

ESCLAVOS REBELDES Y CIMARRONES

JAVIER LAVIÑA
(coordinador)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	3
--------------------------	----------

ESCLAVITUD Y REBELDÍA EN AMÉRICA POR JAVIER LAVIÑA

CAPÍTULO 1. AMÉRICA ESCLAVISTA	8
1. LA ESCLAVITUD EN AMÉRICA	8
2. ESTRATEGIAS ESCLAVISTAS	9
3. ORIGEN DE LOS ESCLAVOS Y ESTRATEGIAS DE LOS ESCLAVISTAS	10
4. RELIGIÓN Y ESCLAVITUD	17
5. CASTIGO Y ESCLAVITUD	20
6. RESISTENCIA A LA ESCLAVITUD	21
7. LOS RESISTENTES	25
8. LA MUERTE COMO VIDA	27
CAPÍTULO 2. REBELIONES ESCLAVAS	29
1. ESCLAVOS REBELDES	29
2. LOS PRIMEROS CONFLICTOS	29
3 LA SUBLEVACIÓN DE CORO	35
<i>Situación social y económica de Coro</i>	36
<i>Primeros síntomas de descontento</i>	39
<i>Factores que concurrieron en la revuelta de Coro</i>	40
<i>La revuelta</i>	42
<i>La participación indígena</i>	44
<i>Los loangos en la sublevación</i>	45
<i>Los objetivos de la revuelta</i>	48
CAPÍTULO 3. NEGROS CIMARRONES.....	51
1. ALTERNATIVAS CIMARRONAS	51
2. CIMARRONES DEL XVIII.....	53
3. ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LOS PALENQUES	56
4. PALENQUES Y SUPERVIVENCIA.....	57
5. LA RELIGIÓN EN EL PALENQUE.....	58
6. EL TAMBOR EN EL PALENQUE.....	59
7. CIMARRONAJE Y DEPENDENCIA	60
FUENTES.....	62
BIBLIOGRAFÍA	63

YANGA Y EL CIMARRONAJE EN LA NUEVA ESPAÑA POR GUADALUPE CASTAÑÓN GONZÁLEZ

CAPÍTULO 4. CIMARRONES EN LA NUEVA ESPAÑA.....	69
1. ANTECEDENTES Y CONSECUENTES EN LA AMÉRICA COLONIAL.....	69
2. VIDA EN UN CUMBE VENEZOLANO	73
3. PALENQUES EN COLOMBIA	73
4. REDUCCIÓN NEGRERA EN LA MISIÓN DE MOCOCA.....	74
5. EL CARIBE FRANCÉS	74
6. CIMARRONAJE EN SAINT DOMINGUE	75

7. ANTECEDENTES REBELDES EN LA NUEVA ESPAÑA	76
8. REBELIÓN DE YANGA Y FRANCISCO DE LA MATOSA (1609)	79
9. LAS CAPITULACIONES DE YANGA SEGÚN ANDRÉS PÉREZ DE RIVAS	82
10. LAS CAPITULACIONES SEGÚN EL PADRE ALEGRE.....	84
11. LA CONJURA DE LOS 33 NEGROS	87
FUENTES.....	94
BIBLIOGRAFÍA	95

PALENQUES: REFUGIOS CIMARRONES DE AFRICANÍA EN AMÉRICA

POR NINA S. DE FRIEDEMANN

CAPÍTULO 5. PALENQUES: HUELLAS DE AFRICANÍA	98
1. CIMARRONES Y PALENQUES	98
2. CIMARRONAJE Y DIÁSPORA.....	99
3. AFRICANÍA Y REFUGIOS	101
4. LA GUERRA DE LOS CIMARRONES.....	103
5. LA GUERRA Y LOS CUAGROS	105
6. AFRICANÍA Y PALENQUES	107
BIBLIOGRAFÍA	109

EL PUEBLO GARÍFUNA, UNA NACIÓN LIBERTARIA

POR FRANCESCA GARGALLO

CAPÍTULO 6. LOS CARIBES DE YURUMEIN: INDIOS Y CIMARRONES	113
1. HISTORIA DE MEMORIA	113
2. ESCENARIO GARÍFUNA CONTEMPORÁNEO	114
3. EL ORIGEN ARAUACO-CARIBE	116
CAPÍTULO 7. LA CASA Y LA COMUNIDAD	120
1. CASA, PUEBLO Y COMUNIDAD	120
2. LOS CARIBES NEGROS	122
CAPÍTULO 8. COSMOGONÍA E IDENTIDAD	127
1. ANCESTROS, ESPÍRITUS Y RELIGIÓN	127
2. DE ANCESTROS, ESPÍRITUS Y PERSONAS	131
3. EL DUGÚ.....	135
CAPÍTULO 9. GUERRA COLONIAL E IDENTIDAD	137
1. DE GUERRAS, REVOLUCIONES Y DESTROZOS	137
2. JOSEPH CHATOYER	140
3. GUERRA DE GUERRILLAS Y DERROTA	142
CAPÍTULO 10. LA DIÁSPORA O LA NUEVA HISTORIA	144
1. REUBICACIÓN Y SUPERVIVENCIA	144
2. LAS MUJERES	146
3. LOS HOMBRES	149
4. VIDA COTIDIANA Y POLÍTICA	152
5. NACIÓN Y ACTUALIDAD	154
BIBLIOGRAFÍA	156

PRESENTACIÓN

Esclavos rebeldes y cimarrones presenta una serie de trabajos de distintos investigadores europeos y latinoamericanos sobre el tema de la rebeldía esclava. Uno de los conflictos más importantes a los que se tuvieron que enfrentar tanto las autoridades como los propietarios fue al hecho de la rebeldía. Ésta tomó las más diversas formas en función del tiempo y los espacios de América. Las resistencias variaron y se plasmaron en rebeliones y sublevaciones que poco a poco fueron minando el orden colonial y al propio sistema esclavista. Creemos que uno de los elementos que más minaron el sistema esclavista y que llevaron a la abolición definitiva de la esclavitud fue la resistencia que presentaron los esclavos frente a la esclavitud.

Es imposible entender el mundo colonial sin tener en cuenta las relaciones esclavistas que se dieron desde el origen de las colonias, si bien es cierto, que el fenómeno de la esclavitud no fue ni estático ni homogéneo. Desde los esclavos de servicio que acompañaron a los conquistadores, frailes y funcionarios reales, muchos de ellos ladinos, a los que fueron llevados tras la abolición de la trata negrera para producir azúcar en Cuba, las condiciones y situaciones fueron divergentes. Sin embargo en todos los casos el elemento común, la condición por la que pasaron los esclavos fue la misma, la ausencia de libertad.

La esclavitud en el mundo moderno se encuadra dentro del sistema capitalista de producción de bienes y mercancías para el comercio mundial. La organización laboral y la explotación del capitalismo comercial alcanzó formas variadas y diversas. Es en esta diversidad en la que debemos entender las formas de explotación colonial. La esclavitud fue un a de las múltiples formas de obtención de plusvalías, en este caso sobre la mano de obra esclava. Los intentos de maximizar los beneficios llevaron a unas prácticas cada vez mas reguladas, de forma que para el siglo XVIII en la América española todas las actividades en las que participaban los esclavos quedaban regladas. Sin embargo, la realidad fue muy diferente. Una cosa eran los deseos de los gobernantes y otra muy distinta los intereses de los propietarios.

El esclavismo se caracterizó, en todos los tiempos y lugares de América por el uso de la violencia. Los propietarios, apoyados por las leyes gobernaban a sus dotaciones a golpe de látigo. Como apunta Genovese¹, no fue posible la esclavitud sin un sistema de castigos indiscriminados que desconcertaban a quienes los recibían y sembraban el terror. El miedo era fundamental para mantener el sistema esclavista. Como cualquier sistema en el que las relaciones entre propietarios y trabajadores son de dependencia deben crear unos mecanismos que justifiquen la dominación y que consigan inducir a los dominados un sentimiento de inferioridad, sin esos dos elementos la esclavitud se hacía imposible de mantener. Por eso el uso de la violencia como factor de dominación. Pero frente a esto los esclavos reaccionaron de las formas mas variadas para resistirse a la esclavitud. Unas veces respondieron con la violencia a la violencia de los propietarios. Otras amparándose en sutilezas legales conseguían causar pérdidas a sus propietarios. En otros momentos la huida representó la forma más creativa de la resistencia. La formación de grupos de cimarrones, relativamente retirados de la influencia de las autoridades coloniales, permitió la recreación de elementos culturales que les dieron señas de identificación.

La resistencia esclava se plasmó de varias formas, desde la oposición frontal al sistema, como se pone de manifiesto en el trabajo de Javier Laviña, con el ejemplo de la sublevación de Coro. Los esclavos de una zona de, relativamente, escasa importancia en la

¹ Eugene Genovese. *Esclavitud y capitalismo*. Barcelona 1976.

economía colonial se sublevaron para conseguir la abolición de la alcabala. Pero realmente ¿qué objetivos planteaba la sublevación?, la ciudad de Coro tenía una compleja estructura social y una comunidad importante de negros huidos de la colonia holandesa de Curaçao que habían obtenido la libertad al llegar a tierras españolas, junto a ellos negros libres criollos, que formaban parte de las milicias coloniales, indígenas tributarios y otros exentos de pagar impuestos a la corona. En ese mundo complejo los esclavos decidieron poner en práctica el camino a la libertad, sublevándose. La chispa que provocó el levantamiento fue la alcabala, pero la libertad fue el objetivo de la revuelta. Como en muchos casos el movimiento libertario se inició tras una fiesta en la que sonaron los tambores. Los esclavos fueron bajando desde la serranía hacia la ciudad donde fueron recibidos a cañonazos. Como en la mayoría de las sublevaciones la muerte puso fin a la revuelta. Sin embargo, se minaba el sistema esclavista.

El trabajo que nos ofrece Guadalupe Castañón plantea el cimarronaje como alternativa, tras hacer un recorrido por los lugares de América donde se establecieron comunidades cimarronas acaba con el ejemplo de Yanga en México. Los esclavos mexicanos ofrecieron alternativas a la esclavitud a partir de la huida. Las condiciones laborales de México en nada diferían de las de otros lugares de América. Los conflictos entre propietarios y esclavos estuvieron presentes a lo largo de todo el periodo colonial. Pese a que los cimarrones consiguieron que las autoridades coloniales reconocieran la territorialidad y autonomía de las comunidades. La firma de la paz entre europeos y cimarrones mostraba, en parte, la debilidad del poder colonial para controlar los territorios sobre los que teóricamente tenían soberanía. Los europeos exigían a los cimarrones la devolución a sus propietarios de los esclavos que huyeran a las comunidades tras la firma de la paz. Este, posiblemente fue el punto más conflictivo entre cimarrones y autoridades coloniales, ya que siempre se acusaba a los cimarrones de no cumplir los tratados. Así, una vez descubiertas las zonas de asentamiento de las comunidades de cimarrones, era más fácil la entrada y el acoso. El interés fundamental de los europeos era la destrucción del ejemplo que daban a los esclavos la existencia de comunidades de libres. Pese a la aparente tranquilidad de la zona tras la firma de la paz, los conflictos entre amos y esclavos se multiplicaron. Los esclavos aprovechaban los momentos de debilidad de los propietarios para conseguir la libertad. Cuando se acrecentaban los rumores sobre posibles invasiones en el golfo de México y las milicias de blancos se aprestaban para la defensa del puerto de Veracruz, los esclavos se sublevaban provocando el pánico entre los propietarios. Pese a que la mayor parte de las sublevaciones se reprimían a sangre y fuego siempre se conseguía que algunos se pudieran refugiar en los montes, formando nuevas comunidades. Los esclavos de los ingenios de Córdoba o los de Veracruz.

Las comunidades cimarronas de México tuvieron que hacer frente a un problema que se planteaba en la mayor parte de los casos, la escasez de mujeres, según Aguirre Beltrán² el número de esclavos doblaba al de mujeres, por lo que era casi imposible la reproducción. Los cimarrones recurrieron a las mujeres indígenas para la reproducción de las comunidades. Los pueblos de cimarrones variaron en número durante todo el periodo colonial, “*los palenques estaban constituidos por una o dos docenas de casas que albergaban entre veinte y sesenta cimarrones, a sus mujeres —generalmente indias— y a sus hijos*”³. Las comunidades indígenas, en el caso de México, acogieron a los cimarrones en las proximidades de sus tierras, y no parece que hubiera conflictos interétnicos, como subrayan las autoridades españolas para otras zonas.

² Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán. *Pobladores del Papaloapán: biografía de una boyá*. México 1992.

³ Supra, pag 98.

En el capítulo 5 Nina Friedemann ofrece una visión de los palenques como elemento de resistencia y refugio. El palenque y la resistencia a la esclavitud se dio ya en África en el periodo esclavista. Algunos pueblos formaron kilombos como asociaciones de defensa para evitar ser capturados, sería el caso de los janga, en Angola que se organizó en kilombos fortificados y mantuvieron en jaque a los esclavistas portugueses hasta mediados del siglo XVII⁴. Esta tradición de resistencia a la esclavitud llegó a América con los esclavos donde reconstruyeron sociedades alternativas a la esclavitud. No se puede hablar de los palenques como sociedades africanas en sentido estricto pero fueron los colectivos de afroamericanos en donde se pudieron recrear algunos elementos culturales que los esclavistas pretendieron hacer desaparecer. El problema que se plantea con el estudio del cimarronaje es el de las fuentes, siempre sesgadas y pertenecientes a los grupos que iban a desarticular a las comunidades cimarronas, por lo que nos las presentan como sociedades jerarquizadas y una fuerte organización militar. Pero ¿cómo eran realmente las comunidades cimarronas? Las fuentes orales nos ofrecen ahora la posibilidad e un acercamiento mas riguroso a las formas organizativas de estos grupos, donde el factor defensivo era importante, así en el palenque de San Basilio los cuagros y las cuadrilleras son formas alternativas a la composición social tradicional de la familia. Los palenques fueron y representaron para los cimarrones espacios de paz. Lugares de recreación de sistemas económicos, políticos, sociales y culturales donde la paz, la tolerancia y la convivencia se pusieron en práctica. Muchos elementos mantenidos en la memoria de los esclavos germinaron en los espacios de paz. Fuera de la protección de las empalizadas estaba la guerra, la esclavitud y el sufrimiento.

Tanto para el palenque de San Basilio, estudiado por Nina Friedemann, como en otras zonas donde se han mantenido comunidades de origen cimarrón encontramos las huellas de África junto a tradiciones de origen europeo e indígena. Para el caso de San Basilio una de las mayores riquezas culturales es la lengua, el palenquero, con elementos lingüísticos Kikongo y el lumbalú, muestra de la religiosidad misceginada de los resistentes⁵.

Los capítulos 6 a 10, escritos por Francesca Gargallo, nos introducen en la historia de un pueblo que ha mantenido su identidad desde los albores del periodo colonial. Los garífuna, que se asentaron como libres en la isla de St Vincent, hasta que fueron desalojados por los ingleses y llevados a la costa norte de Honduras. Los casi 2500 hombres mujeres y niños deportados. Antes de su peculiar odisea del siglo XVIII, los garífuna procedían de la presencia de cimarrones en las islas de Dominica y St Vincent. El mestizaje con los indígenas se hizo de forma rápida y dio lugar a la aparición de los llamados caribes negros, frente a los caribes rojos.

La paz de París de 1763 dejó las islas, teóricamente francesas, bajo jurisdicción británica. Los garífuna se opusieron a la invasión de sus tierras por los nuevos colonos y hasta su expulsión de las islas se puede hablar casi de una guerra continua entre ingleses y garífunas. La derrota final de los garífunas se dio en 1796. A raíz de esta derrota los garífunas son deportados a una pequeña isla de las Granadinas, Belliceo, donde murieron por hambre casi la mitad de los deportados. En 1799 les esperaba un nuevo destino, sin embargo en la memoria se mantuvo Yurumein, la tierra mítica de estos libertarios que nunca conocieron la esclavitud.

⁴ José Luis Ruiz-Peinado. *Resistencia y comarronaje en Brasil: Mocambos del Trombetas*. Tesis doctoral, ejemplar mecanografiado. Universidad de Barcelona. 2001. pp 97-132.

⁵ Cfr. Nina Friedemann y Carlos Patiño. *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*. Bogotá 1983; Armin Schwegler. *Chima n Kongo lengua y rito ancestral en el Palenque de San Basilio* Madrid 1996.

A lo largo del trabajo de Gargallo nos adentramos en la historia garífuna, sus costumbres y los rasgos de identidad que han pervivido de esta comunidad de negros libres y libertarios que comparten rasgos culturales comunes al margen del territorio en que estén asentados, desde Nicaragua a Belice. Un pueblo de pescadores que dejan las labores agrícolas en manos de las mujeres. La cultura garífuna está compuesta por una amalgama de costumbres africanas, indígenas y europeas, y una espiritualidad propia y diferenciada.

ESCLAVITUD Y REBELDÍA EN AMÉRICA

JAVIER LAVIÑA

CAPÍTULO 1 AMÉRICA ESCLAVISTA

1. La esclavitud en América

Antes de la llegada a América los castellanos tenían una experiencia esclavista puesta en marcha durante el periodo de la reconquista, sin embargo, esta forma de explotación no era la base fundamental para la producción de bienes a gran escala ni el comercio. La presencia musulmana en las costas mediterráneas activó los mercados de esclavos, que pese a su importancia no dejaron de ser elementos extraños respecto a los trabajadores libres. Solo la expansión portuguesa y castellana por el Atlántico marcó un nuevo punto de inflexión en el sistema esclavista. Canarias y Azores se convirtieron en los abastecedores de azúcar de parte de Europa y en los centros productivos donde se reencontró el sistema esclavista por excelencia.

Cuando los castellanos dentro de esta expansión y en la carrera por llegar a Oriente antes que los portugueses se encontraron con el continente americano volvieron a plantear la cuestión del comercio de esclavos. En primer lugar se recurrió al trabajo de indígenas de manera forzada o directamente esclavizados para la producción de bienes, sin embargo, este recurso tuvo enormes limitaciones. En primer lugar solo fue posible usar de los indígenas en aquellas zonas donde la densidad de población, y las estructuras económicas y políticas precoloniales permitían la extracción de beneficio de forma directa, por medio del trabajo o de forma indirecta mediante la presión tributaria. En segundo término, la corona no autorizó la esclavización de los indígenas, excepto en casos muy concretos. Pese a que el cumplimiento de las leyes no fue muy estricto y se dieron bastantes casos de esclavitud indígena, la política económica y comercial de la corona llevó a la práctica del tráfico con África para recurrir a esclavos.

Los africanos ofrecían enormes ventajas sobre la población indígena. Desde el punto de vista social, no estaban arraigados. Eran separados de sus grupos de origen y de su tierra, por lo que la explotación podía ser más rentable y sencilla desde el punto de vista de costes sociales. En el caso de los indígenas, en las zonas de densidad poblacional escasa y estructuras políticas tribales los hábitos de trabajo no eran favorables para la explotación pretendida por la corona, y las tasas de mortandad eran altas. Para grupos integrados en estructuras políticas complejas la posibilidad del desarraigo y de la movilidad provocaba efectos contrarios a los objetivos marcados, las huidas de los centros de trabajo y el refugio en zonas alejadas del control de los conquistadores.

Si los primeros esclavos llegaron a las islas recién ocupadas, a partir de la llegada al continente y de la rápida expansión por los imperios indígenas la arribada de esclavos al continente no se hizo esperar. Las capitales virreinales de México y Lima absorbieron una parte importante de mano de obra esclava, dedicada al servicio y a la producción de alimentos para las villas españolas. Las haciendas costeras productoras de coloniales e insumos para las ciudades y minas y los hatos ganaderos emplearon parte de estos nuevos trabajadores forzados, de hecho ya desde el siglo XVI la mano de obra esclava se extendió por todo el territorio americano y se empleó en todo tipo de labores, si bien el trabajo en el campo fue la actividad más importante. Sin embargo, el plato fuerte sobre el que descansaba la economía virreinal, la minería, siguió utilizando tributarios y trabajadores libres en los grandes centros productores de México y Perú.

Las ciudades de Veracruz y Cartagena de Indias eran los puertos más importantes de recepción de africanos, desde allí eran trasladados hacia el interior de los territorios americanos, ocupando áreas desde el norte de Nueva España hasta el Alto Perú. Las capitales virreinales de Lima, o México tuvieron un gran número de africanos ya en el

primer siglo de ocupación española, de manera que un porcentaje del 50 por ciento de población negra o mulata era la tónica de las dos ciudades. El número de africanos y afroamericanos superaba la de blancos e incluso al de indígenas que vivían en la ciudad.

En las Antillas, zona donde se establecieron plantaciones azucareras desde los primeros años de la presencia española, los esclavos fueron empleados, fundamentalmente, en la agricultura y la ganadería, esta experiencia no era nueva en el sistema colonial. Los castellanos ya habían experimentado un modelo de plantación en Canarias con resultados satisfactorios. La empresa azucarera antillana, especialmente la afincada en la Española se mostró claramente rentable, pese al enorme riesgo que suponía la inversión de capital en el negocio azucarero la ausencia de alternativa económica en la isla obligó a realizar esas inversiones. Los trapiches movidos por fuerza animal y los ingenios de energía hidráulica se convirtieron en concentraciones humanas y transformaron el paisaje de la zona sur de la isla. La construcción del modelo canario de plantación se desplazó al otro lado del Atlántico y evolucionó hasta convertirse en el sistema económico colonial antillano en los siglos XVII y XVIII⁶.

Pero junto a este inmenso aparato productivo que revolucionó los mercados de coloniales y de capital se produjo un cambio social y demográfico de enormes consecuencias. La primera gran concentración de mano de obra se saldó con una gran conflictividad social. Los africanos, esclavizados, no aceptaron su condición ni el rol que los europeos les habían asignado. Las sublevaciones las revueltas la huida al monte la formación de sociedades ajenas al desarrollo capitalista europeo fueron la respuesta que surgió de las dotaciones de esclavos sometidos a un sistema de violencia y degradación humana. Pero esta contra violencia no fue la única forma de resistencia. La deculturación fue sustituida por la recreación de un sistema de valores culturales ajenos a los propietarios. Se generó un imaginario colectivo popular que fue calando hasta en las élites y que ha configurado, por encima de la enorme diversidad lingüística y el mosaico de territorios independientes, unas formas culturales comunes a todo afroamérica.

2. Estrategias esclavistas

La llegada masiva de esclavos a América provocó, de nuevo, el redescubrimiento de un "otro" esta vez dedicado al trabajo. La justificación de la esclavitud se encontró en las Partidas de Alfonso X, pero la realidad americana superaba, con mucho, la legislación obsoleta española y pronto tuvieron que volver a dar nuevas órdenes que permitieran un mejor control de las esclavitudes. Sin embargo, los mecanismos establecidos tanto por el estado como los propietarios para mantener a los esclavos en el límite de la supervivencia y evitar las revueltas crearon situaciones de enorme conflictividad que se mostraron en la oposición al sistema.

En América las leyes se dictaron durante tiempo para cada uno de los territorios y tratando resolver los conflictos puntuales que se presentaban. Esta regulación y el intento de controlar y centralizar alcanzó su punto álgido con la llegada de Carlos III, en ese momento, el racionalismo intentó controlar todos y cada uno de los detalles de la vida cotidiana de las dotaciones⁷. De hecho se unificaron las distintas leyes que se habían

⁶Cfr. Eric Wolf R, Sidney W Mintz. "Haciendas y Plantaciones en Mesoamérica y las Antillas". En Enrique Florescano. *Haciendas latifundios y plantaciones en América latina*. pp 493 -532. México 1978., y Francisco. A, Scarano. "Estructuras de la plantación azucarera esclavista: el modelo clásico y sus variaciones". *Del Caribe*. Pp 6 -14. N° 16 -17. Santiago de Cuba 1990.

⁷ Cfr. Manuel Lucena Salmoral. *Los códigos negros de la América española*. Alcalá de Henares (Madrid) 1996.

promulgado hasta entonces y se actualizaron algunas situaciones, sin embargo no resolvieron el problema de la esclavitud como forma de trabajo, por lo que los conflictos se sucedieron hasta el momento de la emancipación.

Leyes y realidad caminaron en paralelo sin encontrarse, los estereotipos las justificaciones y la necesidad de producir bienes para la exportación marcaron las distancias y los enfrentamientos entre amos y esclavos. Fueron surgiendo espacios de conflicto que se resolvieron de forma violenta en las haciendas, se trasladaron a los montes y, allí, protegidos por la espesura forjaron lugares de paz⁸ en los palenques donde se recrearon nuevos mundos, nuevas visiones y nuevos espacios de libertad que conformaron los países de América.

Las relaciones entre amos y esclavos no siempre fueron conflictivas, algunos siervos, especialmente los domésticos se aliaban con sus amos en un esfuerzo titánico para mantener sus estatus, ciertamente, los propietarios habían logrado imponer una moral y un concepto de vida que había impregnado, al menos superficialmente, a todos los sectores de población, incluidos los grupos populares⁹. Sin embargo esta aparente aceptación, que se ha visto reflejada, especialmente en la literatura nos ofrece, más bien, una imagen idílica y sesgada de la realidad esclavista. Para controlar la situación y marcar la superioridad social y racial los propietarios generaron todo un mundo de tópicos sobre sus esclavos en un intento vano para justificar la esclavitud. Vicios y desórdenes adornaban a los esclavos. La torpeza, tozudez, insolencia y otras *tachas*, se percibían como una realidad natural de los afroamericanos.

3. Origen de los esclavos y estrategias de los esclavistas

El lugar de procedencia de los africanos marcó un tipo de cultura que facilitó su inserción en el sistema productivo hispánico, o bien creó una situación de rechazo que marcó la resistencia a la esclavitud. Los primeros esclavos llegados a América fueron en calidad de siervos al servicio de los conquistadores. Algunos participaron de forma activa en la conquista del Nuevo Mundo y recibieron como recompensa la libertad por los servicios prestados. De hecho su actividad como auxiliares les llevaba a desarrollar todo tipo de tareas, En el caso de un esclavo que participó en la expedición de Ursúa¹⁰, cuando apenas les quedaban recursos le enviaban al frente, desnudo, con la esperanza de que los indígenas, al ver un cuerpo que, consideraban diabólico, se asustaran. Pese a que estos esclavos auxiliares de los conquistadores sufrieron vejaciones su posición era de privilegio relativo, esta situación que se llegó a repetir entre los esclavos de servicio personal durante los primeros años de conquista cambió con la presencia de nuevos contingentes de esclavos en América.

Pese a la posibilidad de obtener la libertad por servicios prestados y que algunos libertos fueron compensados por la corona con el goce de encomiendas, no fueron muchos los que por este sistema obtuvieron la libertad sin mejorar su estatus social. Algunos de estos primeros esclavos procedían de la península, especialmente de los reinos

⁸ Cfr. Clara Inés Guerrero García. *Palenque de San Basilio: una propuesta de interpretación histórica*. Tesis doctoral ejemplar mecanografiado. Alcalá de Henares. Abril 1998.

⁹ Cfr. David .G, Sweet, y Gary B, Nash. *La lucha por la supervivencia en la América Colonial*. pp 11 -16. México 1987.

¹⁰ Cfr, Francisco Vázquez. *Jornada de Omagua y el Dorado. Crónica de Lope de Aguirre el peregrino*. Madrid 1979.

incorporados a la corona de Castilla¹¹. La política inicial de los reyes fue propiciar la salida de estos siervos. Sin embargo los problemas no se hicieron esperar. Los esclavos ladinos, se negaron a aceptar las condiciones impuestas en la nueva situación y provocaron problemas en las zonas de conquista.

La demanda de mano de obra reabrió los mercados mediterráneos, y los esclavistas se lanzaron tanto sobre los reinos de Valencia y Baleares como por el Norte de África. Beréberes y moriscos fueron llevados a América para satisfacer la demanda de mano de obra. La experiencia de Canarias, desde donde se dirigían expediciones a las costas africanas para proveerse de mano de obra sirvió, de base experimental para aportar modelos productivos a las tierras americanas¹². De hecho el sistema que los castellanos emplearon en la conquista de Canarias se aplicó a la conquista de las Antillas¹³. Si el esquema ideológico de conquista fue el mismo el sistema económico no difirió mucho. La economía de plantación creado en las Canarias castellanas se exportó a las islas caribeñas donde se desarrolló de manera imparable hasta convertirse en colonias de producción exclusiva de coloniales.

Para conseguir mano de obra se recurrió, en primer lugar a las racias por algunas de las islas no ocupadas, ya en 1503 se autorizó la captura de lucayos para trasladarlos a los lavaderos de oro de la Española. Sin embargo, la crisis demográfica provocada por la explotación, el trabajo, el hambre y las enfermedades hizo que se tuviera que recurrir a fuentes alternativas de mano de obra.

Tanto en la península ibérica como en el norte de África había recursos suficientes como para garantizar la rentabilidad de la presencia española en América, pese a que la esclavitud era sólo una forma subsidiaria de las economías peninsulares. Pero tanto los esclavos de procedencia peninsular como norteafricanos presentaban un problema adicional a la condición servil, el islamismo. Una parte considerable de estos esclavos eran musulmanes y la corona había prohibido la presencia de musulmanes y judíos en el Nuevo Mundo, para evitar la competencia de las otras religiones monoteístas no cristianas, que pudieran entorpecer la función evangelizadora y que cuestionase la verdad excluyente y exclusiva de la iglesia, que había legitimado la presencia de los castellanos y portugueses. Los impedimentos puestos por la corona al comercio de moriscos y berberiscos y la experiencia portuguesa en las costas subsaharianas llevaron al cambio de mercados de abastecimiento de mano de obra. Ante la avalancha, relativamente importante, de estos repobladores, la Corona intervino prohibiendo el envío de estos hombres a América y ordenando el regreso de musulmanes a España. La efectividad del cumplimiento de la ley fue relativa, al menos por lo que se desprende de su reiteración; si las leyes se repetían durante algún tiempo quería decir que su efectividad era baja; ya que de otra manera la real orden de expulsión de América de los esclavos islamizados no se hubiera repetido con tanta insistencia¹⁴. La corona, que no había puesto pegas en Canarias para la incorporación

¹¹ Cfr. Vicenta Cortés Alonso. *La esclavitud en el reino de Valencia durante el reinado de los reyes católicos (1479-1515)*. Valencia 1964. José. Luis, Cortés López. *Los orígenes de la esclavitud negra en España*. Madrid Salamanca 1986. Antonio Franco. *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Sevilla 1979.

¹² Cfr. Manuel Lobo Cabrera. *La esclavitud en las Canarias Orientales en el siglo XVI. Negros, moros y moriscos*. Las Palmas 1982.

¹³ Antonio Cara y Francisco Javier Vizuete. “Sin salir de lo llamado España: los guanches. Puente y ensayo en miniatura”. Pp 81-92 En, Pilar García Jordán; Miquel Izard Javier Laviña. (Coord). *Memoria Creación e Historia. Luchar contra el olvido*. Barcelona 1993.

¹⁴ Cfr. Diego, de Encinas.(coomp). *Cedulario Indiano*. IV vols. Madrid 1946.

de esclavos musulmanes, las racias a la costa sahariana para buscar cautivos fueron frecuentes¹⁵, no quiso que la experiencia se trasladara América.

En las costas de África controladas por los portugueses se fundaron asentamientos y factorías donde se almacenaban los esclavos en espera de los buques que les transportaran a América¹⁶. Esta presencia distorsionó el panorama político y social de todo el continente africano. Los estados que se habían formado en las centurias anteriores se fueron debilitando hasta convertirse en réplicas caricaturizadas de sus antiguos esplendores. Las monarquías iban perdiendo prestigio entre los súbditos y las confederaciones se fueron debilitando con la presencia europea, los pueblos de la costa por su parte, fueron tomando poder sobre la base del comercio y en especial por las armas de fuego que les suministraban los europeos. Los estados no pudieron resistir la presión de la demanda europea de mano de obra. Cuajaron las rivalidades sembradas entre los pueblos africanos para poder utilizar las divergencias y facilitar la acumulación de prisioneros en las factorías europeas.

A la hora de establecer los orígenes de los cautivos africanos nos encontramos con una dificultad añadida, es que, en algunos casos, los esclavos eran asignados como originarios del puerto de embarque, con lo que algunos de los vendidos como Minas correspondían a esclavos embarcados en la factoría portuguesa de El Mina y no, necesariamente procedentes de la zona. Las incursiones llevadas a cabo por las gentes de la costa en busca de esclavos hacia el interior pudieron originar una variedad étnica considerable entre las esclavitudes. Otra cuestión diferente pero que afecta a las interpretaciones que podamos hacer respecto al origen de los esclavos se plantea desde la lingüística¹⁷. Si, ciertamente, los grupos étnicos eran varios no así los grupos lingüísticos, más reducidos en cuanto a la raíz de origen pero más amplios desde el punto de vista territorial africano. El grupo más numeroso de los esclavos transportados a América fue, de acuerdo con la lingüística el bantú¹⁸

Los propietarios buscaban por su parte aplicar una política de diversificación de los orígenes de la mano de obra que tenía como objetivo mantener diferencias y enfrentamientos entre los esclavos, con esta práctica pretendían evitar conflictos sociales que pusieran en peligro la producción y la seguridad de las colonias. Sin embargo la diversidad de orígenes de los esclavos fue relativa¹⁹. Los amos dependían de un mercado internacional para abastecerse de mano de obra y por las relaciones de África con Europa los centros a los que recurrir fueron, relativamente, limitados y quedaban circunscritos a las posibilidades de abastecimiento de los aliados africanos de la zona de influencia de las

¹⁵ Cfr Manuel Lobo Cabrera. *La esclavitud en las Canarias...* Las Palmas 1982.

¹⁶ Cfr. Joao Capela. *Escravidura. Conceitos. A empresa de saque*. Porto 1974.

¹⁷ Cfr, Germán de Granda. Los esclavos del Chocó. Su procedencia africana (S XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área. En *Thesaurus. Boletín del instituto Caro y Cuervo* Tomo XLIII. Pp 1-16. Bogotá 1988.

¹⁸ Respecto a la cierta unidad lingüística Cfr. Germán de Granda. *Estudios sobre un área dialectal Hispanoamericana de población negra. Las tierras bajas occidentales de Colombia*. Bogotá 1977. Nina Friedemann y Carlos Patiño. *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*. Bogotá 1983. Jean Pierre Tardieu. Los jesuitas y la lengua de Angola en Perú (siglo XVII). En *Revista de Indias* pp 627-637. Vol LIII, N° 198. Mayo Agosto. Madrid 1993, Armin Schwegler. *Chima nKongo. Lengua y rito ancestrales en el Palenque de San Basilio (Colombia)*. Frankfurt Madrid 1996.

¹⁹Cfr, Ulrich Fleischmann. Los africanos del Nuevo Mundo. En. *América Negra*, pp 11-34. N° 6 Diciembre. Bogotá 1993, Jean Pierre Tardieu. Los jesuitas y la lengua de Angola en Perú (siglo XVII). En *Revista de Indias* pp 627-637. Vol LIII, N° 198. Mayo Agosto, Madrid 1993. Enriqueta Vila Vilar. *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid 1987.

factorías. Por otro lado se daba la circunstancia de que los propietarios, después de unos años habían adquirido una experiencia en el trato con los esclavos y habían establecido unos estereotipos por los que se regían a la hora de adquirir siervos de una u otra región de África. De hecho no había ninguna razón objetiva para preferir los esclavos en función de la zona; algunos de los que eran rechazados por los colonos españoles por dados a vicios gozaban, por el contrario, de fama de buenos trabajadores entre los colonos de otras potencias.

Una de las estrategias de los españoles fue, como ya he apuntado antes la diversificación de la procedencia de los africanos. Se pretendía con este mecanismo evitar la presencia numerosa de esclavos del mismo grupo cultural que pudieran mantener una fuerte cohesión interna y ofrecer resistencia organizada a la esclavitud. La estrategia de dispersión fue de una eficacia relativa, en primer lugar por la, relativamente, limitada disponibilidad de centros de abastecimiento de tal manera que los esclavos provenían, casi, de una misma área cultural, y en segundo lugar porque los estereotipos creados sobre los esclavos hacían que los compradores se inclinaran por africanos de determinadas etnias.

Para conseguir los máximos rendimientos de la mano de obra esclava los propietarios recurrieron a desarraigar social y culturalmente a los esclavos. Este proceso que se conoce como deculturación iba encaminado a conseguir unos esclavos sumisos y que respondieran a las órdenes de los propietarios. En el proceso de deculturación que se llevó a cabo los amos adjudicaron a cada esclavo un modelo o estereotipo que fue variando en función del tiempo en el que se incorporaron los esclavos. Los propietarios, basados en sus experiencias, fueron otorgando a cada grupo cultural africano llegado a América unas características que se convirtieron, finalmente, en conocimiento científico, a partir de ese momento se forjaron los estereotipos de cada grupo étnico. La primera generalización que se hizo de forma legal fue la referida a los wolof, considerados proclives a la revuelta "*por ser como diz que son soberuios e inobedientes, y reboluedores, e incorregibles*"²⁰. Esta prohibición recalca por parte de la corona la idea de los estereotipos que se fueron aplicando. Pese a las pocas posibilidades de importación que había en América durante los primeros años de la presencia española, se seleccionaban los esclavos por los lugares de origen en función de las cualidades atribuidas a cada uno de los grupos. En la isla de Santo Domingo López de Cerrato llegó a proponer la liberación de los esclavos ladinos por "*ser una mala nación de gente y muy atrevidos y mal inclinados*", mientras que los negros bozales no tenían esos vicios²¹.

El estereotipo marcó el proceso de invisibilidad del negro en América²², que vino marcado por el carácter hegemónico de la ciencia en relación con África y América. Los europeos filtraron las informaciones sobre la alteridad confiriendo características peculiares a todas las culturas e individuos sobre los que informaron. El estereotipo sirvió, y aún se utiliza, como un elemento de caracterización de la realidad en función de las necesidades de la cultura dominante. Los caracteres atribuidos a cada uno de los grupos dominados se convirtieron en realidades que marcaron y justificaron los procesos expansivos de la Europa hegemónica sobre América y posteriormente sobre África por un supuesto afán civilizatorio. Friedemann, en el trabajo citado anteriormente, nos da una muestra de esta imagen estereotipada de África del conocimiento científico europeo.

²⁰ Cfr Diego de Encinas. (coomp). *Cedulario Indiano*. Libro IV folio 383. Madrid 1946. IV vols. Madrid 1946.

²¹ Cit por. Carlos Esteban Deive. *Los guerrilleros negros*. p 45. Santo Domingo 1989.

²² Cfr. Nina Friedemann. Negros en Colombia. Invisibilidad y presencia. En *El negro en la historia de Colombia*, pp 69 - 91. Bogotá 1983.

La ignorancia de los esclavos era tal que según los propietarios, los esclavos creían que las cédulas reales eran órdenes de libertad que los amos se negaban a cumplir, esta falsa interpretación se daba por la falta de comprensión de la realidad de los esclavos, cualidad que también les adornaba. La pereza y la holgazanería también formaban parte de la naturaleza del esclavo, estos vicios, que podrían parecer como contrapuestos a los intereses de los esclavistas, ya que un esclavo holgazán y perezoso no era útil para el trabajo, servían como argumento civilizador, si el esclavo era holgazán y perezoso, "necesitaba" una organización del trabajo que le sirviera para la adquisición de hábitos útiles a la sociedad y buen gobierno. Los cabildantes de Caracas para definir a los esclavos les hacían sujetos de practicar vicios como el "urto, rapiña, embriaguez, altanería, insolencia, lascivia, homicidios, y otros de igual naturaleza que les infectan"²³.

Los sacarócratas habaneros, cargados de "humanidad", según se desprende de la queja elevada a la corona, interpretaban que el castigo corporal que aplicaban a sus esclavos era un correctivo necesario para la civilidad de los negros que por naturaleza eran "bárbaros, osados, ingratos a los beneficios, Nunca dejan los resabios de la gentilidad; el buen trato los insolenta su genio duro y aspero y muchos de ellos no olvidan el horror de la transmigración Pitagórica conque se alimentaron desde su infancia. Por eso temen poco ser homicidas de sí mismos; son propensos a la desesperación, al tumulto, al robo a la embriaguez, alevosos, incendiarios e inclinados a toda clase de vicios"²⁴. Este delirio de adjetivos para calificar a los esclavos denotaba el miedo de los amos a los esclavos. La rebelión, el cimarronaje o la resistencia no obedecían en ningún caso, según los propietarios, a causas estructurales derivadas de la esclavitud sino a la "naturaleza de los negros". Formaba parte del estereotipo que se aplicaba a los esclavos y servía para justificar la brutalidad de los propietarios.

En América el proceso de invisibilidad y estereotipo se vio reforzado por el contacto de los esclavistas con sus dotaciones. La realidad cotidiana con los esclavos hacían huir de la mentalidad europea cualquier parecido con el mito del buen salvaje forjado en los salones de las cortes metropolitanas. Los plantadores sabían qué técnicas y de qué manera se debían emplear para llegar a obtener la sumisión de los esclavos.

El proceso de socialización incompleta o deculturación, entendiendo por deculturación el desarraigo cultural al que fueron sometidos los esclavos para hacerles más productivos, y a la vez llevando a cabo un proceso de transculturación, es decir, la inmersión en el sistema de valores del grupo dominante que debía provocar el mismo efecto, llevó a la práctica "desaparición" del esclavo, durante el período colonial y del negro durante la república, como sujeto histórico.

Los grupos hegemónicos han marcado y estipulado los mecanismos necesarios para hacer que su posición social y política sea indiscutible para esto contaron, y cuentan todavía, con los mecanismos del estado, creado por ellos para mantenerse en el poder, el aparato legislativo legitimaba sus acciones, ya no arbitrarias sino legales. Las leyes marcaban el concepto ideal de sociedad que se trataba de imponer. Con ellas el grupo dominante expresaba un imaginario que trataba de imponer a los súbditos. En el caso de las reglamentaciones sobre la esclavitud los propietarios, para seguir manteniéndose en el poder debían inculcar un cierto sentimiento de inferioridad entre los esclavos y estos debían aceptar la superioridad de los amos. Si no se lograba la aceptación de este *statu quo*

²³ Archivo del Concejo Municipal, *Actas del Cabildo de Caracas*, 14 de junio de 1790.

²⁴ Archivo Nacional de Cuba. Sección Real Consulado y Junta de Fomento, 150 / 7405. *Representación por don Diego Miguel de Moya y firmada por casi todos los dueños de ingenios de la jurisdicción*. La Habana 19 de enero de 1790.

marcado la esclavitud como sistema de explotación estaba condenado al fracaso²⁵. La esclavitud necesitaba, para mantenerse como sistema de explotación, recurrir la violencia y el terror pues de otra manera los esclavos se alzaban. Este recurso estaba integrado en el proceso de deculturación de los africanos en América y era necesario para conseguir la alienación de los sometidos. Los grupos hegemónicos para mantenerse en el poder debían conseguir otro objetivo fundamental que las clases subalternas aceptasen el imaginario oficial. En muchos casos la colaboración esclavo - amo, obedeció a la aceptación de los roles. Pese a todo, podemos observar algunos elementos de resistencia entre los esclavos que quedaron plenamente integrados.

En 1789 la corona se decidió a compilar y establecer una legislación general sobre los derechos y obligaciones de los esclavos, este articulado se conoce como el "Código Negro Carolino"²⁶, que estaría enmarcado dentro del proceso general de reformas que la corona intentó llevar a cabo para tener un mejor control de América. La publicación de la "*Real Cédula e instrucción circular a Indias, sobre la educación, trato y ocupación de los esclavos*" de 31 de mayo recogía y adecuaba y actualizaba tanto las Partidas como todas las cédulas que se habían publicado de forma dispersa en América. El código negro volvió a plantear entre los propietarios la situación del esclavo. Si realmente se llevaban a cabo todas las consideraciones que marcaba la Real Cédula la rentabilidad de la esclavitud quedaba en entredicho, por lo que los propietarios se lanzaron a una contra ofensiva para reducir los efectos de la Real Cédula.

