. Y hablo de eso porque me permitió recorrer las Islas del Viento, Jamaica, Curaçao y Santo Domingo y Haití. Si hay una nueva África de América es Haití. Ese fue mi primer contacto con los dioses y diosas africanos y con los nacidos en Haití. Allí sí que no investigué. viví, bailé y aprendí mucho.

La otra estación fue Bahía de todos os Santos. Allí me resistí más y me consagré con todos los bautismos de aguas podridas y con la sangre de un gallo. Como allá se permite el sincretismo, soy tan

católico como Shangó y tan viril como Santa Bárbara y no puedo menos que terminar invocándolo:

Santa Bárbara bendita,
que en el cielo estás escrita
con papel y agua bendita!
y ello en una ciudad que le es consagrada, llena de flores y
polvo rojo mar adentro.

Fue así fue, querida Nina, como no investigué pero me enriquecí muchísimo (claro, en lo espiritual) y estoy seguro de la ayuda de los loas en todo lo que emprendo y, si algo me sale mal es por culpa de Echú, demonio rencoroso que no me pierde de vista.

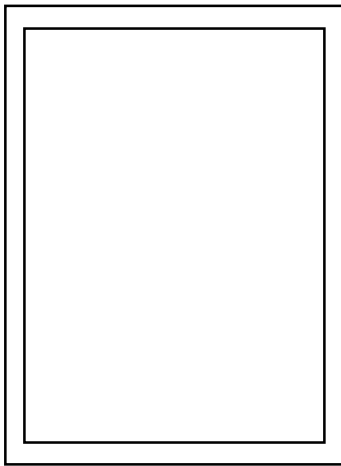
(abrazo y firma Enrique)

Biblioi



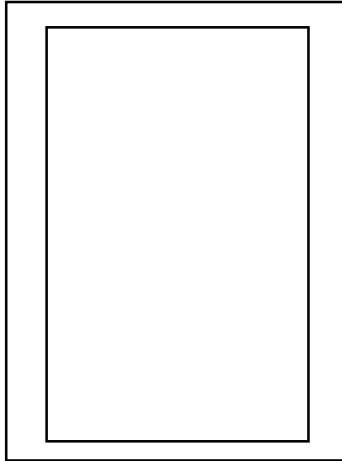
Últimas publicaciones recibidas por América Negra

REVISIÓN: LUZ RIVERA OSPINA



Bolekia Boleka, Justo
1994 Antroponimia Bubi: estudio
lingüístico. Madrid-Malabo:
Centro cultural Hispano-
Guineano, 44 páginas.

Bubi, conforme la publicación es un
“Pueblo negroafricano que habita en la
isla de Bioko (antiguo Fernando Poo)
en Guinea Ecuatorial. El estudio sobre
la lengua Bubi, recopila un considera-
ble número de antroponimos (apelli-
dos) y se aproxima a su estudio
lingüístico.

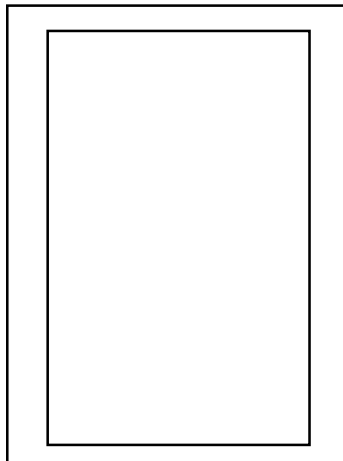


Cahiers des Amériques Latines
1997 Revista semestral del IHEAL
Institut des Hautes Etudes de
l'Amérique Latine con la parti-
cipación del CNRS, Centro
National de la Investigación
Científica. París. N° 21 y 22, 205
y 191 páginas.

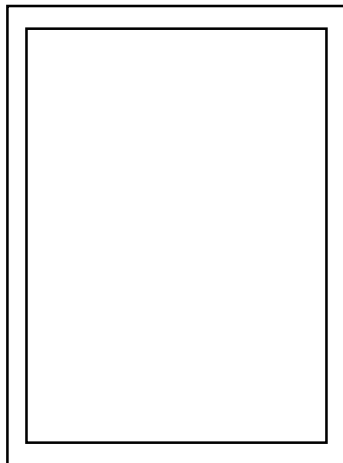
El N° 21 tiene artículos de Efraín
González de Olarte, L'ajustement
structurel au Pérou: 1990-1996;
Catherine Aubertin y Laurent Vidal, de
société en quete de capital: Brasilia, le
Brésil se met en scène; Claude de Mi-

ras, Les iles Galápagos, un développment insoutenable? A la Recherche
de nouvelles formes d'intégration: stratégies et identités d'entrepreneurs
en Amérique Latines, por Marie-France Prévot Schapira; Les amis de
mes amis sont aussi mes amis: Role des relations personnelles dans les
stratégies commerciales de petits métallurgistes chiliens de Jean-Yves
Dceler; D'un modele de développment á l'autre; étude d'un patronat
régional. Le cas de la province de Mendoza, Argentine, escrito por
Marie-France Prévot Schapira et Jean Bunel. De Jair do Amaral Filho:
Rupture politique, nouvelles formes d'intervention publique et

croissance dans le Ceara contemporain:
le role "des jeunes entrepreneurs";
Entrepreneurs locaux mexicains dans une
zone de maquiladoras por Carlos Alba
Vega y Hélene Rivière d'arc. Leila Ben
Amor: entreprenariat et invention d'une
communauté: les hispaniques aux Etats-
Unis.



El N° 22 incluye un artículo de actualidad
de Francois Dureau titulado Trajectoires
résidentielles et recompositions urbaines
à Bogotá ilustrado con un mapa sobre la
estratificación socioeconómica del dis-
trito de Bogotá en seis niveles.

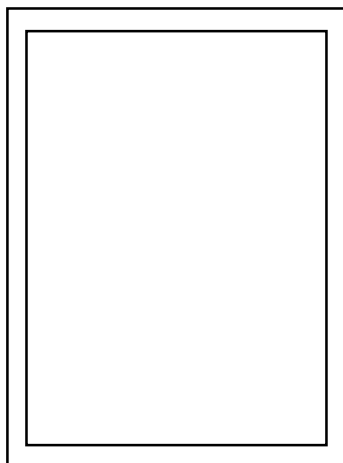


Creus, Jacint

1997 Identidad y Conflicto. Aproximación a la tradición oral en Guinea Ecuatorial. Madrid: Editorial Los libros de la catarata. 167 páginas.

Este libro hace honor a la definición que del mismo el editor hace en la contraportada: La literatura oral se presenta como una realidad viva y compleja, plena de fantasías, tensiones proyecciones del individuo y de la comunidad, exorcizados mediante el sortilegio de la palabra. Jacint alcanza a mostrarle al lector algunos pliegues del alma africana

en Guinea Ecuatorial. Inicialmente, el autor tenía la idea de escribir una pequeña colección de ensayos, pero a medida que los creaba se fueron articulando con el trabajo de campo realizado entre los Ndow y con elementos de su tesis de doctorado presentada en 1993 en la Universidad de Barcelona.

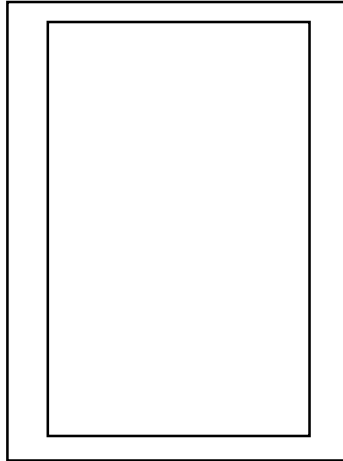


Evita, Leoncio

1996 Cuando los Combes luchaban. Novela de costumbres de la antigua Guinea Española. Estudios introductorios de Carlos González Echegaray, Augusto Yvanga Pendi y Donato Ndongo-Bidyogo. Madrid: Ediciones Centro cultural Hispano- Guineano. 124 páginas.

La primera publicación de esta novela en el año de 1953, fue realizada por el Instituto de Estudios Africanos. Es un relato etnográfico y a la vez histórico e imagi-

nado, enmarcado dentro de un tiempo singular: el África legendaria anterior a la colonización. Representa precisamente, en palabras de su autor, “el límite de la literatura oral con la literatura gráfica”, mezcla de la literatura europea con la tradición africana . El libro es un aporte para el conocimiento del grupo Ndowé, de su narrativa, de su entorno natural, social y cósmico.

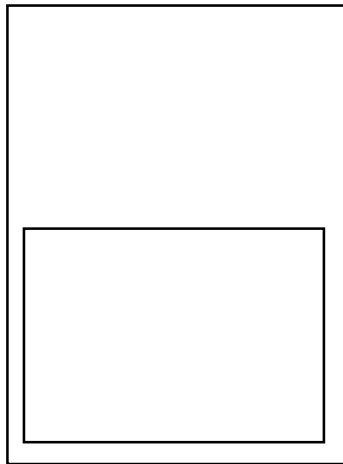


Faye, Mbare Ngom

1996 Diálogos con Guinea. Panorama de la literatura Guineoecuatorial de expresión castellana a través de sus protagonistas. Madrid: Labrys 54 Ediciones. Mapas. 156 páginas.

Texto de gran interés, novedoso desde varios puntos de vista: es una aproximación crítica y rigurosa de la literatura guineoecuatorial desde una perspectiva interna y plural por aquellos mismos que la escriben. Al mismo tiempo analiza y estudia un fenómeno literario de carácter

único y poco conocido como es la literatura africana de expresión castellana. Escriben: Leoncio Evita Enoy, Marcelo Ensema Nsang, Julián Bibang Oyee, Raquel Ilombé, Donato Ndong-Bidyogo, Juan Balboa Boneke, Ciriaco Bokesa Napo, Francisco Zamora Segorbe, Maria Nsue Angüe, Antimo Esono Ndong, Maximiliano Nkogo Esono, Jerónimo Rope Bomabá, Juan Tomás Avila Laurel.