La corona regulaba la alimentación, y el vestido de los esclavos cuyo cumplimiento quedaría sujeto al arbitrio de los justicias locales, del ayuntamiento y del procurador síndico. El trabajo de los esclavos debía ser fundamentalmente agrícola y en el caso de que estuviesen en la ciudad y no estuvieran empleados en el servicio doméstico los justicias deberían, también fijar los trabajos a los que se pudieran dedicar. En el código se establecía una jornada laboral de sol a sol y dos horas libres al día para que el esclavo se dedicase a labores en beneficio propio.

Los primeros artículos del código iban cargados de la idea de utilidad y beneficio propias de la ilustración, entendían en este caso utilidad como trabajo y beneficio como saludable para la sociedad y el individuo. Creo que es importante destacar el hecho de que ya de forma generalizada y aplicable a todos los sujetos sociales aparece el trabajo como valor social. En el caso de los esclavos, siempre se había considerado el trabajo como el elemento "civilizador" por excelencia, pero a partir del siglo XVIII, con la implantación del capitalismo se esperaba del esclavo el máximo de beneficio, con lo que las condiciones laborales se endurecieron y dieron como resultado un aumento considerable del rechazo hacia las nuevas concepciones del trabajo y como consecuencia el aumento de cimarrones y de oposición al capitalismo.

El intento de control sobre los abusos de los amos y mayordomos quedaba así mismo regulado con la posibilidad de que el esclavo elevase sus quejas al doctrinero, en el caso de que el ingenio contase con él, y este las pasase al procurador. Unos años más tarde un doctrinero de la Habana, Nicolás Duque de Estrada, escribió un catecismo para negros bozales donde daba instrucciones para los clérigos encargados de esta misión, y a este respecto decía que el sacerdote debía escuchar a los esclavos pero también justificar los "excesos" para evitar la pérdida de autoridad de los mayordomos y amos de las haciendas,

²⁵ Cfr. Eugene, G Genovese. *Esclavitud y capitalismo*. Barcelona 1973.

²⁶ Cfr. Manuel Lucena Salmoral. *Los códigos negros de la América española*. Alcalá 1996. Fernando Ortiz. *Los negros esclavos*. pp 408-415. La Habana 1975.

"nunca les de la razón quando se quejan del mayoral, aunq. conosca q. la queja es justa, por no darles alas (...) sino procurar disculpar al mayoral"²⁷, a la vez que sugería la tendencia general de los esclavos a la exageración.

Para hacer frente a las leyes que eran desfavorables los propietarios desarrollaron una serie de mecanismos dilatorios. En estas representaciones, que llamo protesta de los amos, aparecen reflejados los temores de los hacendados a los esclavos y la imagen que tenían de ellos²⁸. La respuesta de los propietarios se argumenta de forma diferente según las áreas coloniales pero en todos los casos se recalca la imposibilidad del cumplimiento de la ley poniendo el énfasis en el desastre económico o en la conflictividad social que supondría la aplicación del código elaborado en la metrópoli, porque los esclavos eran por naturaleza dados a la holgazanería y el engaño²⁹.

La aplicación del Código Carolino suponía, de hecho, una reducción de la jornada laboral respecto a la práctica habitual de los ingenios habaneros en un momento en el que el azúcar cubano estaba en auge y con una demanda relativamente fuerte por parte de los mercados internacionales. La queja que plantearon los hacendados no surtió el efecto deseado y un año más tarde, Arango Parreño, uno de los principales sacarócratas de Cuba elevó un memorial sobre los males y los remedios de la agricultura cubana, en el que se insistía en la necesidad de aumentar la jornada laboral de los esclavos en tiempos de la zafra, reducir los festivos y los tiempos de descanso. Se pensaba que esa medida sería provechosa para los plantadores, y especialmente para la corona que vería aumentar sus ingresos.

Junto a las medidas de orden práctico los plantadores no olvidaban el enorme respeto y cuidado que dispensaban a sus trabajadores, y justificaron el trabajo dominical en función de dos factores, uno de índole material y otro de orden espiritual; el trabajo de los esclavos en los días festivos se justificó por los sacarócratas como el factor clave de la libertad, según los hacendados los esclavos dedicaban el domingo a obtener frutos con los que podían comprar su libertad; si se prohibía que los esclavos trabajasen los días festivos, "*volveran a exercitar las fiestas en torpezas y delinquencias*", con lo que su condenación eterna estaba casi asegurada. La alternativa de los plantadores era, naturalmente en favor y provecho de los esclavos. Finalmente consiguieron que se suprimieran algunas fiestas, la rentabilidad de los ingenios aumentó considerablemente³⁰, pero no sabemos si el número de almas salvadas creció en la misma proporción.

El código negro regulaba todas las situaciones de la vida cotidiana del esclavo. Los plantadores de la Habana se quejaban del ordenancismo excesivo de la corona y justificaban los cuidados que dispensaban a sus esclavos con argumentos que rozan el escándalo. El cuidado era tan extremado y beneficioso para los esclavos que eso explicaba el enorme número de libertos que había en la jurisdicción de la Habana. Si no se hubieran encargado de alimentarles vestirles y cuidarles, los pocos fondos que podían obtener los esclavos los hubiesen dedicado a comer y no a comprar la libertad. Los cuidados del cuerpo

²⁷ Javier Laviña. *Doctrina para negros*. p. 69. Barcelona 1989.

²⁸ Archivo Nacional de Cuba. Sección Real Consulado y Junta de Fomento, 150 / 7405. *Representación por don Diego Miguel de Moya y firmada por casi todos los dueños de ingenios de la jurisdicción*. La Habana 19 de enero de 1790.

²⁹ Archivo del Concejo Municipal. *Actas del Cabildo de Caracas*. 14 de Junio de 1790.

³⁰ Cfr. Manuel Moreno Friginals. *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. 7 vols. La Habana 1978. Pablo Tornero Tinajero. *Crecimiento económico y transformaciones sociales. Esclavos hacendados y comerciantes en la Cuba colonial (1760 - 1840)*. Madrid 1996.

y del espíritu que los hacendados dispensaban a sus esclavos era tal que incluso estaban planteándose la incorporación de más mujeres a los ingenios “*a fin de que propagando licitamente se eviten los pecados nefandos y brutales*”³¹.

Finalmente todos los argumentos quedaban reducidos a uno. Si se aplicaban las leyes el coste de mantenimiento sería tan elevado que sería imposible mantener los ingenios, con la consiguiente pérdida, no solo para los propietarios, sino, para el comercio, y finalmente para el estado. Para hacer frente a esta situación los hacendados proponían la retirada del código. En la misma línea se expresaban los hacendados de Caracas, que ya habían comprobado las alteraciones que había provocado la publicación de la ley, hasta el punto de que algunos mayores habían tenido que dejar su trabajo por que los esclavos se habían insolentado y era imposible el control³².

Para conseguir que el esclavo asumiera el papel que los colonizadores le habían marcado llevaron a cabo toda una labor de deculturación, que comenzaba en las costas africanas, despojando a los esclavos de los signos exteriores de rango o situación social. A la vez se iniciaba el proceso de cambio alimentario que fue importante y que ha marcado, en parte, la cultura gastronómica de muchos pueblos caribeños.

4. Religión y esclavitud

Pese a que la presencia de negros en América fue tan temprana como la de los españoles, y que la corona había mostrado interés en la conversión de los indígenas, la preocupación por la enseñanza religiosa a los esclavos fue algo deficiente, al menos no estaban a la altura que los propietarios y el clero esperaba de ellos³³, e incluso se llegaba a afirmar que en la segunda mitad del siglo XVI una parte importante de los negros que vivían en las haciendas, no tenía ninguna noción de la doctrina cristiana, al menos así lo percibían los jesuitas. La cristianización, se convirtió en otro mecanismo de dominio de los propietarios formaba parte de las estrategias para conseguir el sometimiento.

El primer contacto que tenían los esclavos con el cristianismo se daba en las costas africanas. Antes de ser embarcados se bautizaba a los esclavos, de esta manera se suponía que en caso de muerte eran almas que disfrutarían de la presencia divina. Cuando eran vendidos se iniciaba el proceso de evangelización. El celo cristianizador que se había empleado con los indígenas y que incluso había afectado a la prohibición de llevar esclavos moriscos a América no se dio en el proceso de evangelización. Los esquemas de cristianización variaban en función del medio en el que se desarrollaba, en las ciudades, donde se encontraban los conventos era, teóricamente, más fácil la aproximación, para llegar a adoctrinar recurrían a las plazas, y trataban de imbuir en los negros los conceptos y normas sociales dominantes³⁴. En las ciudades de México y Perú, los jesuitas se ocuparon del proceso de integración religiosa de los negros crearon capillas especiales para ellos y se cristianizaba hablándoles a su modo³⁵, las técnicas de evangelización trataban, a la vez de

³¹ Cfr. Supra.

³² Archivo del Concejo Municipal. *Actas del Cabildo de Caracas*. Caracas Abril 1790.

³³ Cfr. Jean Pierre Tardieu. Les jesuites et la pastorale des noirs en Nouvelle Espagne (XVIe siècle). *Ibero-Amerikanisches Archiv*. 16. 4 pp529 544, Berlin 1990.

³⁴ Cfr. Supra y Jean Pierre Tardieu. *Los negros y la iglesia en Perú*. Pp 295 332. Quito 1997.

³⁵ Jean Pierre Tardieu. Les jesuites et la pastorale des noirs en Nouvelle Espagne (XVIe siècle). *Ibero-Amerikanisches Archiv*. 16. 4 pp529 544, Berlin 1990. Y en su libro *Los negros y la iglesia en Perú*. P 320. Quito 1997. Javier Laviña. *Doctrina para negros*. Barcelona 1989.

integrar a los esclavos bozales en el conocimiento del castellano, de esta manera se aceleraba el proceso de integración de los esclavos. En el campo la cuestión del adoctrinamiento ofrecía algunos problemas. La utilidad y la productividad que los propietarios esperaban de sus esclavos estaba por encima de cualquier concepto o norma religiosa, incluso en el siglo XVI, como apunta Tardieu en los trabajos citados.

La propuesta que hizo Alonso de Sandoval para el adoctrinamiento era la utilización de intérpretes que tradujeran a los bozales las explicaciones del sacerdote. Esto significaba distraer aún más la atención de los esclavos de sus labores productivas, algo que los propietarios no estaban dispuestos a admitir. En el caso del campo cubano, ya en el siglo XVIII, la cristianización estaba en manos de esclavos viejos a los que se les suponía una cierta experiencia religiosa. El problema fundamental que debían asumir los clérigos dedicados a la cristianización de los esclavos era el rechazo que estos sentían a todo lo que llegase de sus amos, y especialmente la justificación de la esclavitud. El primer problema fue de difícil solución. De hecho, se dio una aceptación aparente del cristianismo y se recreó un nuevo sistema religioso en el que los recuerdos de las religiones africanas y el cristianismo se unieron en un corpus de prácticas nuevo. La cuestión de la esclavitud, ya planteada por Sandoval, y la forma de hacer que los esclavos entendieran su condición se resolvió en el terreno de la metafísica. El esclavo llegado a las colonias españolas era un ser privilegiado, había tenido la fortuna de poder abandonar, el paganismo y la gentilidad y era instruido en la fe católica³⁶ y por tanto gozaba del privilegio de la salvación. Pero, si bien esta propuesta era cierta desde el punto de la iglesia, había un requisito que se debía cumplir para que la salvación fuese efectiva. Solo el esclavo bueno se salvaba, pero ¿quien era un buen esclavo?. La repuesta que propone Duque de Estrada³⁷ para los campos de la Habana de finales del XVIII no dejaba lugar a dudas. El buen esclavo era el que aceptaba su condición, obedecía al amo y no se rebelaba. De esta forma sería recibido por el padre eterno en el más allá.

El proceso de integración se hizo a partir de que el esclavo asumiera su condición con el argumento de que para la salvación del alma no era necesaria la libertad del cuerpo. Los escrúpulos morales que habían mostrado algunos clérigos y hombres de la iglesia sobre la legalidad de la esclavitud de los africanos quedaban disipados al aceptarse como norma general que los esclavos llegados a América tenían esta condición en África, y que por lo tanto mantenían su estatus originario con tan solo un cambio de área de servicio y de propietario.

La iglesia coincidió en intereses con los propietarios, la influencia que ejercía sobre las conciencias fue el origen de su poder temporal. Por un lado los fieles que tenían hijos que seguían la carrera eclesiástica se apresuraban a dotarles para que pudieran vivir de acuerdo a su posición social, y la posibilidad de salvar las almas de los fieles les valía la recompensa a cambio de grandes fundos. Ramón Anaya en un informe que elevó a la corona sobre los bienes que la orden betlehemita tenía en Cuba en el año 1800 afirmaba que las propiedades y bienes de la iglesia cubana serían suficientes para pagar la deuda del estado español. Aunque posiblemente las apreciaciones de Anaya fuesen exageradas las temporalidades y bienes de la iglesia eran abundantes. Un dato orientativo del crecimiento económico de la iglesia vendría dado por el gran número de capellanías e iglesias que se van extendiendo sobre América. Los propietarios cubanos encontraron en la iglesia el manto que protegía sus intereses y justificaba la esclavitud. El clero secular y el regular se convirtieron en Cuba en propietarios de esclavos por la gracia del perdón de los pecados y

³⁶ Cfr Enriqueta Vila Vilar *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid 1987.

³⁷ Javier Laviña. *Doctrina para negros*. Barcelona 1989.

la generosidad de los hacendados. En la Cuba de finales del XVIII iglesia y empresa azucarera estuvieron ligados desde los inicios de esta. Los ingenios se edificaban bajo la advocación de un santo patrón que debía cuidar de la buena marcha de la producción, si el santo estaba demasiado ocupado en otros menesteres celestiales y no atendía las peticiones de su devoto plantador, los propietarios rebautizaban el ingenio en la confianza que el nuevo patrono fuese más generoso que el anterior en el cuidado de los intereses terrenales del hacendado. Mientras que las estructuras productivas de los pequeños trapiches de vieja planta, con pocos esclavos, permitían a los propietarios tranquilizar sus conciencias y cumplir con el sagrado deber de ocuparse espiritualmente de los esclavos, sin que por esto aumentasen de forma alarmante los costos de la producción.

La posición del clero en el ingenio era poco clara desde el punto de vista jerárquico, su función era, teóricamente, el cuidado espiritual de los habitantes del ingenio, pero de hecho controlaban la buena marcha de los negocios del propietario. Duque Estrada, en el prólogo de la obra que hemos citado, aconsejaba a los capellanes de ingenio que no se preocupasen de la marcha del ingenio, porque los mayores sospechaban de todos aquellos que dependían del amo y no tenían una función clara en el ingenio, y más aún de los capellanes, a quienes consideraban confidentes del amo. Desde el punto de vista del clérigo habanero, los capellanes de ingenio, para realizar mejor su labor apostólica no debían tener ningún tipo de relación laboral en el ingenio, porque así los esclavos lo verían como totalmente independiente de la producción y tendría más posibilidades de acercamiento a los esclavos. El catecismo escrito por Duque de Estrada fue también una reflexión sobre el cambio de orientación religiosa que afectó a los ingenios. Mientras no fue necesario el tiempo del esclavo para mantener la producción a costos aceptables los propietarios permitieron que los negros recibieran enseñanza religiosa, pero cuando se exigió al esclavo dieciséis horas diarias de trabajo, se acabó el tiempo de los sermones, los propietarios, cuidadosos del espíritu de sus siervos prefirieron la salvación mediante el trabajo aunque no estuvieran tan preparados en materia religiosa.

La religión sirvió para que los esclavos en el supuesto de que fueran receptivos a la doctrina asumieran su situación y se conformasen, y limasen las diferencias, los esclavos cristianos tenían que obedecer, servir al amo y "*más q el otro le face malo a él, el no face malo al otro; ... eso es lo q le gusta a Dios... tomen buen consejo de lo q les da su Padre (capellán)... aprendan lo q les enseña q eso es bueno pa. ustedes, no tengan corazón duro, no fagan como gente q esta en guinea ... Ya Guinea se acabó, ya ustedes nunca volverán allá, ya son Christianos*"³⁸.

Frente a la visión parcial y represora del cristianismo el esclavo generó unos mecanismos de resistencia que se plasmaron en la creación de sistemas religiosos afroamericanos. La iglesia intentó atajar cualquier desvío de la norma, pero el secreto, el ocultamiento y la aparente aceptación del cristianismo por parte de los esclavos han hecho que perduraran, hasta hoy, estas prácticas.

La esclavitud pretendió la desaparición del sujeto, la alienación para convertir a los hombres y mujeres en objetos de trabajo y servicio. Sin embargo, no logró sus objetivos, frente a la cultura occidental, racional y escrita sobrevivió la palabra. La palabra fue tomando cuerpo y convirtiéndose en sujeto del conocimiento, la palabra hizo recupera la memoria, fraccionada, agolpada según los orígenes, rememorándose por las continuas llegadas de nuevos esclavos, agitando en los barrios de extramuros de las ciudades o en los trapiches y haciendas y minas.

³⁸ Cfr. Supra.

En los espacios de esclavitud, de sometimiento se crearon culturas de rebeldía, culturas defensivas³⁹ esta característica de la cultura afroamericana la convierte en un elemento de homogeneización, pese a todas las variantes regionales y nacionales. Si podemos hablar de cultura afroamericana, pese a la enorme diversidad de representaciones culturales todas ofrecen, a su vez, rasgos comunes que nos permiten hablar de una cultura común.

El lugar, quizá, donde mejor se recogen y aparecen estos rasgos comunes y las diversidades es en el Caribe. El Caribe aparece como el paradigma de región, de espacio vivo, cambiante, contradictorio con una lógica interna de funcionamiento que ha cristalizado en la creación de una mentalidad propia y con una fuerza en la naturaleza que ha marcado la vida cotidiana de sus habitantes. Podemos afirmar que el Caribe se nos muestra como un mar de culturas comunes donde aparece el elemento clave, la plantación. Las interdependencias coloniales, los intercambios comerciales y el sistema económico generaron un tipo de poblamiento específico; los porcentajes de población de origen africano supera el cualquier otro área de América. La plantación de coloniales dejó su huella en las relaciones sociales y las resistencias. Formas culturales que giran en torno a las expresiones religiosas recreadas, bailadas y cantadas, donde la oración se mezcla con la polirritmia y la danza para formar un conjunto de representaciones de la resistencia más íntima del esclavo. Una religión que ayudaba a resolver los problemas cotidianos y donde las creencias europeas se reinterpretaron junto con las africanas e indígenas.

5. Castigo y esclavitud

El castigo físico fue la norma en las relaciones amo esclavo. Se aplicaba de forma indiscriminada, servía para que el esclavo quedase sin mecanismos de resistencia y que le hiciera ver el poder de los amos. El castigo deificaba al que lo aplicaba porque mostraba su poder ilimitado y arbitrario y por otra parte dejaba sin referentes al que lo recibía, porque en cualquier momento podía ser castigado sin motivo. Se generaba en el esclavo un sentimiento de inferioridad frente a los amos. La coacción y la violencia fueron elementos innatos y fundamentales para el funcionamiento de la esclavitud⁴⁰.

Para aplicar el castigo los amos contaban con el apoyo del estado, que desplegaba todos los medios coactivos para acabar con las ansias de libertad. La iglesia bendecía el dominio sobre la base de la salvación de las almas, mientras juzgaba y castigaba los cuerpos. El castigo presenta dos elementos importantísimos para la comprensión del sistema. Como he afirmado anteriormente la esclavitud necesitaba para mantenerse crear en el esclavo un sentimiento de inferioridad que debía ser aceptada, y a la vez ensanchar el horizonte de poder del amo, el castigo tenía esta doble función, se aplicaba de forma selectiva, y muchas veces indiscriminada. Cualquier acción u omisión que afectase al esclavo se convertía en objeto de culpa y por tanto sancionable. Por mucho que la legislación regulase el castigo que debía aplicarse por cada falta la arbitrariedad era una norma de uso entre los capataces, y engrandecía su poder. La aplicación indiscriminada del castigo hacía que apareciese con poderes absolutos. De esta manera se reforzaba la figura del amo y el capataz, a la vez que la impotencia frente al castigo convertía al esclavo en un individuo débil e inferior, incapaz de librarse de la omnipresencia del amo. Sin embargo en muchas ocasiones, los esclavos provocaban la aplicación de castigos para causar problemas a los amos, los latigazos que les dejaban medio exhaustos, servían para bajar la rentabilidad, el cepo, la obligación de cargar

³⁹ Cfr., Luz Mª Martínez Montiel. *Negros en América* pp 237-238. Madrid 1992.

⁴⁰ Cfr. Eugene, G Genovese. *Esclavitud y capitalismo*. Barcelona 1976.

grilletes durante el tiempo de trabajo, las mutilaciones, o las máscaras de hierro a las que tan aficionados parecían ser los propietarios y capataces, mermaban considerablemente los rendimientos y suponían pequeñas venganzas sobre los amos. Muchos propietarios alternaban dos sistemas para el control de los esclavos, el paternalismo y el terror, no eran excluyentes sino que se alternaban para conseguir un mayor sometimiento. Al esclavo doméstico se le amenazaba con el campo, al de campo con el cepo o con la venta a cualquier otro amo, esta situación, sin embargo no pudo evitar que las fugas, el suicidio, las revueltas o la resistencia callada pero cotidiana se mantuviera a lo largo del período.

Una de las tácticas más frecuentes para el sometimiento del esclavo era la concesión de conucos en los que el esclavo obtenían algunos alimentos con los que completaban su dieta o intercambiaban por otros productos. Con la cesión de estas tierras por parte de los propietarios se pretendían dos objetivos, por un lado ahorro de coste de mantenimiento de los esclavos, tenían verduras, frutas frescas e incluso algún animal de corral, y por otro lado el esclavo debía sentirse vinculado a la tierra por el disfrute de esta parcela. Se suponía que esta dependencia con la tierra evitaba las fugas porque nadie dejaría una parcela en la que había invertido tiempo. Esta situación fue aprovechada por los esclavos para obtener una mayor independencia respecto a los propietarios y como un mecanismo para la liberación. Con el producto de las ventas del conuco los esclavos ahorraban para comprar la libertad propia o de los hijos. Es cierto que el conuco propiciaba vínculos entre los hombres y la tierra y que las fugas eran menores, pero también es cierto que, en el caso de Venezuela, donde los esclavos cultivaban cacao en arboledillas se convertían en semi libres, en casi independientes, y que la alteración de la situación provocaba levantamientos⁴¹. Ciertamente el esclavo que cultivaba una tierra en beneficio propio no se sentía propietario de la tierra pero si del fruto de su trabajo que le posibilitaba una cierta independencia o un estado de semi libertad.

6. Resistencia a la esclavitud

América el continente de la esperanza de riqueza para los emigrantes europeos presenta otras visiones. El Caribe de los piratas, hombres libertarios sin bandera que por encima de todo creían en la hermandad. El Caribe de los plantadores, inversionistas europeos que buscaban en los coloniales la ampliación de su base económica y gozar de mayor prestigio en la metrópoli. Caribe de masones y revolucionarios que emigraron en busca del lugar donde establecer su utopía. Pero también estaba el Caribe de los esclavos, convertido en la orilla atlántica de la muerte⁴², de las cadenas, de las resistencias, de los enfrentamientos velados o abiertos, de tambores que marcaban no sólo ritmos sino códigos de comunicación y resistencias colectivas en torno a la fiesta, de cimarrones libertarios que se enfrentaron y triunfaron sobre los amos. De imaginarios colectivos recreados al calor de las lluvias del trópico, que finalmente se impusieron sobre el orden religioso, moral y social de los propietarios. Cada muerte de un esclavo, cada castigo aplicado en los cuerpos, cada humillación sufrida eran elementos que reforzaban al grupo. Los esclavos y libertos se enfrentaban a la muerte sabiendo de su triunfo. De la orilla de la vida, África llegaron

⁴¹ Cfr. Miguel Acosta Saignes. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Valencia (Venezuela) 1984. Federico Brito Figueroa. *Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial venezolana*. Caracas 1961. Federico Brito Figueroa. *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Caracas 1985. Jesús Chucho García. *Contra el cepo. Barlovento tiempo de cimarrones*. Caracas 1989.

⁴² Cfr. Richard Price. Encuentros dialógicos en un espacio de muerte. En Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León Portilla; G. H Gossen.; J.J Klor de Alava. (Eds) *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos*. Pp 32-62. Madrid 1992.

Ogún, el guerrero, Eleguá de la encrucijada, Ochún, la amante, para dar fuerza y valor a los siervos. Un día, Changó, el del trueno, haría temblar la tierra arderían los cañaverales y se proclamaría el triunfo.

Los cientos de miles de hombres y mujeres, muertos por la codicia de los propietarios, hicieron germinar con sus cenizas nuevas expectativas, nuevos grupos, nuevas sociedades, en las que se cambiaron los valores. El terror dejó de dominar la vida de las gentes, se normalizaron las relaciones entre los hombres y las fuerzas de la naturaleza. Haití, Palmares, La Ciénaga, San Basilio y otros cientos se convirtieron en los nuevos espacios de paz. El arcabuco servía de cortina protectora. Allí se libraban las batallas, pero el palenque fue el refugio del nuevo sistema. El lugar de paz donde se resistía a las presiones de los amos y del estado.

Los combates por la supervivencia se libraron en afroamérica cuerpo a cuerpo, paso a paso, cada pequeño estímulo a la resistencia se repetía hasta el infinito, sin ser entendido por los propietarios. Los cuerpos del azúcar, del cacao, del servicio, se enfrentaban cada día a la dura batalla de la supervivencia. Solo pretendían mantener un grado mínimo de humanidad que les era negado por los propietarios, tenían que adaptarse al desarraigo. En el mundo de los amos los esclavos eran elementos importantes en la estructura productiva, solo manos dispuestas a generar ganancias. Seres desarraigados, productos de mercado, capital invertido, mano de obra, orgullo tragado a golpe de látigo humillaciones extremas sadismo medido y calculado para destrozarse cuerpos y mentes: pero si los amos usaban de estas prácticas era por el reconocimiento implícito de la humanidad del esclavo. El miedo a la revuelta a las fuerzas de la naturaleza, a lo atávico se combatía con látigos y cepos en intentos desesperados por anular las voluntades de los esclavos, pero el fracaso fue importante, la rebeldía nunca pudo ser reprimida. Espíritus como el de Mackandal se hicieron presentes en cientos de Bois Caimán por todo el continente americano.

En este contexto de deshumanización, la supervivencia individual y colectiva era un objetivo cotidiano. Los esclavos, aterrorizados, construyeron mecanismos de supervivencia, relaciones sociales al margen de las imposiciones. Familias y religiones que hermanaban y daban fuerza para vivir. La noche servía para revivir el culto a los ancestros. Los templos se escondían en las chozas y barracones de los campos y en los extramuros de las ciudades conjurando revueltas, imaginando triunfos sobre los amos, resistiendo, en fin.

Las primeras muestras de insumisión pasaban por la pérdida de respeto, lo que los amos consideraban insolencia. Se encaraba protestaba las órdenes o, simplemente, les miraba mal. La insolencia suponía que el esclavo había perdido el miedo al propietario, es decir encontraba fisuras en la estructura y aprovechaba ese resquicio para ser, para afirmarse como individuo, pese a que las consecuencias podían ser terribles.

Al margen de las organizaciones productivas que marcaban la vida de los esclavos y que afectaban a la producción, esta era la razón principal de la esclavitud, los trabajadores del campo mantuvieron una organización informal que sirvió, de alguna manera, como uno de los elementos de reconstrucción social entre los esclavos. Pese a que el estudio de este tipo de formaciones sociales son de difícil acceso porque las fuentes apenas si sugieren, parece que se estableció en los campos una especie de jerarquía que todos respetaban y a la que se sometían, al margen de edad procedencia o sexo. Nos encontramos entre estas figuras de poder a los llamados contramayorales y jefes de cuadrilla, muchos de ellos africanos que se encargaban de distribuir el trabajo de las dotaciones, que representaban los intereses del amo, que fueron motivo de enfrentamiento con los esclavos que se negaban a obedecer sus órdenes, pero que jugaban también un papel decisivo en la organización de las sublevaciones, permitían la entrada de los cimarrones a las fincas para que buscaran alimentos, y que en algunas ocasiones encabezaron revueltas. Si este por su condición de

"protegido" tenía un cierto prestigio entre los esclavos el que ejercía un enorme poder y gozaba de privilegios era el taita, esta figura correspondía al hombre juicioso, que podía ser o no anciano, y otro elemento fundamental de la organización era el brujo. La figura del brujo traspasaba los límites espaciales de la plantación y de la esclavitud, su influencia se extendía hasta los pueblos e implicase a los libres en sublevaciones.

Uno de los tópicos que mantenían los amos que hacían referencia a sus esclavitudes era la incapacidad que les eran naturales para comprender las órdenes que se les daban para el trabajo, se remarcaba una incompreensión entre los dos mundos y esto retardaba la puesta en marcha de la maquinaria productiva. La dificultad provenía del desconocimiento del idioma por parte de los llamados esclavos bozales, la inmersión lingüística a la que estuvieron sometidos propició, entre otras cosas, la creación de lenguas criollas. Pero bozales, ladinos o criollos los esclavos se negaban a aceptar las órdenes con el pretexto de la ignorancia. El retraso en el cumplimiento no era una negativa sino desconocimiento e ignorancia que fingida o no era una forma de resistirse a la esclavitud.

Pese a que se dieron relaciones familiares de tipo occidental entre los esclavos, tal y como marcaba la iglesia, la constitución de la familia en los campos era difícil de llevarse a término. Los problemas que se planteaban par el mantenimiento de relaciones estables eran varios. En primer lugar el desequilibrio de la tasa de mujeres. Este problema se planteó casi desde el principio de la trata, el número de varones superaba con mucho al de mujeres, lo que llevó a uniones con mujeres de otros grupos. En México las uniones entre mujeres indígenas y hombres negros fue una norma frecuente, de hecho ya en los últimos años del siglo XVIII encontramos un fuerte componente de población zamba, mezcla de india y negro, y otras castas derivadas. Pese a que la iglesia pretendía fomentar los matrimonios y que las leyes regulaban y protegían los vínculos entre los esclavos lo cierto era que la inestabilidad era la norma. Se daban lo que se conocía como uniones de monte, esto no significa que no hubiera normas, sino que las normas que regulaban estas uniones, reconocidas en el interior de la comunidad, son difíciles de estudiar por la falta de referencias documentales. La regulación de la familia aparece sancionada por la ley, en el caso de Cuba con el reglamento de 1842. Pero anteriormente la práctica indicaba que los niños quedaban en el criollero al cuidado de una mujer mayor y que las madres iban a alimentarlos al acabar la jornada laboral. Si la consanguinidad marcaba relaciones de parentesco se dieron otras formas, como la pertenencia al mismo grupo étnico, la plantación o el apadrinamiento⁴³. Los cabildos de nación que funcionaron durante el periodo colonial sirvieron para mantener estructuras de parentesco dentro de las ciudades. Pero creemos que junto a este tipo de estructuras familiares funcionó una basada en el culto. La familia ritual estabilizó una situación de parentesco que era de difícil construcción en un medio tan hostil como la esclavitud. Los iniciados por un sacerdote mantenían con él una estrecha vinculación de padrinazgo que le convertía en padre, y marcando una serie de normas tabúes y obligaciones mutuas. De esta manera se creaban estructuras sociales individuales y colectivas perdurables entre los esclavos y se reconstruían relaciones familiares y afectivas, y se minaba el poder omnívoro de los amos y del sistema.

Si las estrategias esclavistas estaban claras y premeditadas los esclavos supieron aprovechar pequeñas grietas del sistema para enfrentarse a él⁴⁴ La legislación española abría

⁴³ Gloria García Rodríguez. *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*. Pp 36-44. México 1996.

⁴⁴ Habitualmente entre los historiadores que han trabajado sobre la esclavitud se habla de clasificaciones de las resistencias esclavas, se dice que hay resistencias activas y pasivas, escriben de las revueltas como resistencias activas y del trabajo a ritmo lento como pasivas. Yo creo que todas las resistencias fueron activas, y que el objetivo de todas ellas era provocar de forma rápida, o lenta la quiebra del sistema.

una pequeña puerta a la esperanza. Pese a que el esclavo no podía declarar en contra del amo si podía acogerse a los tribunales para intentar resolver su situación⁴⁵. Los esclavos pretendían cambiar de amo, esperaban un trato menos violento, o recurrían a faltas públicas como la blasfemia para ser trasladados a la cárcel, o directamente obtener el cambio de amo. Los recursos de los esclavos no siempre eran atendidos pero al menos, durante algún tiempo, dejaban el trabajo y quedaban bajo la protección de la corona.

Algunos esclavos pedían el cambio de amo para librarse de los malos tratos si no lo conseguían intentaban librarse de la situación por mecanismos más complicados. Hemos encontrado esclavos que se inculpaban de algún delito contra la moral para ser trasladados a las cárceles de la Inquisición y ser sometidos a juicio⁴⁶. Esta no era la mejor manera de evadirse de la esclavitud, pero representaba un grave perjuicio para el propietario, con lo que el esclavo, si bien no aliviaba su situación, causaba pérdidas económicas y molestias al propietario, porque obligaba a desplazarse a testigos de la causa a la ciudad donde hubiera tribunal inquisitorial. Si se probaba que el esclavo era reo de inquisición y condenado el propietario debía contribuir con el mantenimiento mientras el esclavo se encontrase bajo la tutela inquisitorial. En las ciudades donde había tribunal de la Inquisición la vida desarreglada de algunos esclavos les llevaba ante el tribunal, allí se les sometía a interrogatorios y si resultaban culpables eran castigados a recibir azotes, mientras se les aplicaba el castigo recurrían a la blasfemia con lo que se les volvía a llevar ante el tribunal y volvían a ser castigados ya a la cárcel, de esta manera, el castigo se convertía en una liberación. Dejaban de trabajar, para su amo y lo hacían para el rey o eran encomendados a cumplir la pena con otro dueño⁴⁷.

La liberación de esclavos se daba de múltiples maneras. Una de las más frecuente era que los amos otorgasen la libertad por los servicios prestados. Algunos amos reconocían la fidelidad de sus esclavos dándoles la libertad. Esta forma, sin embargo, acarreaba múltiples problemas, porque los herederos recurrían a los tribunales alegando los perjuicios que les causaba el desprenderse de un siervo. La ignorancia se convertía en un aliado de los amos, ya que en muchos casos, no se había hecho efectiva la carta de libertad con lo que el recién liberado volvía a su condición de esclavo. Esta posibilidad de liberación se daba, fundamentalmente, entre los esclavos domésticos, de servicio, así como entre los esclavos urbanos que eran alquilados por sus amos y que podían obtener algún ingreso extra.

Difícilmente, en dotaciones grandes, los esclavos obtenían la libertad con este mecanismo porque los amos no tenían ni noticias de los esclavos con los que contaba. La posibilidad de obtener la libertad puede ofrecer una imagen engañosa de la esclavitud ya que parecería que fuese fácil de obtener.

Los propietarios pretendían marcar la vida del esclavo con precisión y rigor, para no dejar huecos a la improvisación. La legislación americana sobre la esclavitud era, también,

⁴⁵ M^a Guadalupe Chávez Carvajal. *Proprietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600 1650)* Morelia 1994. Gloria García Rodríguez. *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*. México 1996, Ermila Troconis de Veracochea. (Selección y estudio preliminar) *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas 1987.

⁴⁶ Cfr. Los trabajos de Solange Alberro. *Inquisición y Sociedad en México 1571 1700*. México 1993. Alberro S. Olvidar o recordar para ser. Españoles negros y castas en la Nueva España, siglos XVI XVII, pp. En *La memoria y el olvido*. . *Segundo Simposio de Historia de las mentalidades*. pp 135 144. México 1985, y, María Elena Cortés Jácome. La memoria familiar de los negros y mulatos siglos XVI - XVIII. En. *La memoria y el olvido*. *Segundo Simposio de Historia de las mentalidades*. pp 125-133. México 1985.

⁴⁷ Cfr. Javier Laviña. Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos. *Boletín Americanista* n° 99 pp197-210. Barcelona 1999.

clara. Obligaciones, deberes y derechos estaban perfectamente regulados por las leyes, esto sin embargo, no era garantía de cumplimiento, el estado siempre trató de regular las relaciones entre amos y esclavos, ya desde la Edad Media, las Doce Partidas regulaban los casos de esclavitud, las formas de liberación y las obligaciones y derechos de los amos.

Cuando las situaciones se ponían difíciles los esclavos recurrían a posibilidades legales⁴⁸ que no siempre daban el resultado esperado. Los esclavos pedían amparo legal cuando se producían cambios en la situación. La llegada de nuevos amos o el cambio de producción podían ser motivos para recurrir a los tribunales.

Los esclavos trataron resolver su situación recurriendo a mecanismos legales. Las quejas y protestas ante los tribunales se sucedieron para conseguir mejoras en su situación. La legislación española reconocía tres tipos de esclavos, los obtenidos en guerra justa, los que se habían vendido así mismos y los que habían nacido esclavos. En los tres casos estaba previsto que el siervo pudiese adquirir su libertad por auto compra. El precio lo fijaban los justicias de la zona y el esclavo pagaba el justo precio. Pese a estos mecanismos los problemas entre amos y esclavos se sucedieron, parte por la mala fe de los propietarios que se negaban a reconocer los pagos realizados por los esclavos⁴⁹. Los litigios entre amos y esclavos llegaron a las Audiencias, donde los jueces no siempre reconocían el derecho a la libertad⁵⁰. Estos mecanismos legales servían a los esclavos a eludir su situación, sin embargo, no eran los únicos de los que disponían para enfrentarse al sistema de dominación colonial.

La ciudad ofrecía a los esclavos unas posibilidades mayores, desde los recursos legales hasta los correos, noticias y gacetas que circulaban de forma abierta o clandestina por los barrios y mercados donde esclavos de alquiler ganaban un jornal para entregar a los amos. En la ciudad los esclavos se reunían en torno a los cabildos de nación una estructura creada por los amos para generar el enfrentamiento entre los siervos que se convirtió por la voluntad de los esclavos en un foco de resistencia y pervivencia de las culturas africanas en América, el mantenimiento de elementos culturales africanos en América, no supone una conservación en sentido estricto, las culturas africanas, se mestizaron entre ellas y con las culturas circundantes dando lugar a las culturas afroamericanas.

7. Los resistentes

La oposición al sistema esclavista se mostraba en las resistencias cotidianas al trabajo, en argucias para provocar pérdidas, en huidas y sublevaciones que llevaban al monte. Cimarrones que construían espacios de libertad y de paz amparados por la espesura o por las dificultades de acceso. Zonas donde cualquiera podía encontrar refugio siempre que se respetara la libertad conquistada y no se delatara la posición del palenque. Espacios donde no se preguntaba quién era quién, donde el color o el sexo no eran impedimentos para ser acogido en la comunidad. Lugares donde se construyó una nueva cultura a golpe de libertad y de esfuerzo. Mujeres y hombres que recuperaron el orgullo de ser porque habían luchado

⁴⁸ Para la legislación sobre esclavitud en América ver .Manuel Lucena Salmoral. *Los códigos negros de la América española*. Alcalá de Henares 1996.

⁴⁹ Cfr. Ermila Troconis de Veracochea. (Selección y estudio preliminar). *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas 1977. Hermes Tovar Pinzón *De una chispa se forma una hoguera: esclavitud, insubordinación y liberación*. Tunja 1992.

⁵⁰ Encontramos algunos ejemplos de estas situaciones en ANC *Gobierno Superior Civil*, 938 / 33089. José Agustín Cepero defiende la libertad de su hija Juana La Habana 12 de Julio 1836, ANC *Gobierno Superior Civil*, 938 / 33099.

para conseguir un espacio propio, para construir afroamérica. Forjadores de cultura que eran mirados con respeto por los esclavos que habían quedado en las haciendas y que miraban al sistema de tú a tú, que resistían los ataques y que en muchos casos obligaron a los gobiernos a firmar la paz y que les reconocieran sus derechos sobre las tierras que ocupaban.

El día del esclavo estaba marcado por las órdenes de mayores y contramayorales amos y señores que imponían su voluntad en aras de la producción, sin embargo, la noche era el tiempo de la libertad se realizaban cultos a los dioses llegados de África, se imaginaban revueltas se explicaban historias se soñaba con la libertad. Este tiempo era el tiempo de los cimarrones, se fraguaban huidas, el tiempo de los héroes, los esclavos que habían luchado y muerto por la libertad el tiempo de los dioses, a los que se invocaba para pedir la venganza y la vida. Las pocas referencias existentes a ceremonias realizadas por los esclavos siempre hablan de la noche⁵¹. La nocturnidad jugaba a su favor. Nada ni nadie podía impedir las comunicaciones, nada ni nadie podía atravesar el espacio mágico donde se realizaban los conjuros que harían invisible al cimarrón donde se verterían hierbas para envenenar el ganado, donde amos y señores eran vencibles y vencidos. Tiempos de recreación cultural voluntaria, donde se fusionaban creencias ritos y cultos africanos y donde los ancestros daban fuerzas para resistir incluso el fracaso. Tiempo donde la dignidad se mezclaba y confundía con la muerte, o donde la muerte humanizaba y dignificaba a quien la padecía.

El miedo a lo atávico, a las fuerzas de la naturaleza, en parte, desconocidas por los amos, al mundo de los espíritus que los esclavos controlaban y en el que ningún blanco podía entrar. El terror a lo que los amos consideraban incontinentes respuestas de la naturaleza animal de los esclavos no eran sino la humanización de la protesta, el único medio y la única forma que el esclavo tenía para mantener un mínimo sesgo de humanidad. Solo la violencia de la desesperación daba un rasgo de dignidad a la vida de los sometidos a la vejación más absoluta. La invisibilidad a la que el negro era relegado por los amos contrastaba con la presencia activa de los muertos en el interior de la comunidad esclava, donde los ancestros se mezclaban y animaban a los demás a obtener la libertad. Donde resolvían situaciones límite.

La fiesta y el tambor sirvieron como medios de comunicación entre los esclavos de las haciendas para preparar las sublevaciones, para recordar un continente del que habían sido brutalmente arrancados, para convertirse de nuevo en seres humanos. Una parte importante de las sublevaciones se dieron después de una fiesta donde el tambor dejaba de ser un instrumento para convertirse en el protagonista de la llamada a la sublevación. Los toques, códigos de comunicación, anunciaban la llegada de la hora. Los dioses hablaban por la boca de los cabalgados, la danza marcaba contraseñas de libertad, cada divinidad convocada por el toque subía para expresar su mensaje. Los guerreros hacían su aparición y la llamada a la sublevación era evidente, ¿quién podía resistirse a la convocatoria los dioses?

Se dieron otros tipos de oposición al sistema que provocaron mayores problemas a los amos y a la administración colonial. Los esclavos, especialmente los congos se oponían a esta situación y huían hacia las montañas donde les esperaba una vida dura pero libre o bien retornaban a África, ahorcándose en los árboles de la plantación. Estos suicidas fueron mal vistos por la iglesia que condenaba las desviaciones heréticas de los siervos. La tortura espiritual se empleó a fondo para combatir las ansias de libertad. Dauxion Lavaisse nos

⁵¹ Cfr Louis Élie Moreau de Saint Mary. *Description topographique, physique, civile, politique de la partie française de Saint Domingue. (Avec des observations générales sur sa population, sur le caractère et le moeurs de ses diverses habitants, sa culture, ses productions, son administration etc.)* Philadelphia 1797- 98, 2V.

describe como un amo francés de Martinica acabó con los suicidios de sus esclavos diciendo a la dotación que se colgaran que había comprado tierras en África y que allá se volverían a encontrar. No les dejaba a los esclavos ni el recurso a la huida espiritual⁵², una salida que les reintegraba en sus orígenes clánicos y familiares en África⁵³. La muerte representaba la última posibilidad de libertad a la que el esclavo podía recurrir. La aceptación del castigo sin dar muestras de dolor y en especial enfrentarse a la pena capital con desenfado quitaba valor a la tortura y hacía que el esclavo controlase, finalmente, el último acto de humanidad, la muerte.

Los suicidas que retornaban al África, los esclavos como Mackandal, brujo, rebelde y mago de la transformación permanecían vivos en la memoria de los esclavos y les animaban en la búsqueda de sus objetivos, la liberación de la esclavitud. Criollos nacidos en cautividad que no aceptaban su situación y se sublevaban, o libres que participaban en las revueltas para obtener una dignidad que el orden y la sociedad colonial les negaba. Ni el látigo ni el fuego fueron capaces de acabar con la resistencia y la rebelión, con la esperanza de la liberación. Desde lo más profundo del esclavo se buscaba la subversión al orden establecido, la esperanza de crear un nuevo sistema sin amos ni esclavos, de iguales.

8. La muerte como vida

La esclavitud como forma de trabajo fue variando a lo largo de todo el periodo colonial. Desde los primeros esclavos llegados a América como domésticos de los conquistadores u hombres de servicio de oficiales reales y órdenes religiosas, hasta los trabajadores forzados de las plantaciones azucareras cubanas de las postrimerías del siglo XIX. La característica común de la esclavitud, sin embargo, entre unos y otros fue la ausencia de libertad. La dependencia absoluta de sus amos. Pese a todo, las condiciones laborales y las situaciones a las que estuvieron sometidos los esclavos fueron bien diferentes en función de los tiempos, los espacios geográficos y las labores a las que les dedicaron. Pese a estas diferencias esenciales para entender y especificar los sistemas esclavistas todos ellos implicaron también una cierta unidad que venía dada por la falta de libertad del esclavo, y por el uso de la violencia como elemento de relación entre amos y esclavos. Violencia de los amos y esclavitud generaron un fenómeno común en todo el continente americano, la lucha por la libertad que protagonizaron los esclavos.

Las diferentes relaciones socio-laborales a las que estuvieron sometidos los esclavos africanos marcaron unos sistemas esclavistas específicos, de ahí que el fenómeno de la esclavitud no pueda ser explicado de forma unívoca, y lineal y que las consecuencias de esta variedad de esclavitud hayan generado múltiples sistemas de resistencia y distintos tipos de sociedades afroamericanas.

Otro elemento clave en la resistencia de los esclavos fue la procedencia africana. La mayor o menor concentración de esclavos de una misma etnia, o de esclavos pertenecientes a una misma familia lingüística tuvo que generar comportamientos específicos en el momento de crear una sociedad alternativa a la estructura esclavista. La propia existencia de lenguas criollas en América es una muestra de que Afroamérica se fue creando por la

⁵² Cfr. Jean Jaques Dauxion Lavaisse. *Viaje a las islas de Trinidad, Tobago, Margarita y diversas partes de Venezuela en la América Meridional*. Caracas 1967.

⁵³ Para la visión de la muerte en la cultura africana Cfr. Badoukkonou, y. K Bamunoba. *La muerte en la vida africana*. Barcelona 1984. D Zahan. *Espiritualidad y pensamiento africano*. En especial el capítulo III, Madrid 1980., D Paulme. *La mère dévorante*. El capítulo V. Paris 1976.

voluntad de los esclavos transportados, y que decidieron la creación de alternativas al mundo de los propietarios.

Los tiempos de la llegada al Nuevo Mundo fueron marcando ritmos de integración y resistencia de los afroamericanos, y configurando sociedades alternativas que se percibieron por parte de los europeos de diferentes maneras. Durante los primeros años de establecimiento y llegada de los esclavos las revueltas de esclavos y las sociedades cimarronas que formaron en la América Española se percibía desde los conquistadores como monarquías. Los cimarrones estaban dirigidos según los informantes por reyes. Estas monarquías se extendieron, por lo menos, hasta el siglo XVII. A partir del XVIII, las comunidades cimarronas están mandadas por lo que los rancheadores llamaban capitanes. Estas percepciones pudieran ser interpretaciones de los conquistadores, de manera que la presencia de la monarquía en el consciente colectivo de los españoles fuera la base de organización social, mientras que a partir del XVII la autoridad colonial, capitanes o virreyes fuera de mayor importancia. Pero la reorganización de las sociedades afroamericanas pudiera haberse llevado a cabo a partir de las realidades africanas, los reinos africanos que en los siglos XVI y XVII tenían vigencia, mientras que la desestructuración provocada por la trata negrera en los pueblos africanos pudo haber provocado la ruptura de las antiguas formas de organización social y se dieran nuevas en forma de grupos menores con el poder disgregado de los antiguos reinos.

Otros factores que influyeron en la creación de un determinado sistema vino dado por la geografía. La diversidad de espacios americanos, generó mecanismos de resistencia que, de alguna manera, estaban marcados por la geografía. La inmensidad de una selva continental o de los llanos inundables durante un buen período de tiempo no podía generar una sociedad resistente como la de un espacio insular, más controlable, o como la de una zona desértica o de pantanos donde la presencia de los colonizadores era escasa o casi nula. Estos factores geográficos marcaron diferentes sistemas sociales entre los cimarrones.

La presencia indígena y las relaciones entre los africanos huidos y las comunidades autóctonas fueron otro elemento clave en la formación de alternativas sociales. Era evidente que una alianza entre indígenas y cimarrones aseguraba una mejor adaptación al nuevo medio y la posibilidad de una supervivencia más segura que en el caso de que los indígenas fueran hostiles a la presencia de africanos en sus territorios. Respecto a esta cuestión las informaciones son contradictorias; nos encontramos con esclavos huidos que mantuvieron excelentes relaciones con los indígenas de las zonas donde se refugiaron, consolidaron sus posiciones y formaron nuevas sociedades de oposición al sistema colonial. Los cimarrones no sólo fueron afroamericanos, sino que fueron ampliando sus bases a todos los grupos que rechazaban el dominio.

Las diferencias organizativas que se dieron en tiempo y espacio fueron, sin embargo, superables porque todas las sociedades cimarronas tuvieron en común un elemento clave; el rechazo a la colonización, al esclavismo y al sistema de dominio impuesto por los colonizadores. Así fueran sociedades dirigidas por un rey o por un capitán, se oponían de manera clara y contundente al sistema.

América se convirtió en la orilla de la muerte para los esclavos, la vida de África quedaba truncada por la codicia de los intereses comerciales europeos llevó a millones de mujeres y hombres al otro lado del Atlántico. Allí, deshumanizados intentaron convertirlos en máquinas productivas para cubrir una parte de las necesidades de los mercados europeos, y se regulaba la vida y circunstancias particulares en cada una de las situaciones en las que se encontraban. Sin embargo, y pese a los intentos quedaron espacios sin controlar. Uno de ellos fue el espacio mental y la capacidad de reestructuración de los afroamericanos al margen de las realidades impuestas. La recreación de un África

imaginaria, donde tenían cabida todos los esclavos por el hecho de serlo, al margen de su origen, grupo étnico o estatus.

CAPÍTULO 2

REBELIONES ESCLAVAS

1. Esclavos rebeldes

La primera mención que hay a esclavos negros en América es de 1501, cuando la corona de Castilla da una real orden en la que se prohibió la llegada de esclavos musulmanes al Nuevo Mundo. La arribada masiva de esclavos llevó una serie de problemas que propietarios y autoridades debieron afrontar. Las revueltas de esclavos, las huidas y el cimarronaje respondieron a los intentos por obtener la libertad negada. Las causas de las revueltas fueron múltiples y en cada espacio colonial respondieron a motivos específicos. Pero en el fondo lo que trataban de buscar los esclavos era la libertad a la que nunca renunciaron.

Como hemos apuntado anteriormente la legislación española, que limitaba de forma teórica los derechos de los amos se convirtió en una fuente de conflictos. No solo los esclavos que reclamaban el cumplimiento de sus derechos, sino que cuando había algún cambio legislativo entre las esclavitudes corrían los rumores de que la corona había decretado la libertad de los esclavos pero los amos se negaban a concederla. Ante la supuesta negativa a conceder la libertad los esclavos recurrían al levantamiento para obtener la libertad. La libertad pasó de ser una utopía a un hecho real alcanzable tanto por la vía legal como por el derecho de conquista, así la sublevación fue uno de los objetivos buscado por los esclavos como la forma de mermar el poder de los amos, al dar de lleno en el sistema económico.

Otra causa frecuente de problemas fue el trabajo. Las exigencias de mayores rendimientos, el cambio de amo o los rumores sobre la posible venta de las propiedades generó tensiones que se saldaron con la sublevación.

Los cambios de política económica fueron otro factor de riesgo importante que provocó levantamientos de esclavos. Así la sublevación de Coro de 1795 que analizaremos en las páginas siguientes respondió al malestar provocado por el nuevo sistema fiscal borbónico. Pero, en cualquier caso, los esclavos acababan reclamando la libertad. En los conflictos internacionales los problemas con las esclavitudes se agudizaban y se aprovechaba la presencia inglesa o francesa en las proximidades de la costa para intentar el levantamiento. Pese a todos los esfuerzos desplegados por los esclavos las revoluciones triunfantes fueron escasas. Sin embargo, se convirtieron en espacios de libertad donde se fraguaron nuevas sociedades.

2. Los primeros conflictos

La primera sublevación de esclavos que hubo en América se dio en la isla Española en la Navidad de 1522 y la protagonizaron negros bozales. Los prejuicios de los españoles respecto a los ladinos, a los que se les prohibió el paso a las Indias⁵⁴ por miedo a las

⁵⁴ Cfr. Richard Konezke. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica.* (...) negros ladinos destes nuestros Reynos a la isla Española, los peores y de más malas costumbres que se hallan

sUBLEVACIONES Y LOS PROBLEMAS QUE CAUSABAN NO SE CONFIRMARON. FUERON LOS BOZALES, TEÓRICAMENTE SUMISOS Y OBEDIENTES, LOS QUE SE LEVANTARON EN ARMAS CONTRA LOS ESPAÑOLES. LOS WOLOF, CONOCIDOS EN LA ÉPOCA COMO JEOFES, QUE TRABAJABAN EN EL INGENIO DE DIEGO COLÓN SE UNIERON MATARON A VARIOS ESPAÑOLES Y SE DIRIGIERON HACIA AZUA. CUANDO LAS NOTICIAS DEL LEVANTAMIENTO LLEGARON A LA CAPITAL, SANTO DOMINGO, SE ORGANIZÓ UNA TROPA DE ESPAÑOLES PARA ATAJAR LA SUBLEVACIÓN, LAS INFORMACIONES QUE LLEGABAN DE LOS INGENIOS Y HATOS PARECÍAN INDICAR QUE SE PREPARABA UN LEVANTAMIENTO DE ESCLAVOS EN TODA LA ISLA. PESE A QUE LAS INFORMACIONES DE FERNÁNDEZ DE OVIEDO⁵⁵ HABLAN DE UN LEVANTAMIENTO GENERALIZADO, EL NÚMERO DE REBELDES FUE DE 40 Y SOLO FUERON A ATAJARLA NUEVE JINETES Y SIETE PEONES ENVIADOS DESDE LA CAPITAL PARA DAR APOYO A LOS ESPAÑOLES ARMADOS DE LA ZONA.. REALMENTE UNA FUERZA ESCASA AUNQUE BIEN PERTRECHADA PARA HACER FRENTE A LOS, SUPUESTAMENTE, 120 WOLOFS ALZADOS. COMO EN CASI TODOS LOS ENFRENTAMIENTOS, EN EL PRIMER CHOQUE MURIERON VARIOS ESCLAVOS Y OTRA PARTE SE RETIRÓ A LAS MONTAÑAS. LA DISPERSIÓN DE ESCLAVOS POR LAS MONTAÑAS GENERABA UNA SERIE DE PERSECUCIONES QUE TENÍAN DOS OBJETIVOS FUNDAMENTALES; POR UNA PARTE LA CAPTURA DE LOS REBELDES QUE BUSCABAN REFUGIO DONDE PODÍAN Y POR OTRA LA DESTRUCCIÓN DE PALENQUES, QUE ENCONTRABAN LOS ESPAÑOLES A SU PASO.

AL PROBLEMA DE LA SUBLEVACIÓN DE LOS WOLOF HABÍA QUE UNIR LA REVUELTA DE ENRIQUILLO QUE JUNTO CON UNOS CUANTOS NEGROS ALZADOS Y CON INDÍGENAS NO SOMETIDOS MANTUVO EN JAQUE A LAS AUTORIDADES ESPAÑOLAS. ESTAS ALIANZAS ENTRE INDIOS Y NEGROS FUERON MUY FRECUENTES EN EL MUNDO COLONIAL. PERO EN EL CASO DE LA ESPAÑOLA ERA ESPECIALMENTE PELIGROSA POR LA ESCASEZ DE POBLADORES EUROPEOS. LA FALTA DE MANO DE OBRA INDÍGENA PARA ENCOMENDAR, EL CASI AGOTAMIENTO DE LOS LAVADEROS DE ORO Y LA CUANTIOSA INVERSIÓN QUE SIGNIFICABA EL AZÚCAR HABÍA MOTIVADO EL DESPOBLAMIENTO DE LA ISLA POR PARTE DE LOS BLANCOS QUE QUEDÓ RELEGADA A UN SEGUNDO PLANO DENTRO DEL MUNDO COLONIAL. SIN EMBARGO, EL NÚMERO DE ESCLAVOS CRECÍA CON CIERTA REGULARIDAD TANTO POR LAS IMPORTACIONES COMO POR LA APARICIÓN DE LOS ESCLAVOS CRIOLLOS. PARECE EVIDENTE QUE LA ACUMULACIÓN DE TIERRAS POR PARTE DE UNOS POCOS ESPAÑOLES DEJÓ MERMADAS LAS POSIBILIDADES DE ASENTAMIENTOS MÁS SÓLIDOS. DE HECHO SOLO LA CAPITAL, SANTO DOMINGO TENÍA UNA PRESENCIA ESPAÑOLA IMPORTANTE, LAS DEMÁS VILLAS Y CIUDADES APENAS CONTABAN CON UNAS DECENAS DE VECINOS⁵⁶.

LOS ESPAÑOLES ESTABLECIERON LAS CIUDADES EN PUNTOS ESTRATÉGICOS DE LA COLONIA, CRUCES DE CAMINOS, PUEBLOS INDÍGENAS, LUGARES EN DEFINITIVA, DESDE LOS QUE PUDIERAN CONTROLAR UNA RELATIVA CANTIDAD DE TERRENO IMPORTANTE CON POCOS POBLADORES, Y DONDE HUBIERA POSIBILIDADES DE OBTENER RECURSOS. PERO EL RESTO DEL TERRITORIO QUEDABA AL MARGEN DEL CONTROL COLONIAL.

ESTAS ZONAS FUERON REFUGIO DE INDÍGENAS RESISTENTES A LA CONQUISTA, DE NEGROS CIMARRONES O DE CUALQUIER EUROPEO QUE QUISIERA ESCAPAR DEL MUNDO COLONIAL. LAS BATIDAS QUE SE ORGANIZABAN CADA TIEMPO O TRAS LAS SUBLEVACIONES PERMITÍAN LA DESTRUCCIÓN DE ESTOS REFUGIOS, SIN EMBARGO LOS HUIDOS REMONTABAN LAS DIFICULTADES Y VOLVÍAN A REASENTARSE EN OTRA ZONA MÁS ALEJADA DEL ALCANCE DE LOS COLONOS.

EN LA ISLA ESPAÑOLA SE HABÍA ESTABLECIDO EL RÉGIMEN ESCLAVISTA EXPERIMENTADO EN CANARIAS, INGENIOS AZUCAREROS CON UN NÚMERO CONSIDERABLE DE ESCLAVOS, Y SE APRECIABA EN LA ISLA UN DESARROLLO IMPORTANTE DE LA GANADERÍA QUE OCUPABA UN TERRITORIO IMPORTANTE PERO MENOR NÚMERO DE ESCLAVOS. LAS DOS FORMAS DE EXPLOTACIÓN, AGRARIA Y GANADERA OCUPABAN

por aca, no se quieren servir e ellos (en la isla) e imponen y aconsejan a otros negros que están en la dicha isla pacíficos y obedientes al servicio de sus amos, han intentado muchas veces de se alzar y se han alzado e ídose a los montes y hecho otros delitos...p 80 Madrid 1953.

⁵⁵ Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*. Vol. 1 pp 98-100. Madrid.

⁵⁶ Cfr .Frank Moya Pons. *La Española en el siglo XVI*. Santiago 1973.

mano de obra esclava. El número de esclavos no es que fuera excesivo, no llegaron a alcanzar las cifras de finales del siglo XVIII pero porcentualmente eran más importantes que los blancos.

Las tensiones de la conquista se mantuvieron a lo largo del siglo XVI, a los enfrentamientos que mantuvieron los españoles con las poblaciones indígenas que fueron escapando al control hispánico en la colonia de Santo Domingo se unieron las luchas contra los cimarrones, que en muchos casos se unieron a los indígenas. La inestabilidad de la colonia se evidenciaba en el miedo y nerviosismo que los españoles mostraron ante la insurrección de los wolof, quedó patente que el dominio colonial no se estaba ejerciendo, que la geografía jugaba en contra de los conquistadores y que la colonia era más frágil que lo que mostraban los informes oficiales o las cifras de producción.

No hay datos muy fiables pero Fernández de Oviedo apunta la existencia de producciones nada despreciables de azúcar de los ingenios que llegaron a concentrar un centenar de esclavos⁵⁷. Esto nos lleva a pensar que pese a que la insurrección de los wolof no fue ni mucho menos general, si muestra uno de los principios que van a regir los sistemas esclavistas a lo largo de todo el periodo colonial, el miedo. El número escaso de vecinos, la dispersión de unos pocos por las haciendas y potreros y las concentraciones de esclavos en las fincas hacían presagiar siempre lo peor, la sublevación, el ataque, la muerte de los blancos.

Desde esta primera sublevación de wolof las revueltas de esclavos se van a suceder a lo largo de todo el periodo colonial y de todos los territorios americanos. Las rebeliones eran el fruto de las condiciones laborales y de las relaciones de violencia que se establecían; pero también, como fue el caso de los wolof, fruto de la creación de una identidad propia que les permitió la supervivencia como grupo. De hecho todas las relaciones sociales de los esclavos con el grupo dominante quedaban limitadas por la actividad económica. El esclavo era un bien mueble, una inversión de capital que había que amortizar y por lo tanto sometido a las reglas de un mercado exigente y competitivo. La supervivencia en estas condiciones deplorables del grupo se dio como un acto voluntario de los integrantes del mismo que fueron forjando a golpe de resistencia. Ni la exigua protección de las leyes, ni la religión que se convirtió en un arma más para fomentar la sumisión de los siervos ni la posibilidad de coartación, compra de la propia libertad, ni otros mecanismos legales que podían aplicarse a los esclavos sirvieron para contrarrestar el efecto de las resistencias, ya desde el siglo XVI los esclavos protagonizaron actos en favor de su libertad. Las minas de Nueva España, los campos de Perú, las haciendas de las costas fueron escenarios de revueltas o intentos fallidos que daban fe de las tensiones acumuladas por la esclavitud.

En la Nueva España⁵⁸ las sublevaciones de esclavos se sucedieron a lo largo de todo el siglo XVI desde 1537, en que los negros pretendieron un asalto al poder y expulsar a los blancos. La tentativa fue desarticulada antes de producirse pero generaron una espiral de combate que fue explotando en diversas ocasiones, 1546, 1570. En 1612 hubo de nuevo otro intento importante de sublevación en la capital del virreinato y en la ciudad de Puebla⁵⁹. La conspiración fue denunciada y los líderes sospechosos de la revuelta

⁵⁷ Cfr. Herbert Klein. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid 1986.

⁵⁸ Para ver la importancia de la población negra de México Aguirre Beltrán *La población negra de México*. México 1989 Luz M^a Martínez Montiel (coord.). *Presencia africana en México*. México 1994. cfr. Nicolás Ngou-Mve. *El África Bantú en la colonización de México (1595 1640)* Madrid 1994.

⁵⁹ Carlos Paredes Martínez., Blanca Lara Tenorio. La población negra en los valles centrales de Puebla. En, Luz María Martínez Montiel. *Presencia africana en México*. Pp 19, 77. México 1992.

ajusticiados. Pese a las dificultades que representaba la sublevación los intentos se repitieron en Nueva España. El 19 de junio de 1735 los esclavos de las haciendas azucareras de Córdoba se levantaron en armas contra los dueños. Ya desde comienzos de siglo se estaban produciendo un buen número de fugas, esclavos que huían a los montes cercanos donde ya existía un palenque. 500 esclavos se levantaron en armas porque según corría por la zona el rey había decretado la libertad pero los hacendados se negaban a concederla. Ante el conflicto las autoridades virreinales ordenaron el perdón para todos aquellos alzados que depusiesen su actitud. Pero la respuesta de los hacendados fue contundente. Organizaron un ejército de seiscientos hombres y lanzaron la contraofensiva. Una parte importante de los negros se refugió en las montañas, pero la traición de otro huido llevó a la captura de los principales dirigentes de la sublevación que fueron ajusticiados. La revuelta causó tal conmoción en la zona que años más tarde todavía se enviaba un memorial en el que se enfatizaba las enormes pérdidas que había sufrido la región. Se habían perdido las cosechas de azúcar y tabaco y los vegueros no habían podido hacer frente a las pérdidas⁶⁰. Unos cuantos alzados se unieron a los palenques de cimarrones de Mazateopán y de los montes de la zona.

La resistencia esclava se mantuvo en la región, en parte activada por la presencia de dos comunidades afromexicanas de libres. Los negros de San Lorenzo, población que se fundó tras la firma de la paz con Yanga y los cimarrones de Mazateopán y Soyaltepec que se mantenían resistentes procuraban refugio a los alzados que desafiaban a los propietarios. La situación alcanzó límites insospechados y los hacendados decidieron entablar conversaciones con los cimarrones para alcanzar la paz⁶¹ sin ningún resultado. Los intentos de sublevación se repetían especialmente cuando la situación de conflicto internacional era evidente. En 1741 los esclavos de Córdoba volvieron a intentar un nuevo levantamiento cuando las milicias tuvieron que desplazarse al Puerto de Veracruz para hacer frente a un ataque inglés. Los propietarios de la zona se organizaron, les hicieron frente y repelieron la sublevación, pero los costes económicos fueron elevados porque tuvieron que quemar los cañaverales donde se habían hecho fuertes los esclavos⁶². La presencia de comunidades cimarronas y de negros libres fueron continuos estímulos para las sublevaciones. Si fracasaban en el intento el refugio de algunos de los levantados quedaba asegurado.

El origen de la revuelta puede ser un hecho coyuntural. Las revueltas tienen variantes regionales y locales, pero siempre responden a una causa estructural; aparecen sublevaciones desde la llegada de los primeros esclavos a América. Las causas de los levantamientos de esclavos del XVI no son muy diferentes de las del XVIII porque se trata de enfrentarse a la esclavitud y el objetivo final siempre es la libertad.

Los enfrentamientos entre amos y esclavos serán una manifestación más de la lucha de clases entre explotadores y explotados, a pesar de que algunos autores afirman que los esclavos no tienen conciencia de clase. En cualquier caso, tienen conciencia de la diferencia y van a tratar de liberarse de esta situación de cualquier forma.

Las características fundamentales del sistema esclavista son, el control que se ejerce sobre el esclavo, la violencia en la relación entre amos y esclavos como una forma de

⁶⁰ Adriana Naveda Cávez Hita. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba Veracruz, 1690 1830*. Xalapa 1987. Pp 123 142, y de la misma autora La lucha de los negros en las haciendas azucareras de Córdoba en el siglo XVIII. En *Anuario* N° 2. Centro de estudios históricos. Facultad de humanidades. Universidad Veracruzana. Pp 76 85. Veracruz.

⁶¹ Adriana Naveda Chavez Hita. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba Veracruz, 1690 1830*. Xalapa 1987. P 139.

⁶² Supra p 140.

mantener el poder sobre estos, y el paternalismo. Estas características no son excluyentes, sino las vertientes fundamentales del trato dado a los esclavos. La violencia es continua, está institucionalizada y es inherente al sistema, porque el mantenimiento de la esclavitud precisa de la violencia. Genovese lo confirma: cualquier relación de clase, cualquier forma de sometimiento, necesita de la violencia⁶³.

La sublevación se ha interpretado como el mayor grado de resistencia a la esclavitud. Surge en los momentos de más tensión del grupo dominante, es fruto de la debilidad de los blancos. Aparece siempre como una explosión espontánea de las tensiones acumuladas a lo largo del tiempo y en la que, aparentemente, siempre es necesaria la presencia de un líder que dirija la sublevación. Sin embargo, nos encontramos con que las sublevaciones de dotaciones enteras necesitan de una preparación previa, de su gestación durante un tiempo y del silencio de todo el grupo. Es el problema que tienen todas las sublevaciones, la denuncia, que implica una mejora en las condiciones laborales del denunciante.

Las sublevaciones del XVIII, especialmente de los últimos años del siglo, van a responder a la situación de sobreexplotación característica del triunfo del modelo capitalista que exigía cada vez más rendimiento, más concentración de esclavos en un área dejando en situación de minoría a los blancos. El que a partir de 1791 aumente el número de sublevaciones y aparezca el agitador francés en toda América no es sino la muestra de la debilidad de los amos. El elemento clave es la desunión de los amos: es el caso de Palmares, con la ocupación del Nordeste brasileño por los holandeses; en Jamaica se dan a partir de la invasión inglesa. 1790-1820 es el período en el que se producen más sublevaciones.

Las sublevaciones son también fruto del descontento de los sectores urbanos dependientes, no oligárquicos. También hay sublevaciones campesinas derivadas de la política fiscal de la Corona a partir del XVIII: responden aparentemente a motivos puntuales (diezmo, alcabala, reforma de la tierra, estanco), pero trascienden la fiscalidad e intentan acabar con el sistema colonial.

Dentro de estas protestas se sitúan las que la historiografía califica de revoluciones, hechas por los grupos urbanos medios, influidos por la Revolución francesa y que intentan un cambio en la orientación política; no tienen claro el concepto de nación, pero sí alguna idea de cambio social como la abolición de la esclavitud. Se les da el título de revoluciones porque dicen que tienen capacidad para el desarrollo de fuerzas productivas y porque presentan una fuerte ideologización, dentro del resto de movimientos de protesta de América Latina, que son movimientos "sin ideología". Las revoluciones las hacen blancos, militares y abogados muy influidos por la ideología liberal burguesa; no son movimientos de masas sino de un sector intelectual que no participa del poder porque no forman parte de las élites coloniales. Se caracterizan por esta ideología liberal burguesa y por el fracaso. Están alejados de la oligarquía y de los grupos populares.

La idea fundamental es la independencia como forma de salvación del espacio americano, la república como forma de gobierno y la aparición del concepto de nación de forma muy difusa. Escriben para los españoles-americanos. Son acusados por la Corona y por la élite oligárquica de jacobinos; y efectivamente son jacobinos blancos radicales, que no cuentan con el apoyo de ningún otro grupo que no sea blanco. Entre ellos hay exiliados y muchos suboficiales del ejército. El jacobinismo de estos grupos es resumido por Miranda en una carta escrita al ministro británico de asuntos exteriores en 1798: "quieren la independencia de América pero temen la revolución y especialmente la de Haití"; cuando

⁶³ Eugene, G Genovese. *Esclavitud y capitalismo*. Barcelona 1973.

hay conflictos de castas, los jacobinos americanos se retiran. Cuentan con el apoyo de Inglaterra, Francia y Estados Unidos, pero no tienen base en América.

Las tácticas españolas para hacer frente a los esclavos en armas no variaron a lo largo de los siglos. El enfrentamiento directo con los sublevados provocaba el estupor de los esclavos y la persecución por los montes hacía que el intento de liberación quedase frustrado, y por otro lado a los esclavos vencidos se les aplicaban castigos terribles. Sin embargo, pese a la frustración la consecución de armas de fuego por parte de los alzados desmotivaba la unión de otros a la revuelta y sembraba el pánico. La huida desorganizada de los rebeldes generaba un enorme desorden. Normalmente tras las sublevaciones se montaba un dispositivo de búsqueda durante varios días que daba como resultado la captura de los huidos durante la sublevación y de algunos cimarrones que estuvieran por la zona. En estas circunstancias las muertes y capturas de los esclavos eran un elemento fundamental para mostrar la fuerza de los propietarios y del estado contra todos aquellos que intentaran la sublevación.

Las noticias sobre los levantamientos corrían de boca en boca por el territorio americano, los conflictos provocados por los esclavos dejaban entrever las debilidades de un sistema; sin embargo, y pese a todos los conflictos sociales que surgían de la esclavitud la rentabilidad era evidente. Las sublevaciones, el cimarronaje, que eran las formas más violentas de resistencia se tenían como males menores que el sistema esclavista debía aceptar para su funcionamiento. Las pérdidas que provocaban en la producción se asumían como un riesgo más de la inversión de capitales. De hecho se puede afirmar que durante dos siglos, pese a que los ataques de las autoridades coloniales a los palenques fueron frecuentes, y que las conversaciones de paz se dieron entre españoles y liberados, el cimarronaje fue aceptado. Solo la expansión agraria del siglo XVIII, en que las tierras se pusieron en plena producción, llevó a más incursiones sobre las áreas de cimarrones. Pero mientras los cimarrones se mantuvieran alejados de los centros productivos y los ataques de rancheadores y tenientes de justicias a los palenques mostraran la fuerza de los propietarios la situación se hacía sostenible.

En el siglo XVIII se produjeron cambios estratégicos en las relaciones entre las colonias y España. La demanda europea provoca un estímulo en la producción de coloniales y las colonias se van a convertir en imprescindibles para España. La corriente fisiocrática francesa lleva a los españoles a intentar la incorporación en la industria española de zonas agrarias americanas y a establecer más controles en México, Perú, Nueva Granada y el Río de la Plata.

El intento de aplicación de las reformas por parte de los Borbones provocó una serie de conflictos que afectaron a todos los grupos sociales americanos; estas situaciones de tensión y de inestabilidad están recogidas en todos los memoriales de la época. Hay frustración y descontento en la sociedad por las expectativas que se habían puesto en el sistema colonial.

El XVIII no fue ni mucho menos un siglo de paz y armonía. La situación de conflicto y tensión no sólo está provocada por las reformas, muchos de los problemas de este siglo tienen su origen en los anteriores, pero la trascendencia y generalización de los que se dieron en el XVIII han despertado la atención de los historiadores. Va a ser el siglo del triunfo del capitalismo que se había ido gestando desde el siglo XVI. A partir del XVIII se dio un cambio cualitativo en las relaciones entre Europa y América que pasó por la maximización de los beneficios. En la reestructuración que propuso el sistema capitalista se plantearon tensiones entre los grupos dominantes para poder obtener el máximo beneficio de su situación. La oligarquía tuvo miedo de los campesinos, lo que provocó el refuerzo temporal de la alianza con la Corona. La oligarquía mantenía su situación de privilegio y la

corona garantizaba los derechos de los propietarios. Se aceptaba el colonialismo a cambio de privilegios económicos y sociales. En Venezuela, la posibilidad de una revuelta llevó a las elites a la búsqueda de la independencia⁶⁴.

Los conflictos se agudizaron. Las tensiones que se produjeron por el intento de control de la corona sobre las colonias, especialmente por las regulaciones del comercio interior y la nueva fiscalidad. Los esclavos que tenían conucos debían pagar alcabalas al llevar sus productos a vender e los pueblos y ciudades aprovecharon esta coyuntura para alzarse contra los amos.

Los problemas estructurales están planteados por los sectores dominantes de la población y responden a la negativa de ciertos grupos a aceptar el orden económico impuesto. Estos problemas van gestándose, en algunos casos, desde la llegada del europeo a América. Es una protesta por la estructura de la tierra creada a raíz del sistema colonial, manifiestan su disconformidad con el sistema de propiedad.

La publicación de la *Real Cédula de Gracias al sacar* es el origen de un nuevo conflicto. La cédula determina dónde y quiénes pueden abrir comercios, además de establecer la limpieza de sangre. Caracas tiene una situación especial dentro de América porque, junto a la esclavitud rural, hay una esclavitud urbana que permitió la creación de una burguesía de color. La cédula va a dar la posibilidad de que esta burguesía de color se convierta en blanca. La Iglesia era la que llevaba el registro de color, apuntando el del niño en función del de los padres. El pardo que pagaba recibía un papel en el que decía que era blanco. La Real Cédula se publica en 1795 en medio de un relativo miedo, porque en ese momento se está produciendo la revolución haitiana. La cédula equiparaba socialmente a aquellos que económicamente eran iguales, pretendía frenar las aspiraciones de los pardos en lo que se refiere a derechos e igualdad. Hay diferencia entre vecinos y habitantes en el período colonial, el vecino es blanco, la cédula da al negro la condición de vecino. Existe un gran miedo por parte de la oligarquía, a la igualdad y a la sublevación.

El conflicto viene dado por el nombramiento de capitanes generales ilustrados en América que son quienes apoyan a los pardos ricos para conseguir la igualdad. Había quien opinaba que la igualdad significaba el caos económico, que según las elites provocaría movimientos espantosos del orden establecido por parte de los grupos populares.

La Corona pretende frenar la influencia revolucionaria de los pardos, crear una posibilidad de equiparación social, abortar los intentos de independencia por parte de los blancos y así asegurarse la fidelidad de un grupo de oligarquía pardo. La real orden no sólo provocó un desorden generalizado en América, donde se ve que hay un enorme miedo a la población de color.

3 La sublevación de Coro

Coro fue una de las primeras ciudades fundadas por los españoles en la costa de Venezuela cierra por el sur el golfo de Maracaibo en su territorio se incluye la península de Paraguaná desde cuya costa se ven las islas holandesas de Curaçao, Aruba y Bonaire. Esta situación de privilegio frente a las costas holandesas hacía de Coro una ciudad relativamente próspera pese a haber perdido la condición de capital de Venezuela, pero también convertía a la ciudad en el refugio de esclavos holandeses que huían de la esclavitud en las islas y que obtenían la libertad al llegar a las costas españolas.

⁶⁴Miquel Izard. *El miedo a la revolución. La lucha por la libertad en Venezuela (1777-1830)* Madrid 1979.

Situación social y económica de Coro

En 1795, la serranía de Coro se vio afectada por una revuelta de negros e indios que conmocionó la vida del área. La serranía era el lugar donde los prohombres de la ciudad tenían sus haciendas; la ciudad gozaba de una situación privilegiada por su proximidad a la colonia de Curaçao, receptora de gran parte del comercio venezolano, mientras que la serranía con un clima suavizado por la altura, se ofrecía como lugar propicio para todo tipo de cultivos, "*corriendo por la dicha parte del Sud, en el interior a una hornadada de esta ciudad Coro, está otra basta montaña que se compone de montes, y sabanas, muy fértil y tan fría y nevada, que según la experiencia no se diferencia mucho del frío de Europa, su temperamento muy saludable, tiene algunas vertientes de aguas muy sólidas y la tierra apta para producir gustosos y sazonados frutos, quantos se siembran y labran en ellas, menos el cacao*"⁶⁵.

Pese a la diversificación de la producción y de estar alejada de los circuitos legales del comercio, la ciudad tenía un nivel de vida alto; poseía además de la que fue catedral, otras cinco iglesias. Un buen número de mercaderes se encargaban de canalizar los productos hacia Curaçao y "*las posibilidades económicas de la ciudad que se entreveían por las obras pías, se confirman de sobras en el número de esclavos de que disponía*"⁶⁶.

Al inicio de la colonización, las tierras se habían dedicado a la cría de ganado, pero paulatinamente se fue introduciendo una agricultura variada; si bien, predominaban las haciendas, conucos y sementeras con caña de azúcar, que, en principio, parece que estaba destinada a la fabricación de papelón para cubrir las necesidades del consumo local y posiblemente también a la exportación hacia las colonias holandesas.

Pese a la riqueza agrícola potencial de la zona y al contrabando, que se realizaba en el exterior de la ciudad parece que la agricultura de exportación no era importante en Coro. De todas las haciendas de la su serranía, sólo dos eran importantes: las haciendas de la Caridad y la de la Concepción de los Güeques, "*Que eran de relativa, aunque no grande importancia, las demás eran pequeñas labranzas de caña para la fabricación de papelón*"⁶⁷.

Según los datos que pide el Capitán General en 1801, publicados en Caracas⁶⁸ y correspondientes a siete años después de la revuelta, parece que las tierras se dedicaban no sólo al cultivo de la caña sino también al cafeto; se seguían manteniendo los hatos de ganado, y había una gran variedad de productos; pero la estructura de pequeña hacienda indica la posibilidad de que estos productos estuviesen destinados al mercado local, o a las embarcaciones que frecuentaban las costas.

⁶⁵ Altolaquirre. *Relaciones geográficas de Venezuela*. Caracas 1967-68. Pág. 191. La descripción de Altolaquirre hace referencia a la situación de Coro en 1767. En el informe se recoge la Audiencia de Caracas sobre la sublevación de Coro, en la pág. 2 se dice que en la jurisdicción de esta ciudad había 150 haciendas, de ellas 7 de cacao, 95 hatos de ganado mayor con 29.183 cabezas de ganado vacuno, mulas y caballar. Se cultiva también arroz, yuca y plátano. Se crían burros para carga y para cría de ganado mular. Los pobres crían cabras para la obtención de leche, queso, carne y cueros. Cfr. Archivo General de Indias. *Caracas 426*, pág. 2. Coro sufrió las transformaciones generales de Caracas, y en los informes que pidió el Capitán General de Venezuela en 1801 sobre la situación de las haciendas de Coro, aparecen junto con la cría de ganado y el cultivo tradicional del azúcar, los inicios del de café en la zona, que según los propietarios no produjo nada en ese año. Cfr. *Documentos del real consulado de Caracas*. Introducción de Eduardo Arcila Farias. y selección de Idefonso Leal. págs. 217-219. Caracas 1964.

⁶⁶ Pau Vila *La visita del obispo Martí*. págs. 155-156. Caracas 1980.

⁶⁷ Pedro Arcaya. *La insurrección de los negros de la serranía de Coro*. pág.20. Caracas 1949.

⁶⁸ *Documentos del real consulado...* págs. 217-224.

La población estaba compuesta de unas cuantas familias blancas, y algunos mestizos enriquecidos y pertenecientes a la oligarquía, que se distribuían casi al cincuenta por ciento entre el campo y la ciudad⁶⁹. El porcentaje mayor de población correspondía a los pardos, que rodarían los once o doce mil individuos, entre los que se contaban los "loangos" o "minas", esclavos huidos de Curaçao que obtenían la libertad al llegar a Venezuela. La mayoría de la población negra, vivía en el campo, bien como esclavos de la hacienda, bien como arrendatarios de las mismas o cultivando conucos.

Blancos	3771	14,34
Indios tributarios	768	2,91
Indios Exentos	7143	27,15
Esclavos	3261	12,39
Pardos	11366	43,21
Total	26309	100,00

La composición y estructuración social de Coro difería notablemente de la que se daba en Venezuela. Había una gran masa de negros libres que contrastaba con la mayor proporción de esclavos de otras áreas de la Capitanía General; este fenómeno se debía en parte a la marginalidad económica de Coro respecto a los circuitos oficiales, y a la cercanía de Curaçao, con cuyos esclavos huidos, que quedaban liberados y engrosaban la categoría de pardos se abastecían las haciendas para los trabajos agrícolas, junto con la mano de obra esclava.

Dos son los fenómenos a destacar en la composición social de Coro. En primer lugar, la gran proporción de negros libres y pardos, debida, como ya hemos apuntado, al refugio que encontraban los esclavos huidos de Curaçao. En segundo lugar, la gran presencia de indígenas exentos, que fueron traídos desde pueblos de la costa (Carrizal, Guaybacoa y Cumarebo de la Costa) por el teniente de justicia de Coro, Ramírez de Veldarraín, unos años antes, y que al sentirse engañados se desplazaron a la serranía, circunstancia que explica su presencia en el lugar de la revuelta, tan alejado de sus puntos de origen.

Pueblo	Haciendas	Blancos	Tributarios	Exentos	Esclavos	Pardos
Cumarebo	1	328		494	105	984
Carrizal		578		28		282
Guaybacoa	5	286		32	79	
Acurigua	1	1		150	4	140
Macuruca	7	6		3	80	618
Coro	24	952		443	970	2983
Barraybede		25			12	163

⁶⁹ Cfr. Pau Vila. *La visita...* págs. 156 y ss.

⁷⁰ Archivo .General de Indias en adelante AGI. Sección Audiencia *Caracas 426*. Testimonio del expediente formado sobre la sublevación. Estado de la visita del partido de jurisdicción de la ciudad de Coro. pág. 1.

⁷¹ Pedro Arcaya *La insurrección de los negros de la serranía de Coro*. pág.20. Caracas 1949.

Pueblo Nuevo	4	145		29	220	1096
Buena Vista	9	71			72	94
Acaguiva	8	92		12	93	103
Moruy	7	126		776	149	243
Santa Ana	2	283		3206	153	470
Mitare	2	109		557	14	464
Zazarida	3	32		389	7	319
Capatarida	4	114		376	80	631
Borojo	28	43		232	26	103
Davajuro	6	123		48	103	275
Casigua	11	694		27	440	1189
Pedregal	28	322	225	17	82	338
Pecaya		20	266		32	180
San Luis		35	104	3	388	634
Caburé		3				171
Sitio de Agua Limpia			173			
TOTAL	154	3771	768	7143	3261	11566

Por otra parte, no tenemos datos sobre el peso demográfico de los pardos en los años de la sublevación, pero en 1761, según Arcaya⁷², la colonia de curazoleños sería de unos 400 individuos, y es de suponer que este número se incrementase entre los años 1760 a 1790.

Las comunidades de negros criollos y de loangos estaban separadas y no mantenían contactos entre ellas.⁷³ Incluso cuando se formaron las milicias de pardos en Coro, se crearon dos compañías distintas, una de negros criollos y otra de loangos. La actividad económica a la que estaban dedicados los pardos era, fundamentalmente, la agricultura; pero incluso aquí había separación entre las dos comunidades, pues los criollos eran agregados o arrendatarios de las haciendas de los corianos, mientras que los loangos trabajaban en las tierras de realengo de Macuquita, donde, según Carrera (hacendado que se destacó en la persecución de los negros sublevados, y que tenía tierras en aquella zona), “*como un descuido y abuso bien extraño se había permitido que los negros de Curazao formasen en estas montañas una confusa incorporación*”⁷⁴.

Todo nos indica que había total separación entre ambas comunidades, las relaciones entre las cuales no estaban exentas de tensiones: siguiendo el informe de Carrera, y refiriéndose éste a José Caridad González, líder de un grupo de loangos y acusado de ser el

⁷² Idem.