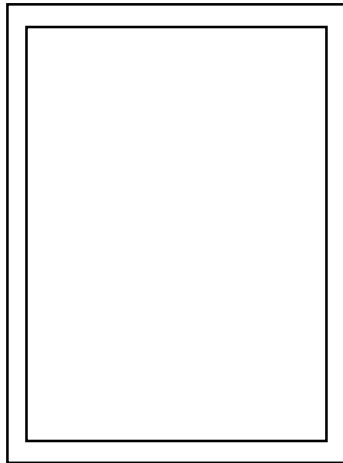
Gutiérrez, Samuel

1991 Arquitectura Caribeña. Puerto Limón, Bocas del Toro. Planos, mapas y fotografías. Archivo Nacional de Costa Rica. Bogotá: Escala Ltda. 141 páginas.

Este libro, ilustrado con bellas fotografías, mapas y planos, nos introduce en un estudio histórico-arquitectónico de Puerto Limón, en Costa Rica, muestra de cultura caribeña. Toma como punto de partida el momento de la construcción del ferrocarril del Atlántico y el establecimiento de una agricultura de plantaciones a finales

del siglo pasado, cuando el aporte cultural y religioso principalmente de inmigrantes caribeños, se insertó definitivamente en este lugar. Presenta una breve historia de su gestación y una tipología que señala la vivienda vernácula, la arquitectura religiosa, las logias y la arquitectura

civil. Finaliza con una comparación entre la arquitectura de Puerto Limón y Bocas del Toro y la arquitectura caribeña. Se anota que “La arquitectura de Puerto Limón desarrolla un estilo con características muy particulares, una tipología de viviendas y de edificios, donde resalta una serie de invariantes, entre ellas la madera como material de construcción, los pilotes, los soportales, las galerías o corredores, adecuados sistemas de ventilación, pendientes pronunciadas de las cubiertas y otros elementos que tipifican una arquitectura anglocaribeña”.

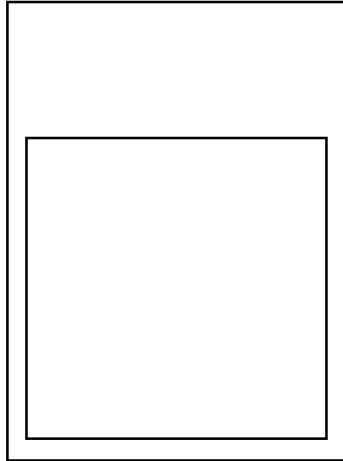


Gutiérrez, Samuel

1986 La arquitectura en dos archipiélagos caribeños. Estudios comparados de Bocas del Toro, Panamá y San Andrés y Providencia, Colombia. Panamá: Imprenta universitaria de Panamá. Incluye mapas, fotografías y planos. 153 páginas.

Con este estudio el autor se aproxima a la arquitectura de los archipiélagos de Bocas del Toro, Panamá, y San Andrés y Providencia, en Colombia, con una cultura caribeña, y una arquitectura típica a

la de otros países caribeños. En el libro encontramos un “trazado de las coordenadas históricas y culturales de los archipiélagos, un bosquejo geográfico e histórico, las raíces genealógicas, los asentamientos humanos, la arquitectura, las tipologías y paralelos, y al final, unas breves conclusiones y recomendaciones” (página 7). Es un estudio comparativo de la cultura y de la arquitectura de estos dos archipiélagos. Hay fotografías de San Andrés y Santa Catalina de 1927 y de Bocas del Toro en los inicios del siglo.

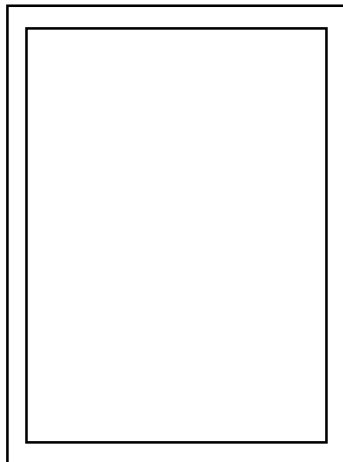


Gutiérrez, Samuel

1993 Taboga. Redescubrimiento de la isla y de su arquitectura. Academia Panameña de la Historia. Bogotá: Escala. Fotografías, mapas y documentos de archivo. 107 páginas.

Isla de Taboga, nombre de origen indígena "Haboga", que significa Pescador en lengua Cueva. Se encuentra situada en el Océano Pacífico en la Bahía de Panamá, a unos doce kilómetros de la ciudad capital. El pueblo original fue fundado en 1524, cinco años después de que Pedrarias

estableciera la vieja ciudad de Panamá. Su paisaje de angostas calles y minúsculos callejones, laberinto urbano tiene rinconadas y perspectivas imprevistas. El autor plasmó la importancia que dejaron en la arquitectura los diferentes períodos de su historia: desde bohíos indígenas, casas, iglesias coloniales, hasta la arquitectura contemporánea.