⁷³ A.G.I., Caracas 426. Declaración de Josefa Leonarda de Piña, viuda de José Caridad González. Coro 23 de Octubre 1795. “*Que no le consta (...) que su marido (...) reservadamente o a solas tratase con los negros luangos y menos con los del Paiz, pues con estos ni él ni los demás luangos se comunicaban, ni estrechaban*” y .A.G.I. Caracas 426. Declaración de Petrona Janeit, mujer legítima de Felipe Guillermo, luango desterrado. Coro 23 de Octubre, 1795: “*Ignora del modo que Felipe Guillermo se esposo fue parcial de Leonardo y de los negros de la sierra, pues ni iba por aquellos partidos ni tenía conocimiento de sus habitantes*”. A.G.I. Caracas 426. Declaración de Ana María Rolle, mujer legítima de Nicolás Soco. Coro 22 de Octubre de 1795: “*Que no sabe que su marido ni alguno de los negros socos y luangos tubiesen parcialidad con José Leonardo y los suyos y antes sí cree de contrario, pues no yendo a la sierra dicho su marido ni teniendo él ni los socos ni luangos conocimiento de Leonardo, ni la menor comunicación con él, ni los suyos no tenían motivos para coligarse ni ingerirse en su levantamiento*”.

⁷⁴ A.G.I. Caracas 426. Informe de Manuel Carreras al Capitán General de Caracas. Coro 2 de Junio de 1795. Folio. 87.

cerebro instigador de la revolución, "*ambicioso siempre y constante en sus empresas supo su artificio desavenir a los negros y dividirlos con dos partidas*"⁷⁵.

Esta separación de las dos comunidades que se dio en Coro era fomentada por los blancos en otras áreas de las colonias españolas para evitar As alianzas de negros de distinto origen que pudieran poner en peligro la estabilidad colonial. Uno de los elementos de dominación empleado por los grupos dominantes era la formación de distintas cofradías de negros, en función de su procedencia africana, que expresaban su descontento compitiendo entre ellas viendo en las cofradías rivales a verdaderos enemigos; los grupos de poder canalizaban de esta forma el posible descontento de las capas populares respecto a su situación de dominados en las colonias.

La presencia de hombres libres de color, especialmente de los negros Ioangos, así como la estructura minifundista del territorio hicieron que las necesidades de tierras aumentasen; por este motivo, José Caridad González, cabecilla negro Curaçoleño al que más arriba nos referíamos, obtuvo una real cédula en la que se confirmaba que las tierras de Macuquita, ocupadas por los loangos eran tierras de realengo, y se les concedía el derecho de ocupación y cultivo de las tierras. El reconocimiento por parte de la Corona de éste derecho creó cierta confusión entre los esclavos criollos, ya que corrió el rumor de que la real cédula en verdad lo que concedía era la libertad a los esclavos y que el cabildo de la ciudad de Coro se negaba a cumplir la orden regia⁷⁶. Esta interpretación errónea de la cédula y la política fiscal llevada a cabo por los alcabalersos fueron el caldo de cultivo para la sublevación.

Primeros síntomas de descontento

En 1790, cinco años antes de la revuelta, llegó a Coro un nuevo recaudador de impuestos, Manuel de Iturbe. La presencia del nuevo alcabalero, encuadrada dentro del proceso de reformas económicas iniciado por los Borbones tenía como objeto la mejora de la situación de las cajas reales mediante el cobro del tributo indígena, que no se pagaba, y la instauración del cobro de la alcabala. La llegada del recaudador fue mal vista por los grupos populares, que veían ya mermados sus ingresos; y debió de generar alguna protesta por los abusos en los cobros, razón por la cual el recaudador contestó al intendente en los siguientes términos: "*Me afirmo en decir a Usía el intendente con mucha verdad que desde que tomé posesión de estas Cajas Reales hasta el día, estoy creído sin equivocación que he cumplido con Dios y con el Rey, y también digo que si Usía se sirviera darme vista a los informes que se han remitido referidos a los exagerado de la recaudación, vería Usía justificada mi conducta, mancillada la de los malcontentos que siendo éstos tres o cuatro, toman la voz del pueblo para abultar sus excesos, siendo en realidad sus fines particulares, con tal vez lo verá Usía antes de mucho (...) Dígame Usía en orden de veinte y nueve de Agosto que no cobre alcabala sino de aquellos renglones de que se haya acostumbrado a cobrar. Cuando tomé posesión de estas Cajas no se cobraba sino de tal o cual renglón, de algunas panelas o dulces, de algunas reses (...) y sólo con algún celo en el número de su introducción, alcanzó su ingreso en el año pasado de noventa y cuatro a mil novecientos treinta y cinco pesos, cuyo aumento de ochocientos cincuenta y cuatro pesos siete reales proviene, no del número de Ramos, sino del aumento de las especies, que o en tiempo de mis*

⁷⁵ A.G.I. Caracas 426. Informe de Manuel Carreras al Capitán General de Caracas. Coro 2 de Junio de 1795. Folio. 87.

⁷⁶ El rumor de la liberación de los esclavos por parte de la Corona era frecuente y se dio en varias ocasiones, entre ellas la publicación del Código Negro en 1789, y con la Real Cédula de Gracia al sacar; en todas las ocasiones se decía que los propietarios se negaban a cumplir las órdenes del rey.

antepasados no se introducían tantas, o había más tolerancia en la recaudación, pues yo no hago ni he hecho otra cosa que impedir los fraudes porque los Ramos son casi los mismos"⁷⁷.

Pese al malestar creado por la presencia del recaudador no se tomaron medidas para resolver el conflicto, y en la declaración de Chirinos en los autos seguidos por el levantamiento lo confirma: "*allí hacia Curimagua hay muchos alcabaleros, y si uno va a comprar una reseca a Baragua u otra parte, paga alcabala allá, y cuando pasa por el pueblo de San Luis, aunque no venda en él la res, se la aforan y vuelve a pagar la misma alcabala; luego trae la reseca a Curimagua y la vende por panelas, porque allí no hay dinero, y baja con la panelas a Coro; y cuando llega a Caujarao le quitan una prenda y le dan una papeleta, y ha de traer otra de la administración; y si no la trae en aquel día porque tal vez no la pudo vender o se dilató por otro motivo que no pudo venir, el alcabalero de Caujarao vende la prenda o se queda con ella aunque valga más que la alcabala*"⁷⁸.

El cobro de las alcabalas siguió provocando el descontento entre la población indígena. En una carta, Francisco Jacot, capitán nombrado por Carbonell para hacerse cargo de la situación militar de Coro, escribe al Capitán General que hay quejas generalizadas de los indios caquetíos por el cobro de la alcabala, "*llegando el caso de quitarle a uno una camisa por medio real que se le exigía de algunas verduras y plátanos que tenía para su sustento (...) Siendo a mi entender el tiránico proceder de los susodichos ministros causa principal de la revolución anterior (...) (la política fiscal) pide que se adapte al país y circunstancias que median*"⁷⁹.

Esta queja la trasladó el Capitán General de Caracas al Intendente de la Real Hacienda, que se sintió ofendido por la acusación del comandante comisionado de Coro y obtuvo una respuesta tajante por parte del intendente en la que se hacía responsable de las sublevaciones a Jacot: "*si el comandante habla de tiranía de los recaudadores será el responsable de los descontentos*"⁸⁰.

Consideramos necesario insistir en que el cobro de la alcabala fue la gota que colmó el vaso del descontento popular, y que, en este sentido la revuelta de Coro fue una revuelta antifiscal, al menos en lo que se refiere a los negros libres. Pero la raíz del problema era más profunda, y respondía a la situación estructural interna de la colonia más que a una coyuntura determinada de política fiscal metropolitana. Desde este punto de vista, la revuelta de Coro habría que plantearla como una revolución de los grupos populares en contra de las oligarquías.

Factores que concurrieron en la revuelta de Coro

La sublevación de Coro, pues, se dio, fundamentalmente, por motivos estructurales. El descontento de los grupos populares era permanente, y las tensas relaciones establecidas entre éstos y los grupos de poder de la colonia giraban situaciones que solo podían resolverse de forma violenta. La propia estructura esclavista implicaba un grado de tensión y violencia permanentes que se traducían en ataques contra los blancos y huidas de esclavos.

En el caso de Coro hubo una serie de factores externos al sistema de dominio que ayudaron a precipitar la protesta. Parece bastante difícil pensar que el estallido de violencia

⁷⁷ A.G.I. *Caracas 426*. Carta de Manuel de Iturbe al Capitán General de Caracas. Folio. 202-203.

⁷⁸ Enrique de Gandía. La sublevación de los negros de Coro. *Miscelanea Paul Rivet*. Vol II pp 695-699. México 1958.

⁷⁹ A.G.I. *Caracas 426*. Carta de Jacot al Capitán General de Caracas, Coro 6 de junio 1795.

⁸⁰ A.G.I. *Caracas 426*. Oficio del intendente de la Real Hacienda al Capitán General de Caracas, Caracas 10 de junio 1795.

fuese espontáneo, por el número de negros que participaron en la revuelta y la rápida organización del grupo sublevado en varias partidas para recabar la ayuda de otros grupos populares.

Por otra parte, la oligarquía de Coro estaba dividida en dos grupos, los Zárraga-Zavala y los Tellería, Chirinos y Arcaya. Los primeros llegaron a Coro como agentes de la Compañía Guipuzcoana de Caracas, y desde su posición de fiscalizadores del comercio coriano consiguieron una posición privilegiada dentro de la ciudad, llegando a ocupar puestos de la administración local. Desde el momento de la llegada de la Guipuzcoana, parte de la población venezolana se opuso al monopolio, especialmente en zonas donde el contrabando era la forma comercial habitual⁸¹

El cabildo de Caracas proponía que se acabase con el monopolio de la compañía, En esta situación, los corianos, que no habían participado directamente en la lucha contra ella, y de los que tampoco sabemos si apoyaron la sublevación de Juan Francisco León, dieron muestras de oposición a los empleados de la Guipuzcoana. Esta fue una de las razones que llevaron a Tellería a apoyar las reivindicaciones de los loangos sobre las tierras de Macuquita; no había ningún motivo por el que una familia coriana apoyara a los negros curañoles, a no ser que de esta forma se perjudicasen los intereses de los Zárraga-Zavala. Creemos que las sublevaciones de los negros, y especialmente las de los esclavos, se daban siempre que los sectores que conformaban el grupo dominante se encontraban enfrentados. La revolución de los negros de Saint-Domingue, que hicieron frente al dominio francés, triunfó, entre otras razones, por la división existente entre las distintas fracciones de republicanos y de realistas en el seno colonialista. La división de los dos grupos de oligarcas locales más la presión fiscal fueron, pues, los detonantes del descontento popular que se tradujo en un levantamiento.

La documentación hace referencia a la presencia de corsarios franceses en las costas de Coro que supuestamente deberían haber colaborado a la instauración de la "*república negra*". Pese a que trataremos el asunto de la "revolución francesa" de Coro más adelante, apuntaremos no obstante aquí que la presencia de embarcaciones francesas, inglesas, holandesas o de cualquier otra potencia en las costas de Coro no era nada excepcional, habida cuenta que el comercio llamado de contrabando que éstas solían efectuar era la salida más barata de los productos de las haciendas; pero desde que estalló la Revolución Francesa, todo lo procedente de éste país fue considerado perjudicial y peligroso.

La mitificación de que ha sido objeto la participación extranjera en las luchas populares de las colonias fue constante, los permanentes conflictos internacionales en los que participó la metrópoli, junto con la escasa capacidad bélica hizo que los fantasmas de las invasiones exteriores y los conflictos sociales interiores marcaran miedos e injerencias que no siempre se correspondían con la realidad. La intensidad de los rumores y alianzas entre grupos populares y extranjeros variaba en función del enemigo eventual de España; así nos encontraremos con denuncias de las autoridades coloniales en las que los ingleses fomentaron y "dirigieron" levantamientos en otras áreas y otros momentos, pero sin duda nada comparable a la conmoción que causó en todo el continente americano la sublevación de esclavos de Saint Domingue y los terrores que despertaron entre propietarios americanos.

⁸¹ Cfr. Ronald. D Husey.: *La Compañía Guipuzcoana de Caracas 1728-1784*. Caracas 1962. Para ver la protesta que se produjo contra la Compañía, Cfr. Francisco Morales Padrón.: *Rebelión contra la compañía de Caracas* Sevilla, 1955. Cfr Miquel Izard.: "Colonizadores y colonizados: Venezuela y la Guipuzcoana" *Saiok*. Pág 53-67. San Sebastián.

No hemos encontrado, sin embargo, ninguna acción de protesta esclava que según los años estuviese motivada por el hecho esclavista; y sin querer negar la posibilidad de que hubiese "agitadores" extranjeros en las colonias españolas, o que los gobiernos de Francia, Inglaterra, o Estados Unidos de América prestaran ayuda a determinados disidentes políticos, como en el caso de Francisco de Miranda; nos parece muy poco probable que países que tenían la esclavitud como base de sus economías apoyasen las sublevaciones de esclavos, y menos aún después del triunfo de los negros en Saint-Domingue, que deshizo la estructura productiva y de dominación de los blancos. Las noticias que corrían sobre los sucesos de la isla cambiaron la interpretación que los blancos daban de las revueltas de esclavos en toda Afroamérica⁸².

La revuelta

En la noche del día diez de mayo de 1795, un grupo de pardos libres, esclavos e indios se reunieron en la hacienda "El Socorro", propiedad de José Tellería. Los pardos habían organizado una pelea en el patio de la casa cuando María Dolores Chirinos, esclava de la casa y mujer legítima de José Leonardo Chirinos, salió al patio para ver lo que pasaba; al encontrar a su marido borracho y dirigiendo la pelea le increpó su conducta; Chirinos discutió con su mujer, entró en la casa seguido de algunos pardos indios y mató a José Martínez, amigo de la familia Tellería, que se encontraba en la hacienda. Tras repartirse las ropas del muerto, los participantes en el crimen se dirigieron a la hacienda "El Barón" donde mataron a José M^a Manzanos e hirieron a Nicolasa Acosta; los insurrectos quemaron las casas y las haciendas cercanas y regresaron a "El Socorro". Una vez en la hacienda formaron varias columnas de pardos, una de ellas se dirigió a Coro mientras que otras fueron por la serranía intentando conseguir más participantes en la sublevación. El teniente de justicia de Coro, Ramírez Veldarraín, había sido avisado de la situación de la serranía por un blanco que consiguió huir, y se dispuso a defender la ciudad; la organización de esta resistencia en Coro no representó demasiados problemas, pues en las colonias se habían creado cuerpos de milicias voluntarias que, al menos en teoría, estaban preparados para repeler, de forma inmediata y mientras llegaban las tropas de refuerzo, cualquier ataque interior o exterior⁸³ Ramírez Veldarraín dispuso dos puestos avanzados de vigilancia en las afueras de Coro, mientras él reforzaba la ciudad.

La columna de insurgentes que se dirigía a Coro dio muerte a dos guardias del primer puesto y se encaminó a la ciudad. Ramírez de Veldarraín esperó su llegada en "*el paraje que conceptué más a propósito con toda la gente que pude juntar, para conseguir la gloria de mi acción y el escarmiento de los sediciosos*"⁸⁴.

⁸² Cfr. Eleazar Cordova-Bello. *La independencia de Haití y sus repercusiones en Hispanoamérica*, Caracas, 1968. Guillermo. A Baralt.: *Esclavos rebeldes*, Rio Piedras, 1981 en especial págs. 13-20. Manuel. V Magallanes. *Aspectos históricos del estado de Falcón*. Coro, 1977. Págs. 55-64. E L Cox.: "Fedon's Rebellion 1795-96: Causes and consequences". *Journal of Negro History*. Pág. 7-19. Vol LXVII (1) Washington, 1982.

⁸³ Cfr. Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Vol. CIII, *Documentos Coloniales*. Doc. 83. Carta de Carbonell al Duque de Alcudia. Caracas, 12 de Junio 1795.

⁸⁴ Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Vol. CIII, *Documentos Coloniales*. Doc. 83. Carta de Carbonell al Duque de Alcudia. Caracas, 12 de Junio 1795.

Los negros rebeldes tardaban en presentarse; pero cuando los defensores de la ciudad estaban apunto de retirarse aparecieron "sobre esta ciudad aclamando la libertad y excepción de Alcabalas"⁸⁵.

Los blancos les hicieron frente utilizando flechas, un cañón y otras armas de fuego ligeras; este ataque de los defensores de la ciudad cogió por sorpresa a los insurgentes, que pretendían entablar negociaciones, y les obligó a dispersarse hacia la sierra. Desde ese momento se procedió a la persecución y el asesinato de todos los negros que caían en manos de los corianos; en el transcurso de la lucha y el posterior acoso de los vencidos, Ramírez Veldarraín "aprehendió entre huidos y aturdidos de temor veinticuatro, los cuales decapitó inmediatamente, precedida la administración del sacramento de la penitencia, por ser cogidos en un delito notorio de la mayor gravedad, y por estar cercados de enemigos, indefensos seis seguridad en las cárceles ni otro arbitrio a que recurrir que de la destrucción del enemigo"⁸⁶.

Días más tarde el teniente de justicia de Coro informó al Capitán General de Caracas, Pedro Carbonell, que había ajusticiado a 35 presos "que eran los más atroces y desaforados (...) cuyo ejemplo imitó el teniente de justicia mayor de Paraguaná, dando muerte a 5 de los 6 que prendió"⁸⁷.

Junto a la movilización general de todos los hombres aptos para el combate incluida la compañía de los loangos, tarea que asumió Ramírez de Veldarraín, el Capitán General de Caracas ordenó la salida de la capital de un grupo de hombres armados al mando de un oficial de ingenieros, Francisco Jacot, que ejercería el mando militar de las operaciones; y transmitió la orden a todos los tenientes de justicia de la zona para que prestasen a los corianos la ayuda que éstos les solicitaran: "dispuse inmediatamente marchasen 50 hombres; los 40 del batallón de milicias de Blancos de esta capital y 10 de compañía de igual clase de la Guaira, al mando del teniente veterano don Antonio García Flores, llevando 100 fusiles con sus bayonetas, 85 cartuchos, 300 piedras de chispa y 93 cartucheras sacadas de la Guaira (...) que al paso por Puerto Cavello debía recoger al ingeniero ordinario don Francisco Jacot que tenía nombrado comandante militar de aquella jurisdicción con motivo del rompimiento recelado con la Holanda y otras actividades y aumentadas con respecto del suceso de los negros"⁸⁸.

Ramírez Veldarraín solicitó de José Zavala, administrador de la Real Hacienda de Coro, que se hiciese cargo de los gastos ocasionados hasta el momento por la defensa de Coro hasta la llegada de los refuerzos de Caracas. Zavala se negó a hacerlo, aludiendo que no tenía la autorización del intendente de Caracas y que los gastos ocasionados por la guerra debían correr a cargo de los comerciantes de la ciudad. La posición del administrador fue mal acogida por los corianos, que desconfiaban de él desde hacía años; por otra parte, la actitud que mantuvo frente a la sublevación fue de total inhibición, llegando incluso a abandonar las oficinas de la Real Hacienda, hecho que provocó fuertes críticas por parte de Ramírez Veldarraín.

El día 1 de agosto de 1795, el teniente de justicia del sitio de Baragua, jurisdicción de Carora, apresó a Chirinos, y lo entregó en Coro. Ramírez Veldarraín se llevó al preso a su casa porque, según decía, no había seguridad en la cárcel, y puso guardia para evitar que se escapara; Jacot pidió al teniente de justicia que le entregara al preso, pues, "sabía no tenía

⁸⁵ A.G.I. Caracas 426. Oficio de José Zavala al teniente Ramírez de Veldarraín. Coro 11 de Marzo 1795. En los mismos términos se expresa el teniente de justicia Ramírez Veldarraín en una carta enviada al Capitán General de Caracas en Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Vol. 103, *Documentos Coloniales*, Doc. 83.

⁸⁶ Vide Supra.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Idem.

*jurisdicción para conocer del reo, pero quería llevarlo a su casa para embriagarlo con aguardiente y enserrarse con él a examinarlo*⁸⁹.

José Zavala tenía la misma pretensión, y decía tener orden reservada para interrogar a Chirinos. Se planteaba, pues, un conflicto de jurisdicciones que revela una lucha entre los blancos por conseguir el protagonismo para intentar medrar a costa de la sublevación. El informe de Ramírez Veldarraín continúa criticando las actuaciones de Jacot: "el comandante, señor, desde que llegó a esta ciudad está entregado a la dirección, dominio y mando de don Josef Zavala", y cuando éste sugería que actuase se dan conflictos de competencias; todos los problemas venían dados porque Zavala había abandonado las oficinas reales al producirse revueltas: "*esta circunstancia que puesta en consejo de guerra le hace reo de muerte; y que por conmiseración no se la juzgué, en aquel acto debía contenerle (...) (pero) se empeña en alucinarlo todo y ser un pernicioso ciudadano, dirigiendo sus miras a opuestas intenciones para inspirar al sambo Leonardo aquellas ideas que sean capaces de entorpecer el asunto y no lograr el fin, que es lo que más interesa a don Josef de Zavala*"⁹⁰.

Nos parece interesante señalar que esta actitud de Zavala no fue denunciada por Ramírez Veldarraín hasta el día 4 de agosto, dos meses después de haberse producido el levantamiento.

Los negros sublevados mataron en la revuelta a seis blancos, hirieron a dos y apresaron a varias mujeres y niños, que no sufrieron ningún daño, ni siquiera tras el victorioso primer enfrentamiento con los blancos; según Ramírez Veldarraín, "*no las prostituyeron por la contraposición que hubo entre los mismos facinerosos, reservándose esa acción y la de tomarlas por mugeres luego que bajando a la ciudad triunfasen del común*"⁹¹.

Salvo estos "excesos" y el incendio de las casas de Miguel Urbina y José de Arcaya, los insurrectos no causaron más problemas; y, como señalábamos más arriba, tras el frustrado intento de negociar con las autoridades de Coro, que les recibieron a cañonazos, se retiraron dispersándose por la serranía. La persecución de los negros rebeldes se prolongó durante varios meses; y aunque ninguna de las fuentes consultadas indica que hubiera habido enfrentamientos violentos, sí mencionan el apresamiento de los huidos, que se escondían atemorizados, recogiendo ante cualquier ruido.

La participación indígena

Entre la población indígena de la jurisdicción de Coro se dieron diferentes posturas frente a la revuelta. Así, participaron desde el Primer momento al menos dos indios, Juan de la Cruz, de Cumarebo y Juan de los Santos, de Carrizal, y se fueron agregando otros de estas mismas poblaciones y de Guabacoa. En estos tres pueblos, los indios caquetíos constituían el grupo étnico dominante; por la ayuda que prestaron a los castellanos en la conquista estaban exentos del pago de tributos. Como ya apuntamos con anterioridad, los indios de estos pueblos fueron conducidos desde la costa a Coro; en principio, para poder reprimir una sublevación, pero parece que en realidad para que trabajasen forzados, trabajo del que estaban excluidos por su condición de exentos. La principal queja de los indios se centraba en los excesos en el cobro de la alcabala, por parte de los recaudadores,

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ A.G.I. *Caracas* 426. Oficio reservado de Ramírez Veldarraín al Capitán General de Caracas. Coro, 4 de Agosto 1795.

⁹¹ A.G.I. *Caracas* 426. Informe de Ramírez Veldarraín al Capitán General de Caracas. Coro, 8 de Junio 1795.

descontento común a todos los implicados en la revuelta. Incluso el comandante Jacot remitió las quejas de los caquetíos al Capitán General de Caracas para que intentase poner remedio a las injusticias, pues de otro modo temía la insurrección general de los pueblos indios en la zona. Este temor continuo de los blancos hacia los hombres de otras razas provocó que se retirase el nuevo sistema de pago de tributos: "*este en realidad no ha sido así (el levantamiento general), quizás por haberles yo hecho saber con la mayor prontitud una orden del señor intendente que recibí, en la cual me ordenaba como administrador de la Real Hacienda de este partido diese a entender a los expresados indios el contenido del citado oficio; en substancia, se reduce a suspender la exacción de los referidos tributos nuevamente impuestos*"⁹².

Junto a esta razón aportada por el delegado de Hacienda, que es acorde a la política que se seguía normalmente cuando la implantación de un tributo provocaba levantamientos de indios, las autoridades de Coro consideraron, por su parte que si no hubo una rebelión generalizada entre la población indígena fue porque "*el destrozo executado en la expresada ciudad con los negros levantados, haya causado en los indios un justo temor, capaz de disuadirlos de un atentado semejante*"⁹³.

Pese a las medidas adoptadas, la vuelta a la situación tributaria anterior, y al miedo infundido a los indios por la represión del levantamiento, lo cierto es que los blancos estaban, al menos tan atemorizados como éstos. La población indígena de Santa Ana, Pecaya y San Luis había acudido a la defensa de Coro, colaborando con los blancos en la represión de los negros; y se encontraba en la ciudad en situación de reserva por si se reproducía el levantamiento, razón por la cual estaba armada. En estas circunstancias, la justicia real opta por condenar a siete indios participantes en la r rebelión a la pena de 10 años de trabajos en la Armada, "*aunque estos (indios) reos de la pena capital no se les impone por la conspiración que se teme de sus compañeros que están en guarnición sobre las armas por el motivo de la insurgencia*"⁹⁴.

Los loangos en la sublevación

Como ya hemos dicho anteriormente, había separación entre criollos y loangos, las dos comunidades de pardos; según la versión de los blancos, basada en rumores, se dio siempre la unión de estos dos grupos en la revolución de Coro. Mientras que en los testimonios de las viudas y mujeres de los negros condenados a trabajos se niegan éstas que hubiese habido contactos entre las dos comunidades, e incluso se llega a decir que los dos principales acusados de la revuelta no se conocían, los blancos utilizan frases como "*oyó en la casa de Ramírez Veldarraín que en la sierra era cabeza principal del motín Josep Leonardo Chirinos y en la ciudad Josep Charidad, negro luango*"⁹⁵.

José Francisco Bello declaró que "*oyó decir a los sublevados (...) que con ellos tenía inteligencia (...) José Charidad González negro loango*"⁹⁶ y Juan Paz, "*sabía de oídas eran los cabos principales del levantamiento Joséph Leonardo Chirinos, José Bernardo Chiquito (...) pero no que tuviesen inteligencia con algunos otros de la ciudad*"⁹⁷.

⁹² Cit. por Manuel V Magallanes *Aspectos*. pág. 66.

⁹³ Cit. por supra pág. 66.

⁹⁴ Archivo de la Academia Nacional de La Historia. *Documentos Coloniales*. Vol. 103. Doc. 84. Caracas.

⁹⁵ A.G.I. *Caracas 426*. Declaración del Capitán Nicolás Antonio de Nave.

⁹⁶ A.G.I. *Caracas 426*. Declaración de José Francisco Bello.

⁹⁷) A.G.I. *Caracas 426*. Declaración de Don Juan Paz.

El resto de las declaraciones coinciden en sus imprecisiones con las anteriores; nos inclinamos a pensar que los loangos, tanto los de la compañía mandada por Rojas como los de la que pretendía mandar González, no estuvieron implicados en la revuelta.

El primer error viene dado por la actitud del loango José Caridad González, que, después de varios viajes a Caracas y uno a Madrid, consiguió una real cédula en la que se ratificaba que las tierras de Macuquita, donde se habían asentado algunos negros de Curaçao, en tierras de realengo, y que por tanto podían estos seguir allí establecidos. Estas tierras, como ya hemos señalado anteriormente, eran reclamadas por los Zavala, que tenían una hacienda en Macuquita; su pretensión bien pudo ser incorporar a los loangos como arrendatarios en las tierras que ellos ya cultivaban y que estaban fuera del control de los blancos.

Otro factor a tener en cuenta que disculparía la participación de González en la sublevación, sería el interés del loango por conseguir el mando de una compañía de negros de Curaçao, distinta a la que ya mandaba Rojas⁹⁸. Si González pretendía obtener el mando de una columna de negros loangos, nos cuesta pensar que pretendiera acabar con el dominio de los blancos en Coro.

La descripción que tenemos de González está hecha por Manuel Carrera, que dice de él que era hombre ambicioso y engraido. Arcaya, en la única monografía escrita sobre la revuelta de Coro, nos lo presenta como "un sujeto interesante" que, fugado de Curaçao muy joven, llegó a Coro, "*se ocupó en diversos oficios, y adquirió porte y maneras que lo distinguieron de sus coterráneos. Inteligente y laborioso, aprendió bien el español, (...) y además de su idioma africano y del patuá de Curaçao, hablaba también el francés*"⁹⁹

Esta descripción que recoge Arcaya de autores coetáneos a los acontecimientos de Coro, no está exenta de un cierto racismo. Se nos presenta a un ex esclavo, culturalmente blanco que habla varios idiomas entre ellos el francés, la lengua de la Revolución, por lo que podía haber sido el inductor de la revuelta de negros. Parece como si los negros esclavos fuesen incapaces de alzarse contra los blancos si no era por influencias europeas, Las revueltas de negros, que habían sido continuas en toda América, se consideraban burdos intentos de los esclavos, por alterar el buen orden; si los negros formaban palenques, se interpretaban estas sociedades como bárbaras imitaciones de las sociedades europeas; el esclavo no tenía capacidad creativa, ni mucho menos iniciativa para establecer modelos sociales distintos a los de los amos. Cuando la Saint-Domingue francesa se convierte en un Haití libre, es porque han aprendido y aplicado la ideología revolucionaria francesa, es decir, se han "blanqueado" políticamente. De la misma manera, cuando en Coro surge una protesta popular los líderes tienen que estar "blanqueados"; por esto José Caridad González, se le considera cabeza del motín. No hay que olvidar que incluso viajó a la corte de Madrid, así como que el cabecilla de la insurrección en la serranía, Chirinos, había visitado Saint-Domingue acompañando a su amo. Aparece así otro líder singular, que no puede ser un zambo cualquiera: ha viajado, conoce otras situaciones, es más europeo, más "blanco", y en esta aculturación ajena a sus raíces reside su capacidad de convocatoria.

Cuando en la ciudad de Coro se recibió el aviso de la sublevación en la serranía, los vecinos se prepararon para la defensa. Entre los congregados estaba José Caridad González junto a varios hombres que pretendían servir bajo sus órdenes en la compañía de loangos que intentaba formar. El teniente de justicia mandó apresar a González; según la guardia que le trasladaba, éste intentó huir, y no tuvieron más remedio que matarlo. Pese a este

⁹⁸ Cfr: A.G.I. *Caracas 426*. Informe de Manuel Carrera. Coro, 2 de Junio 1795.

⁹⁹ Pedro Arcaya. Op, Cit, Págs. 22-23.

asesinato de uno de los líderes del grupo loango, los negros curaçoleños se mantuvieron en la defensa de Coro. Los blancos, pese a tener pruebas suficientes de fidelidad desconfiaban de ello, como expresaba Ramírez Veldarraín: "*tengo por sospechosos los negros loangos como de la facción de José Caridad González, aunque nada tengo descubierto si estaban pactados con él para dar auxilio a los esclavos y libres de la serranía y sólo los conjeturo por la grande amistad que con él tenían*"¹⁰⁰.

Ramírez Veldarraín no se atrevía a enfrentarse a los loangos, por lo que propuso que saliesen de la ciudad: "los de Curaçao sin ser delincuentes averiguados no los tengo por santos puede Vs. pensar si sería bien para evitar sospechas se destinen al servicio de la escuadra"¹⁰¹.

La propuesta de Veldarraín de que prestaran sus servicios en la escuadra no fue aceptado por este temor a los loangos, estuvieron éstos desarmados durante toda la revuelta, y bajo las órdenes de las compañía de criollos y de blancos. E incluso el Capitán General aconsejaba que se utilizase a los curaçoleños frente al levantamiento porque "*siempre han sido fieles al Rey porque son católicos. y posiblemente se apresten a destruir y desconceptuar a los loangos o minas a quienes profesaban rivalidad*"¹⁰².

Días antes Pedro Carbonell ordenó a Ramírez Veldarraín que expulsase de Coro a todos los negros partidarios de José Caridad González, y a todos los negros que se capturasen del cumbe de Macuquita¹⁰³. Primero se pensó que sirviesen en la Armada todos los loangos de catorce años en adelante implicados en la revuelta de la serranía de Coro; pero más tarde se pensó que la mejor forma de conseguir la tranquilidad era expulsando de la sierra a los negros de nueve años de edad en adelante, "*que servirían como pajes de escoba*"¹⁰⁴.

Pese a todo, posteriormente la Audiencia de Caracas exculpó a los loangos del delito de sublevación y les dejó en libertad¹⁰⁵.

Como ya dijimos, la familia Zavala reclamaba las tierras de Macuquita, ocupadas por una comunidad de negros de Curaçao, por lo que los negros tuvieron que buscar apoyos para mantenerse independientes. Parece que el valle de Curimagua tenía una concentración importante de habitantes, y las tierras no eran suficientes. Los loangos consiguieron que Tellería les apoyase en sus quejas contra Zavala y obtuvieron el reconocimiento de que las tierras eran de realengo. Pero los criollos aprovecharon la alteración que produjo el levantamiento negro para "limpiar" el valle, expulsando a los curaçoleños; y la mejor excusa que pudieron encontrar era la existencia de un cumbe. Los palenques de negros suponían

¹⁰⁰ A.G.I. *Caracas 426*. Carta de Ramírez Veldarraín al Capitán General de Caracas. Coro, 19 de Junio 1795.

¹⁰¹ A.G.I. *Caracas 426*. Carta de Ramírez Veldarraín al Capitán General de Caracas. Coro, 19 de Junio 1795.

¹⁰² A.G.I. *Caracas 426*. Carta del Capitán General de Caracas a Ramírez Veldarraín. Caracas, 4 de Junio 1795. Es la Primera referencia a la división entre loangos y negros de Curaçao. En Coro se llamaban loangos o minas a los negros huidos de Curaçao. Posiblemente el Capitán General lo que pretendía remarcar era la existencia de dos grupos, los que estaban organizados en la Compañía de negros loangos bajo el mando de Rojas y los que seguían a José Caridad González. Posiblemente entre ellos, lo mismo que entre los negros, bozales había diferencias según su origen africano.

¹⁰³ Cfr. A.G.I. *Caracas 426*. Carta del Capitán General de Caracas a Ramírez Veldarraín. Caracas, 26 de Junio 1795.

¹⁰⁴ Archivo de la Academia Nacional de la Historia. *Documentos Coloniales*, Vol. 103. Doc. 85. Caracas.

¹⁰⁵ Pedro Arcaya *La insurrección... "y que son fieles servidores del Rey y del público, mandando que sean restituidos al cuidado de sus casas y familias (...) todos los que se hallan en Puerto Cabello y en los bajeles de su Magestad"*. pág. 55.

siempre un peligro para la seguridad interna porque aunque no causasen problemas de forma directa, servían como ejemplo a los demás esclavos para huir de las haciendas. Pero existen varios argumentos en contra de la existencia real del cumbe en este caso. En primer lugar, en el informe de la Audiencia, cuando habla de la situación del valle y serranía de Coro, se dice: "*los caminos de tránsito de unos pueblos a otros son llanos y buenos en tiempo de verano; en invierno son pesados por los barrizales que se forman: en las serranías sucede lo mismo. pero no hay precipicios ni peligros*"¹⁰⁶.

En segundo lugar, Cuando se captura a los negros del cumbe los hacendados no reclamaron ningún esclavo, por lo que debía de haber entre los capturados ningún negro huido de su propiedad. Por otra parte, si se denunciaba un cumbe las tierras ocupadas hasta entonces por la comunidad se consideraban como tierras de conquista, sin que los ocupantes, que lo eran de forma ilegal, pudiesen reclamar el uso de las tierras. Y en Macuquita había una comunidad de negros libres que cultivaban unas tierras reconocidas legalmente por la Corona, razón por la cual creemos que el supuesto cumbe de Macuquita fue un invento de los blancos para expulsar a los loangos de unas tierras que necesitaban para ampliar sus haciendas.

Los objetivos de la revuelta

La sublevación de Coro fue variando en cuanto a los objetivos que perseguía, o eso es al menos lo que se deduce de los informes de los blancos.

En el primer informe de Ramírez de Veldarraín, con fecha del 11 de Mayo de 1795, se decía que los negros de la serranía de Coro se habían alzado pidiendo la libertad y exención de alcabalas, "*La inopinada insurrección de los negros de la montaña frontera de esta ciudad aclamando a la libertad con algunos libres ya negros, ya mulatos que por fuerza llaman a su partido (...) y que se disponen los alsados a trastornar todos los campos donde residen las principales haciendas, con ánimo de avanzar sobre esta ciudad aclamando la libertad y exempción de alcabalas*"¹⁰⁷.

El propio oficial envió un segundo oficio al Capitán General de Caracas el día 15 de Mayo, cuando los negros marcharon sobre la ciudad, en el que se dice, "*(...) cuando se presentaron al llano trescientos cincuenta hombres a los más retrocedí con prestesa marchando con los cañones de campaña y acercándome a proporcionada distancia; me batieron su bandera y hicieron una embajada expresiva de decir se les concediese la libertad a los esclavos y la exención de alcabalas y demás impuestos a los libres, y que nada se ofrecería entregándoles así la ciudad: la respuesta fue dispararles un cañonazo cargado de metralla, (...) se hizo una carnicería ventajosa (...); los que aparecieron muertos en el llano fueron veynete y cinco (...), se aprehendieron heridos y aturdidos de temor hasta veynete y quatro (...); aquella misma tarde resultó en las declaraciones abreviadas que se tomaban a aquellos delinquentes a la sola vos (...) que el negro loango Josef de la Charidad González que estuvo en la Corte (...) había inspirado mil errores a los esclavos y negros libres (...); para los primeros había traído Real Cédula en que su Magestad les daba por libres (...) y a los libres que auxiliando sus designios a la sublevación con los esclavos serían los que mandasen despues en República*"¹⁰⁸.

En este segundo informe aparecen por primera vez la implicación de los loangos y la formulación de un sistema republicano, citándose también la Real Cédula que decretaba la

¹⁰⁶ A.G.I. Caracas 426. Informe de la Audiencia, pág 2.

¹⁰⁷ A.G.I. Caracas 426. Carta de Ramírez Veldarraín al Capitán General de Caracas. Coro, 11 de mayo 1795.

¹⁰⁸ A.G.I. Caracas 426. Carta de Ramírez Veldarraín al Capitán General de Caracas. Coro, 15 de Mayo 1795.

libertad de los esclavos. Hay que destacar por otra parte que los esclavos, según señala el informe, fueron llevados a la sublevación inducidos por "mil errores"; por lo tanto, no participaron sino por inducción.

A partir de este segundo informe, las autoridades de Caracas empezarán a interpretar los informes del teniente de justicia, y en los autos seguidos contra los insurrectos en Coro se dirá que "*venían los sublevados a coger la ciudad y poner en ejecución sus designios de matar todos los blancos, y quitar la contribución de reales derechos, apoderándose de todo lo de la ciudad, y seguir de resto la Ley de los franceses*"¹⁰⁹.

Finalmente, aparecen los "verdaderos" objetivos de la revuelta desde el punto de vista de los jueces y autoridades coloniales: "Seguir la Ley de los Franceses". Pero esta declaración de objetivos se contradice con la realidad de los hechos, pues queriendo los negros rebeldes establecer una república sin blancos, ¿para qué pedir la exención de alcabalas?; si cumplían ese objetivo de matar a los blancos sobraba la reivindicación económica, ya que una vez conseguido el poder podrían establecer el régimen fiscal que les conviniese. Pero surge otra cuestión: ¿por qué los esclavos ocultaron sus intenciones desde el principio, y sólo aparecerán éstas después que se hubiese implicado como cabeza de la sublevación a José Caridad González, que había litigado contra los blancos por el control de las tierras de Macuquita? Creemos que aquí radica el factor fundamental, pues lo ocurrido finalmente es que se implicó en la sublevación a un negro que había causado problemas a los blancos y que incluso había llegado a viajar a la corte para que fuesen atendidas sus reivindicaciones. En su declaración, la viuda de Tellería, uno de los principales hombres de la ciudad de Coro que había apoyado a los loangos en sus reivindicaciones, dice que se encontró con Chirinos, le dijo que mataron a su marido porque no hizo caso a las quejas de los negros sobre el abuso del cobro de la alcabala, y que a los negros no les quedaba más remedio que matar al contador; ella intentó convencerle de que esa actitud no había sido "lícita", a lo que Chirinos respondió argumentando "*que los blancos estaban compuestos con el contador para no pagar ellos y que cargase todo el peso de las contribuciones sobre los brazos de los pobres, y que ahora se componía o se arruinaba Coro*"¹¹⁰. La reivindicación que planteaban los rebeldes, era, tan sólo económica-social.

La cuestión de la liberación de esclavos tiene elementos más complejos; ¿trataban los negros que se rebelaron de liberar a los esclavos? Creemos que lo que pretendían los insurgentes no era conseguir la emancipación de los esclavos como clase ni en general, sino la liberación de sus parientes; no hay que olvidar que Chirinos estaba casado con una esclava, y, por lo tanto, sus hijos eran esclavos; puede que la liberación que en realidad pretendieron fuera tan sólo en casos particulares. En cualquier caso la documentación disponible no nos ofrece más datos que los que hemos presentado hasta el momento, pero es posible que alguna otra documentación complementaria pueda ampliarnos este aspecto.

Era evidente que hubo participación esclava, pero no sabemos en que proporción con respecto a los negros libres. En la vista por la sublevación se condenó a muerte y ejecutó a 15 esclavos, más otros dos que fueron decapitados, frente a diez pardos libres, que también fueron condenados. Es posible que los esclavos pretendiesen algo más que la exención de alcabalas, al menos a juzgar por las muertes de blancos que protagonizaron y las quemas de haciendas; pero para eso no necesitaban seguir el ejemplo de los negros haitianos, ni menos hacer uso de la ley de los franceses. Los esclavos de Venezuela, como

¹⁰⁹ A.G.I. *Caracas* 426. Autos del juicio de Coro, 23 mayo 1795.

¹¹⁰ A.G.I. *Caracas* 426. Declaración de la viuda de José Tellería. Coro, 23 de Mayo 1795.

los de toda América, se habían intentado liberar antes de que los franceses pensarán en la revolución.

Si bien es cierto que los esclavos, al intentar liberarse en grupo o individualmente, pretendían romper las estructuras de poder y de propiedad de las colonias, y en este sentido se deben considerar sus acciones como luchas revolucionarias de liberación; también podríamos hablar de revoluciones sociales, en cuanto se trata de casos en que la fuerza de trabajo se opone a la estructura productiva establecida. Otra cuestión sería el programa político-económico alternativo que ofrecían estos grupos; desde nuestro punto de vista no había necesidad de establecer un programa porque era conocido por todos: en primer lugar la libertad; y después, las opciones, distintas en función del grado de deculturación de los esclavos, que iban desde la formación de un palenque con fuerte tradición africana hasta la incorporación al trabajo de alguna hacienda o en la ciudad como gente libre, observándose también la posibilidad de huir a los llanos.

Podemos entender que la sublevación de Coro fue un enfrentamiento social, y aunque se manifieste como una revuelta local antifiscal en contra de las alcabalas afectó a toda la colonia¹¹¹. La reforma fiscal recayó sobre los grupos populares porque las oligarquías locales descargaron sobre ellos el peso de la Real Hacienda, y los negros de Coro protestaban por esta actitud de los corianos poderosos y por la situación de dominación interna que permitía estos abusos. Se quejaban de la presión fiscal que se ejercía sobre ellos, hecho ante el que los blancos se inhibían.

El mantenimiento de la estructura esclavista exigía que el propietario practicara un régimen de terror para mantener a los esclavos atemorizados, pero desde hacía 20 años los esclavos, como señalaba Manuel Carrera, "*empesaron a luchar contra la disciplina orden y policía que para su subordinación establecieron los hacendados de él (...); la relajación de los libres, y su mal ejemplo inficionó sensiblemente las buenas costumbres de los esclavos que los dueños habían tenido cuidado de inspirarles (...) y sustituyeron el respeto por el odio irreconciliable*"¹¹².

Para este testigo de excepción, la sublevación de Coro se debió a la estructura de dominio; sin embargo, algunas páginas más adelante también dice que los esclavos pretendían imponer la ley de los franceses. Pero si la causa de la sublevación había que buscarla veinte años antes, en 1775, ¿qué "*ley de los franceses*" pretenderían establecer entonces?

Hubo gran interés por parte de los hacendados en hacer que la revuelta de Coro apareciese como hija de la Revolución Francesa. Los mantuanos tenían verdadero terror a los grupos populares especialmente a las luchas de los pardos y de otros sectores populares¹¹³ por la violencia con que se manifestaba; por otra parte, el gobierno español veía todo lo extranjero como peligroso, especialmente lo francés por lo que vigilaba y perseguía con un ardor rayano en la paranoia todo lo foráneo. Si los corianos implicaban, pues, a los franceses en la sublevación contarían con todo tipo de ayudas del Capitán General de Caracas; así convertían un problema interno local en un conflicto de enormes proporciones y de resultados imprevisibles. Por esto los informes apuntaban la presencia de corsarios franceses, y establecían como objetivo final de los negros sublevados la implantación de una república "*a la francesa*".

¹¹¹ Ramón Aizpurua *Problemas de método y de la metodología de la investigación histórica*. Memoria presentada para ascender a la categoría de profesor asistente, Caracas 1981. Ejemplar mecanografiado cedido por el autor.

¹¹² A.G.I. *Caracas 426*. Informe de Manuel Carrera, Coro, 2 de Junio 1795.

¹¹³ Cfr. Miquel Izard. *El miedo a la revolución*. Madrid 1979.

Y es interesante resaltar en este sentido cómo tanto la historiografía clásica de Venezuela¹¹⁴ como las obras más recientes tratan la sublevación de Coro como una revolución política conducente a implantar la república, o bien como una revolución pre independentista. Parece que hubiera un especial interés por remarcar el origen republicano de Venezuela; la razón consiste en, como escribe Carrera Damas, "*que los venezolanos somos y hemos sido esencialmente republicanos (a este nivel de análisis se toma la república como sinónimo de nación), y que aun como sociedad colonial nunca tuvimos una auténtica conformación monárquica*"¹¹⁵. Y en este caso, además, se integraría a la población de color en el proyecto nacional.

La revolución de Coro respondió a una situación de tensión interna de la colonia que se solucionó, como en todos los casos, de forma violenta. La causa detonante de la revuelta fue el abuso en el cobro de la alcabala a los libres, y la razón estructural la existencia de la esclavitud como relación de producción. El objetivo que se marcaba la revuelta era la desestructuración de los mecanismos de control internos, que hacían que el peso de la relación colonial recayese sobre los grupos populares. No se planteó una alternativa política clara, porque la finalidad de la sublevación no era la ruptura del nexo colonial, sino la reestructuración social de la colonia. Se planteaba, pues, un cambio en la organización social antes que una nueva fórmula política.

CAPÍTULO 3 NEGROS CIMARRONES

1. Alternativas cimarronas

Los cimarrones formaron palenques, rochelas o quilombos, cuya base fundamental de supervivencia era la recolección y la ganadería¹¹⁶; tuvieron, así, una fuente de recursos para intercambiar con la sociedad dominante y así obtener armas de fuego, pólvora o herramientas que eran necesarias para el mantenimiento de la comunidad. La subsistencia la terminaban de cubrir mediante las incursiones a las haciendas¹¹⁷.

Sus estructuras organizativas fueron variando a lo largo del periodo colonial y nos encontramos en los primeros siglos de la colonia con grupos que según dicen los informantes europeos formaban reinos, desde Palmares en Brasil a San Basilio en Colombia pasando por la presencia del rey Miguel en la Capitanía de Venezuela, o Yanga en México. Estas sociedades se describen como grupos con jefatura, aparentemente jerarquizada, el liderazgo proviene del prestigio, y éste, a su vez, del conocimiento de los elementos mágico-religiosos de origen africano (importancia de la farmacopea), del conocimiento de la realidad de los grupos dominantes y fundamentalmente, del conocimiento del idioma y la capacidad de organización militar y política del grupo¹¹⁸.La

¹¹⁴ Pedro Arcaya.: *La sublevación...*; Eleazar Cordova-Bello.: *La independencia...* Manuel V Magallanes.; *Aspectos históricos...* Joseph Pérez.: Les Mouvements Précurseurs de L'Epopée Bolivarienne en *Cahiers des Ameriques Latines*; N° 29-30, págs. 85.87, Paris 1984; Manuel V Magallanes. *Historia política de Venezuela* Vol. I. Págs. 115 y ss. Caracas, 1975.

¹¹⁵ Germán Carrera Damas. Bolívar y el proyecto nacional venezolano. pág. 165, en *Cahiers des Ameriques Latines*. N° 29-30. Págs. 163-189. Paris 1984.

¹¹⁶ Cfr. Nina Friedemann. *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá1987.

¹¹⁷ Cfr. Javier Laviña. Alimentación y cimarronaje. pp 203- 214. *Boletín Americanista*. 37. Barcelona 1987.

¹¹⁸ Ver el trabajo de Nina Friedemann que se presenta en el capítulo siguiente.

jefatura se consigue mediante la acción y el enfrentamiento siendo el valor un elemento clave.

Pero junto a estas organizaciones estatales encontramos grupos de cimarrones de escaso número, sin residencia fija que recorren los montes o las selvas, seminómadas que requieren de escasos medios para la supervivencia. Sobre estas bandas hay abundantes referencias en los archivos, especialmente en Cuba para los últimos años del siglo XVIII y siglo XIX¹¹⁹, e incluso cimarrones aislados, que recorrían el territorio y que se mezclaban con negros libres para cubrir algunas necesidades básicas, como es el caso de Montejo recogido por Miguel Barnet en la Biografía de un cimarrón.

A lo largo del periodo colonial se produjeron, siempre según los informantes, cambios importantes en la organización política. Las comunidades nuevas que van apareciendo en los territorios tienen gobernadores o capitanes, ya no reyes, hasta grupos asamblearios con jefaturas muy diluidas¹²⁰. Esta diversidad y variedad de organizaciones no fueron variables en el tiempo ni el espacio, si exceptuamos las monarquías, que se dieron en los primeros tiempos de cimarrones. Las jefaturas y los grupos nómadas se dieron de forma simultánea en los territorios americanos, y compartieron, en algunas ocasiones espacios de libertad.

Los grupos cimarrones parecían ser un mal que el sistema esclavista debía soportar y encontramos que las persecuciones de los grupos se daban, principalmente cuando suponían una amenaza para los intereses de los propietarios¹²¹, sin embargo, la destrucción de las comunidades organizadas fueron un reto por los peligros que suponían, pero no todas fueron arrasadas. El peligro que representaban los cimarrones puede verse a partir de las penas que se imponían a los esclavos que huían. Los castigos iban desde el cepo hasta mutilaciones de dedos del pie o incluso la pierna para evitar las huidas.

Los grupos y sociedades de cimarrones se establecieron en áreas alejadas de las poblaciones europeas, zonas de difícil acceso y de tierras no muy fértiles. Este alejamiento que era el factor más importante de protección tenía como contrapartidas la necesidad de establecer sistemas de roza en la agricultura y la necesidad de ocupar grandes espacios de territorio para practicar el seminomadismo. En las áreas de montaña las zonas de refugio eran escarpadas y de acceso complicado lo que ofrecía seguridad pero también añadía un factor de riesgo en la huida. Las ciénagas de Cuba se convirtieron en otro refugio de cimarrones pese a las dificultades que ofrecían para la supervivencia. Si observamos las zonas de refugio concluiremos que la situación de los cimarrones no era en absoluto idílica. La dureza de las condiciones creó hábitos de adaptación a la nueva situación y tras esfuerzos enormes se pudieron adaptar¹²². Las dificultades del terreno confririeron elementos de debilidad a las sociedades cimarronas que necesitaban del trueque de productos de los que eran deficitarios, especialmente armas, pólvora y en algunos casos carne, por lo que en ocasiones la supervivencia se convertía en el peligro mayor y en el tendón de Aquiles de estos grupos.

¹¹⁹ Los fondos de cimarrones se encuentran en el Archivo Nacional de Cuba, Sección Consulado y Junta de Fomento, en adelante ANC.

¹²⁰ Richard Price. *Sociedades cimarronas*. México 1981. p12-13.

¹²¹Cfr. Javier Laviña. Notas sobre el cimarronaje en Caracas en el siglo XVII. En *Boletín Americanista*, 34, pp 153-160. Barcelona 1984.

¹²² Richard Price. *Sociedades cimarronas*. México 1981. P 15.

Otro fenómeno peculiar fue el cimarronaje urbano, muy poco trabajado¹²³, que respondería a huidas dentro del espacio dominante y donde los esclavos buscaban refugio en los barrios de libres, o se dirigían al monte. Estos cimarrones se dieron en Cuba en el siglo XIX y la prensa recogía los avisos de los propietarios.

La diversidad del cimarronaje, tanto en sus formas de organización social como en los espacios que ocupan nos lleva a plantear el fenómeno de la huida de esclavos así como la formación de comunidades o sociedades, no en función de tiempos y espacios sino como un fenómeno de la continua resistencia esclava al sometimiento y de la creación de sistemas culturales alternativos a la plantación y la esclavitud. Estas sociedades que desde un punto de vista de clase fueron igualitarias, no lo fueron si aplicamos un análisis del género. En estas sociedades, pese a que las mujeres desempeñaron un papel fundamental en el grupo, no consiguieron romper los moldes del patriarcado.

La religión afroamericana es una parte¹²⁴ clave en la organización y se materializa en base a dos elementos: los líos de brujería y el tambor, éste último como elemento de comunicación, transmisión y contacto con lo sobrenatural. Ha habido tres casos de mujeres líderes de palenques; dos en Cuba, una de ellas heredó la jefatura de su marido, la otra es la Madre Melchora; y uno en Jamaica, la negra Nanny, que lidera el grupo cimarrón porque tiene la capacidad de rechazar con el trasero las balas que lanzan los ingleses. Cuando es una mujer la que lidera el palenque, siempre tiene que demostrar su poder mágico. Si son hombres, sólo por el hecho de su masculinidad, se les reconoce la capacidad de reunión y de comunicación con los espíritus. Estos grupos de cimarrones eran sistemáticamente atacados en toda América ya que ofrecían una alternativa al sistema colonial occidental.

2. Cimarrones del XVIII

En la isla de Cuba las referencias a la huida de esclavos a los montes y los conflictos que planteaban se dan ya en los primeros años del siglo XVI, los gobernadores tuvieron que organizar cuadrillas de rancheadores que iban recorriendo los territorios para atajar el fenómeno cimarrón. Sin embargo, fueron los siglos XVIII y XIX en los que el cimarronaje alcanzó cotas insospechadas.

La persecución de los cimarrones se llevaba a cabo por especialistas, rancheadores, conocedores del terreno, auxiliados por perros de presa que se lanzaban sobre los negros. Para mantener su libertad los ex-esclavos huidos tuvieron que adaptarse a las condiciones de unos terrenos de difícil acceso y, generalmente poco propicios para la subsistencia, agrestes montañas que impedían la entrada a los perseguidores, manglares o ciénagas donde los cultivos eran casi imposibles. Ante la escasez de recursos que ofrecían los lugares asentamiento, no les quedaba a los apalancados más alternativa que el robo como forma de supervivencia. La denuncia de estas incursiones en haciendas para conseguir alimentos eran continuas en los informes de los tenientes de los partidos y en la correspondencia de gobernadores que recogían las quejas de los propietarios por los daños que causaban los cimarrones.

¹²³ Pedro Deschamps Chapeaux. Cimarrones urbanos. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*. Vol XI N° 2 La Habana mayo agosto 1969.

¹²⁴ Cfr, Javier Laviña. Rebeldes y tambores. Cimarrones cubanos. pp 201 - 207. en Pilar García Jordán, Miquel Izard, Javier Laviña. *Memoria creación e historia. Luchar contra el olvido*. Barcelona 1994.

Desde 1796 en que se publicó el Reglamento de Cimarrones de Cuba¹²⁵ encontramos una fuente de gran importancia para el estudio de este fenómeno en Cuba. La real orden definió desde los tipos de cimarrones en función del tiempo de la huida a los castigos, y el cobro que percibían los rancheadores por la batida, al margen del éxito o fracaso de la misión, el precio que cobraban por cada negro que capturado que estaba en función del número de negros que compusieran el palenque.

El reglamento de cimarrones de 1796 muestra, en primer lugar la preocupación de autoridades y propietarios por la formación de palenques, con lo que las medidas se encaminaban tanto a perseguir a los huidos antes de que pudieran formar comunidad como a la destrucción de los palenques ya formados. También exigía que los propietarios denunciassen la huida de sus esclavos a los alcaldes de la jurisdicción para tener un mejor control de cada zona, sin embargo, estas denuncias no se realizaron de forma sistemática. Los rancheadores daban el parte con el nombre y el origen de cada uno de los cimarrones que recuperaban o mataban y así se aseguraban el cobro de las capturas.

El reglamento de cimarrones regulaba los salarios de las cuadrillas y el pago que debían dar los propietarios por los esclavos apresados. Los fracasos relativos en la limpieza de cimarrones por parte de los rancheadores, así como las cuentas abusivas que presentaban, promovieron un número considerable de conflictos entre rancheadores y propietarios, que se negaban a pagar los costos¹²⁶; en algunos casos estos conflictos facilitaban el cimarronaje porque los rancheadores tardaban algunos meses en organizar las partidas para atacar los palenques o los inicios de los palenques y, por otro lado, los cimarrones ante la falta de vigilancia llegaban con facilidad a las fincas, donde animaban a otros esclavos a la huida y obtenían alimentos.

Los enfrentamientos entre rancheadores y hacendados se intentaron resolver a partir de la creación del Real Consulado y la Junta de Fomento, que autorizaba la ranchería y el cobro por parte de los rancheadores de los costos del rancheo. Sin embargo el Consulado no logró acabar con las protestas de los hacendados sobre los abusos en las cuentas y el maltrato que las cuadrillas daban a los esclavos capturados, ni con las quejas de los rancheadores que demoraban en cobrar los gastos de las capturas, o no llegaban a cobrarlas nunca. Los conflictos llegaron a adquirir tal magnitud que entre los años 1799 a 1835, los rancheadores no iniciaban la persecución de negros huidos si no contaban con el visto bueno del Consulado, de esta manera se aseguraban el cobro de los gastos de la ranchería, pese a que la persecución contaba con la aprobación de la junta consular a los propietarios les costaba aceptar el pago de las costas de las rancherías¹²⁷.

Los rancheadores, por su parte, culpaban a los hacendados de ser los verdaderos responsables del cimarronaje y de la pérdida de los esclavos capturados y trasladados a los depósitos de cimarrones porque los propietarios no tenían unas medidas mínimas de seguridad sobre los esclavos, lo que facilitaba las huidas, y una vez capturados no pasaban a recogerlos por los depósitos con lo que el trabajo y las enfermedades aumentaban los costos que debían pagar al retirar al esclavo y menguaban su capacidad de trabajo.

Los amos no reclamaban, en algunos casos, a los cimarrones, posiblemente, porque ningún propietario quería asumir la presencia de un cimarrón entre sus dotaciones de

¹²⁵ *Nuevo Reglamento y arancel que debe gobernar en la captura de negros cimarrones aprobado por S.M. en Real Orden expedida en San Lorenzo con fecha veinte de diciembre de 1796.* Imprenta de la Capitanía General. La Habana 1796.

¹²⁶Cfr .Leví Marrero.: *Cuba: economía y sociedad.* vol. 13. p.210.

¹²⁷Cfr. ANC. *Real Consulado y Junta de Fomento* .Legajo 177 N° 8158.

esclavos, especialmente si el esclavo huido llevaba tiempo en el monte, y para evitar el pago de los costos que generaba la captura.

El incremento del número de esclavos como consecuencia del crecimiento de la producción azucarera y en especial la concentración del mayor número en una zona, el eje La Habana Matanzas convirtieron a las montañas del centro oeste de la isla en una cimarronera en la que los ataques de los rancheadores fueron continuos. Pese a que la presencia negra se centró en un área muy concreta, la de Habana Matanzas, la presencia cimarrona se extendió por toda la isla. En los últimos años del siglo XVII y hasta la segunda mitad del XIX los informes de las autoridades coloniales sobre esclavos huidos son continuos. La mayor concentración de palenques y los que se mantuvieron durante más tiempo se localizaron en los dos extremos montañosos de la isla, las jurisdicciones Occidental y Oriental, Vuelta Abajo y Santiago se conformaron en el espacio de libertad de la isla. En la zona Oriental, la proximidad de Jamaica convirtió a los montes y los bosques en una cimarronera internacional¹²⁸. Los cimarrones del Frijol tenían contactos con traficantes españoles y extranjeros de manera que el suministro de bienes que no producían estaba asegurado¹²⁹. El palenque el Frijol contaba con trescientos individuos y tenían una buena capacidad productiva de alimentos. La tolerancia de los esclavos huidos para recibir a cualquier individuo se recoge en un documento, "*por ulterior conocimiento que he adquirido en el gobierno hay fundamentos para creer que en el palenque de Moa (el Frijol) se hallan con los negros algunas personas blancas españolas y extranjeras y entre ellas dos eclesiásticos y una mujer blanca que se supone de algún rango procedente de la Habana*"¹³⁰.

Para acabar con el palenque del Frijol se recurrió al ejército y a las partidas de rancheadores, después de dos ataques, el primero en noviembre de 1815 y el segundo en enero de 1816, pero ante el fracaso de la operación, la mayor parte de los apalancados huyó y se dispersó por los montes¹³¹. Aprovechando la situación de descontrol, el gobernador de Cuba¹³², Escudero, decidió atacar todas las zonas de refugios de cimarrones, intentando pactar la libertad de los cimarrones o destruyendo los palenques y apresando a los negros. El problema que se planteaba en el Oriente de Cuba era la proximidad de Haití que había logrado la independencia, según los informes del gobernador, los cimarrones orientales con apoyo de haitianos preparaban un levantamiento general de la zona.

Desde que se produjo la sublevación de los esclavos de Saint Domingue que logró la independencia de la colonia y acabó con el poder colonial de Francia, los esclavistas americanos adquirieron conciencia del peligro real que podía suponer la esclavitud, de ahí que el fantasma de la sublevación planeara sobre las colonias. El Oriente cubano tenía, además, una colonia de franceses, blancos y negros que habían salido de la colonia y habían buscado refugio en Cuba, muy considerable. Estas circunstancias convertía a la zona en un área especialmente sensible para intentar controlar a las esclavitudes y procurar evitar

¹²⁸ Rafael Duharte Jiménez. *El negro en la sociedad colonial*. Santiago de Cuba 1988. José Luciano Franco. *Los palenques de los negros cimarrones*. La Habana 1973. Gabino de La Rosa Corzo. *Los cimarrones de Cuba* La Habana 1988. Gabino de La Rosa Corzo. *Los palenques del Oriente de Cuba. Resistencia y acosos*. La Habana 1991. Francisco Pérez de la Riva. *Palenques Cubanos*. en Richard Price. *Sociedades cimarronas*. pp 55-63. México 1981. Cirilo Villaverde. *Diario de un rancheador*. La Habana 1982.

¹²⁹ Franco, José Luciano, *Los palenques de los negros cimarrones*. Pp104. La Habana 1973. ANC. *Miscelánea* leg. 4070, N° de Orden A 1.

¹³⁰ ANC. *Asuntos Políticos* Leg. 109. N° de Orden 34.

¹³¹ Cfr. ANC. *Real Consulado y Junta de Fomento*. Leg. 141, N° de Orden 6933.

¹³² El nombre de Cuba se daba a la jurisdicción del Oriente. No se trata de toda la isla.

cualquier problema que se presentase. De ahí la sensibilidad y el temor, contagiado a los gobernadores españoles, y el fuerte despliegue de tropas y materiales para combatir el cimarronaje.

En la zona central los esclavos huidos se refugiaron en las ciénagas desde donde mantenían en jaque a las autoridades coloniales y a los propietarios de hatos y sitios de ganado. La ciénaga de Zapata fue uno de los refugios donde se concentraron los esclavos huidos de las plantaciones y estancias. El miedo que suscitaban hizo que se organizaran varias expediciones de castigo. De hecho entre los propietarios se rumoreaba que la ciénaga servía de refugio a un gran número de cimarrones. Para atajar el peligro se ordenó a los capitanes de Hanabana, Macurijes, Yaguaranas y Alacranes que organizaran una expedición de castigo- Antes de partir se debía informar de las posibilidades de ayuda auxilio con los que podía contar cada uno de los justicias en opinión de los capitanes de partido era evidente la existencia de cimarrones en la ciénaga, pero se ignoraba el número exacto, sin embargo, todos opinaban que por los rumores que corrían en la zona debía haber unos cien cimarrones¹³³. Los únicos cimarrones que realmente había en la zona fueron 30 entre ellos doce mujeres que lograron huir delata que del capitán de Hanábana, y de los que no se sabe hacia donde se dirigieron. Una partida de treinta cimarrones entre hombres y mujeres era una realidad muy alejada de los cien que se suponía había en la ciénaga¹³⁴. La presencia de un número elevado de mujeres era la garantía de la construcción de la libertad. Los resultados de la operación fueron mínimos, solo se averiguó que había algunos cimarrones, nunca lograron destruir el palenque. Fue un palenque que nunca existió o fue el resultado del miedo. Los propietarios y los capitanes de los partidos estaban atemorizados no por la realidad de los cimarrones sino por la posibilidad de su existencia. Los palenques eran refugios, espacios de construcción, no zonas de guerra. Si como parece los cimarrones tenían contacto con comerciantes extranjeros la posibilidad de supervivencia aumentaba y el palenque se podía consolidar. De hecho, según la declaración de un rancheador por las huellas que había en el suelo en el palenque había niños. Se había consolidado lo suficiente como para estabilizarse y reproducirse, Agustín Manso¹³⁵ “*vio una partida de siete negros... dijo que hay palenque, que puede haber más de cien negros y entre ellos negros chicos*”¹³⁶.

3. Organización social de los palenques

El funcionamiento interno de los palenques varió a lo largo del tiempo y del área geográfica en la que se instalaron. En los palenques de finales del siglo XVIII y siglo XIX aparecen relatadas estructuras sociales jerarquizadas, en las que un líder se encargaba de la organización de la defensa del palenque para esta función contaba con la ayuda de jefes de cuadrilla que se encargaban de preparar la retirada de los apalancados y el salvamento de las provisiones, mientras otros se dedicaban a la distracción de las cuadrillas de atacantes. Con esta técnica de defensa lo que pretendían los huidos era mantener libres al mayor número posibles de apalancados y poder reorganizar el palenque en otra zona¹³⁷. Las informaciones que tenemos de los palenques corresponden, casi siempre, a los atacantes, de ahí que

¹³³ ANC .*Gobierno Superior Civil*. Leg. 1015. N^o de Orden 40654.Sobre destruir un palenque en la Ciénaga de Zapata.

¹³⁴ Cfr. Supra.

¹³⁵ Manso era un rancheador con el que contaba el capitán de Hanábana.

¹³⁶ ANC .*Gobierno Superior Civil*. Leg. 1015. N^o de Orden 40654.Sobre destruir un palenque en la Ciénaga de Zapata.

¹³⁷Cfr. ANC. *Real Consulado y Junta de Fomento* Legajo 141.N^o 6926.

siempre aparezca una organización muy jerarquizada para la defensa, falta llevar a cabo una incursión en fuentes orales, si es que existen todavía en Cuba, para ver realmente si los palenques tenían una organización tan rígida como la que presentan los informes, o bien si en el interior la situación era más igualitaria.

Al margen de las referencias a los líderes cimarrones, algunos de ellos están referenciados con nombre, y características físicas o cualidades, como en el caso del informe remitido al Consulado por el alcalde de Járuco después de haber desbaratado un palenque, entre los esclavos capturados estaba, "Juan de la Cruz, manco de la mano izquierda... es un negro que debe mirarse con precaución por ser cabeza de ranchería, haciendo ocho meses que anda fugitivo y estar continuamente en estos pasos"¹³⁸. Los rancheadores pasaban, igualmente, informes del número de apalancados y de la capacidad de supervivencia del grupo.

4. Palenques y supervivencia

Es difícil imaginar la vida de los palenques sin el soporte de algunos grupos del exterior, en el caso cubano los palenques necesitaban del contacto con la plantación para obtener algunos elementos fundamentales para su supervivencia. En principio estos contactos se referían, fundamentalmente a intercambios.

Los cimarrones obtenían miel y otros frutos de la tierra y se acercaban a las haciendas para cambiarlos o venderlos, con el producto adquirían objetos de metal, herrones o puntas de lanza y armas de fuego y pólvora. Para llevar a cabo estas transacciones debían contar con aliados que no les denunciaran a las autoridades, estos elementos eran tanto españoles como afroamericanos. Los blancos, a los que genéricamente encuadraremos dentro del mundo de la plantación, les entregaban pólvora y armas de fuego, mientras que de los afroamericanos, esclavos y libres obtenían información sobre los movimientos de las partidas de los cimarrones y lugares donde camuflarse. Tomo como ejemplo el palenque que se formó en torno a la provincia de Járuco en el Norte de la isla, en la zona conocida como Vuelta Arriba, El alcalde provincial informó en noviembre de 1799 de la existencia de un palenque de 22 negros que causaban serios problemas a los propietarios de los ingenios y sitios de la zona. Después de una incursión de varios días logró deshacer el palenque y apresar a los cabecillas, pero en uno de sus informes sugiere que el problema del cimarronaje continuará en la zona porque, "*hay en las cercanías de estas haciendas y particularmente en estos contornos, porción de negros libres o esclavos, casados o no con los negros de los ingenios sin que tengan ejercicio de que vivir,...hallando proporción de proveer de cuanto necesitan en su fuga mantienen una vida ociosa y socorrida...Ya la ranchería estaba surtida de proporción considerable de armas blancas desconocidas hasta ahora al uso de los negros, y también polvora para proporcionarse, desde luego, armas de fuego*"¹³⁹. Estos establecimientos de negros libres en los lindes de las haciendas y plantaciones eran, según los alcaldes, el foco de las fugas y de la supervivencia de los cimarrones.

Junto a estos contactos los palenques solían tener ranchos con sementeras donde cultivaban los elementos básicos de su supervivencia, conucos con papas, y ñame así como hortalizas y otras frutas. Con esos elementos asegurados los cimarrones lograban mantenerse durante varios años en su fuga¹⁴⁰.

¹³⁸ANC, *Real Consulado y Junta de Fomento* .Leg.140 N° de orden 6890.

¹³⁹ANC. *Real Consulado y Junta de Fomento*. Leg 140 N° 6890.

¹⁴⁰Cfr.Javier Laviña. Alimentación y cimarronaje en Vuelta Abajo. Notas sobre "El diario del Rancheador. *Boletín Americanista*. pp.203-214. N° 37.Barcelona 1987.

5. La religión en el palenque

Uno de los aspectos que debieron ser fundamentales a la hora de establecer los palenques y el liderazgo sobre los huidos debió ser el referente religioso¹⁴¹. Entre los esclavos había varios elementos de prestigio que servían como referentes a la hora de organizar la vida en el interior de los barracones al margen de las funciones que cada uno de ellos tuviera en la vida de la plantación. Uno de estos aspectos era el conocimiento de la lengua de los propietarios, porque suponía una gran ventaja en el momento de la comunicación, pero el fundamental, era el referente médico-religioso, en el que habían llegado a influir de forma decisiva en la vida no solo de los esclavos, sino también de los propios amos.

La farmacopéa unida al ritual era un elemento de liderazgo que infundía un enorme respeto y daba prestigio a quien la practicaba. Si en la vida de la plantación estos conocimientos fueron importantes, creemos que en los palenques fueron decisivos. Pese a las escasas referencias al tema por parte de las fuentes oficiales, si encontramos algunas citas que denotan la presencia de elementos religiosos en la vida de los palenques. Basta mirar con una cierta atención la obra de Villaverde, para visualizar la importancia de estos factores¹⁴², especialmente en los palenques dirigidos por mujeres.

Es ciertamente extraño encontrar palenques liderados por mujeres, sin embargo tenemos algunos ejemplos tanto en Jamaica como en Cuba, en estos casos, siempre se hace referencia a los poderes especiales que investían a estas mujeres, estas referencias están ausentes en el caso de palenques comandados por hombres, pero no quiere decir que no estuvieran presentes. En los informes oficiales y crónicas de la época reflejan la extrañeza del liderazgo militar de las mujeres y de ahí que resaltaran las cualidades "mágicas" de estas mujeres como explicación de su jefatura¹⁴³.

Los orishas llegaron a América engarzados en los cascotes de los barcos negreros y fueron teniendo presencia en la vida de los esclavos. Los propietarios prohibieron los ritos africanos, que pese a todo se fueron colando y cimentando en la vida de los barracones. La continua llegada de africanos aseguró el flujo de divinidades y sus ritos. Pero la presencia del cristianismo se dejó sentir en las nuevas formas religiosas afroamericanas. La identificación formal de dioses y santos dio un nuevo sentido a los cultos. Las fiestas católicas se paganizaron se inventó un nuevo sistema religioso que marcó un espacio de resistencia y de organización social al margen del establecido por los propietarios¹⁴⁴. Para los plantadores la estratificación de los esclavos venía dada por su dedicación al trabajo, así no era lo mismo un jefe de cuadrilla que un esclavo de campo, de la misma manera que el esclavo doméstico ocupaba un lugar preferente y casi de confianza del amo. Sin embargo este orden no se mantuvo en el espacio del esclavo, en el barracón¹⁴⁵. El reordenamiento de las estructuras sociales y familiares en el interior de los barracones se llevó a cabo al

¹⁴¹ Silvia De Groot. *Maroons of Surinam: Dependence and Independence. Annals New York Academy Sciences.* 455-463. 292. New York, 1977.

¹⁴²Cfr. Cirilo Villaverde. *Diario del rancheador.* La Habana 1982.

¹⁴³ Cfr, R. C. Dallas. *Historia de los cimarrones.* La Habana 1980. Y Richard Pice. (Comp) *Sociedades cimarronas.* México 1981.

¹⁴⁴Cfr. Roger Bastide. *As Religiões africanas no Brasil.* pp 359-392. Sao Paulo 1989.

¹⁴⁵Cfr. Miguel Barnet. *Biografía de un cimarrón.* Barcelona 1968.

margen de los propietarios, de ahí que se pueda considerar el barracón como un espacio de libertad.

En el caso cubano encontraremos cimarrones individuales que eran relativamente fáciles de recuperar por las dificultades de la vida en el monte, pese al ejemplo de Montejo que recoge Barnet¹⁴⁶, anteriormente citado, grupos de hombres que recorrían los montes, o comunidades, más estructuradas, con un centro donde se encontraban las viviendas, y unas zonas, más alejadas donde tenían ranchos con sembrados. Esta estrategia de asentamiento daba una mayor movilidad y seguridad al grupo.

Cada uno de estos sistemas de cimarronaje, individual, colectivo sin formar comunidades o palenques tendrán una distinta organización. Por lo que respecta a las comunidades cimarronas contaban con un dirigente encargado de la organización, la defensa y el aprovisionamiento del palenque¹⁴⁷.

6. El tambor en el palenque

Al margen de la creación literaria, especialmente la obra de Alejo Carpentier *El Reino de Este Mundo*, no hay casi referencias al tambor como elemento de resistencia afroamericana, sin embargo he recogido dos pruebas documentales que me parecen de cierta importancia por la alusión directa al tambor. He de aclarar que entiendo que el tambor es algo más que un instrumento musical, y que en el caso de los afrocubanos se tiene que entender como un objeto ritual, clave en la relación de los hombres con las divinidades.

El tambor aparece hoy en todos los rituales, la santería, de la regla de Ocha, practicada en origen por los esclavos Lucumíes procedentes de Nigeria, en el Palomonte practicada por los afroamericanos de origen Congo, pero también en el vaudou cubano o en el dominicano, con origen en el antiguo Dahomey.

El tambor, que solo aparece como referencia folklórica en alguna documentación histórica, debió, sin duda, jugar un papel parecido al que hoy desempeña en los rituales. No fue un instrumento, fue la comunicación, acompañó a la posesión de los fieles por los orishas. Representó el máximo elemento de resistencia.

Desgraciadamente solo tengo dos muestras documentadas de la presencia del tambor, una hace referencia a un palenque situado en la Ciénaga de Zapata, al sur de la isla de Cuba, en una información que pide el Real Consulado a los justicias vecinos de la Ciénaga para enviar una expedición de castigo contra los cimarrones se dice que: "El Teniente del partido de Jaguanay, observó donde acababan de cortar madera con hierros para hacer un bujío en el río Gonzalo, que había oído en la noche el tambor de los negros"¹⁴⁸.

También en el palenque al que hice una pequeña referencia en páginas anteriores, el palenque del Frijol, en el Oriente, y que posiblemente, fue uno de los más importantes con los que contó Cuba. Era una organización casi autosuficiente, en la que según los informes oficiales "*Se hallan formales establecimientos de casas, trapiches de ingenios, cañaverales, platanales, vegas*

¹⁴⁶Cfr. Miguel Barnet. *Biografía...* Barcelona 1968.

¹⁴⁷Cfr. Gabino de la Rosa. *Los cimarrones de Cuba*. La Habana 1988. José Luciano Franco. *Los palenques de los negros cimarrones*. La Habana 1973.

¹⁴⁸ANC. *Gobierno Superior Civil*. Legajo 1015 N° de Orden 40654. Noviembre de 1827. Sobre destruir un palenque en la Ciénaga de Zapata.

de tabaco y toda especie de granos como maíz, frijoles y arroz..."¹⁴⁹. Este palenque servía de refugio a algunos cimarrones entre hombres y mujeres y estaban dirigidos por un negro de la Habana llamado Sebastián. En Noviembre de 1815 se organizó el ataque al palenque, los cimarrones rechazaron el asalto, y obligaron a los rancheadores a buscar refugio, y según el informe del Sargento Alonso Martínez que dirigía la operación, "*los negros celebraron la victoria con tambores y griterío*"¹⁵⁰. En enero del año siguiente se volvió a intentar el asalto definitivo al palenque en esa ocasión se emplearon tanto a partidas de rancheadores como a propietarios y ejército, pese al asalto programado solo lograron capturar tres esclavos, aunque posteriormente agarraron algunos de los que habían quedado dispersados por los montes¹⁵¹.

Pese a que no he encontrado más referencias al tambor, quiero utilizar el tambor como un mero símbolo, y si repasamos los informes de los rancheadores, y especialmente el Diario del Rancheador, de Cirilo Villaverde, en cada ranchería o palenque que logra destruir en la zona Occidental de la isla aparecen de forma tosca las referencias a los elementos religiosos, Francisco Estévez, el rancheador, continuamente relata haber "*botado líos de brujería*".

Si a las referencias de los poderes mágicos que tenían las mujeres que dirigían palenque le unimos los líos de brujería de los que habla Estévez y el tambor de la Ciénaga de Zapata y del Frijol, y sobre todo en la sublevación de los esclavos de Saint Domingue relatada por Alejo Carpentier, podemos intuir la importancia que la religión tuvo en los establecimientos de los cimarrones.

7. Cimarronaje y dependencia

Son sociedades que dependen del sistema colonial para cubrir las necesidades que éste provoca en ellas, como son la defensa, a través del intercambio pacífico o guerrero, con el objetivo de conseguir armas de fuego y pólvora, en las primeras, y mujeres en las segundas. El problema de todas las sociedades cimarronas ha sido la falta de acceso a las mujeres. Las sociedades esclavas son masculinas y las mujeres son necesarias para la reproducción. Cogen mujeres de las sociedades indígenas, por lo que puede haber conflictos, o mujeres afroamericanas de las haciendas. En la sociedad cimarrona, más igualitaria que la de plantación, la mujer no tiene un papel destacado: desde el punto de vista de género es una sociedad desigual. Ello obedece a una serie de causas; por el origen de la sociedad -africana-; por las relaciones que se establecen en el interior del palenque, donde se castiga las actitudes sexuales de la mujer, pero no las del hombre. Por las referencias que tenemos a partir de las informaciones de los rancheadores, la mujer aparece como un sujeto pasivo. Puede que esta apreciación sea fruto de una percepción externa y se base en el estereotipo social que corre por las colonias en los siglos XVIII- XIX. Pero puede ser también el producto de formas específicas de resistencia femenina; la mujer, como sujeto histórico que se resiste a la agresión blanca. Las formas de resistencia de la mujer esclava, que pueden pasar y pasan por el cimarronaje, tienen también otros parámetros, es una resistencia de género utilizando tanto el infanticidio como el aborto. Las mujeres se niegan a parir esclavos, ésta es una resistencia que sacude de lleno el sistema de plantación porque impide la reproducción.

¹⁴⁹ANC. *Asuntos Políticos*. Legajo 109. N° de Orden 34.

¹⁵⁰.ANC: *Real Consulado y Junta de Fomento*, Legajo 141. N° de Orden 6933.

¹⁵¹ Cfr. ANC. *Asuntos políticos*. Legajo 109. N° de Orden 34.

La descendencia es matrilineal en muchas sociedades cimarronas; en principio puede parecer un signo de igualdad, pero verdaderamente oculta una realidad de sometimiento de la mujer. La poligamia es la representación del valor del varón. El hombre en conjunto asume la paternidad de las criaturas que nacen en el palenque, asume su educación y cuidado de forma corporativa. Puede haber también una poliandria seriada, pero no es la mujer la que elige.

En esta organización social un elemento clave es la religión, imponen tabúes, controles, restricciones, en una población totalmente desestructurada.. La esclavitud intenta que el individuo pierda todas sus señas de identidad; la religión le da nuevas señas. En el barracón se practican los ritos afroamericanos, ritos prohibidos en la plantación, por lo que se produce una aparente cristianización de los ritos con la asimilación de los santos a los espíritus. Hay una práctica, aparentemente católica, que no es incompatible con la afroamericana. La religión sería una manifestación de la esperanza de acabar con el sistema.

FUENTES

Archivo del Concejo Municipal de Caracas.

Actas del Cabildo de Caracas. Abril de 1790

Actas del Cabildo de Caracas. 14 de Junio de 1790

Archivo General de Indias Sección **Audiencia de Caracas** Legajo 426

Archivo Nacional de Cuba Sección **Real Consulado y Junta de Gobierno** Legajo 150, N° de orden 7405.

Real Consulado y Junta de Gobierno Legajo 177 n° 8158

Real Consulado y Junta de Gobierno Legajo 141 n° 6933.

Real Consulado y Junta de Gobierno Legajo 141 n° 6926.

Real Consulado y Junta de Gobierno Legajo 140 n° 6890..

Gobierno Superior Civil. Legajo 105 n° 40654.

Asuntos políticos. Legajo 109 n° 34.

Miscelánea. Legajo 4070 N° A1.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA SAIGNES, Miguel. **Vida de los esclavos negros en Venezuela.** Valencia (Venezuela) 1984.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. **La población negra de México. Estudio etnohistórico.** México 1994.
- ADOUKKONOU, B. Bamunoba. Y. K. **La muerte en la vida africana.** Barcelona 1984.
- ALBERRO, Solange. **La Inquisición y Sociedad en México 1571 1700.** México 1993.
- ALBERRO, Solange. *Olvidar o recordar para ser. Españoles negros y castas en la Nueva España, siglos XVI XVII.* pp. En **La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las mentalidades.** pp 135 144. México 1985.
- ALTOLAGUIRRE, A. **Relaciones geográficas de Venezuela.** Caracas 1967-68.
- ARCAYA, Pedro. **La insurrección de los negros de la serranía de Coro.**
- BARALT, Guillermo. A. **Esclavos rebeldes",** Río Piedras, 1981.
- BARNET, Miguel. **Biografía de un cimarrón.** Barcelona 1968.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões africanas no Brasil.** pp 359-392. Sao Paulo 1989.
- BRITO FIGUEROA, Federico. **El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela.** Caracas 1985.
- BRITO FIGUEROA, Federico. **Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial venezolana.** Caracas 1961.
- CAPELA, Joao. **Escravatura. Conceitos. A empresa de saque.** Porto 1974.
- CARA, Antonio; VIZUETE, Francisco Javier. *Sin salir de lo llamado España: los guanches. Puente y ensayo en miniatura.* Pp 81-92 En García Jordán, Pilar; Izard, Miquel; Laviña, Javier.(Coord). **Memoria Creación e Historia. Luchar contra el olvido.** Barcelona 1993.
- CARRERA DAMAS, Germán. *Bolívar y el proyecto nacional venezolano.* pág. 165, en **Cahiers des Ameriques Latines.** N° 29-30. Pp. 163-189. Paris 1984.
- CHÁVEZ CARVAJAL, M^a Guadalupe. **Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600 1650)** Morelia 1994.
- CORDOVA BELLO, Eleazar. **La independencia de Haití y sus repercusiones en Hispanoamérica,** Caracas.1968.
- CORTÉS ALONSO, Vicenta. **La esclavitud en el reino de Valencia durante el reinado de los reyes católicos (1479-1515).** Valencia 1964.
- CORTÉS JÁCOME, María Elena. *La memoria familiar de los negros y mulatos siglos XVI - XVIII.* En. **La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las mentalidades.** pp 125-133. México 1985.
- CORTÉS LÓPEZ, José. Luis. **Los orígenes de la esclavitud negra en España.** Madrid Salamanca 1986.
- COX, E. L.: "*Fedon's Rebellion 1795-96: Causes and consequences*". **Journal of Negro History.** Pág. 7-19. Vol LXVII (1) Washington, 1982.
- DALLAS, R. C. **Historia de los cimarrones.** La Habana 1980.

- DAUXION LAVAISSÉ, Jean Jaques. **Viaje a las islas de Trinidad. Tobago, Margarita y diversas partes de Venezuela en la América Meridional.** Caracas 1967.
- DE GROOT, Silvia. *Maroons of Surinam: Dependence and Independence.* **Annals New York Academy Sciences.** 455-463. 292. New York, 1977.
- DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro. *Cimarrones urbanos.* **Revista de la Biblioteca Nacional José Martí.** Vol XI N° 2 La Habana mayo agosto 1969.
- Documentos del Real Consulado de Caracas.** Introducción de Arcila Farias, Eduardo. y selección de Leal, Ildefonso. pp. 217-219. Caracas 1964.
- DUHARTE JIMÉNEZ, Rafael. **El negro en la sociedad colonial.** Santiago de Cuba 1988.
- ENCINAS, Diego, de (coomp). **Cedulario Indiano.** IV vols. Madrid 1946.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, **Historia general y natural de las Indias.** Vol. 1 Madrid
- FLEISCHMANN, Ulrich. *Los africanos del Nuevo Mundo.* En. **América Negra.** Pp 11-34. N° 6 Diciembre. Bogotá 1993.
- FLORESCANO, Enrique. **Haciendas latifundios y plantaciones en América latina.** México 1978.
- FRANCO, Antonio. **La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media.** Sevilla 1979.
- FRANCO, José Luciano, **Los palenques de los negros cimarrones.** La Habana 1973.
- FRIEDEMANN, Nina. *Negros en Colombia. Invisibilidad y presencia.* En **El negro en la historia de Colombia.** Bogotá 1983.
- FRIEDEMANN, Nina. **Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque.** Bogotá 1987.
- GANDÍA, Enrique de. *La sublevación de los negros de Coro.* **Miscelánea Paul Rivet.** Vol II pp 695-699. México 1958.
- GARCÍA JESÚS Chucho. **Contra el cepo. Barlovento tiempo de cimarrones.** Caracas 1989.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Gloria. **La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos.** México 1996.
- GENOVESE, Eugene, G. **Esclavitud y capitalismo.** Barcelona 1976.
- GRANDA, Germán. **Estudios sobre un área dialectal Hispanoamericana de población negra. Las tierras bajas occidentales de Colombia.** Bogotá 1977.
- GRANDA, Germán. *Los esclavos del Chocó. Su procedencia africana (S XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área.* En **Thesaurus. Boletín del instituto Caro y Cuervo** Tomo XLIII. Pp 1-16. Bogotá 1988.
- GUERERO GARCÍA, Clara Inés. **Palenque de San Basilio: una propuesta de inretación histórica.** Tesis doctoral ejemplar mecanografiado. Alcalá de Henares. Abril 1998.
- HUSSEY, R. D.: **La Compañía Guipuzcuana de Caracas 1728-1784.** Caracas 1962
- IZAR, M.: *"Colonizadores y colonizados: Venezuela y la Guipuzcuana"* **Saioak.** Pág 53-67. San Sebastián.