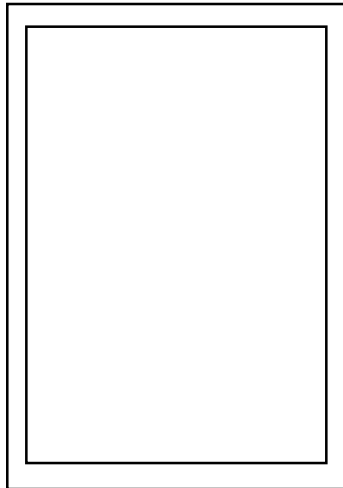


Hispanics Linguistics

1996 Revista. Vol. 8/2 Fall. Departamento de Español y Portugués. Albuquerque, New México. Págs. 201-397. Editor John M. Lipski.

Contiene cuatro artículos: Fernando Martínez Gil, El principio de la distancia mínima de sonoridad y el problema de la vocalización consonántica en el español de Chile; Armin Schwegler, la doble negación dominicana y la génesis del español caribeño; Scott Schwenter: The pragmatics of independent *si*-clauses in Spanish; Antonio R.M. Simoes, Duration

as an element of lexical stress in Spanish discourse: An acoustical study.

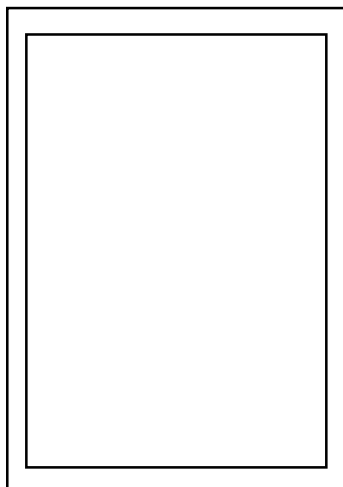


Lavou, Victorien (Editor)

1997 Les Noirs et le discours identitaire latino-américain, Crilaup Presse Universitaires de Perpignan. Centre de Recherche Iberiques et Latinoamericaines de la Université de Perpignan. 273 páginas.

Los artículos que conforman esta publicación son el conjunto de diferentes trabajos: actas de coloquios, monografías, mesas redondas, conclusiones de seminarios, documentos inéditos y de tesis de posgrado. Pretenden analizar y comprender la imagen del negro en el discurso de

la identidad latinoamericana. Se trata de dar respuestas a preguntas como cual ha sido el destino de esos miles y miles de esclavos africanos que trabajaron en minas, plantaciones y en los puertos. Es una invitación a reflexionar sobre esa memoria olvidada, sobre la construcción intelectual de esa identidad latinoamericana que oculta y niega la presencia y el legado africano, de la misma manera que no reconoce las reivindicaciones de los Negros. Participan: Joel Delhom, Michele Guicharnaud-Tollis, Dieudonné Kounkou, Lavou Zoungbo, Michele Soriano, Jean-Pierre Tardieu, Zilá Bernd, Eva Bueno, Mario Maestri, Elizabeth Araiza Hernández, Philippe Schffhauser, Dante Barrientos Tecun, Quince Duncan Moodie, Marta Morera Salas, Mario Viquez Vargas, James J. Pancrazio, Manuel Zapata Olivella, Narciso Alba.

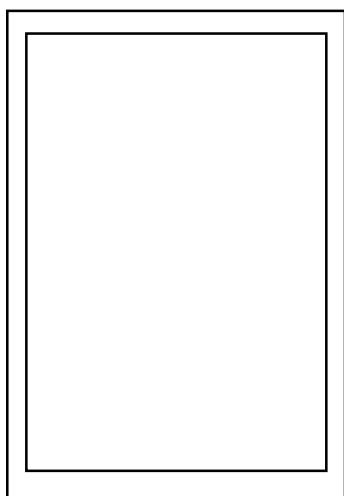


M'Bokolo, Elikia (director de la publicación)

1995 L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique. "Le role de l'Afrique dans la recontre de deux mondes 1492-1992". París: UNESCO. Serie Mémoires des peuples. Diseño de la portada Oleo de Wifredo Lam 19/24, 1972. 50x40 cm. 189 páginas.

Esta publicación "África en América", presenta una relación de las actas del

coloquio “El papel de África en el Encuentro de Dos Mundos”, que la UNESCO organizó en mayo de 1992, en Praia (Cabo Verde). Sus objetivos son aportar elementos para la comprensión de las múltiples relaciones entre África y América. Su temática se estructura a partir de 1492, año del inicio de la conquista. Participaron intelectuales africanos, americanos y europeos: Elikia M'Bokolo, Samir Amin, Nana-Kow Bondzie, Alain Anselin, Elisa Silva Anrade, Ibader Thiam, M'baye Gueye, Josette Fallope, Nina S. Friedemann, Luz María Martínez Montiel, Nilda Beatriz Anglarill, Kiflé Sélassié Beseat. Se trataron temas sobre la situación de África antes de la conquista de América, las consecuencias a corto y largo plazo de la expansión europea, la influencia cultural recíproca afroamericana y las perspectivas de diálogo entre los mundos actuales unidos por la historia y por lazos profundos a través de cinco siglos.

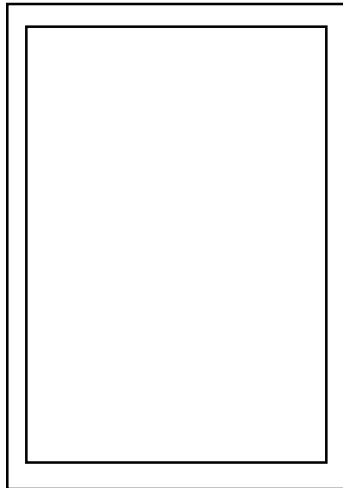


Memoria y Sociedad.

1997 Revista del Departamento de Historia y Geografía. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Vol 2 #4 159 páginas.

Del contenido de esta revista se destacan: artículos de Joben Aucardo Chicangana Bayona: la Imagen y el desarrollo en la obra de Gregorio Vásquez 1657-1710; Manuel Lucena Giraldo: Ciencia y política en los proyectos de obras publicadas del consulado de Cartagena de Indias 1795-1810; La política y la Violencia en Colombia (1946-1965) interpretación en la década de los ochenta de Catherine

Legrand. Otros trabajos de César Augusto Ayala, Philippe De Lombaerde. El ensayo de Diana Bonnett Vélez “Garcilaso de la Vega, por los caminos de la integración” discute el tema del mestizaje en el siglo XVI y los esfuerzos del Inca para participar con dignidad dentro de la sociedad colonial.

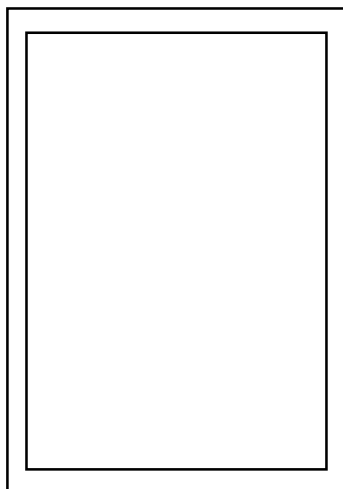


Martín del Molino, Amador

1993 La ciudad de Clarence. Primeros años de la actual ciudad de Malabo, capital de Guinea Ecuatorial, 1827-1859. Madrid -Malabo: Centro cultural hispanoguineano. Plano topográfico de Santa Isabel por D.E. Bonelli 1890, mapas, grabados 250 páginas.

La ciudad de Malabo ha recibido a través de su historia los nombres de Santa Isabel y de Clarence. Clarence no fue propiamente una colonia europea, sino más bien una colonia africana, formada por

negros liberados, procedentes de Sierra Leona y de todas las costas del África Occidental y central. A finales del siglo XVIII en Europa el movimiento abolicionista contra la esclavitud generó también el retorno a África de negros americanos. Para asentarlos se establecieron las ciudades de Free Town en 1787, Monrovia en 1821 y Clarence en 1827. Clarence fue inglesa hasta 1858 cuando España la recupera y la bautiza con el nombre de Santa Isabel que se mantiene hasta 1968, año de la independencia de Guinea Ecuatorial cuando se torna en Malabo. El capítulo VIII sobre los Bubis es un ensayo etnográfico valioso para el conocimiento de la población africana original y nativa del lugar.



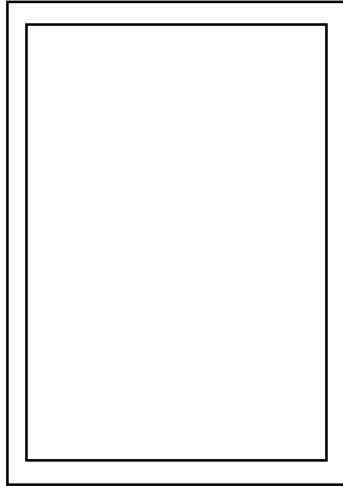
Mosquera, Sergio A. y

Liliana Cantillo Lozano

1997 Diccionario genealógico de la provincia de Citará siglo XIX-XX. Serie Ma'Mawa Vol 3. Quibdó: Fondo mixto para la promoción de la cultura y las artes del Chocó. 163 páginas. Fotografías.

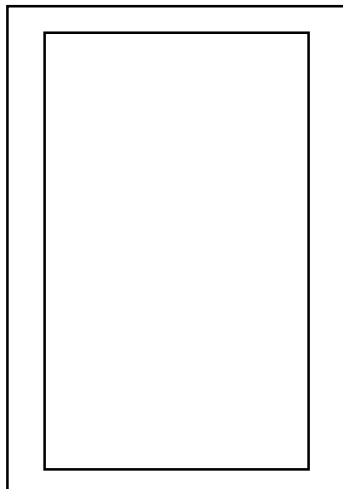
Este trabajo continúa la difusión de las investigaciones sobre las raíces de los hombres y mujeres chocoanos. Aquí, el lector encontrará el enunciado de muchas familias, cuya definición será el

resultado de su propia curiosidad, de la necesidad de saber cuáles eran algunas de las familias que a partir de 1800 dieron origen a los actuales habitantes del valle del río Atrato.