- IZARD, Miquel. **El miedo a la revolución. La lucha por la libertad en Venezuela (1777-1830)** Madrid 1979.
- KLEIN, Herbert. **La esclavitud africana en América Latina y el Caribe.**Madrid 1986.
- KONETZKE, Richard. **Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica.** Madrid 1953.
- LAVIÑA, Javier. *Alimentación y cimarronaje.* pp 203- 214. **Boletín Americanista.** 37. Barcelona 1987.
- LAVIÑA, Javier. **Doctrina para negros.** Barcelona 1989
- LAVIÑA, Javier. *Rebeldes y tambores. Cimarrones cubanos.* pp 201 - 207. en García Jordán, P. Izard, M, Laviña, J. **Memoria creación e historia. Luchar contra el olvido.** Barcelona 1994.
- LAVIÑA, Javier. *Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos.* (**Boletín Americanista** n° 49 pp 197-210 Barcelona 1999.
- LOBO CABRERA, Manuel. **La esclavitud en las Canarias Orientales en el siglo XVI negros, moros y moriscos.**Las Palmas 1982.
- LUCENA SALMORAL, Manuel. **Los códigos negros de la América española.** Alcalá de Henares (Madrid) 1996.
- LUCENA SALMORAL, Manuel. **Los códigos negros de la América española.** Alcalá 1996
- MAGALLANES, Manuel. V.: **Aspectos históricos del estado de Falcón.** Coro, 1977.
- MAGALLANES, Manuel. V.: **Historia política de Venezuela** Vol. I.. Caracas, 1975.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. (Coordinadora) **Presencia africana en México.** México 1992.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. **Negros en América.**Madrid 1992.
- MORALES PADRÓN, Francisco. **Rebelión contra la compañía de Caracas** Sevilla, 1955.
- MOREAU DE SAINT MARY, Louis Élie. **Description topographique, physique, civile, politique de la partie française de Saint Domingue. (Avec des observations générales sur sa population, sur le caractère et le moeurs de ses divers habitants, sa culture, ses productions, son administration etc.)** Philadelphia 1797- 98, 2V.
- MORENO FRAGINALS, Manuel. **El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar.** 3 vols. La Habana 1978.
- MOYA PONS, Frank. **La Española en el siglo XVI.**Santiago (república Dominicana 1973.
- NAVEDA CHAVEZ-HITA, Adriana *La lucha de los negros en las haciendas azucareras de Córdoba en el siglo XVIII.* En **Anuario** N° 2. Centro de estudios históricos. Facultad de humanidades. Universidad Veracruzana. Veracruz.
- NAVEDA CHAVEZ-HITA, Adriana. **Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba Veracrz, 1690 1830.** Xalapa 1987.
- NGOU - MVE, Nicolás. **El África Bantú en la colonización de México (1595 1640)** Madrid 1994.

- Nuevo Reglamento y arancel que debe gobernar en la captura de negros cimarrones aprobado por S.M. en Real Orden expedida en San Lorenzo con fecha veinte de diciembre de 1796.** Imprenta de la Capitanía General. La Habana 1796.
- ORTIZ, Fernando. **Los negros esclavos.** La Habana 1975.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos. Lara Tenorio, Blanca. *La población negra en los valles centrales de Puebla.* En Martínez Montiel, Luz María. **Presencia africana en México.** México 1992.
- PATÍÑO, Carlos; FRIEDEMANN, Nina. **Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio.** Bogotá 1983.
- PAULME, D. **La mère dévorante.** Paris 1976.
- PÉREZ DE LA RIVA, Francisco. *Palenques Cubanos.* en Price, Richard. **Sociedades cimarronas** pp 55-63. México 1981.
- PÉREZ, J.: *Les Mouvements Précurseurs de L'Épopée Bolivarienne* en **Cahiers des Ameriques Latines**; N° 29-30, págs. 85.87, Paris 1984.
- PRICE, Richard. (Comp). **Sociedades cimarronas.** México 1981.
- PRICE, Richard. *Encuentros dialógicos en un espacio de muerte.* En Gutiérrez Estévez, Manuel; León Portilla, M; Gossen, G. H.; Klor de Alava, J.J. (Eds) **De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos.** Pp 32-62. Madrid 1992.
- ROSA CORZO, Gabino de la. **Los cimarrones de Cuba** La Habana 1988.
- ROSA CORZO, Gabino de la. **Los palenques del Oriente de Cuba. Resistencia y acosos.** La Habana 1991.
- SCARANO, Francisco.A. *Estructuras de la plantación azucarera esclavista: el modelo clásico y sus variaciones.* **Del Caribe.** pp 6 -14. N° 16 17. Santiago de Cuba 1990.
- SCHWEGLER, Armin. **Chima nKongo. Legua y rito ancestrales en el Palenque de San Basilio (Colombia).** Madrid Frankfurt 1996.
- SWEET, David.G. Nash, Gary B. **La lucha por la supervivencia en la América clonial.** México 1987.
- TARDIEU, Jean Pierre. *Les jésuites et la pastorale des noirs en Nouvelle Espagne (XVIe siècle).* **Ibero-Amerikanisches Archiv.** 16. 4 pp529 544, Berlin 1990.
- TARDIEU, Jean Pierre. **Los negros y la iglesia en Perú.** Quito 1997.
- TARDIEU, Jean Pierre. *Los jesuitas y la lengua de Angola en Perú (siglo XVII).* En **Revista de Indias** pp 627-637. Vol LIII, N° 198. Mayo Agosto, Madrid 1993.
- TORNERO TINAJERO, Pablo. **Crecimiento económico y transformaciones sociales. Esclavos hacendados y comerciantes en la Cuba colonial (1760 - 1840).** Madrid 1996.
- TOVAR PINZÓN, H. **De una chispa se forma una hoguera: esclavitud, insubordinación y liberación.** Tunja 1992.
- TROCONIS DE VERACOECHEA, Ermila. (Selección y estudio preliminar) **Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela.** Caracas 1987.
- VÁZQUEZ, Francisco. **Jornada de Omagua y el Dorado. Crónica de Lope de Aguirre el peregrino.** Madrid 1979.

VILA VILAR, Enriqueta. **Un tratado sobre la esclavitud.** Madrid 1987.

VILA, Pau. **La visita del obispo Martí.** Caracas 1980

VILLAVERDE, Cirilo. **Diario de un rancheador.** La Habana 1982.

WOLF, Eric R, Mintz, Sidney W. *Haciendas y Plantaciones en Mesoamérica y las -Antillas.* En Florescano, Enrique. **Haciendas latifundios y plantaciones en América latina.** México 1978.

ZAHAN, D. **Espiritualidad y pensamiento africano.** Madrid 1980.

YANGA Y EL CIMARRONAJE EN LA NUEVA ESPAÑA

GUADALUPE CASTAÑÓN GONZÁLEZ

CAPÍTULO 4 CIMARRONES EN LA NUEVA ESPAÑA

1. Antecedentes y consecuentes en la América colonial

La palabra *cimarrón* tiene un origen incierto. El ensayista cubano José Juan Arrom establece, con argumentos filológicos, que el término se refiere al esclavo alzado y remontado a las cimas, y se aplica a los indios, negros y animales encumbrados en los cerros. El primer documento en el que aparece esta voz es de 1535 y la utiliza Francisco Fernández de Oviedo con el significado de “*indio cimarrón o bravo, puercos cimarrones o salvajes*”.¹⁵²

René Depestre acuña el término traslaticio y extensivo de “cimarronaje ideológico y cultural”, que es una “forma original de rebelión que se ha manifestado en los campos de la religión, del folklóres, del arte y, singularmente, en el de las letras antillanas”¹⁵³.

Esta línea de investigación -el cimarronaje como huida y rebeldía- se plantea como complementaria de la legislación negra en América, en cuanto resulta una consecuencia de la doble función de la ley del dominador sobre el dominado, el establecimiento de una regulación social -siempre mejor que el abuso discrecional del conquistador, el fraile y el encomendero- y, por otra parte, los fenómenos de represión (y aún de segregación) que todo ordenamiento legal implica.

El resultado de una falta de leyes o de la imperfección de éstas, que se cargan hacia la conveniencia del poder instituido es -necesariamente-, la rebelión o la huida como forma de protesta y el establecimiento de pequeños grupos remontados con un estilo de vida autónomo (*palenques, quilombos, mocambos*)* donde se rescatan e implantan microsociedades sustraídas al *dominatus* del gobierno.

Será motivo de estudio y análisis las particularidades de las comunidades cimarronas en donde el negro junto con sus compañeros de lucha inventaron nuevas formas de vida, en respuesta a su aislamiento, al medio geográfico que lo rodeaba y a las persecuciones de que fueron objeto por su rebeldía.

Se examinarán las secuencias históricas de las principales rebeliones en Nueva España y sus elementos modificadores en los procesos de independencia y de persistencia como grupos resistentes a la integración, así como el reconocimiento a sus configuraciones pluriétnicas y pluriculturales.

El estudio de las principales rebeliones cimarronas, puede ilustrarse con los casos cimeros de la rebelión de Yanga y Francisco de la Matosa (1609), cerca de la actual ciudad

¹⁵² José Juan Arrom hace una reseña de diferentes diccionarios: *Diccionario de la Real Academia Española* (19 edición); *Diccionario manual de americanismos* dirigido por Marcos A. Moringio (Buenos Aires, 1966); *Diccionario etimológico de la lengua castellana* (Madrid, 1954) de Juan Corominas. Dice: “*Cimarrón*, amer; «alzado, silvestre», probablemente derivado de CIMA, por los montes a donde huían los cimarrones. En “*Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen*”. *Anales del Caribe*. La Habana, Casa de Las Américas 2/198, pp. 174-185. (Centro de Estudios del Caribe).

¹⁵³ René Depestre. *Problemas de la identidad del hombre negros en las literaturas antillanas*. México, UNAM., 1978, p. 8 (Cuadernos de Cultura Latinoamericana. N°18). Tomado de la *Revista de la Casa de las Américas*, 1969.

* *Palenque* término que designa los campamentos, caseríos y aún pueblos organizados por el cimarronaje, *palenque* es común en Colombia, México y Cuba (o regiones de habla hispana). La palabra *quilombo* es de origen tardío en Brasil (no aparece sino hasta mediados del siglo XVII) el nombre conocido antes de esta fecha era el de *mocambo*, que en lengua Ambudu (mu-kambo significa madriguera o escondite): Malheiro 1867, III: 21; Mendoca 1935: 220.

de Córdoba (Veracruz); la rebelión de los 33 negros. (1612) y a su aniquilamiento por el régimen colonial novohispano. La del quilombo del Brasil, en Palmares, de 1630 a 1695, uno de los más importantes, y las rebeliones en Saint Domingue, desde la de Bohoruco hasta la de Macandal en 1758.

Los negros transplantados a la Nueva España iniciaron junto con las etnias autóctonas y los españoles la simiente de una nueva nacionalidad *-la tercera raíz-* mediante el largo proceso del mestizaje, la aculturación, la transculturación y la integración de nuevos valores en los que expresaron el genio de sus facultades creadoras y la aportación de su sensibilidad humana al crisol de las etnias mixturadas.

La primera gran sublevación de negros cimarrones comienza en el siglo XVI en Venezuela, en las minas de Buría, con el alzamiento del negro Miguel, que crea un reinado independiente que tenía una corte, e incluso obispado con iglesia disidente.

Muy poco después, en México -escribe Alejo Carpentier-, “se produce la sublevación de la Cañada de los Negros, tan temible para el colonizador que el virrey Martín Enríquez se cree obligado a imponer castigos tan terribles como la castración, sin contemplación de ninguna índole, sin juicio, para todo negro que se hubiera fugado al monte”¹⁵⁴. Alejo Carpentier se refiere al bárbaro decreto del virrey Martín Enríquez de Almanza (6 de noviembre de 1597) en el que ordenaba que los negros huidos del servicio de sus amos fueran capados. Los excesos que cometían los negros huidos en los caminos eran atribuidos a la negligencia de la justicia. Esto sucedía en Veracruz y su comarca; en Oaxaca y el puerto de Guatulco; en la provincia de Pánuco y en las estancias de ganado mayores de Chichimecas, Almería y Tlacotalpa.

Los negros cimarrones del Brasil crean un reinado independiente en Palmares. Habitaba en el mocambo de Macaco, el rey Ganga-Zumba (muerto en 1678). Resistió numerosas expediciones de colonizadores portugueses y holandeses, hasta el año de 1677. Palmares se mantiene independiente durante más de sesenta años. Luciano Franco, considera el levantamiento entre 1630 y 1695, y, añade que las numerosas expediciones enviadas por los blancos para destruirlo se iniciaron desde 1644.¹⁵⁵ La rebelión de Palmares, en el Brasil de fines del XVI y principios del XVII, es, en todo caso, casi contemporánea a la de Yanga. La fundación de la «República Negra» de Palmares en Pernambuco “no tiene una fecha precisa -escribe Luz María Martínez Montiel-, su formación parece haber sido más bien una evolución que comenzó por la fuga colectiva de esclavos que desde las montañas hostilizaban y atacaban los poblados, ya en 1597 se hace mención de ellos; poco después, en 1602, se supo de la existencia de un mocambo en el palmares de río Itapicure”¹⁵⁶ ¿Era éste el mismo? Lo cierto es que cuando los holandeses ocuparon Brasil ya los palmareños estaban establecidos, y su actividad favoreció la fuga de otros esclavos que se unieron al *quilombo*. Esta especie de federación de quilombos fue numerosa, extensa en el tiempo y abarcante en el territorio: algunos de ellos tenían hasta 6 mil insurrectos, en un área de 27 mil kilómetros cuadrados y duró casi un centenar de años. Explica Martínez Montiel: “El significado de Palmares para la historia de América y de África es que un sistema político económico y social de perfiles africanos pudo ser adoptado con éxito a otro entorno, rebelándose eficaz para gobernar sobre un territorio extenso y sobre

¹⁵⁴ Alejo Carpentier. *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. México. Siglo XXI Editores. p. 183.

¹⁵⁵ José Luciano Franco. *Los palenques de los negros cimarrones*. La Habana. 1973, p. 30.

¹⁵⁶ Luz María Martínez Montiel. *Negros en América*. Madrid, Editorial Mapre, 1992, p. 301.

grupos de gran diversidad étnica y que pudo mantenerse casi un siglo contra los poderes coloniales de Holanda y Portugal, superiores militarmente".¹⁵⁷

Ni tan grande ni tan bien organizado el de San Lorenzo de los Negros. Pero no se trata de comparaciones que compiten sino de fenómenos de rebeldía social que se suman. Cada uno con su peculiar forma. En Surinam, a fines del siglo XVI, se produce el levantamiento de los tres líderes negros Sant Sam, Boston y Arabí, contra el cual se rompen cuatro expediciones holandesas.

Hubo la rebelión de los Sastres, en Bahía; la que encabezó Aponte en Cuba, pero merece mención particular por su trascendencia histórica el Juramento de Bois de Caiman. ¿Qué fue el Juramento de Bois Caiman? En una noche tormentosa se reunieron en un lugar llamado Bois Caiman o sea Bosque de Caimán, las dotaciones de esclavos de la colonia francesa de Saint Domingue, hoy Haití, y juraron proclamar la independencia en su país, independencia que fue completada y llevada a plena realidad por el caudillo Toussaint L'Ouvertrure.

Es curioso que con el juramento de Bois Caimán nace el verdadero concepto de independencia. O sea el comienzo de las guerras de independencia, de descolonización, las guerras anticoloniales que habrán de prolongarse hasta nuestros días.

Cuando tomamos la gran *Enciclopedia*, la famosa enciclopedia redactada por Voltaire, Diderot, Rousseau, D'Alambert a mediados del siglo XVIII en Francia, y cuyas ideas tanta influencia tuvieron sobre los caudillos de nuestras guerras de independencia, tiene un valor todavía meramente filosófico. Se dice independencia, sí, independencia del hombre frente al concepto de Dios, frente al concepto de monarquía, el libre albedrío hasta qué punto llega la libertad individual del hombre, pero no se habla de independencia política. En cambio, lo que reclamaban los negros de Haití -precursores en esto de todas nuestras guerras de independencia- era la independencia política, la emancipación total.¹⁵⁸

Hay que recordar que, para entonces, ya había sucedido el gran acontecimiento de la Guerra de Independencia de los Estados Unidos de América de la corona inglesa (1776), pero la estructura de los terratenientes angloamericanos permaneció la misma hasta poco más de un siglo después, cuando se abolió la esclavitud con la Guerra de Secesión (1866): después de Washington y Licoln.

Desde el siglo XVI hubo numerosos focos de cimarrones por todas partes. Eran el resultado de las circunstancias históricas, las cuales no permitían otro modo de acción a los esclavos que anhelaban su libertad, sino la huida individual y el establecimiento de comunidades en medio de las soledades o en lugares propios para el tránsito de contrabando. El gran número de cumbes que hubo constantemente indica una incansable rebeldía, pero no practicada en la forma de guerras organizadas, sino con el establecimiento de comunidades que se convertían en centros de liberación para los esclavos y en núcleos de comercio clandestino. Los esclavos emplearon todos los medios a su alcance para liberarse; el único camino posible era el de establecer comunidades aisladas en sitios inaccesibles. No había la posibilidad de hacer levantamientos simultáneos para tomar el poder.

¹⁵⁷ Ob. Cit., p. 302. La significación de este fenómeno de organización social lo explica —la autora— extensamente, en esta obra con vasta documentación.

¹⁵⁸ Alejo Carpentier. Ob. Cit., p. 184.

El «tema de la rebelión» es una constante caribeña y de las economías de plantación en tierras tropicales. Palmares en Pernambuco, desde fines del siglo XVI y casi todo el XVII, y la de Yanga en San Lorenzo.

El abate Prévost (1697-1763), autor de *Manon Lescaut*, novela sentimental, es, también, el editor de *Pour et Contre*, donde da a conocer a la sociedad francesa la constitución de una comunidad de cimarrones en Jamaica, en cuyo periódico se reproduce el discurso del líder negro *Moses Bom Saam*, que se presenta como el conductor y libertador de los africanos. “Elocuente pasaje, se ha dicho comúnmente -escribe Michèle Duchet-, cuya autenticidad nada garantiza, pero basta con que fuese verosímil y esa verosimilitud era la terrible lección de los acontecimientos de 1754, después de los de 1720, después de los de 1690: había nacido en Jamaica una tradición de rebelión”¹⁵⁹

Prévost, en su novela, *Voyages de Lade* (1744) narra un episodio en que Lade se encarga de reclutar a los indios mosquitos para luchar con los rebeldes cimarrones. El episodio no es ficticio, está documentado en la *Histoire de la Jamaïque* (1774) de E. Long, y el acontecimiento había tenido lugar en 1738. En otro pasaje, Prévost toma de Hans Sloane (1660-1752), quien publicó *A voyage to the Island of Madera, Jamaica* (1797) un pasaje significativo sobre los negros de Barbados: “Mil veces ha ocurrido que un negro arruine la plantación de su amo incendiándola... y en Europa nos sorprende que su multitud no los haya incitado a la rebelión. Nuestros ingleses, a quienes he confiado el mismo asombro, me han contestado que como en su mayoría son distintas regiones de África, no sólo viven sin el menor trato unos con otros, sino también odiándose mutuamente”¹⁶⁰.

En el siglo XVIII se agudizan las rebeliones negras en las islas de las Antillas Menores: Jamaica, la Martinica, Guadalupe y Saint Domingue (Haití) son tierras de cimarrones. También el fenómeno literario se vuelve testimonio paralelo del estado social de las islas. *Oronoko* (1688), la novela de Aphra Behn relata la historia de Surinam (colonia holandesa) donde un príncipe africano que se remonta a los parajes de la selva; Saint-Lambert escribe *Ziméo* (1769), historia de un caudillo cimarrón en las Montañas Azules. En la Isla de Francia (1769) el gobernador Dumas habla de desertiones de esclavos y de graves problemas criminales. Bernardino de Saint-Pierre, en su famoso *Pablo y Virginia* (1788), historia de amor, se da tiempo para pintar la injusticia de los servidores negros en la Isla de Francia (hoy Mauricio, del Comoon Welth).

En la Martinica la huída de bandas insurrectas es común hasta 1720. En Saint Domingue la más célebre fue la de Maniel, en los límites de la parte francesa de Saint Domingue. Pero, sin duda, la tierra predilecta del cimarronaje, en el siglo XVIII, fue la Guayana: en esta colonia continental algunas comunidades cimarrones llegaron a mantenerse con independencia hasta treinta años seguidos.

El período de evasión, resistencia y captura de la negrada esclava -que en el cimarronaje dejaba de serlo- se extiende en su mayor intensidad entre 1750 y 1789, hasta las vísperas de la Revolución Francesa. Los modelos de liderazgo cimarrón son Cudjoc, en Jamaica; Moses Bom Saam, que le sucedió en la rebelión de 1734-1735; Macandal en Saint Domingue en 1758 y Boonie en la Guayana. Estos fueron el brazo negro de la teoría revolucionaria que estaba por diseminarse en el mundo.

¹⁵⁹ Michèle Duchet. *Antropología e historia en el siglo de las luces*. México, Siglo XXI editores, 1988, p.125.

¹⁶⁰ Sloane, Hans. *A voyage to the Island of Madera, Barbados, Nieves [nevis], St. Christopher and Jamaica* (1797) I, p. 88 y II, p. 174.

2. Vida en un cumbe venezolano

El cumbe* de Ocoyta, Venezuela, fue destruido en 1771. Los sobrevivientes relataron su forma de vida. El 25 de octubre de 1771, el coronel Francisco de Arce, capitán general de la provincia, comisionaba a Germán de Aguilera para que persiguiese y aprendiese a Guillermo Ribas -negro esclavo del regidor Marcos de Ribas- y demás fugitivos. Guillermo atrae a los esclavos realiza lo que todo cimarrón, dice Aguilera: castiga, roba y hace atrocidades. Estos negros sublevados desde Panaquire hasta la costa habitan en diversos cumbes: Guillermo se había apoderado de la hacienda Arboleda donde se cultivaba cacao.

En la refriega hubo muertos y los otros quedaron prisioneros. José Alejandro Medina -a las órdenes de Germán Aguilera- relata que durante la contienda salió Guillermo a defenderse y defender a los suyos. Murió en la refriega. Germán de Aguilera, el jefe de la expedición, condujo a Panaquire la cabeza y una mano cortadas de Guillermo y destruyó 14 ranchos que constituían el cumbe. (Hallaron 8 armas de fuego, un barril de pólvora, sables, muchas lanzas y flechas.

El cumbe de Ocoyte se componía de 14 ranchos; las armas que allí se almacenaba era muy probable que se hubieran tomado en los asaltos a Panaquire a mercaderes en los caminos. Allí existía un verdadero centro de acopio, resistencia y ataque.

Los cimarrones capitaneado por el negro Guillermo iban de Ocoyta a Chuspa y desde Ocumare hasta Barcelona, parece en un incesante viajar de cumbe en cumbe, seguramente para estrechar relaciones, practicar el comercio del cacao y planear los ataques a las haciendas y pueblos donde residían los amos o sus representantes.¹⁶¹

3. Palenques en Colombia

El más vigoroso movimiento de insurrección esclavista conocido en el litoral colombiano del Caribe, aconteció en Cartagena de Indias a comienzos del XVII. Siendo gobernador don Jerónimo de Suazo Casasola, quien empezó a gobernar en 1600, Domingo Bioho, ex monarca de un estado africano, encabezó la revuelta. Al frente de treinta negros y negras entra en Motuna, donde sin ningún esfuerzo vence a los amos, -quienes se hacían acompañar de un grupo de veinte o más esclavos-. Las tropas se organizaron contra los insurrectos, en tanto Domingo, el rey Benkos, sacudía la tranquilidad de Cartagena, Tolú, Mompós Tenerife, y muchas otras poblaciones.

Benkos Bioho halló entre sus incursiones un terreno en que podía hacerse fuerte; estaba inteligentemente organizado y disponía de legiones de espías estratégicamente colocadas. Con el segundo persecutor de cimarrones, el capitán Francisco de Campos y Orika, la hija de Benkos, se teje una desgraciada historia amorosa.

Herido y prisionero el Capitán encontró en el palenque a la princesa Orika, con quien había tenido relaciones amorosas en Cartagena y la pareja planeó la fuga. Un tiro de arcabuz en la noche dio fin a la aventura de Campos y Orika fue juzgada y condenada a muerte de acuerdo con el código cimarrón.

* Cumbe (cumbé, cuya raíz Kumb está muy difundida en el oeste africano. Entre los congos *kumba* significa hacer ruido, escandalizar, ir de fiesta. (Fernando Ortiz. *Nuevo catauro de cubanismos*, La Habana, 1985, pp.182-183). No es difícil que su evolución semántica haya sido semejante a la de *palenque* en México, lugar de confusión y barullo grande. sitio cerrado donde se festeja y convive con música, canciones y jugadas. *Id.* al mocambo y al quilombo de Brasil.

¹⁶¹ Cfr. Miguel Acosta Saignes. "Vida en un cumbe venezolano" en Richard Price. *Sociedades cimarronas*. México, Siglo XXI, 1981, p. 64-71.

Diego Fernández de Velasco que sucedió en la gobernación a Suazo Casasola, Para evitar gastos exorbitantes en la campaña contra los cimarrones les ofreció algunas prerrogativas. A Benkos no se le permitió que usase el título de “Rey del Arcabuco”, que vistiera a la española y llevase al cinto espada y daga dorada. Más tarde, el gobernador García Girón lo sorprendió en una nueva conspiración, lo capturó y ahorcó. Esta rebelión la de 1619, es la más conocida. En 1696 hubo más levantamientos cimarrones, que fueron también reducidos. “*El negro reaccionó de distintas maneras contra la explotación, bien llevando una vida ociosa, desempeñando mal sus labores, rebelándose o fugándose individual o colectivamente para formar palenques, que eran grupos de cimarrones que se amparaban en la tupida vegetación intertropical para defender sus culturas originales*”.¹⁶²

En la gobernación de Santa Martha, un grupo de negros refugiados en la región de La Ramada, incendió la población en las postrimerías de la administración de García de Lerma, en tanto que en Popayán, los cimarrones del palenque del Castillo (extremo occidental del río Patia) cometían fechorías y depredaciones en los territorios circunvecinos. En este caso, los esfuerzos del gobierno para someterlos, siempre fracasaron.

En 1732, la Audiencia de Quito intentó reducir a los alzados a través de Andrés Fajardo, quien les ofreció paz, libertad y el derecho a seguir viviendo tranquilos con la condición de que no admitieran nuevos prófugos. Condición que jamás cumplieron. En junio de 1745, los insurrectos acaudillados por el Negro Jerónimo fueron derrotados y sometidos completamente, gracias a la acción del convencimiento del padre franciscano José Joaquín de Barrutieta, quien los persuadió y consiguió que se rindieran. Este doble papel de la religión cristiana, de convencer en la guerra a quienes traiciona en la paz, ha sido una constante en los movimientos cimarrones y se vio de manera precisa en el movimiento de Yanga.

4. Reducción negrera en la Misión de Mocoa

Se debe esta reducción al padre Francisco Javier de la Paz, religioso agustino del convento de Pasto, quien desde 1793 reunió indios y negros fugitivos. Auxiliando en esta empresa el gobernador de Popayán. Pedro Zapata, gobernador propietario de Cartagena de Indias, tomó posesión de su cargo (10 de enero 1654) y se preocupó por fortificar y defender la ciudad. Sabía que hacía más de 50 años que negros huidos de Cartagena. habían formado un palenque en una zona impenetrable, rodeada de árboles. El palenque se encontraba a igual distancia de la ciudad de Cartagena que de Santa Marta, por lo que al pretender don Pedro conquistar el palenque, el gobernador de Santa Marta, creyéndolo de su jurisdicción, no lo consintió. Pese a los litigios jurisdiccionales, al fin se logró someter a los negros y bautizarlos.

5. El Caribe Francés

En el Caribe francés, el tamaño relativamente pequeño de las islas impidió la formación de comunidades cimarronas a gran escala. El *petit marronage* fue una espina constante en el costado de la empresa de plantación; los franceses denominaron a la cimarronada la “plaga” o la “gangrena” de la sociedad colonial.

¹⁶² Aquiles Escalante. “Palenques en Colombia.” en Richard Price. *Sociedades cimarronas*. México, Siglo XXI, 1981, p. 72.

Los negros desempeñaban mal sus labores o incendiaban el ingenio, o la casa del amo, como medidas para demostrar su inconformidad. De esta manera, se convertían en desertores, porque la ley sería con ellos implacable.

El pequeño cimarronaje o cimarronaje ligero en las Antillas francesas se daba entre individuos o en grupos muy pequeños que vivían del pillaje y la rapiña, en simbiosis con las plantaciones y el taller. Estos cimarrones no se alejaban mucha de la región de la plantación de la cual habían huido y frecuentemente se instalaban en sus alrededores o se escondían en la choza de un pariente o de un amigo. Realizaban fechorías y depredaciones en los territorios circunvecinos y los lugares a donde se huían eran vistos como centros de liberación y campamentos del vagabundaje.

Cuando el cimarronaje crecía, los palenques se organizaban contra el gobierno, y entonces los levantamientos simultáneos tenían por objeto tomar el poder. Cuando el gobierno trataba de someterlos y fracasaba, solía dejar por los caminos los cuerpos de los negros, previamente salados y puestos en picas (a veces solamente manos y cabezas).

Entre los acuerdos más comunes que se tomaban en los palenques estaba el que no podían recibir a los negros cimarrones nuevamente huidos.¹⁶³

Escribe Nicolás Ngou Mue: “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 frecuente encuentros entre indios, españoles, corsarios, negros y de todos aquellos que tenían algo que reprochar al régimen colonial, algunos palenque se transformaron en focos de rebeldía política, punto de partida de las revoluciones que iban a acabar con la colonización ibérica en América”.¹⁶⁴

6. Cimarronaje en Saint Domingue

De todas las rebeliones de cimarrones ninguna tuvo una repercusión más grande que la de Macandal (1758) en cuanto habría de desembocar en la Independencia de Haití 46 años más tarde. Macandal perdió una mano en un molino del trapiche y, por ello, se vio convertido en guardián del ganado y en esclavo doméstico de Lenormand de Mézy (en el norte de Saint Domingue). Huyó y se refugió en las montañas. Fue un ferviente practicante del Vodú. Tenía gran ascendiente entre los esclavos por sus cualidades de mando, pues fue algo más que un simple jefe de bandas cimarronas. Inspirado en las divinidades africanas hizo compromiso de expulsar a los blancos de la colonia y hacer de Saint Dominique un reino independiente para los negros. Así lo relata, de manera magistral, Alejo Carpentier en *El reino de este mundo*, donde destaca la idea no sólo de volver a los orígenes, sino de crear en tierras antillanas un lugar de hombres libres para los negros.

Macandal es el héroe de historias mitológicas. Así lo confirman los años que pasan sin poder someter al indómito cimarrón. Una noche de diciembre de 1757, Macandal no pudo resistir asistir a una calinda ritual y allí fue reconocido y hecho prisionero. Preso - custodiado por dos hombres blancos armados con fusiles- Macandal se desembarazó de sus ligaduras y huyó. Nuevamente sometido, decía que los blancos no podían matarlo

¹⁶³ Cfr. Gabriel Debien. “Cimarronaje en el caribe francés”. en *Sociedades Cimarronas*. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas. Compilador: Richard Price. México, Siglo XXI Editores, 1981, pp. 99 y sig.

¹⁶⁴ Nicolás Ngou-Mve. “El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo del Yanga en México” en *América negra*. Bogotá Colombia. Pontificia Universidad Javeriana. Dic. 1977. n° 14. p. 29.

porque tenía el supremo don de cambiarse en *maringouin* (insecto). El día del suplicio, después de encendida la hoguera, se produjo una profunda impresión entre los mayores mulatos, los blancos y el negrerío: “...sea que el poste al que fue atado no era bastante sólido —relata José Luciano Franco—, sea que las cuerdas hubiesen cedido por efecto de las violentas sacudidas de su cuerpo en contacto con las llamas, lo cierto fue que Macandal saltó fuera del horno incandescente pronunciando en lengua africana palabras cabalísticas. Se creó un pánico indescriptible «¡Macandal salvado!» «¡Macandal salvado!», gritaban los asistentes sobre el brasero ardiente, los negros esclavos quedaron persuadidos de que el heroico cimarrón no había muerto y reaparecería tarde o temprano para vengar a su raza”.¹⁶⁵

El vodú como vehículo de la rebeldía de los negros esclavos en Saint Dominigue, era la fuerza mágico-religiosa del cimarronaje, la energía necesaria para luchar contra las iniquidades del régimen esclavista.

7. Antecedentes rebeldes en la Nueva España

Los brotes de rebelión debieron haber sido tantos como la inconformidad de estas masas esclavizadas y explotadas por el imperialismo colonialista. La dignidad humana hizo lo demás: los levantamientos de grupos negros que perduraron durante tres siglos. En los principios mismos de la Colonia empiezan estos movimientos:

Antonio de Herrera¹⁶⁶ da el año de 1523 como fecha en la que se suscita la primera rebelión de negros en Antequera (Oaxaca) Nueva España, en tanto que Vicente Riva Palacio documenta en el año de 1537 el primer levantamiento en Veracruz.

El número de negros era ya crecido en Nueva España cuando llegó a ella el virrey don Antonio de Mendoza tanto porque los asientos se habían extendido con facilidad, cuanto por que se había hecho con esta horrible mercancía el contrabando en gran escala, abusando, los que tenían el asiento, para introducir mayor número que el permitido, y trayéndose negros por los que no tenían derecho de introducirlos y desembarcándoles en las costas seguros de burlar siempre la vigilancia de los oficiales reales.¹⁶⁷

Las rebeliones proliferaron en toda la Nueva España. los negros tenían la fuerza numérica, ya que en muchos puntos era mayor la población negra que la blanca. Ello, avivado por la profunda hostilidad y al deseo de venganza, explicaba la actitud levantisca de los grupos negros. Por lo demás, en algunos casos contarían con el apoyo de los indígenas. La primera o una de las primeras conspiraciones terminó en la masacre legal urdida por un primer virrey novohispano con fama de justiciero: movimiento armado en busca de la libertad.

El 24 de septiembre de 1537, uno de los negros conjurados denunció la conspiración al virrey; envió éste, comprendiendo la inmensa gravedad del peligro, espías para tener seguridad de la denuncia; descubrieron esos espías todo lo que Mendoza deseaba saber, y en la misma noche el elegido para rey y los principales de la conjuración fueron aprehendidos y despacháronse correos a todos los pueblos y minas en que había negros encargando mucha vigilancia a las autoridades.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Luciano Franco. *Los palenques de los negros cimarrones*. La Habana, Cuba, 1973, p. 29.

¹⁶⁶ José Antonio Herrera y Tordesillas 1934-57, *Década III, libro V, capítulo 8*.

¹⁶⁷ Vicente Riva Palacio. *México a través de los siglos. El virreinato*. Tomo II. México, Publicaciones Herrerías, p. 235.

¹⁶⁸ Vicente Riva Palacio. *Ibidem*.

Los negros aprehendidos confesaron, denunciando a muchos de sus cómplices, lo que alarmó al virrey Mendoza, el cual, como todos los gobernantes que obran bajo el impulso del terror, consumó un acto de crueldad más que de energía, mandando matar a multitud de aquéllos: el que estaba reconocido como monarca por los negros y algunos más fueron descuartizados. El resto fue enviado a los pueblos y a las minas para que allí sufriesen igual suplicio y sirvieran de escarmiento a los demás esclavos.

No es posible saber el número de los negros descuartizados en México; pero debe haber sido considerable, ya que solamente a las minas de Amatepec fueron enviados 24, bajo el dominio de Francisco Vázquez de Coronado, para ser ejecutados.

Los indios -bajo amenaza- aprehendieron a cuatro negros y una negra que habían huido de México. Los mataron por instrucciones de Mendoza y, con objeto de que los cadáveres no se corrompiesen mientras los traían a presentar al virrey, los salaron como hacían con la carne de res para conservarla.¹⁶⁹

El terror que se había apoderado del virrey llegó a tales extremos, que haciéndolo tomar de inmediato nuevas providencias, pidió al monarca que no consintiese más envío de negros a Nueva España; que se le remitiesen armas con toda brevedad y en doble número al que tenían pedidas, y que se le mandasen 200 ó 300 quintales de pólvora. Insistió en la urgente necesidad de hacer una casa fuerte en la calzada de Tacuba y encareció que periódicamente llegaran navíos de España a Veracruz, “*por manera que a menudo se sepa de allá, porque será mucha parte para que todos estén alegres y la tierra en más contentamiento y sosiego*”¹⁷⁰.

Alfonso Toro¹⁷¹ dice en su artículo “*Influencia de la Raza Negra en la Formación del Pueblo Mexicano*” que, según las estadísticas, los negros eran en número muy crecido, y que la conjura de 1537 explica la sangrienta represión del gobierno sobre éstos; que hizo temer a los españoles el riesgo inminente de perder el dominio de la Nueva España.

En el año de 1563, hubo una gran sublevación en Veracruz, durante el virreinato de don Luis de Velasco. Los negros se habían refugiado en los volcanes Citlaltépetl y Nauhcampatépetl, y para someterlos, el virrey se dirigió al corregidor de Huasaltepec, Alonso Cortés Sosa, diciéndole que sabía que en la comarca del Río Alvarado y en la región del camino comenzado, que la uniría con Orizaba, había estancias de ganado en las que los negros que en ellos servían albergaban a otros muchos negros cimarrones que robaban y salteaban los caminos. Aguirre Beltrán supone que el corregidor nada ha de haber podido hacer. Pero que, más tarde, en 1579 fue expedido por el virrey Martín Enríquez de Almanza, un decreto, mediante el cual debía ser preso y capado cualquier negro fugitivo, sin averiguación de delito, y si acaso hubiese cometido alguno, con mayor razón fuese castigado.¹⁷²

Almanza ordenó, que se pregonase el decreto en Tenochtitlan, La Antigua, Veracruz y Tampico. Se pedía que los huidos regresasen al servicio de sus amos en un plazo de 20 días, pues de no ser así se cumpliría con la pena señalada.

¹⁶⁹ Citado en *México a través de los siglos*, en carta a don Antonio de Mendoza. Documentos Inéditos de Indias, tomo II, p. 179.

¹⁷⁰ Vicente Riva Palacio. Ob Cit., p. 236 y en Octaviano Corro en *Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa*. Veracruz. Imp. Comercial. 1951, p. 10.

¹⁷¹ Alfonso Toro. “Influencia de la raza negra en la formación del pueblo mexicano” en *Revista de Estudios Antropológicos sobre México y Centroamérica*. México, t. I, núms. 8-12 (nov. 1920 a marzo de 1921), p. 217.

¹⁷² AGN. Ordenanzas 2, F.105-106.

En el año de 1591, don Luis de Velasco se manifestaba muy preocupado por la situación que los negros habían creado en la zona de Coyula. Por medio de un escrito hizo saber al alcalde de dicho lugar, que se había enterado de que los negros cimarrones vivían en sus casas como si estuviesen en Guinea, “a un tiro de arcabuz” de las sementeras de los naturales, los que quedaban expuestos a cualquier ataque, por lo que hizo ver la necesidad de que se expulsara de ahí a los negros, pidiéndole al mismo tiempo se le informara de lo que sucedía; “qué clase de negros eran; que daños hacían a los hacendados e indios, y el tiempo que tenían de vivir allí para tomar el remedio más conveniente”¹⁷³

Ese mismo año, el virrey don Luis de Velasco nombró a don Carlos de Sámano, castellano del fuerte y fortaleza de San Juan de Ulúa, capitán para las entradas y prisiones de cimarrones en las zonas del Papaloapan y Coatzacoalcos, para que se pusiera vigilancia y se evitase el peligro que corría la gente por los caminos de Alvarado a Coatzacoalcos, a quienes los negros hacían daño o robaban.

Hacia 1599, continuaba el problema en Coyula por lo que el virrey dio una orden al alcalde mayor de Guatulco, para que prendiera a los negros cimarrones que allí se habían refugiado, incendiando sus casas, rancherías y sementeras.¹⁷⁴

Un documento fechado el 21 de marzo de 1602, dice que Alvaro de Bahena, encargado de las entradas y prisiones de los negros cimarrones fugitivos en la ciudad de Veracruz, con objeto de evitar que algunos responsables de la justicia le estorbaran en sus determinaciones para prender a los negros que solían ir a la vieja y nueva Veracruz a hurtar y sacar a los negros de los vecindarios pidió se les otorgasen las mismas facultades que a su antecesor Pedro de Yebra. Sobre este mismo asunto se informa que el 7 de noviembre de 1602, se concedió autoridad a Alvaro de Bahena para las entradas y prisiones de negros cimarrones en la ciudad de Veracruz y sus comarcas.¹⁷⁵

Al enterarse Bahena de que en Actopa había una ranchería de negros, esperó la noche para caer sobre ellos, pero al llegar Antón de la Parada, juez del nuevo camino del Puerto de San Juan de Ulúa, con gente para hacer la dicha entrada y caer sobre los negros, lo hizo con tan poca destreza que éstos huyeron. Para evitar estas confusiones Bahena pedía con insistencia se señalara con precisión la jurisdicción que le correspondía a él y la de Antón de la Parada. La respuesta señalaba que tocaba a Alvaro de Behena la vieja y la nueva ciudad de Veracruz, hasta el río Alvarado y los puertos de Misantla y Jalapa con sus jurisdicciones; la de Antón de la Parada era “de allí en adelante por la banda de su jurisdicción”.¹⁷⁶ Todo ello con el fin de que cada uno ejerciera únicamente la que le correspondía.

Las medidas tomadas para aplacar las sublevaciones no resolvieron el problema, pues el virrey, Marqués de Montes Claros, escribía el 23 de agosto de 1609 al capitán Bahena: “Por cartas y avisos que he tenido de diferentes personas, he entendido que el número de negros cimarrones que están recogidos y alzados en la jurisdicción de la Nueva y Vieja Veracruz, Río Blanco y la Punta de Antón Lizardo es muy grande y su libertad y atrevimiento mucho mayor, pues han llegado a entrar al pueblo de Tlalixcoyan a robar y saquear las casas y a prender negros domésticos, sacándolos de las casas de sus amos y amenazan a los españoles poniendo fuego a sus casas”.¹⁷⁷

¹⁷³AGN. Gral. de Partes. Vol. 4, exp. 328. F. 94 vta.

¹⁷⁴AGN. Gral de Partes. Vol. 5, exp. 294. F. 65.