Ncogo, Maximiliano
1994 *Adja-Adja y otros relatos*.
Malabo: Centro Cultural Hispano-
guineano, 46 páginas.

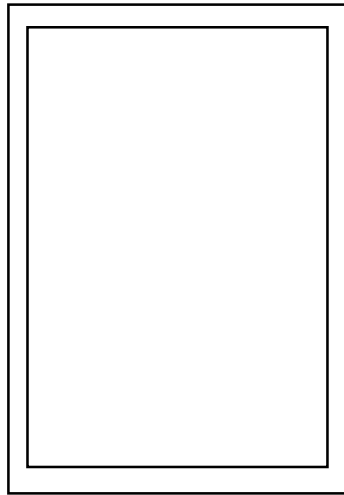
Esta muestra de literatura guineana tiene dos partes: *Adja-Adja* y compañeros de una jornada ordinaria y la segunda: *Relatos sobre un funcionario en un día de absentismo*. Anacleto Olo Mibuy en el prólogo dice: “he intentado a la hora de prologar esta obrita, simple pero significativa, encasillarla en alguno de los generos clásicos, no ha sido fácil desgranarlo de la narrativa tradicional y etiquetarla como modernamente conviene. Su estructura, su tema y su lenguaje candido/silvestre, presenta en sí síntomas de indisciplina, aunque no hay anarquía literaria”.



Olarte Reyes, Óscar
1994 *Sociedad y ecosistemas en la Llanura del Pacífico*. Pereira:
CORPES de Occidente, Pereira,
fotografías, 95 páginas.

“Las selvas de la Costa del Pacífico colombiano, últimamente conocidas como el Chocó biogeográfico, albergan una de las mayores riquezas biológicas del planeta”. De acuerdo con Emilio Constantino, este trabajo quiere mostrar la cruda realidad que viven las gentes de la comunidad del Bajo Anchicaya, como

consecuencia de un modelo de desarrollo impuesto desde afuera, al mismo tiempo que nos introduce en la forma de pensar de la gente del Pacífico. La idea central de esta propuesta es: “intentar que las gentes del Andén Pacífico se planteen no sólo el problema de la posesión legal del territorio, sino también su buen uso”.

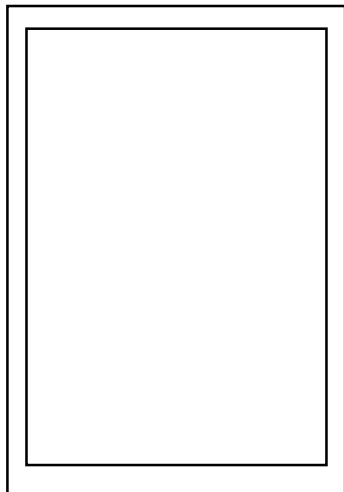


Romero Vergara, Mario Diego

1997 Historia y etnohistoria de las comunidades afrocolombianas del río Naya, premio Jorge Isaacs. Colección de autores vallecaucanos. Cali: Imprenta Departamental del Valle del Cauca. Mapas, fotografías, 139 páginas.

El historiador, profesor de la Universidad del Valle, presenta su último libro con el objetivo de establecer un diálogo entre la historia de los documentos de archivo, la tradición oral y las vivencias de los afrocolombianos que habitan la cuenca hidrográfica del río Naya. Este

estudio parte de un reconocimiento a las comunidades indígenas, pobladoras de la cuenca del río Naya, quienes comparten su territorio con las comunidades afrocolombianas, llevadas allí en condición de esclavitud. A través del tiempo los procesos de poblamiento estuvieron enmarcados por el dominio demográfico de los afrocolombianos que implantaron allí un sistema de producción, que les permitió crear y elaborar utensilios de trabajo propios de su cultura material. El propósito de este libro es mostrar: “que las comunidades afrocolombianas del Pacífico, han tenido que sortear situaciones y presiones externas relacionadas con la propiedad, que intentan minimizarles a la condición de invasores y de ocupantes foráneos” (pág 16). “La propiedad legal en esta zona, está a cargo de la Universidad del Cauca, por una disposición estatal de la naciente república de 1827, hecho que contradice la legitimidad de la costumbres y la tradición de las comunidades afrocolombianas e indígenas que sobre los mismos territorios han ejercido prácticas de poblamiento” (contracarátula).

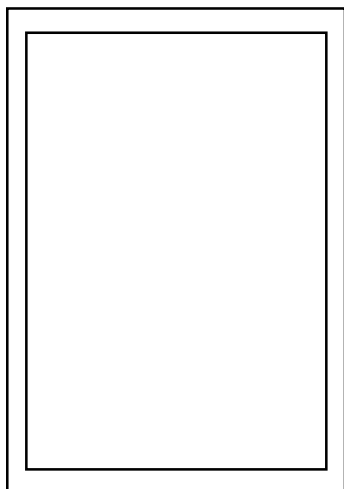


Suárez. Jaén Omar

1997 La región de los llanos del Chirú. Un estudio de historia rural panameña. Segunda edición corregida y aumentada por el autor. Premio Ricardo Miró 1990. Panamá: Dirección Nacional de Publicaciones y Comunicación INAC. Portada Ignacio Mallol: "Una mañana" (Coclé) óleo sobre tela, 1981. 303 páginas.

La fascinación que el siglo XVIII panameño ha ejercido sobre el autor, lo ha llevado a concentrarse en la historia de una parte de la sabana de este país. Esta

versión corregida y aumentada es "un testimonio y un análisis valioso de la evolución de una vieja zona de poblamiento y de ocupación del suelo en una porción del Panamá profundo" (contraportada). Esta sabana se encuentra entre Chame al este, Penonomé al norte y y Natá al oeste. La obra insiste en el estudio de la estructura agraria y del poblamiento desde el siglo XVI, especialmente en la creación de la hacienda-latifundio en el siglo XVIII, rasgo singular del paisaje geográfico y del poblamiento original de los europeos, amerindios y africanos. Al final del libro encontramos una serie de trabajos sobre la región, sobre la extensa sabana coclesana que se inició con el "Hombre y la Tierra en Natá de 1700 a 1850", publicado en Panamá en 1971.

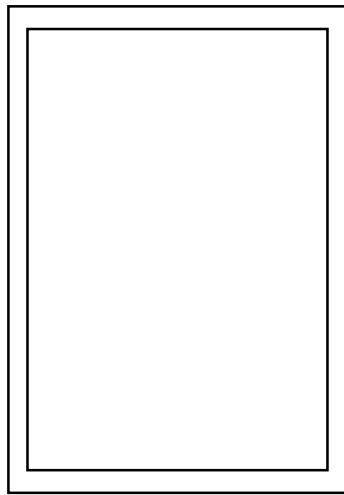


Newton, Velma

1995 Los hombres del "Silver Roll". Migración antillana a Panamá 1850-1914. Sociedad de amigos del museo afroantillano de Panamá. Ciudad de Panamá, Causadias editores. Traductora: Irma Ritter. Portada: "Los Dinamiteros" 1983 por Garay Jefferson 306 páginas.

Este libro apareció originalmente en inglés en el año de 1984, con el título: The Silver Men: West Indian. Labour

migration to Panamá 1850-1914. Esta versión en español, comprende un estudio histórico, sobre una población y una época, muy importantes en el desarrollo del Istmo. Muestra el papel clave que en el país jugó la diáspora de antillanos: su presencia y contribución al desarrollo económico y al pluralismo étnico en la región circuncaribeña. El término “Silver Roll” se refiere en lo básico a la moneda y al sistema de pago que se utilizó con los trabajadores que construyeron el canal, en oposición al término “gold Roll” con que se pagaba a los norteamericanos blancos.



Sales, Encinas Ramón. Elá Domingo 1995 El extraño regalo venido de otro mundo (cuento de Nvet Oyeng). Traducción del Fang: Domingo Elá Mbá y Ramón Sales Encinas. Madrid Malabo Centro cultural Hispano- Guineano. Ilustraciones: Manuel Evuna “Mafan”. Portada: Filiberto Obama Nsué “Fili”. Fotografías “Adi” 182 páginas.

Una de las más fascinantes muestras de la cultura africana está representada en este conjunto de relatos y canciones. Gregorio Eyi Ncogo (1928) nació en Ndong Bidogo, distrito de Mongomo, en la región continental de Guinea Ecuatorial. Pertenece al clan Ndong y es el más grande interprete de Nvet (instrumento musical de cuerdas y calabazas) de la etnia Fang. El Nvet Oyeng es uno de los pilares de la cultura Fang y una de las expresiones artísticas más auténticas del África Subsahariana. Sus actuaciones constituyen todo un fenómeno social que resume lo esencial de una de las culturas más antiguas del planeta.

Otras publicaciones

Revistas

Africana bulletin 1997. N° 4. Université de Varsovie, Faculté de Géographie et d'Etudes Regionales. Krakowskie Przedmiescie 3000-927 Varsovie, Pologne.

Bulletin Bibliographique Amerique Latine. 1997. N° 29 Analyse des publications en sciences sociales et humaines. References N°. 1-698. Université Toulouse-Le Mirail, 5, allées Antonio Machado- 31058 Toulouse Cedex.

Chemins Critiques 1997. Revue Haitiano-Caraibéenne. Societé, Sciences, Arts, Literature. Vol. 3 No. 3 Enero. Boite Postale 2013, Port-au-Prince, Haiti.

Cuadernos Hispanoamericanos 1997. N° 565-566. Agencia Española de Cooperación Internacional. Avenida Reyes Católicos, 4 28040 Madrid, España.

Enunciación N° 1 y 2. Publicación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, julio de 1996 y agosto de 1997. Apartado Aéreo 3062, Bogotá.

Hispanic Linguistics. Vol. 8/1, Vol. 8/2 Fall 1996. Published twice a year, Spring and fall, by. Dept. of Spanish and Portuguese. University of New México, Albuquerque, NM 87131-1146.