¹⁷⁵ AGN. Gral de Partes. Vol. 6, exp. 83. f. 137.

¹⁷⁶ AGN. Gral. de Partes. Vol. 6. exp. 302. f. 21 vta.

¹⁷⁷ Gonzálo Aguirre Beltrán “Los cimarrones” en *El Dictámen*, Veracruz, 10 de mayo de 1946.

Manuel B. Trens habla de la salida de un religioso del puerto de Huachinago, en el año de 1609, al cual, una noche, estando en la venta de Coatepec, desuniciendo los carros, le salió una tropa de negros alzados que acabaron con los carros, le robaron su caja, cerca de cien pesos y mataron a un hermano suyo -un español de doce años-, llevándose a dos indias casadas. El niño fue hallado con los intestinos de fuera y degollado. Se dio al virrey noticia de ello.¹⁷⁸

Más adelante, señala el mismo Trens, estas sublevaciones se hicieron muy frecuentes en la Costa de Sotavento y la Cuenca del Papaloapan, preocupando a las autoridades virreinales que sólo deseaban acabar con los rebeldes mediante tropas armadas.

Los fugitivos se refugiaban en una fortaleza inaccesible por su situación, en la espesura de los bosques. A pesar de su aislamiento vivían una vida sedentaria muy bien organizada. La mitad de sus hombres se dedicaba a las labores del campo: cultivaban maíz, trigo, frijol y árboles frutales, algodón, que elaboraban en pequeños telares trabajados por las mujeres. Esta ilustración es una reminiscencia de su vida en el África; de su antigua ocupación en el pastoreo y la agricultura. Formaban un pequeño poblado en el que se agrupaba un centenar de casas, alrededor de la iglesia, recuerdo de su contacto con el amo blanco y cristiano.

8. Rebelión de Yanga y Francisco de la Matosa (1609)

En la *Historia Religiosa de la Compañía de Jesús en la Nueva España* del padre Andrés Pérez de Rivas, publicada en 1898, se inserta por primera vez la narración de una singular rebelión negra, famosa en su tiempo y de trascendencia para comprender la política militar novohispana en torno a la paz y la tranquilidad social del virreinato, la de Yanga, caudillo negro llevado a la Nueva España con otros hombres de su raza en 1579 como producto de la trata, que surtía de mano de obra gratuita a las colonias del imperialismo transmarino.

Debía tener Yanga entre 42 y 55 años cuando se levantó contra las fuerzas militares del coloniato, si recordamos que la edad promedio de los negros exportados y expoliados en el vergonzoso tráfico de esclavos era entre 12 y 25 años -según datos de las cartas de compra venta- y que la mencionada rebelión se realizó en 1609.

El jesuita andaluz Andrés Pérez de Rivas reproduce en la citada obra una carta del padre Juan Laurencio, cura castrense que acompañó a la expedición pacificadora enviada por el virrey Luis de Velasco, Marqués de Salinas, al mando del capitán Pedro González de Herrera, carta reproducida asimismo en el Archivo General de la Nación, con ligeras variantes, que constituye la fuente documental de la rebelión del Yanga. En ella abrevan los posteriores cronistas e historiadores: Francisco Javier Alegre, fray Andrés Cavo, en el siglo XVIII, y Vicente Riva Palacio y Carlos María de Bustamente en el XIX.

Más de 80 años llevaban los intentos insurreccionales del cimarronaje aliado al descontento levantisco de los poblados negros, cuando en las serranías cercanas a la actual Córdoba, en el estado de Veracruz, se organizan los negros a la voz de Yanga y bajo el caudillaje de otro negro más joven, Francisco de la Matosa, que había tomado su nombre del amo a quien servía, y que recibió el mando político de manos de Yanga. Desde la ya lejana fecha de la primera rebelión en Antequera, en 1523, se habían venido sucediendo inconformidades periódicas: los descuartizados de 1537, los refugiados en los volcanes veracruzanos en 1563, que provocaron la infamante ley de capamiento de Enríquez de

¹⁷⁸ Manuel B. Trens. *Historia de Veracruz*. "La dominación española 1519-1808". (tomo II). Veracruz, Editorial Jalapa-Enríquez, 1947, p 311.

Almanza; los perseguidos por Velasco en la zona de Coyula entre 1591 y 1599, problema que terminó con el arrasamiento e incendio de poblados enteros. Entre 1606 y 1609 el panorama empezaba a cambiar, eran los negros hostigados los que realizaban hostigamientos sobre la población hispana en Río Blanco, en Antón Lizardo, en Puerto de Huachinago, en venta de Coatepec, en Costa de Sotavento y en la cuenca del Papaloapan.

Al iniciar el año de 1609, corrió el rumor entre los blancos, de que los negros intentaban alzarse contra el reino, matando a las autoridades europeas y nombrando a su rey y demás dignatarios entre ellos mismos. Decíase que el Día de Reyes (6 de enero), era el momento prefijado para el levantamiento general. Lo de Yanga y De la Matosa no fue, pues, un estallido al azar sino producto de la desesperación organizada. El liderazgo de Yanga tuvo como respuesta el envío, por parte del virrey Velasco, de fuerzas armadas al mando del capitán González de Herrera, en número de 450 hombres: 100 soldados regulares, 100 mercenarios y aventureros, 150 indios equipados con arcos y flechas y 200 hombres más entre españoles, mulatos y mestizos.

Los españoles se enfrentaron a los negros, acaudillados por Francisco de la Matosa; González de Herrera por indicaciones del virrey, suplicó al padre Martín Peláez, viceprovincial de la casa de la Profesa, le concediese misioneros para que acompañaran a la tropa y para que, por medio de “sabias palabras”, salvaran a aquellas personas que huían de la civilización. Fue destinado para tal efecto el padre Juan Laurencio, que tuvo que retirarse en un momento trascendental, según veremos posteriormente, pues aún no se terminaban las hostilidades. Fue substituído por Juan Pérez.

En la búsqueda de una fuente primaria en el Archivo General de la Nación, se encontró en el Ramo de Historia (vol.31, folio 47, pág. 51 vta) un documento que habla sobre el origen del pueblo de San Lorenzo y el alzamiento de los negros. Esta anotación fue hecha en 1792 y, por lo tanto, es posterior a la obra del padre Andrés de Rivas. En él se dice que este relato está extractado en dicha obra, sin embargo, incluye dos aspectos importantes: 1º Los acontecimientos que se sucedieron al abandonar Juan Laurencio a los españoles y quedar a cargo los servicios religiosos de Juan Pérez y 2º el relato de las prácticas religiosas para el convencimiento de los huidos

En la *Historia de la Compañía de Jesús*, se establecen los motivos esencialmente religiosos que impulsaron al padre Juan Laurencio a acompañar a los españoles. Por otra parte, se veía la necesidad de acabar con los negros sublevados en las ásperas e intrincadas serranías cercanas a la actual Córdoba, donde tenían su centro de operaciones los rebeldes yangüicas.

En el relato, Juan Laurencio hace una minuciosa descripción de las medidas comunes que eran tomadas en aquella época por los religiosos castrenses, tales como la administración de los santos sacramentos a quienes los acompañaba, a quienes hacía sentir la necesidad de estos actos para servir a Dios y salvar las almas de los “morenos perdidos”.

Organizada la campaña en Veracruz, salieron a la empresa el 26 de enero de 1609. A través de un bando se había prohibido la víspera de la partida que saliesen los negros de la ciudad al campo, con objeto de evitar que dieran aviso y poder realizar la campaña con el mayor sigilo posible. El que desobedeciese sería castigado con pena de muerte. En esta parte dice el Padre Andrés Pérez de Rivas que debía llevarse la obra en silencio y “*sin publicar la derrota que había de llevar nuestra jornada*”. Esto es, que se debía actuar con cautela y sin revelar el camino que seguiría la expedición.

Los negros cimarrones habían continuado cometiendo muchos desmanes, entre ellos incendiar y robar haciendas. Al pasar por una pastoría prendieron a unas indias y dos españoles. A uno de ellos se les preguntó por el capitán Pedro González de Herrera y sus

soldados y al no dar respuesta le abrieron la cabeza dándole muerte. Bebieron la sangre del desdichado uniendo sus manos, e hicieron una bandera con su cabellera.

El otro español fue llevado al pie de la sierra donde tenían sus rancherías los negros; ahí vio bajar al son de un tambor y algunos cencerros a Yanga, el cual al ver aterrizado al español que seguramente temía ser muerto como su compañero, le dijo “no temas español, que has visto mi cara, y así no puedes morir”¹⁷⁹ El español fue liberado, para que relatase entre los suyos la fortaleza de los yangüicos, y los propósitos por los que éstos luchaban, firmemente convencidos del triunfo, que ya habían logrado varias veces, y de la justicia de su causa.

Interesa hacer hincapié en el hecho de que el español no fuese muerto sino perdonado, en virtud de que sus ojos habían contemplado a Yanga. Esto significa que para los negros su jefe representaba la autoridad política, a la que también se le otorgaban poderes sagrados y, tal vez, hasta sobrenaturales. Salvada la vida del español, se le dio una carta que él mismo escribió, por órdenes de Yanga, para que la entregara a los suyos, en la que los españoles notaron la altivez y arrogancia del caudillo negro que calificaba en aquel escrito de cobarde al capitán español; lo desafiaba y convidaba a que fuesen a su territorio, para lo que les serviría de guía el portador de la misiva.

El domingo de Carnestolendas, el mismo soldado que ahora guiaba el ejército, se colocó a tres leguas de la ranchería de los negros. El lunes siguiente, 22 de febrero, salió el capitán con dos escuadras de caballería y descubrió a una cuadrilla de negros que venía bajando de su ranchería, así como de otra ranchería que estaba a cinco leguas. Iban a matar a los que estaban en ella. Intentaron, además, quemar un ingenio en Orizaba para llevarse a los negros que en ella hubiese, con el fin de tener más gente, pero cuando éstos sintieron al enemigo, huyeron, dejaron arcos, carcajes y flechas y algunas otras armas, subieron a su pueblo y dieron aviso de la llegada de los españoles. “*El capitán contentándose este día con esta facción de haber descubierto la madriguera de estos enemigos, y también de haber hecho la presa de los caballos, y también de haber hallado un sitio para acercarse a su real, dio la vuelta a donde había dejado la gente de su campo*”¹⁸⁰

Siguió después el capitán a su real, a dos leguas del campo de los sublevados, pasando el día en pertrecharlo con una palizada. Al día siguiente, salió con una escuadra en busca de otro camino, pero al no encontrarlo acometió por el ordinario.

Previamente a la salida, que fue a las ocho de la mañana, ya se habían confesado y oído misa algunos soldados que antes no lo habían hecho. Iniciaron la marcha y llegaron a una fuente cerca de la cual había una sementera en donde sembraban tabaco, calabaza y maíz, todo lo cual fue destruido para quitar el sustento al enemigo. En el documento del Archivo General de la Nación se dice: “*El Yanga, que por su edad no estaba ya capaz de las fatigas militares, se había quedado en el pueblo y recogiendo con las negras e indias cautivas en una pequeña iglesia con candelas encendidas en las manos, y unas flechas, hincadas delante del altar, perseveran en oración mientras duraba la pelea, que al fin aunque facinerosos y perversos, obran en ellos aún el amor y la veneración de las cosas sagradas*”.¹⁸¹

El capitán envió al alférez con su perro a reconocer el camino. Así pudieron encontrar al enemigo y perseguirlo, pertrechándose en una peñas que les ayudaron a modo de muralla. Los negros esperaron que se acercara el enemigo para acometerlo, pero

¹⁷⁹ AGN. Historia. vol. 31 fols. 48-56.

¹⁸⁰ AGN. Historia. *Ibidem*.

¹⁸¹ AGN Historia. *Ibidem*.

fallaron, pues habían levantado bejucos y matorrales para apresar fácilmente a los españoles, trampas en las que ellos mismos cayeron. En la acción fue herido el capitán, quien a pesar de ello incitó a los suyos a seguir peleando. Fueron muchos los heridos. Finalmente, los negros desampararon su peñón, perseguidos por los blancos según los rastros de sangre que dejaban los heridos.

El capitán los conminó a la paz, haciendo levantar una bandera blanca, pero viendo que los enemigos permanecían obstinados, determinó hacerles frente, perdiendo en la contienda a muchos hombres. Los negros se encontraron en pésima situación -según relato del religioso- pues murió uno de sus más bravos oficiales, al que Juan Laurencio quiso asistir pensando que sólo estaba herido, pero al llegar a él ya había expirado.

Yanga prosiguió con su gente hacia otra ranchería, donde antes había tenido su guarida, perseguido siempre por los españoles que le llevaban mucha ventaja.

En el documento que habla de esta contienda no podía eludirse la mención a la labor religiosa: “Los soldados se acomodaban fácilmente a los ejercicios de piedad, y gustaban de ellos viendo que se pretendía su bien, y se les encargaba con suavidad y amor, y los cabezas eran los primeros en acudir a tan santas obras”.¹⁸²

Hasta aquí la relación del Padre Juan Laurencio, quien llamado por el Padre Provincial Rodrigo de Cabredo, hubo de dejar aquella expedición y marchar al Perú. Lo substituyó el Padre Juan Pérez, quien prosiguió las mismas prácticas de piedad: oficiaba misa y explicaba a los indios algunos puntos sustanciales de la doctrina; por la tarde se visitaba a los enfermos y rezaban todos juntos en la iglesia del Rosario de Nuestra Señora la letanía de los santos. El cerco militar y religioso tendido en torno de la comunidad de los negros, empujó a éstos a buscar enlaces con el virrey, seguramente presionados por la falta de bastimentos y de víveres. Ello determinó las capitulaciones del palenque negro.

9. Las capitulaciones de Yanga según Andrés Pérez de Rivas

1. Yanga y sus compañeros entregarían a todos los esclavos fugitivos que se hallasen en su campo.

2. Para evitar que aquella sierra sirviese de refugio a los esclavos fugitivos, se concedía a todos los libres otro puerto situado cerca del que habían ganado los españoles, donde pudieran instalarse con sus mujeres y sus hijos, obligándose a no permitir con ellos ningún negro esclavo.

3. A los negros fugitivos se les buscaría y los entregarían a sus dueños.

4. Recogerían a los esclavos fugitivos por una paga.

5. Protestaban que su intención no había sido faltar a Dios ni al Rey, de quien eran y serían siempre fieles vasallos.

6. Su Excelencia, el Virrey, debía señalar un sacerdote a quien reconociesen los negros en lo espiritual) y alguno que hiciese el oficio de Justicia, para el gobierno y policía de aquella población.

Los negros lograron que el Virrey les concediese el pueblo de San Lorenzo (nombre que tomó en reconocimiento a la labor del misionero jesuita), a pocas leguas de la Villa de Córdoba, por el año de 1618, al que más tarde se le llamó San Lorenzo Cerralvo. En 1932

¹⁸² AGN *Ibidem*.

el pueblo cabecera municipal cambió su nombre por el de Yanga, que lleva en la actualidad: “Cerca de la costa sopla un viento de violencia que recuerda ese nombre de rebeldía”.¹⁸³

Los relatos son muy escasos y proceden de la versión española, lo que les da un tono de parcialidad y constituye motivo de duda sobre la posibilidad de que hayan sido alterados en importantes matices.

Nótese el afán del narrador religioso de establecer a) la ancianidad del Yanga (aún en la hipótesis de que al término de la aventura tuviese cerca de 72 años, no era un hombre decrepito). b) la condición medrosa de éste al permanecer con “negros e indias cautivas” mientras los jóvenes hacían la guerra, y c) su religiosidad, al ponerse al abrigo de “una pequeña iglesia”. Todo lo cual resulta al menos sospechosos en la interpretación española, que acaba por acondicionar la historia del hecho de armas a capitulaciones en que los negros aceptan su derrota a cambio de canongías y traiciones a sus hermanos de raza. ¿A la luz de las criminales represiones del Virreinato, no resulta más creíble la versión de una victoria de los yangüicas aunque sea parcial y de resistencia -que se trasluce en el documento de Juan Laurencio- y que resulta la causa obligada y obligante de las capitulaciones? ¿Son los cimarrones remontados quienes “conminan a la paz” y levantan “bandera blanca” en una guerrilla sangrienta, cuando la costumbre de los triunfadores era hacer cuartos y salar a los perseguidos?

Las capitulaciones de Yanga -de no estar alteradas en lo sustancial- son el producto de un triunfo cimarrón que, ingenua o esperanzadamente, se creyó respetaría el poder central del Virreinato y que, de allí a poco, traicionaría la política imperial española.

A fines del siglo XVII (1698, según la fecha de David Davison) un viajero italiano, Gemelli Carreri, hizo un relato de su viaje por la Nueva España, en forma de diario, comentando su paso por San Lorenzo. Dice el texto:

Pasadas cuatro leguas entre la selva llegué a comer al pueblo de San Lorenzo de los Negros, situado en medio de un bosque. Como es habitado únicamente por negros, a cualquiera que entra en él, le parece estar en Guinea. Tienen esos negros buenas facciones y son aplicados a la agricultura. Traen su origen en algunos esclavos fugitivos: se les permitió vivir allí en libertad, con tal que no recibiesen a otros negros huidos sino que los entregasen a sus amos, lo cual observan fielmente.¹⁸⁴

El hecho de que hubiesen los negros conseguido que se les otorgara el pueblo que pedían, pone de manifiesto que posiblemente no fueron totalmente derrotados por los españoles. Resulta extraño que fuera el vencido el que impusiera condiciones o lograra alguna prerrogativa.

José Attolini dice al respecto: “De acuerdo con alguna versión los negros fueron vencidos, y capitularon con la condición de llegar a disponer de un asiento permanente. Otra versión afirma que González de Herrera fue batido y que el fraile Juan Laurencio, uno de sus acompañantes, prefirió convencerlos por otro camino, el religioso, muy ajeno al de las armas. Tal parece que Yanga murió de muerte repentina y que el pueblo fundado por él

¹⁸³ José Attolini. *Problemas económicos sociales de Veracruz*. México. Ediciones Encrucijada, 1947, p. 75.

¹⁸⁴ Gemelli Carreri. *Viaje a la Nueva España. México a fines del siglo XVII*. México. Libro-Mex, Editores. Tomo II, 1927. p. 240. (Biblioteca Mínima Mexicana volumen 14).

recibió el nombre de San Lorenzo de los Negros, en reconocimiento de la labor del misionero jesuita”.¹⁸⁵

Con respecto a los relatos hasta ahora revisados, encontramos: a) que fueron vencidos los negros, b) que al encontrarse los blancos y los negros en una situación tan difícil, propusieron los blancos el indulto y los negros lo aceptaron con la condición de que se les concediese el pueblo de San Lorenzo, c) que Juan Laurencio convenció a los negros por una vía de entendimiento pacífico. Es conveniente insistir en lo dudoso de tales afirmaciones desde el punto de vista de una más estricta exégesis histórica. Nos atrevemos a suponer que los hechos fueron trastocados, y que hasta la fecha ha sido imposible una valoración precisa de los acontecimientos, en parte por la reseña interesada del parte oficial. Pero queda en pie la suposición: Yanga no fue vencido. Pudo haber capitulado. Si las fuerzas virreinales eran tan poderosas, ¿por qué, cuando dice el documento que supieron el camino que seguían por las manchas de sangre que dejaban los negros, no los exterminaron? Ello demuestra el poder de resistencia de los negros acaudillados por Yanga y De la Matosa. El lograr al fin un pueblo libre rebasaba todas las posibilidades imaginadas. Era hasta entonces un sueño irrealizable, cuyo precio únicamente podía ser valorado por los insurrectos.

Un hecho paralelo relata José L. Franco en su artículo “*Afroamérica, una rebelión de negros en Darién*”, rebelión contra la que el virrey Cañete envió una expedición, habiendo surgido entre ambos un arreglo.¹⁸⁶ Es posible que la idea de negociar fuese iniciativa de los negros, pero teniendo los blancos ventaja sobre ellos como en el caso veracruzano: ¿Por qué aceptar una capitulación? ¿No sería que ante un triunfo de negros cimarrones quisieron los blancos castrenses aparentar ante sus autoridades que habían sido los vencedores? José L. Franco añade que, como los blancos hicieron proposiciones generosas, los negros las aceptaban de buen grado. El simplismo lógico de estos argumentos no encaja en la realidad examinada. Según éste último, los negros quedarían en libertad pero no aceptarían más fugitivos, obligándose a devolverlos a sus dueños. Todo negro maltratado por su amo tendría derecho a comprar su libertad por el precio que había costado, y los cimarrones quedarían en calidad de hombres libres pero sujetos a las Leyes de Indias.

10. Las capitulaciones según el Padre Alegre

En la obra de Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*¹⁸⁷ aparece un capítulo en el que se encuentra un antecedente sobre la victoria real y moral de la comunidad yangüica capitaneada por Yanga y Francisco de la Matosa y las capitulaciones que de ella se desprenden. Trata de las relaciones entre Yanga y el Padre Juan Laurencio, así como del comandante de aquella difícil y peligrosa expedición, Pedro González de Herrera, vecino de Puebla, y de algunos misioneros castrenses que lo acompañaron y que fueron factor importante para el convencimiento de los alzados.

De las varias escaramuzas entre negros y españoles salieron victoriosos indistintamente unos y otros. Ocasión hubo en “*que pareció milagro haber quedado algunos (españoles) con vida*”.¹⁸⁸

¹⁸⁵ José Attolini. Ob. Cit., p. 75.

¹⁸⁶ José L. Franco. Ob. Cit., p. 120.

¹⁸⁷ Francisco Javier Alegre. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. Tomo II: Libros 4-6, 1597-1639. Roma. Institutum Historicum S. J., 1958. p. 175.

¹⁸⁸ Francisco Javier Alegre. Ob. Cit., p. 179.

Para hacer resaltar la abnegación de los religiosos, el autor describe este pasaje: De los dos Padres, que llevando consigo el Santo Cristo y los Santos Oleos, seguían al ejército, al uno (Juan Pérez) dio una piedra en la mejilla al otro, que fue el Padre Juan Laurencio, lastimó ligeramente otra: y más una flecha, que le penetró no poco en una pierna, de que tuvo que padecer muchos días.¹⁸⁹

Mientras los negros remontados rezaban sus oraciones “llegó un aviso al Yanga que, en el avance del peñol, habían sido derrotados los españoles, con muerte de el capitán, y muchos de los suyos”.¹⁹⁰ El contrataque no se hizo esperar, y pese a los “muchos heridos” españoles, las tropas virreinales prendieron fuego al cacerío negro. Más tarde, el “piadoso capitán, hizo levantar, en un lugar eminente, una bandera blanca y firmó una cédula en que les concedía perdón general”.¹⁹¹

¿Estaban derrotados los negros cuando eran los españoles quienes solicitaban paz y concordia? Las capitulaciones de Yanga transcritas por el Padre Alegre deben leerse a la luz de una mejor interpretación:

Los insurrectos se comprometían:

1. A entregar a todos los esclavos fugitivos que se hallasen en su campo.
2. Siempre y cuando se les concediese a todos los libres otro “puesto acomodado” (un pueblo) en el que pudiesen alojarse con sus hijos y mujeres.
3. A no permitir, entre ellos, ningún negro esclavo y, en su caso, a entregarlos a sus amos por una corta paga.
4. Fiel vasallaje a Dios y al Rey.
5. A recibir los servicios religiosos de la Iglesia y el oficio de Justicia para el gobierno político de aquella población.¹⁹²

Había una distinción precisa de los cimarrones alzados entre tiempo y condición legal de los negros a partir de la conclusión de la rebelión con las capitulaciones: 1. Puesto que disponían ya de un pueblo negro, cesaba el cimarronaje. No era lo mismo un negro esclavo que un liberto por causa de guerra. Distinciones sutiles, pero que operaron en todos los ámbitos donde se negociaron palenques.

El padre Juan Laurencio prometió hacer cuanto estuviese de su parte, pidió que se le diesen dichas condiciones por escrito, salió del real. El plan les pareció a los españoles indecoroso y altivo, sobre todo a los amos de ingenios azucareros que veían perdidas sus posesiones. El virrey aceptó las condiciones, pidió se reconociera al rey y le pagasen un pequeño tributo. Esto último no fue aceptado por los negros y ofrecieron servir con un número determinado de lanzas y caballos, estar siempre de parte de España en cualquier alzamiento y en la construcción de trabajos públicos de murallas y puentes.

Firmadas y ratificadas estas condiciones, “se entregó la roca”. Apoyados por el obispo de Puebla, se realizaron muchos matrimonios y se remediaron muchos desórdenes ocasionados por las revueltas pasadas.

¹⁸⁹ Francisco Javier Alegre. *Ibidem*.

¹⁹⁰ Francisco. Javier Alegre. Ob. Cit., p. 180.

¹⁹¹ Francisco. Javier Alegre Ob. Cit., 181.

¹⁹² Francisco. Javier Alegre Ob. Cit., 182.

La versión del padre Alegre no sólo es la primera que analiza la rebelión de Yanga como un hecho relativamente victorioso para la comunidad negra, sino que, además, proporciona una versión, tal vez de la misma matriz histórica: -documentos de la Compañía de Jesús- ligeramente diferente a la que consigna el padre Andrés Pérez de Rivas. Se trata, pues, de dos textos de las Capitulaciones enfocados de diferentes maneras. En ambos se preserva -como era lógico- la importancia de los religiosos en la pacificación de la zona, pero en el del padre Alegre se acentúan las exigencias de los negros como producto del triunfo, que lo era más sobre los esclavistas privados de la región que sobre el gobierno virreinal, que podía en tales circunstancias aparecer como mediador entre amos y esclavos, mientras los azucareros y tabacaleros veracruzanos clamaban al cielo por la injusticia de “*que los amos recibiesen la ley de sus esclavos*”.

Vicente Magdaleno, en “Yanga y San Lorenzo de los negros”, es uno de los primeros en desempolvar este asunto, haciendo resaltar la gran importancia de los acontecimientos libertarios; así como el significado de la integración y asimilación de los negros en la organización étnica y social de la Nueva España.

Si hubiésemos de trazar una minúscula biografía del caudillo negro a base de las hipótesis documentales, que a manera de probanzas hemos trabajado en este capítulo, y que sin duda requieren una mayor profundidad, el resumen -desnudo de todo aparato bibliográfico-sería la siguiente: El caudillo negro, Yanga, nació hacia 1554 en la región llamada Bran* en su tiempo y que después recibió el nombre de Brong. Pertenecía a los Yang-bara, una de las tribus que forman parte en el Alto Nilo de la nación de los Dincas al sudoeste de Gondocoro, entre el Bari y los Macaras; el Yanga era un negro alto y bien formado, de cuerpo gentil y mente clara, destinado a ocupar el trono de su tribu si no hubiera sido hecho prisionero por los esclavistas de la trata. Llegó a la Nueva España por Veracruz con numerosos compatriotas en 1579. Escapado de trapiches y plantaciones, se enriscó en las faldas del Pico de Orizaba y el Cofre de Perote, convertido al cimarronaje. En 1609, cercado por las huestes del capitán Pedro González de Herrera, enviado para reducirlo a nombre del virrey Luis de Velasco el II, marqués de Salinas, cedió el mando de la rebelión a un negro más joven, Francisco de la Matosa, quien libró batallas en los palenques de las serranías, pactando finalmente Yanga por intermedio de los religiosos jesuitas, que fungían como curas castrenses de la expedición punitiva, los padres Juan Laurencio y Juan Pérez. Las capitulaciones incluían la libertad e independencia de los grupos rebeldes y de sus descendientes, y la fundación de un pueblo -sin tutela de blancos y españoles-, que se llamó San Lorenzo de los Negros, más tarde San Lorenzo de Cerralvo, por el virrey Rodrigo Pacheco y Osorio, Márqués de Cerralvo y, con el tiempo, Yanga, a 20 kilómetros al sureste de la ciudad de Córdoba (fundada a fines de 1617 o principios de 1618) y constituida como “*territorio libre de América*”.

Una de las versiones, la más aceptada sobre la muerte de Yanga, establece que Yanga fue llamado por la Audiencia Virreinal para sostener pláticas sobre la persistencia de las insurrecciones negras, y pese a las garantías eclesiásticas fue prisionero y muerto durante la célebre conspiración de los “Treinta y Tres Negros”, en la Plaza Mayor de México, en la

*David Davison. “Control de los esclavos y resistencia en el México colonial, 1519-1650” en *Sociedades cimarronas*, Comp. Richard Price. México, Siglo XXI, 1981, p. 90, dice que Brong probablemente se refiere a Abron, un subgrupo de la cultura Akan que vivía en el noroeste de Ashanti en lo que hoy en día es Ghana [Murdock 1959: 254]. Aguirre Beltrán [1946: 126, 244] apunta que muchos africanos de este subgrupo fueron llevados a México. Según Federico Ratzel: *Las razas humanas* la tribu de los Yanbaris está al sur de los Dincas y al oeste de los Baris. Añade: pueblo pacífico y entregado a la agricultura. Es de notar que los datos de Vicente Riva Palacio en *México a través de los siglos*, se deben al acercamiento documental que el autor tuvo con el Archivo General de la Nación en México y el Archivo de Indias en Sevilla.

Pascua Florida del 2 de mayo de 1612. Estrangulado, cercenada la cabeza y clavada en una escarpia, al igual que la de su valeroso compañero Francisco de la Matosa. Su intento de vivir en libertad constituye el más remoto antecedente de la Independencia de México.

La historiografía del siglo XX ha tratado la rebelión del Yanga sin toda la profundidad deseada y como al soslayo de temas más generales sobre la materia: Alfonso Toro. “*Influencia de la raza negra en la formación del pueblo mexicano*” (1920); Enrique Herrera Moreno. *El cantón de Córdoba* (1958); Manuel B. Trens. *Historia de Veracruz* (1947); José Attolini, *Estudio socioeconómico del Estado de Veracruz* (1947); Octaviano Corro, *Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa* (1951); Manuel Rivera Cambas, *Historia antigua y moderna de Jalapa y de las revoluciones del Estado de Veracruz* (1959); Juan Zilli, *Historia sucinta del estado de Veracruz* (1962); David Davison. “*El control de los esclavos negros y sus resistencias en el México colonial 1519-1650*” (1973); (Antologado por Richard Price); Solange Alberro en “Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración” (1979): (Compilado en *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, por Elsa Frost). La historiografía regional aporta algunos datos de valor e interés, tal el propio Vicente Magdaleno, Manuel García Bustamante, Leonardo Ferrandón y Antonio Ramón García, entre otros.

Solange Alberro prejuzga las capitulaciones del caudillo negro como una inconsistencia en las decisiones de un vencido, cuando en realidad parecería más adecuado verlas como las astucias de un vencedor. Más recientemente (1997), Nicolás Ngou-Mve dedica un ensayo coincidente con los puntos de vista aquí expresados, cuando afirma: “*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 “Yanga” 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*”.¹⁹⁴

11. La conjura de los 33 negros

Otra página de singular relevancia para ilustrar las denuncias de las rebeliones y la respuesta del gobierno virreinal, así como el temor de la comunidad novohispana por los levantamientos, es la conjura de los 33 negros.

El padre Andrés Cavo (1739-1803) de la Compañía de Jesús, en su *Historia de México*, que permaneció inédita hasta 1836, en que fue publicada por don Carlos María de Bustamante bajo el título de *Los tres siglos de México*, da noticia sumaria de la llamada “ejecución de los 33 negros”. Sus fuentes para la narración de este episodio están en fray Juan de Torquemada (1557-1624) y su *Monarquía Indiana* (Sevilla: 1615; Madrid: 1723) y fray Agustín Vetancourt (o Betancur) en su *Teatro mexicano* (1690).

Esparcido el rumor en el virreinato de que los negros querían levantarse contra el reino, se atemorizaron de tal manera los ciudadanos, que se omitieron las procesiones de Semana Santa (1612); pues era voz pública que el Jueves Santo habría de ser aquella rebelión. “*Esa misma noche sucedió una cosa barto ridícula. Entraba en México una punta de cerdos a deshora: el primero que oyó el gruñido de aquellos animales, figurándose que percibía el algarazara de los negros bozales que venían sobre la ciudad, gritó «alarma» voz que se prolongó de unos a otros con*

¹⁹⁴ Nicolás Ngou-Mue. Ob. Cit., p. 30.

celeridad.”¹⁹⁵ Lo demás lo hizo el miedo. Después de Pacua Florida fueron ejecutados 29 negros y cuatro negras. “Las cabezas de los ajusticiados, fijas en escarpías, quedaron por mucho tiempo expuestas en la misma borca, hasta que avisada el Audiencia de la hediondez que despedían, mandó se les diera sepultura eclesiástica”.¹⁹⁶

No había virrey en aquellos días. Llamado a España don Luis de Velasco (el segundo de ese nombre) y muerto el arzobispo fray García Guerra que lo había sustituido, gobernaba la Audiencia el inepto anciano Otolora, el oidor decano. En un relato novelado - pero de intenso patetismo- el historiador Vicente Riva Palacio (1832-1896) dramatiza los episodios de Yanga y de los ahorcados en la Plaza Mayor, bajo el rubro de “Los Treinta y Tres Negros” en *El libro rojo* (1870), que publicó en colaboración con otros escritores, produciéndose aquí con más libertad narrativa que en el tomo II de *México a través de los siglos*, obra que dirige y en la que redacta la parte del Virreinato. Riva Palacio, que sigue las fuentes del padre Cavo, agrega a ellas la fuerza de su expresión literaria: “La escena —dice— era capaz de hacer estremecer de horror al mismo Nerón. Aquellos hombres y sobre todo aquellas mujeres que caminaban al patíbulo casi moribundos, cubiertos de barapos, a encontrar la muerte después de una vida de esclavitud y sufrimiento: los confesores que a grito herido encomendaban aquellas almas a la misericordia de Dios, una multitud inmensa que se agitaba como un mar borrascoso, y sobre todas aquellas treinta y tres borcas, de donde pendían, horas después, treinta y tres cadáveres. La ejecución había terminado, pero la gente no se retiraba, y era que había un segundo acto más repugnante. Los verdugos comenzaron a bajar los cadáveres, y con hacha a cortarles las cabezas, que se fijaban en escarpías. Se estaban castigando cadáveres y derramando la descompuesta sangre de los muertos. Aquella escena era asquerosa. Las treinta y tres cabezas se fijaban en escarpías en la plaza mayor de la ciudad: ornato digno de la grandeza de la Audiencia gobernadora. Mucho tiempo estuvieron allí aquellos trofeos de civilización, hasta que la Audiencia tuvo parte de que ya no era posible sufrir la fetidez, y las mandó quitar y que se enterraran”.¹⁹⁷

Los textos de Riva Palacio, con ser ricos en precisiones, omiten datos esenciales que completan el cuadro histórico de los acontecimientos y que requieren el manejo de documentos complementarios, muchos de ellos de origen español, como la “Relación del alzamiento que negros y mulatos, libres y cautivos de la ciudad de México de la Nueva España, pretendieron hacer contra los españoles por cuaresma del año 1612 y del castigo que se hizo de las cabezas y culpados”¹⁹⁸

Manuscritos manejados por el profesor de la Universidad de Valencia, Luis Querol y Roso en su estudio “Negros y mulatos de Nueva España (*Historia de su alzamiento en México en 1612*)”:

Es lamentable que para exégesis tan importante sólo contemos con el relato parcial de los documentos españoles que, muchas veces, llenan lagunas importantes, pero no resuelven contradicciones. Riva Palacio tuvo acceso a documentos hispanos durante los diez años en que fue ministro de México ante la Corte española, de 1886 hasta su muerte acaecida en Madrid, de ese tiempo pudieran proceder muchos de sus datos incorporados a textos novelescos e históricos. Un hecho, sin embargo, resulta alarmante si llega a comprobarse su exactitud sistemática: la manipulación de los asientos históricos mexicanos en relación con los registros europeos. ¿Se ocultaba información a la historiografía colonial

¹⁹⁵ Andrés Cavo. *Historia de México*. México, Editorial Patria, 1949, p. 276.

¹⁹⁶ Andrés Cavo. Ob. Cit., p. 277.

¹⁹⁷ Vicente Riva Palacio. *El libro rojo*. Capítulo: “Los Treinta y tres negros” México, Editorial Leyenda, 1946, pp. 231-232.

¹⁹⁸ Manuscritos. (Biblioteca Nacional de Madrid: Sección de Manuscritos; Manuscritos 2.010, fols. 236 a 241, núm. 168, y el Archivo de Órdenes militares. Madrid. Orden de Santiago. leg. 718-8.661 y leg. 23-302).

que, en cambio, se prodigaba en la española? El supuesto no es fácil de comprobar, pero la duda permanece.

El relato anónimo del Manuscrito de Madrid, modernizado por Querol y Roso y reproducido en sus líneas esenciales a continuación, colma espacios narrativos que, sin conciliarse plenamente, analizan la historiografía que va del siglo XVII al XIX. Vayamos del prólogo de la conspiración de los reyes negros al recuento de los sacrificados del 2 de mayo de 1612: Sucedió en el año de 1611, que habiendo muerto una negra esclava de Luis Moreno de Monroy, vecino de México con ocasión de su entierro, la cofradía de negros del monasterio de Nuestra Señora de La Merced, compuesta de más de 1500 negros de ambos sexos, suponiendo que la negra había perecido maltratada y por castigo de sus amos y no de muerte natural, sin pararse a pensar en más, arrebataron el cadáver y se lanzaron por las calles de la ciudad vociferando y llevándolo a las casas reales de Palacio, residencia del virrey-arzobispo, y a las de la Inquisición, volviendo luego a la casa de Luis Moreno de Monroy en actitud levantisca y amenazadora, y los de dentro de la casa hubieron de cerrar la puerta y defenderse a mano armada.

Enterados los alcaldes del suceso, abrieron proceso y apresaron a algunos negros, que mandaron azotar, ordenando a sus amos que los vendieran fuera del virreinato, y de entre los castigados fue principal un negro viejo, llamado Diego, esclavo del tesorero Diego Matías de Vera, y que era mayoral de la dicha cofradía de negros de La Merced.

Irritados los negros por el castigo impuesto a Diego y a sus compañeros, sólo pensaron en tomar venganza de los españoles, y habiendo éstos cometido la imprudencia de dejar en la ciudad a los negros a quienes se había castigado, éstos procuraron la ayuda citada de la cofradía y de las otras que allí había. Cabeza de la nueva sedición fue un negro de Angola, mayoral también de la cofradía, y esclavo de Juan de Carvajal, clérigo, y que se llamaba Pablo, casado con María, negra esclava de Cristóbal Henríquez, mercader, los cuales fueron designados como rey y reina de los negros. Quisieron los negros poner en ejecución su proyecto por Pascua de Navidad del año 1611, pero hubieron de desistir, pues por entonces había en México cuatro compañías de infantería de paso por Filipinas. Todo ello fue la necesaria preparación de la conjuración y alzamiento de 1612, que había de abortar, y que acaeció durante el gobierno de la Audiencia¹⁹⁹.

Sucedió luego por Carnestolendas (4 de marzo) del año de 1612 enfermó aquel negro que era el designado como rey, juntamente con la negra María, que había de ser la reina si lograba feliz éxito la conjuración que tramaban. Enfermo estaba el presunto soberano de los negros en casa de su amo, y allí fueron a visitarle y a curarle a un gran número de negros, ya que para éstos el enfermo era persona muy principal. Más aconteció que el negro falleció y con ocasión de su entierro en el monasterio de La Merced, hubo un gran concurso de negros, que hicieron con el cadáver una serie de ceremonias (rociarlo con vino y aceite, y lo mismo la sepultura, meterse un negro vivo dentro de ella y echar sobre él tierra y vino, hasta que se levantó enfurecido y con una arma en la mano, lo cual era como la señal del alzamiento) y quedó enterrado el muerto a presencia de las religiosas del citado monasterio mercedario, que en vano trataron de prohibirles todas sus ceremonias, alaridos y cantos y danzas propios de gentiles. Vueltos los negros que concurrieron al enterramiento del negro difundo a la casa del amo de éste, llenaron el patio y el zaguán de la misma y aún la calle, y así congregados, acordaron su alzamiento para el día Jueves Santo de aquel año, aprovechando la coyuntura de que en dicho día los españoles estarían desprevenidos, porque se encontrarían entregados a las prácticas religiosas propias de la Semana Santa, y pensaron los negros que aquella sería la ocasión propicia para apoderarse de las casas de sus

¹⁹⁹ Querol y Roso: 127-128.

amos y matar a los que de ellos pudieran, alzándose con la ciudad, contando para ello con la ayuda de los demás negros y mulatos de fuera de aquella, a quienes determinaron avisar para que se les unieran, y cada cual aportase las armas que pudiera lograr y el dinero de las cofradías de negros, para preparar bien el levantamiento. Planeado éste de tal modo, para organizarlo bien y acordar en definitiva lo que tenían que hacer, llevaron una noche a María, la viuda del negro muerto, a casa de Diego, esclavo de Diego Matías, donde conferenciaron; estas pláticas se repitieron sucesivamente en casa de un negro libre, de nombre Andrés García, mayoral de la misma cofradía de La Merced, donde se reunieron para comer; llegaron a ofrecer la jefatura y el título de rey al citado Diego, el cual por su avanzada edad no lo aceptó, acordándose entonces que desempeñase tales cargos un negro que se decía hermano del difunto Pablo y llamado Pedro, esclavo de Leonor de Morales, y que era maestro de hacer calderas en la calle de Tacuba, acordándose también que éste se casase con la negra María, la viuda del difunto²⁰⁰ Por último, para atraer a los negros de otras cofradías a la conjuración, les prometieron que a su debido tiempo también se habría de elegir rey entre ellos, una vez lograda la liberación.

Eficaz colaboración para su conjuración encontraron los inquietos negros en una mulata llamada Isabel, esclava del regidor de México, Luis Maldonado de Corral, envanecida con la idea de llegar a ser reina; y en un mulato libre, joven y osado, cochero del alcalde de Corte don Francisco de León y en otra tuvieron sus entrevistas los dos mulatos y el dicho Andrés García, con otro negro además. Antonio, esclavo de Luis Maldonado, el mismo amo de la mulata Isabel, y con otro mulato, Francisco, y un negro criollo, esclavo de don Gaspar de Vera Rodríguez.

Pero los negros conjurados eran poco cautos en hablar y su propia impudencia les había de ser fatal. No tardó en descubrirse su conjuración, y ya sobre aviso la autoridad les desbarató todos sus planes. Ello fue de la siguiente manera:

En los primeros días de Cuaresma de 1612, dos portugueses oyeron en una plaza de la Ciudad de México, una conversación en lengua angola, que ellos entendían, por haberse dedicado al tráfico de esclavos negros de Guinea; conversación mantenida por una negra, que se dolía del mal trato que había recibido un negro por parte de un español, que castigó al verle golpear a un indio, y llegó a decir la negra en sus lamentos, que pronto se verían libres de la opresión española, ya que para Semana Santa estaba acordada la matanza de todos los españoles y el alzamiento de la ciudad en favor de los negros.

Los dos portugueses no se preocuparon de averiguar quién era la negra que oyeron, ni dónde vivía; se limitaron a escribir una carta anónima dando cuenta de la conversación que oyeron, y esta carta la echaron en casa del doctor Antonio de Morga, alcalde más antiguo de la Audiencia, recogida por el cual la llevó al otro día a la sala del crimen y la envió luego a los oidores de la Audiencia²⁰¹.