Revista Mexicana del Caribe N° 3. Año II. Publicación semestral. Blvd. Bahía y Comonfort s.n., col. del Bosque, Chetumal, Quintana Roo, México, 77010. e-mail recaribe@balam.cuc.uqroo.mx

Libros

Historia del Gran Cauca. Historia Regional del suroccidente colombiano. 1996 Universidad del Valle, Instituto de Estudios del Pacífico, Cali, Valle.

Lanuzza, José Luis 1946. Morenada. Emecé Editores S.A., Buenos Aires. 220 páginas.

Mbomio Bacheng, Joaquín 1996. El párroco de Niefang. Malabo: Centro Cultural Hispano-guineano 86 páginas.

Olarte Reyes, Óscar 1994. La sirena se hace a la mar y otros relatos. 75 páginas. Editorial “su propio bolsillo”, Cali.

Rodríguez, Emilio Jorge 1989. Literatura Caribeña. Bojeo y cuaderno de Bitácora. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Memorias

Identifying enslaved africans: The Nigerian hinterland and the African diaspora. 1997 Proceedings of the UNESCO/SSHRCC Summer Institute. York University. Toronto, Canadá. Julio 14 - agosto 1, 877 páginas.

Lanzamiento de la cátedra de estudios afroamericanos. Octubre 1997 Instituto de Estudios del Pacífico/ Universidad del Valle, Fundación Colombo-brasilera, Cali, Colombia.

Calendario



Calendario

1998

Abril 8-12

V Conferencia Internacional “Cultura africana y afroamericana” Santiago de Cuba. Organiza Centro Cultural africano Fernando Ortiz. Colabora.Catedra UNESCO de Estudios Afroamericanos, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares. Fax: 34.1.8854930. Fax: 53.226.86829

Abril 27-30

1898-1998
Primer encuentro de Culturas del Caribe. Santa Fe de Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. Temas: La guerra hispanoamericana, Culturas regionales, Poesía y poética emergentes, Cruzando fronteras. Información: Departamento de Literatura, cra. 7ª N° 40-62, fax: 338 45 64. E - m a i l : m d s e r n a @ j a v e r c o l . javeriana.edu.co

Mayo 10-15

Fete mondiale de la conscience. Celebration de la fin de l’Apartheid. Johannesburg-Windhoek. Dirigirse a: África-Cultures International Institute. c/ 6, Vieux Pont, B.P.1245, Cotonou. Tel/ fax: (229) 31.45.34, Benin.

- Junio 12-21 Festival Inter-afrocaribeño. Quinta edición Veracruz, Mexico. Dirigirse a: Dr. Rafael Arias Hernández. Instituto Veracruzano de Cultura Fax: 31 6645 y 31 6962
- Julio 3-9 XVIII Festival del Caribe. Dedicado a la huella hispánica. Santiago de Cuba. Convoa Casa del Caribe. Colabora: Universidad de Alcala. E-mail:caribe@artsoft.cult.cu.
- Julio 15-17 Primer encuentro África-América Latina: "Hacia un Nuevo Diálogo Cultural",Organizado por la Fundación para la Comunicación y el Patrimonio Cultural y por el bloque regional ICOMSUR, Consejo Internacional de Museos, Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay, con el auspicio de la UNESCO. Buenos Aires, Argentina. Dirigirse a Lic. Mónica Garri-do Tel/fax: (541) 815 1986.
- Agosto 12-16 Afro-Latin/America and the diaspora: Cultural hybridity, miscegenation, creolization. Abstracts: February 1, 1998. Santo Domingo, República Dominicana. Dirigirse a Marvin Lewis, Romance Languages, University of Missouri Fax: 573-884-8171 y Laurence Prescott, Spanish, Italian and Portuguese, Pennsylvania State University, Fax: 814 863 7944.
- Agosto 17-28 VI Seminario Cultura afroamericana: panorama de las religiones afrocubanas. Confirmar asistencia antes del 31 de julio de 1998. Dirigirse a Emilio Jorge Rodríguez, Director Centro de Estudios del Caribe. Casa de las Américas. Ciudad de La Habana, Cuba. Fax: (537) 33 4554,

CALENDARIO

32 7272.

- Septiembre 8-13 World Conference on Carnival. The Caribbean and the Americas Hartford, Connecticut, USA. Dirigirse a: Trinity College English Department Fax: (860) 297-5258.
- Septiembre 14-18 II Seminario El Caribe Continental: Tradición oral y literatura. Confirmar asistencia antes del 31 de agosto de 1998. Dirigirse a Emilio Jorge Rodríguez, Director Centro de Estudios del Caribe. Casa de las Américas. Ciudad de la Habana, Cuba. Fax: (537) 33 4554, 32 7272
- Diciembre 14-18 Coloquio Internacional 1898 en las Antillas: historia, testimonio y literatura. Confirmar asistencia antes del 30 de octubre de 1998. Dirigirse a Emilio Jorge Rodríguez, Director Centro de Estudios del Caribe. Casa de las Américas. Ciudad de la Habana, Cuba. Fax: (537) 33 4554 y 32 7272.