Otro aviso de lo que tramaban los negros lo tuvo la Audiencia del modo siguiente: cerca ya del cuarto domingo de Cuaresma fray Juan de Tovar, religioso y lector de Teología del convento de La Merced, avisó al licenciado don Pedro de Otorola, el más antiguo oidor de la Audiencia, que ya ejercía el gobierno del virreinato de Nueva España, que sabía ciertamente que la ciudad estaba amenazada por un alzamiento de negros y mulatos, el cual habría de tener lugar en los días de Semana Santa, en que pensaban apoderarse de las armas y casas de sus amos, matándolos, y poniendo por obra el intento que ya había tenido por la Navidad pasada, y de que entonces desistieron, aplazándolo para el día de Jueves Santo, y

²⁰⁰ Vide supra, 128-130

²⁰¹ Querol y Roso, 131-132.

que los negros en sus juntas y cofradías se reunían para procurar este alzamiento, y que no podía decir más. Llamado el religioso delator por el oidor Otalora, para que compareciese ante él y demás oidores y alcaldes, dijo ser verdad cuanto había denunciado, y ya prevenida la Audiencia con los dos avisos que había recibido, tomó algunas precauciones, entre ellas el suspender las procesiones de sangre en Semana Santa de aquel año, cerrando las iglesias el día Jueves Santo, y lo mismo en la ciudad de los Angeles y en todas las cercanías de esta ciudad y de México²⁰².

La audiencia encargó además con mucho secreto al doctor Antonio de Morga, que prendiese y arrestase a los mayores y oficiales de todas las cofradías de negros y mulatos, aunque dando a entender que la detención era por otra causa, para venir en averiguación de la conjuración fraguada. El motivo fingido de detención se presentó pronto pues efectivamente, a la semana siguiente, habrían de celebrarse en México solemnes honras fúnebres por el alma de la reina de España doña Margarita de Austria, esposa de Felipe III, la cual había muerto en el Escorial el día 3 de octubre de 1611. Con tal luctuoso motivo, el alcalde, el sábado antes de la Dominica cuarta, hizo comparecer a algunos de los oficiales de dichas cofradías, a quienes comunicó su deseo de que tomasen parte en los regios funerales y al efecto dispuso que le informasen por escrito de cuantos estandartes, cera e insignias tuviesen cada una de las cofradías, memoria que le habían de traer al día siguiente, para ordenarles lo que tenían que hacer.

El alcalde no pensaba más que buscar un pretexto para ordenar la detención de los negros, y lo encontró en la falta de dos de ellos, contra quienes se enojó y mandó poner en castigo a todos en la cárcel de la Corte, para que allí se acabasen de juntar, y encargando especialmente a alguaciles para que lograsen reunir por sorpresa a los que eran más difíciles. Los negros detenidos no dudaron ya de lo que se trataba, y el Alcalde les puso escuchas en la misma cárcel, que eran presos españoles que disimuladamente se enterasen de cuanto los negros dijese entre sí.

Se iba difiriendo la libertad de los presos, que en la cárcel disimulaban por lo demás su temor y sospecha, mostrándose alegres en su encierro, al que les llevaban los otros negros comidas y regalos en abundancia. En aquella semana se celebraron los funerales de la reina con la ostentación que se pudo y con guardia de dos compañías de arcabuceros.

Los negros, tanto los presos como los no presos, se iban convenciendo de que la detención obedecía a una causa más grave que la que se les dijo cuando se realizó, y comenzaban a inquietarse por el éxito de su conjuración. La imprudencia de algunos de ellos vino a desbaratarles su intento una vez más.

En efecto, una negra vieja, esclava de Juan de Avila envió por un español, al Alcalde, un papel en que decía que sabía de un negro viejo llamado Sebastián, esclavo de Diego Ramírez, que era brujo y hechicero y que le había curado de una enfermedad, untándola y dando a entender que usaba de malas artes, y tenía muchos discípulos y compañeros que las usaban y que éstos amenazaban a los españoles con matarlos con hechizos y envenenando los alimentos y las aguas. De todo lo cual le tomó declaración el alcalde; pero quiso aún percatarse mejor del intento de los negros antes de proceder seriamente contra ellos.

En efecto; el domingo 12 de abril, Beatriz Dávila y su hija Isabel Dávila, le enviaron al alcalde un aviso de suma gravedad: donde testificaban que aquella misma mañana debajo de una ventana de su casa, tras de su celosía, desde donde estaba entregada a su labor, pudo oír la conversación entre dos negros del barrio, llamado uno Antonio, esclavo de Francisco Torrijos, obrajero, y el segundo preguntó al primero su parecer acerca de la prisión de los

²⁰² Torquemada. Ob. Cit., t.I, Lib. V, Cap. LXXIV, p. 767.

mayorales de las cofradías, y el llamado Antonio le respondió que siempre le había parecido mal la conducta de los negros encargados de hacer triunfar su causa, que no tenían necesidad alguna de hablar de cetro y corona sino que lo que habían haber hecho era matar primero a los españoles y, libres ya de éstos, arreglarse y organizarse como bien pudieran; hablaron además de cuando soltarían a los presos y de si estando éstos detenidos podría continuarse el alzamiento.

Con este aviso el Alcalde determinó la prisión de los dos negros, la cual se realizó al día siguiente. Les tomó declaración el propio Alcalde a Antonio y acreditó ser verdad lo que las dos señoras le habían comunicado, confesando además cuantos tratos habían tenido los negros para su alzamiento y delatando a los principales cabezas del mismo.

Otro aviso recibió el alcalde al día siguiente, de Francisco de Bustos y Mariana de Uceda, su mujer, con la testificación además de una negra llamada Francisca, por todo lo cual se vino en averiguación de toda la trama de la conjura.

Aclarada ésta, se dio la orden de prender a muchos negros y mulatos, entre ellos a los cabecillas del movimiento, algunos de los cuales eran de los que ya habían sido apresados antes. Se siguió la causa y proceso de la cuestión, viniéndose a ocupar de ella la sala el mismo viernes Santo, 20 de abril. Al siguiente día, por determinación de la sala de Alcaldes se empezó por aplicar algunos tormentos, para que ampliases sus declaraciones los presos, poniéndose todo en claro. Halláronse en poder de los negros algunas armas escondidas, siendo al fin condenados los principales culpables a ser ahorcados, con pérdida de sus bienes²⁰³.

La sentencia se ejecutó el día 2 de mayo, a las 9 de la mañana, en la Plaza Mayor de México, en 9 horcas, desde la citada hora de las 9 hasta las dos de la tarde, siendo ahorcados, ante gran concurso de gente 33 negros y mulatos, entre ellos siete mujeres. La citada fecha 2 de mayo en que tuvo lugar la ejecución de la sentencia es la que consigna el documento que paso a paso seguimos para nuestra relación. No la citan ni Torquemada²⁰⁴, que se limita a decir que fue después de Pascua, es decir, después del 22 de abril, difiriendo además con nuestro documento en el número y sexo de los ajusticiados, pues dice que lo fueron 22 varones y 14 mujeres; Riva Palacio²⁰⁵ dice que fue a fines de abril cuando se ahorcó a 33 individuos (29 negros y 4 negras); en cuyo dato esta conforme Juan Ortega Rubio²⁰⁶, aunque sin señalar éste fecha alguna. Payno²⁰⁷, que tampoco indica la fecha, dice que sufrieron el suplicio 29 negros y 3 negras.

Ni las sumas de los historiadores cuadran al hacer el recuento de aquella mañana trágica en que Otalara se erigió en el genocida de la raza negra, ni la historiografía de las diferentes épocas se ha puesto de acuerdo sobre la fecha de la muerte de Yanga. Vicente Magdaleno describe que Yanga muere misteriosamente, ya viejo, a las puertas del templo de San Lorenzo²⁰⁸ Miguel Augusto García Bustamante aventura la hipótesis —para la que no aduce probanza— de que Yanga fue ajusticiado en septiembre de 1618 o enero de 1619, durante la administración del virrey Diego Fernández de Córdoba, Marqués de

²⁰³ Querol y Roso 133-135.

²⁰⁴ Torquemada. Ob. Cit., Tomo I, Lib. V, cap. LXXIV, p. 768.

²⁰⁵ Riva Palacio. Op cit. Tomo II. Lib II cap LX. P 562.

²⁰⁶ Juan Ortega Rubio. Historia de América. Tomo II. cap XXI. P 260

²⁰⁷ Manuel Payno. *Compendio de Historia de México*. México, F Diez de León 1978. p 91.

²⁰⁸ Vicente Magdaleno. *Paisaje y celaje de México*. México Ed. Stylo, 1952. p 65.

Guadalcazar, cuando un grupo de encomenderos establecidos en Huatusco fundaron la villa de Córdoba, como respuesta a las depredaciones del cimarronaje que operaba en los parajes cercanos al camino de México a Veracruz, hostigando a los pueblos y sorprendiendo a los viajeros.

Fuentes regionales -y aun vernáculas- sin inclinan por la Pascua (2 de mayo) de 1612: tal es el caso de Leonard Ferrandón, cronista patriarcal de San Lorenzo y Antonio Román García²⁰⁹, quienes coinciden en la hipótesis: Yanga se encontraba en su pueblo y fue invitado por la Real Audiencia a la capital del Virreinato para tratar sobre la insumisión de los esclavos y las partidas de levantiscos que se negaban a deponer su actitud. Como dudara de los españoles, acudió al sacerdote de San Lorenzo, el cual le aconsejó que debería partir en Semana Santa, cuando la Iglesia no imponía castigos. Entró en la capital del virreinato cuando el malhadado asunto de la piara, y así le fue. Entre las sumas que no cuadran, y clavada su cabeza a una escarpia, junto con la de su noble amigo, Francisco de la Matosa, acabarían sus restos confundidos con los de aquella negritud doliente y precursora, en los tres años que duró su “independencia chiquita”.

Otros levantamientos hubo, que excederían -por ahora- el marco de nuestras reflexiones. Baste mencionar, que en 1622 el Marqués de Gálvez ordenó la persecución de negros cimarrones que merodeaban las cercanías de Córdoba. En 1642 se estableció la primera hacienda de caña de azúcar, que, sin embargo, ya se cultivaba desde tiempo antes. *“Noventa y tres años después (1737) -da noticia Juan López de Escalera-, fueron aprehendidos y colgados públicamente para escarmiento los cabecillas, pero con ello no consiguieron la pacificación de los negros, los que no se amedrentaron, pues fue hasta el año de 1762, en que se les concedió el indulto general.”*²¹⁰

En 1805, los esclavos negros de la hacienda El Potrero se sublevaron, venteando ya el clima de separatismo independentista que se respiraba en la Nueva España. En 1810, Miguel Hidalgo y Costilla expidió los decretos de abolición de la esclavitud: el de 9 de octubre en Valladolid y el de el 6 de diciembre del mismo año en Guadalajara. El 16 de septiembre de 1825, el presidente Guadalupe Victoria pagó por los esclavos lo que pidieran sus todavía propietarios, con lo que se convalidó en los hechos la manumisión decretada por Hidalgo y confirmada por Morelos, destruyendo así el yugo impuesto por los terratenientes.

Este es el inicio de una nueva etapa en que la asimilación y la trasculturación de que habla Fernando Ortiz, toma el camino de una nueva lucha por el respeto a la identidad y a la diferencia tantos siglos postergada.

²⁰⁹ Antonio Román García. “Yanga primer libertador de América” en *Esquila misional y animación misionera*. Año 31 n° 331, feb 1983, crd. Pp 13-16.

²¹⁰ Juan López de Escalera. *Diccionario Biográfico y de Historia de México*. Ed Magisterio, 1964, p 1172.

FUENTES

Archivo General de la Nación. México **Ordenanzas** 2, F.105-106.

AGN. **Gral. de Partes**. Vol. 4, exp. 328. F. 94 vta.

AGN. **Gral de Partes**. Vol. 5,exp. 294. F. 65.

AGN. **Gral de Partes**. Vol. 6, exp. 83. f. 137.

AGN. **Gral. de Partes**. Vol. 6. exp. 302. f. 21 vta.

AGN. **Historia**. vol. 31 fols. 48-56.

Biblioteca Nacional de Madrid: Sección de Manuscritos; **Manuscritos** 2.010, fols. 236 a 241, núm. 168

Archivo de Órdenes militares. Madrid. **Orden de Santiago**. leg. 718-8.661 y leg. 23-302).

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA SAIGNES, Miguel. “*Vida en un cumbe venezolano*” en Richard Price. **Sociedades cimarronas**. Siglo XXI, México, 1981.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. “*Los cimarrones*” en **El Dictámen**, Veracruz, 10 de mayo de 1946.
- ALEGRE, Francisco Javier. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. Tomo II: Libros 4-6, 1597-1639. Institutum Historicum S. J, Roma, 1958.
- ARROM, José Juan. “*Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen*”. **Anales del Caribe.**, Casa de Las Américas 2/198, pp. 174-185. La Habana (Centro de Estudios del Caribe).
- ATTOLINI, José. **Problemas económicos sociales de Veracruz**. Ediciones Encrucijada, México.1947.
- CARPENTIER, Alejo. **La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos**. México. Siglo XXI Editores. p. 183.
- CARRERI, Gemelli. **Viaje a la Nueva España. México a fines del siglo XVII**. Libro-Mex, Editores. Tomo II: México 1927.
- CAVO, Andrés. **Historia de México**. Editorial Patria. México 1949.
- CORRO, Octaviano **Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa**. Imp. Comercial. Veracruz. 1951
- DAVISON, David. “*Control de los esclavos y resistencia en el México colonial, 1519-1650* .” en Richard Price. **Sociedades cimarronas**. Siglo XXI, México, 1981.
- DEBIEN, Gabriel. “*Cimarronaje en el caribe francés*”. en Richard Price. **Sociedades cimarronas**. Siglo XXI, México, 1981.
- DEPESTRE, René. *Problemas de la identidad del hombre negros en las literaturas antillanas.*, UNAM., 1978, **p. 8** (Cuadernos de Cultura Latinoamericana. N°18). Tomado de la **Revista de la Casa de las Américas**, México 1969
- DUCHET, Michèle. **Antropología e historia en el siglo de las luces**. Siglo XXI editores. México 1988.
- ESCALANTE, Aquiles. “*Palenques en Colombia.*” en Richard Price. **Sociedades cimarronas**. Siglo XXI, México, 1981.
- FRANCO, José Luciano. **Los palenques de los negros cimarrones**. La Habana. 1973.
- HERRERA Y TORDESILLAS, José Antonio. **Década III, libro V, capítulo 8**.
- LÓPEZ DE ESCALERA, Juan. **Diccionario biográfico y de historia de México**. Editorial del Magisterio, México 1964.
- MAGDALENO, Vicente. **Paisaje y celaje de México**. Editorial Stylo, México. 1952.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. **Negros en América.**, Editorial Mapre, Madrid 1992.
- NGOU-MVE, Nicolás “*El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo del Yanga en México*” en **América negra**. . n° 14 Colombia. Pontificia Universidad Javeriana. Dic. Bogotá 1977.
- ORTEGA Y RUBIO, Juan. **Historia de América**. Tomo II.
- ORTIZ, Fernando. **Nuevo catauro de cubanismos**, La Habana, 1985.

- PAYNO, Manuel. **Compendio de Historia de México**. F. Díaz de León, México, 1978.
- RIVA PALACIO, Vicente. **El libro rojo**, Editorial Leyenda, México 1946.
- RIVA PALACIO, Vicente. **México a través de los siglos. El virreinato**. Tomo II. México, Publicaciones Herrerías.
- ROMÁN GARCÍA, Antonio. “*Yanga primer libertador de América*”. **Esquila misional de información y animación misionera**. Año XXXI. No. 331. feb. 1983. crd. pp. 13-16.
- SLOANE, Hans. **A voyage to the Island of Madera, Barbados, Nieves [nevis], St. Christopher and Jamaica (1797)**.
- TORO, Alfonso. “*Influencia de la raza negra en la formación del pueblo mexicano*” en **Revista de Estudios Antropológicos sobre México y Centroamérica**, t. I, núms. 8-12 Mexico. nov. 1920 a marzo de 1921.
- TRENS, Manuel B. **Historia de Veracruz**. (tomo II). Editorial Jalapa-Enríquez, Veracruz, 1947.

**PALENQUES: REFUGIOS CIMARRONES DE
AFRICANÍA EN AMÉRICA**

NINA S. DE FRIEDEMANN

CAPÍTULO 5 PALENQUES: HUELLAS DE AFRICANÍA

1. *Cimarrones y palenques*

En la historia de América los escenarios de encuentro que han originado nuevas diversidades de situaciones, gentes, visiones y mundos han estado plagados de conflictos que se han expresado en actos de dominación y violencia, resistencia, insurgencia, rebelión, guerra y guerrillas. El cimarronaje²¹¹, una reacción a la trata de africanos en África y a su esclavitud en América, fue medular en la formación de poblados rebeldes fortificados. Durante más de tres siglos, a partir del siglo XVI, africanos y sus descendientes esclavizados opusieron resistencia a las autoridades religiosas, a las coloniales y a sus milicias, a tratantes y amos.

En la colonia española en América, tales poblados se conocieron como palenques en los territorios que hoy son Colombia, Ecuador, Panamá, México, Cuba, Peru. Fueron cumbes en Venezuela, quilombos, mocambos, ladeiras y mambises en Brasil. Y en lugares del Caribe, Surinam y el sur de los Estados Unidos se conocieron como maroons.

Discusiones en torno al grado y diversidad de la resistencia y al menor o mayor papel que pudieron jugar los factores económicos, políticos o culturales del lado de africanos y europeos, han contribuido a la conceptualización de niveles de "cimarronajes". Así, se habla de un cimarronaje pequeño y otro grande en las Antillas definiendo al primero como una fuga con retorno voluntario -una especie de ausentismo- y al segundo como una huida de esclavos, pero con propósitos de rebelión²¹²

Desde luego que llamar "cimarronaje" a una pequeña fuga con el propósito de inducir negociaciones con los amos, también sugiere el que al menos muchos africanos, más que resignarse, hubieran aceptado la esclavización como una forma de vida en el Nuevo Mundo. En esta instancia, entonces, ¿por qué llamar a tal estrategia de acomodamiento para la negociación cimarronaje? Mas valdría entender estas acciones en un escenario de asimilación a la esclavización. Lo cual implicaría la aceptación de la misma, hecho que no se conjuga con los propósitos de la rebelión, en cuanto individuos y grupos huidos pretendían ejercer el control de sus vidas en asentamientos territoriales temporales o relativamente fijos.

No obstante, la mayor documentación sobre esclavos a quienes se ha considerado de modo ambiguo "medio huidos" y también "medio libres" en el "cimarronaje pequeño", proviene del Caribe colonial de ingleses y franceses. Y tuvo que ver en muchas ocasiones con el aprecio y el manejo de sus destrezas técnicas y laborales²¹³.

En este artículo se consideran cimarrones a aquellos individuos y grupos que en rebeldía huyeron de la esclavización resueltos a establecer una vida libre enfrentando a los

²¹¹ "La voz "cimarron" de creación hispanoamericana antillana, se aplicó en su origen, por los primeros tiempos de la colonización española del Nuevo Mundo, a los indios alzados y por extensión, a los animales que se hacían montaraces. Mas adelante..también a plantas y frutos silvestres. Del español, el vocablo..se extendió a otras lenguas... Así aparece ya usado en 1628, en inglés...bajo la forma "symerons", la cual se define como "black people...fled from their masters [in Jamaica]" (Alvarez Nazario 1974:341).

²¹² Cfr. Gabriel Debien. "Le marronage aux Antilles Francaises au XVIIIem. Siecle" *Caribbean Studies* 6.pp 3-44. y John Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic World 1400-1680*. Cambridge University Press, 1992.

²¹³ Cfr. John Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic World 1400-1680*. Cambridge University Press, 1992.

esclavizadores aún a riesgo de morir. Huían solos o en bandas de tres o cuatro individuos. Los documentos correspondientes a Colombia, llaman a estos huidos negros zapacos²¹⁴ que en Venezuela al formar pequeñas bandas se conocieron como rochelas y **patucos**²¹⁵. Algunas de esas gentes lograron asentarse en caseríos temporales o trashumantes, luchando por mantenerse en poblados estables a los que se conoció como palenques. A los palenques también llegaron gentes "medio huidas" o "medio libres" procedentes de hatos y haciendas, minas, servicio doméstico, boga de canoas y champanes buscando refugio temporal o permanente.

El caso del esclavo Esteban Montejo es el relato de un cimarrón singular. Nacido en Cuba, en la mitad del siglo XIX en un ingenio, un día, conforme él mismo, "cogió el monte" donde solitario permaneció largo tiempo hasta 1886 cuando se dio la abolición de la esclavitud. Montejo dejó el testimonio de sus memorias, primero como esclavo en el ingenio, luego como cimarrón, seguido de su experiencia como trabajador en otro ingenio, ya en la época de la post-abolición. No obstante, el agobio de su miedo a la esclavitud parece que nunca lo abandonó. "Yo sabía bien que la esclavitud no se había acabado del todo"-, le dice Esteban Montejo al escritor Barnet refiriéndose a su nueva condición de trabajador negro libre²¹⁶.

2. Cimarronaje y diáspora

Con el paso de los años el conocimiento sobre la trata trasatlántica se ha profundizado. Escrutinios sobre sus responsables, las víctimas y las consecuencias en las nuevas sociedades han generado en los últimos decenios reacciones, controversias, posiciones y perturbaciones, particularmente entre los africanos. Sus intelectuales han definido la sangría demográfica de millones de seres humanos durante más de tres siglos, como una empresa de extirpación sociocultural y física comandada por alianzas de estratos dirigentes, de ambas civilizaciones la europea y la africana de ese tiempo²¹⁷.

Actualmente, un contrapunto a la definición de semejante empresa, es el rumbo que han tomado la historia y la historiografía africanas, desde la descolonización a finales del decenio de 1950, cuando a su vez en África se inició el movimiento de recuperación cultural y concientización en torno a las realidades de la trata. En el nuevo horizonte, el surgimiento de una conciencia histórica y una crítica al eurocentrismo han provocado en África y en Afroamérica cambios singulares en las tendencias interpretativas de África, de su historiografía, de sus relaciones con Europa y América y de su diáspora en América²¹⁸.

Con el dominio de técnicas europeas de investigación y las suyas propias, africanos, africanistas y afroamericanistas apelan al estudio de tradiciones e historias orales, poéticas y descodificaciones de hablas vernáculas, golpes de tambor, gestos y danzas rituales, así como

²¹⁴ Roberto Arrázola. *Palenque primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena, edic. Hernández, 1970, p21.

²¹⁵ Miguel Acosta Saignes. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas ed, Hespérides 1967, p 265.

²¹⁶ Miguel Barnet. *Biografía de un cimarrón*. La Habana 1966.

²¹⁷ Cfr. Kilfe Selassie. "L'essentiel et l'accessoire. La dimension culturelle des futures relations entre l'Afrique et l'Amérique. Quel dialogue pour le futur?" Coloquio *La reencuentro de deux mondes 1492-1992. La part de l'Afrique et ses repercussions*. Cab Verde. UNESCO 1992.

²¹⁸ Cfr. Fage, J. D. Evolución de la historiografía de África. Historia general de África. París UNESCO 1982. y Maibate Hueye "La trata negrera en el interior del continente africano" *La trata negrera de los siglos XVI a XIX*. Barcelona Serbal UNESCO, 1981. Joseph, E Inikori. "La trata negrera y las economías Atlánticas" *La trata negrera de los siglos XVI a XIX*. Barcelona Serbal UNESCO, 1981.

al examen del ceremonial de las culinarias o el adorno corporal. Los resultados, conforme anota Yoro Fall arrojan una visión donde los africanos en África y en América no aparecen como víctimas pasivas de unos procesos de expansión y dominación. Por el contrario, se destaca que “*los europeos no tuvieron la fuerza necesaria para conquistar el alma y los cerebros de todos los africanos; los colonizadores nunca lograron conquistar*”²¹⁹.

Mientras en el Nuevo Mundo, en el siglo XVI los africanos esclavizados se rebelaban, en Africa, la gente Bijago de Guinea y los Jagas del Congo armados en escuadras de guerreros operaban en amplias regiones a partir de campamentos fortificados llamados kilombos. En su lucha por romper las alianzas de africanos y portugueses en el negocio de la trata invadían y devastaban territorios²²⁰.

El conocimiento de datos y detalles sobre los kilombos angolanos a los cuales Joseph C. Miller definió como una cofradía guerrera y los llamó máquinas de guerra le ha conferido entonces, una amplitud histórica y epistemológica al análisis de la resistencia tanto de los africanos como de la diáspora americana frente a la trata²²¹.

¿En qué medida algunas de esas huellas africanas²²² de rebelión y de guerra se manifestaron en las organizaciones rebeldes americanas?, es una pregunta que hace un decenio al menos con los materiales que teníamos al alcance no podía contestarse.

Actualmente, se cuenta con lecturas críticas y relecturas de documentos y textos que han resultado en la nueva historiografía africana. Además, con el uso de textos de historia oral y de oralitura que reivindican en Africa y desde luego en Afroamérica, la existencia de sistemas de conocimiento y de transmisión de los mismos a través de la palabra²²³.

La importancia de la oralitura en la reconstrucción historiográfica se precisa en trabajos como el del antropólogo africano Kabengele Munanga. 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 trazó un puente histórico social de explicación al quilombo brasileño. En el mismo tema, la relectura crítica de una crónica de Cavazzi de 1687 realizada últimamente por Carlos H.M. Serrano sobre los ritos de iniciación de los guerreros del kilombo, permite entender la conformación interétnica del kilombo africano por fuera del sistema de linajes, y también desbaratar las versiones sobre antropofagia, que surgieron en otras fuentes a partir de traducciones o lecturas equívocas del citado Cavazzi.

²¹⁹ Yoro Fall, *Historiografía, sociedades y ciencia histórica. África. Inventando el futuro*. México, el Colegio de México, 1992. p 19.

²²⁰ Oruno D. Lara. “Resistencia y esclavitud. De África a la América negra”. ” *La trata negrera de los siglos XVI a XIX*. Barcelona Serbal UNESCO, 1981, pp128-149.

²²¹ Joseph C. Miller. *Poder político y parentesco. Os antigos estados Mbundu em Angola*. Luanda Arquivo Historico Nacional, 1995, p 228.

²²² El concepto de huellas de africanía ha tomado como referencia los planteamientos de Gregory Bateson (1976:169) sobre el proceso de formación de hábitos, como una inmersión del conocimiento hacia niveles del inconsciente. La gente practica rutinas o repite preceptos y cadenas de conceptos para traducir parte de ambos al paralenguaje icónico, y así "delegarle" al subconsciente segmentos sustanciales tanto de los pasos de las tareas que lleva a cabo, como de las instrucciones que guían sus relaciones con otros (Arocha 1991:77).

²²³ Yoro Fall, *Historiografía, sociedades y ciencia histórica. África. Inventando el futuro*. México, el Colegio de México, 1992. p 22. "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.

Más aún. El fenómeno de resistencia del cimarronaje cuenta con un perfil singular en Afroamérica: la existencia actual en Colombia, de Palenque de San Basilio, un poblado de descendientes de palenqueros de la colonia, situado en las cercanías de Cartagena de Indias, uno de los principales puertos de llegada de africanos esclavizados en el Caribe.

Los estudios antropológicos y lingüísticos de tal comunidad han permitido reconstruir perfiles de su funcionamiento en el pasado colonial y dibujar en el presente la presencia de un legado de africanía en su organización social, en su expresión religiosa y lingüística y en general en la rutina de su vida²²⁴

Lo paradójico del drama africano, de sus guerras internas y de la migración intercontinental, brutal y forzada de africanos, hacia América, es el de que todo ello contribuyera para la formación de la diáspora afroamericana, parte integral de las actuales sociedades americanas.

3. Africanía y refugios

En la perspectiva analítica historiográfica que últimamente reclama con vigor el reconocimiento de que la historia y la cultura de Africa cruzaron el Atlántico con los africanos (Lovejoy 1997), cabe reiterar la visión antropológica que desde hace más de un decenio ha sostenido la imposibilidad de la desnudez cultural de los esclavizados a su llegada a América (Friedemann y Arocha 1986, Friedemann 1992).

El estudio de los cabildos negros, en Cartagena de Indias, uno de los puertos importantes de la trata, ha permitido señalarlos además, no sólo como ámbitos tempranos de recuperación física de los africanos recién desembarcados en su calidad de enfermerías, sino como refugios de africanía²²⁵. Es allí donde se recrea el tambor, el instrumento que en América se yergue como médula de resistencia cultural y parte vital de la identidad afroamericana, frente a una persecución incansable²²⁶. En Cartagena de Indias fue rápidamente reconstruido en su cuerpo y su habla para acompañar el sentimiento de los que se quedaban en las enfermerías y el espíritu de los que se iban al mundo de los ancestros. En Haití su toque fraguó la sublevación de los esclavos, en Cuba aparece en todos los rituales de Santería, Regla de Ocha, Palomonte y en Palenque de San Basilio es el protagonista principal en el ritual funéreo del cabildo Lumbalú²²⁷.

Posteriormente, los cabildos de negros se conocieron como cabildos de nación porque se identificaron con los nombres africanos de sus grupos dominantes en cada local

²²⁴ Cfr. Nina Friedemann y R. Cross *Ma Gombe: Guerreros y ganaderos en Palenque*.1979, Nina Friedemann y Carlos Patiño. *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*1983, Nina Friedemann. Lumbalú: Ritos de muerte en el Palenque de san Basilio. En *América Negra*. N° 1 Junio. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Nina Friedemann. Vida y muerte en el Caribe afrocolombiano Cielo tierra cantos y tambores. En *América Negra*. N° 8 pp 83-96. Junio. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá 1994. Armin Schwegler Notas etimológicas palenqueras: Casariambre, tungananá, agué, monicongo, maricongo y otras voces africanas y pseudoafricanas. *Thesaurus*. 44 pp 1-28. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989, y del mismo autor “*Chi ma nKongo*”: lengua y rito ancestral en el Palenque de San Basilio (Colombia) Madrid Biblioteca Ibero-americana. 1996.

²²⁵ Cfr Paul Lovejoy. *Enslaved Africans: Methodological and conceptual considerations in studying the African diaspora. Identifying enslaved Africans*. Toronto 1997., Nina Friedemann, Carlos Patiño. *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*. Bogotá 1983, Nina Friedemann. Cabildos de negros: refugios de africana en América. *Revista Montalbán*. Caracas 1989.

²²⁶ Javier Laviña Tambores y cimarrones en el Caribe. *América Negra*. N° 9 pp 95-108. Bogotá 1995.

²²⁷ Javier Laviña Tambores y cimarrones en el Caribe. *América Negra*. N° 9 pp 95-108. Bogotá 1995. Nina Friedeman. Vida y muerte en el Caribe afrocolombiano. *América Negra*. N° 8 pp 83-96. Bogotá 1994. Armin Schwegler. “*Chi ma nKongo*” 1996.

(Arara, Mondongo, Congo, Briche, Bibi). Y como tales, eligieron sus reyes y reinas y pasearon en sus fiestas debajo de parasoles y al ritmo de sus tambores. Otra cosa, es que frente al espacio cultural que empezaron a ocupar en los ámbitos de las festividades, las autoridades coloniales arremetieron contra ellos para suprimir la especificidad "tribal" llamando a colación la cofradía religiosa como reemplazo del cabildo. Estos, se vieron obligados a enmascarar sus memorias africanas en las dichas cofradías de santos y vírgenes²²⁸. Un testimonio de tal proceso esta documentado en las fiestas de la Virgen de la Candelaria y San Sebastián en Cartagena, donde danzas y toques de tambor de cabildos con nombres africanos desfilaban por las calles participando en el ritual católico de las respectivas cofradías. Otros testimonios fueron documentados en el Perú donde se cita el cabildo de los Congos Mondongos; en Uruguay donde las "naciones" se reunían y danzaban con sus reyes a la cabeza. Allí, hacia 1834 la "nación" de los Congos estaba compuesta por seis "provincias" Gunga, Guanda, Angola, Munyolo, Basundi y Boima en Buenos Aires de acuerdo con Lanusa en la obra citada anteriormente pagina 106, en 1788 los negros se agruparon en "naciones" Congo, Mozambique, Loango, Mayombi, Banguela, Mondongo entre otras. Pero la conversión del cabildo en cofradía, de ningún modo viene a demeritar el valor de la resistencia africana del cabildo²²⁹. Por el contrario, el estudio etnográfico de la circunstancia cultural de las comunidades descendientes de africanos, expresada en festividades religiosas, velorios, funerarias, carnavales, y en general, en la etnogénesis²³⁰ de la cultura afrocaribeña permite recuperar testimonios del papel que jugaron cabildos y cofradías en la permanencia de memorias de africanía.

La argumentación sobre la presencia de huellas de africanía en los nuevos sistemas culturales de los descendientes de los africanos en América se apoya en el hecho de que recuerdos y experiencias que el africano traía contaron además con variados ámbitos para la rememoración, la recreación y la restauración. Un ejemplo adicional son las juntas de brujería en la Nueva Granada que eran asambleas de resistencia religiosa donde de modo clandestino sus asistentes reafirmaban su identidad y actualizaban su memoria, pese a que al

²²⁸Encontramos por ejemplo, en Lima, Peru, un grupo Congo Mondongo entrando a formar parte de una cofradía de San Marcelo Nicomedes Santa Cruz, El negro en Iberoamérica. *Cuadernos Hispanoamericanos* Madrid 1988:29. En Cuba, por otra parte, la distinción entre cabildos de nación y cofradías de santos era tal que en 1888 a cabildos que salían a la calle en La Habana en la festividad de Reyes se les obligó a transformarse en cofradías católicas Saenz 1961:25. En Buenos Aires, Argentina ya en 1788 abundaban las prohibiciones de las fiestas de candombé de las naciones Congo, Mozambique, los Bolos (Lubolos), Loango, Mayombí, Benguela José Luis Lanusa *La morenada* Buenos Aires 1946, p 105-113, del mismo modo que en Colombia los cabildos en Cartagena de Indias en 1774 ocasionaron tal desazón que las autoridades solicitaron su clausura Nina Friedemann *Carnaval en Barranquilla*, Bogotá, La rosa 1985.

²²⁹ Renzo Pi Hugarte y Daniel Vidart *El legado de los emigrantes*, Montevideo, Ed Nuestra Tierra, 1969 p 30 Sin embargo no estoy de acuerdo con Nicolas Ngou-Mvé El cimarronaje como forma de expresión del África Bantú en la América colonial. El ejemplo de Yanga en México. *América Negra*. N 14, Bogotá 1997: p 4 quien acepta la concepción de las "cofradías" negras como simples válvulas de escape de la tristeza de los negros que añoraban su tierra africana (concepción de los españoles) y el que al ser combatidas y destruidas por las autoridades coloniales cada vez que fue notoria su utilización para fines francamente políticos, ello ocasionara la supresión o reducción del valor de tales cofradías "como focos de supervivencia de la cultura africana en América".

²³⁰ El concepto expresa el surgimiento de un nuevo grupo étnico y un nuevo sistema cultural que es el caso de poblaciones con la impronta africana en diversos países de América. Las condiciones históricas de la trata impidieron el transplante de etnias africanas, pero situaciones coyunturales propiciaron espacios, encuentros, formas de reintegración de memorias Guillermo Bonfil Batalla La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Papeles de la casa Chata*. N 3, pp 23-43. México 1987.

adoptar la máscara de la brujería, sus gentes encararon la persecución de la Santa Inquisición²³¹.

Es que desde hace muchos años, dejó de ser certeza el que los grupos de africanos esclavizados en la trata fueran absolutamente heterogéneos. Lo cual no quiere decir que fueran homogéneos. Es así como el avance de los estudios demográficos de la trata presenta actualmente panoramas con tal información, que conclusiones a partir de obras como la de Philip Curtin de hace treinta años empiezan a verse en diferentes dimensiones²³².

Ya en 1982 en Colombia, por ejemplo, el estudio de Nicolás del Castillo permitiría argumentar que el predominio en los esclavos llegados a Cartagena de Indias en los siglos XVI al XIX no apoyaba la tesis de la heterogeneidad cultural de los esclavos embarcados hacia América. Del mismo modo, se ha mostrado que África Centro-occidental suministró 40% de los africanos entre 1662 y 1870, en tanto que el restante 60% salió de África Occidental. Y aquí fueron tres las regiones que suministraron el 76%: Costa de Oro, Golfo de Benín y Golfo de Biafra, datos que al ser cotejados con los de Del Castillo sobre la llegada de esclavos, refuerzan la perspectiva de los procesos de reintegración étnica que frente a los estragos de la trata, empezó a darse en las mismas factorías africanas²³³.

4. La guerra de los cimarrones

Así llamó en 1603 el gobernador de Cartagena de Indias, Gerónimo de Suazo, a la situación entre el gobierno colonial local y el levantamiento de los esclavos que se prolongó y se expandió durante tres siglos sobre el territorio que hoy en día es Colombia.

Una ojeada a la guerra la ofrecen los eventos de 1545 cuando cimarrones de La Ramada incendiaron a Santa Marta; los de 1598 cuando esclavos en Zaragoza se sublevaron y los de 1785 con el líder Prudencio del palenque de Cartago que iniciaba mas levantamientos en Cerritos y en las cabeceras del río Otún, movimiento este que teniendo conexiones con grupos de esclavos en el Cauca, Valle y Chocó intentaba unirse a grupos de indígenas para hacer un solo frente. Una idea del calibre de la situación se palpa en la lectura de documentos que mencionan cómo en 1799 en Cartagena, una conspiración con la colaboración de negros haitianos se proponía la toma del castillo de San Felipe, el fuerte de la Popa y otros puestos, para entrar después a la plaza y matar a los blancos y saquear los caudales del rey y los particulares.

El desarrollo de la guerra de los cimarrones contó, por parte de los españoles con legislaciones y acciones de las autoridades coloniales. Ya en 1575 Las Ordenanzas del Libro Tercero de los Cimarrones del Cabildo anotan: "...*Idem se acordó y mandó, que ningun negro ni negra se osado de se yr y ausentar del servicio de sus amos, so pena a qye el negro o negra quiu ansi se buyere e ausentare de sus amos, y andubiere ausente de su servicio quinze dias cumplidos, caiga e incurra el tal negro o negra en pena de cien azotes, los cuales se le den en esta manera: que un dia por la mañana, sea llevado a*

²³¹ Cfr. Adriana Maya Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia 1619-1622. *América Negra*. N 4, pp 85-98. Diciembre Bogotá 1992, de la misma autora África legados espirituales en la Nueva Granada siglo XVII. *Historia Crítica*. N 12 Enero Junio., Bogotá. departamento de historia, Universidad de los Andes.1996).

²³² Paul Lovejoy Enslaved Africans. Methodological and conceptual considerations in the studying the African diaspora. *Identifying enslaved Africans*. UNESCO /SSHRCC. Toronto, York Univesity.1997.

²³³ S.D. Behrendt, David Eltis y David Richardson The bigths in comparative perspective: the economics of long-term trends in population displazament from West and West central Africa to the Americas before 1850. *Identifying enslaved Africans*. UNESCO /SSHRCC. Toronto, York Univesity.1997.

la picota de esta ciudad en la cual sea amarrado y puesto, y le sea puesto un pretal de cascabeles atado al cuerpo, y de esta manera le sean dados los dichos azotes cumplidamente; y despues de dados se quede el dicho negro por todo aquel dia amarrado en la dicha picota, para que los negros le vean, sin que ninguna persona sea osado de quitallo de allí por todo aquel dia, so pena de veinte pesos para el Juez y denunciador y Cámara, por iguales partes"²³⁴. Frente a lo cual los siguientes apartes de la misiva del Gobernador Suazo, fechada enero 25 de 1604 no dejan duda de que la legislación le hizo poca mella al cimarronaje: "...no fue posible por ninguna bia humana poderlos acavar de destruir y ansi tornaron a rehacerse juntando y combocando asi otra cantidad de negros que serian mas de sesenta piezas entre varones y hembras los cuales hicieron un palenque fuerte con su estacada de madera en una cienega metida en el corazon de otras muchas cubiertas de monte de donde salian para las estancias y pueblos de Yndios matando quantos espanoles e yndios topaban... los soldados prendieron un negro centinela... entrose la cienega donde estaba fundado yendo los soldados en el agua a los pechos lo qual y el mucho cieno fue de grande ympedimento se cometieron dos vezes peleando con gran pujanza con lanzas arrojadizas y flechas de que son muy diestros pero no pudiendo sufrir la fuerza de la arcabuceria se rretiraron con muerte de algunos y entre ellos el alferex negro que cayo con su bandera en las manos salieron heridos siete u ocho de flechazos yvalazos y tambien salio herido Domingillo Biobo a quien llaman rey"²³⁵.

En la batalla de 1602, que terminó con la capitulación de 1603 firmada por el Gobernador Suazo, ya es clara la temeridad de la temprana guerrilla que ante el ataque insistente de las milicias españolas, recurre a la huida para luego enfrentarse de nuevo atrincherada en otro islote de la gran ciénaga.

En el análisis de la evolución de los palenques se reconoce el que su existencia debió apoyarse en la organización de su sistema de defensa. Así, unos palenques sirvieron de refugio a otros por ejemplo, cuando la contrainsurgencia fue apabullante. En 1621, la llegada de otro Gobernador Don García Girón y su mensaje al Rey registran el hecho de que La Matuna con Biho o Bioho como Rey seguía instalado en las goteras de Cartagena y que la guerra continuaba: "*Cuando llegue a gobernar esta provincia una de las cosas que allé mas dignas de remediar fue un alzamiento que abia abido en esta ciudad de unos negros cuyo caudillo y capitan fue un negro llamado Domingo Bioo negro belicoso y baliente que con sus embustes y encantos se llevaba tras de si a todas las naciones de Guinea que abia en esta ciudad y provincia hizo tanto daño tantas muertes y alboroto que hizo gastar a esta ciudad mas de ducientos mill ducados y sin poder castigarle ni a el ni a los negros alzados que traya consigo se tomó con él un medio muy desigual y se le consintio que biniese a poblar a veinte leguas de aqui con todos sus soldados los cuales todos hizieron y fundaron un pueblo que se llamo Matuna sitio fuerte entre unas cienegas y caños de agua y fortificandose en el con muchos palenques nunca consintio dicho Domingo Bioo que ningun español entrase con armas en su pueblo y a dos alcaldes de la hermandad que acaso fueron por alli a correr la tierra los desarmo diziendo que en su jurisdicción no abian de entrar gente armada/ porque él era Rey de Matuna y llegó a tanto su atrevimiento que se yntitulaba con este apellido y si acaso venia a esta ciudad era con gente armada finalmente odos los negros de esta provincia y ciudad que pasan de vente mill= le tenían tanto miedo y rrespeto y el hera tan belicoso y atrevido que cada dia se temia algun alzamiento y todos los vezinos desta ciudad que son artos que tenían estancias cerca del pueblo de este negro le reconocian y rregalaban finalmente este Domingo Bioo hera recetaculo de todos los urtos y fuga de los negros de esta ciudad por lo qual toda ella me pedia el rremedio"²³⁶.*

La escena en La Matuna en 1602 que narra cómo el alferex palenquero cayó abatido con su bandera en las manos y también cómo salió herido Domingo Bioho, Rey de La Matuna muestra la presencia de una jerarquía. Y el ejercicio de esa autoridad con nimbo de

²³⁴ Roberto Arrázola. *Palenque, primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena Ed Hernández. 1970, p 25.

²³⁵ Supra, p 41.

²³⁶ Idem p 57.

realeza según el documento anterior, es reconocida en Cartagena por las autoridades coloniales²³⁷. Otros niveles jerárquicos también aparecen en documentación escrita y anotan la presencia de otras jerarquías: un capitán, Domingo Padilla, en el palenque Matudere en 1693 y un jefe de guerra Pedro Mina en el palenque de San Miguel en 1684.

Estos que son datos y elaboraciones a partir de cartas, memoriales, informes, peticiones oficiales a la Corona, ordenanzas locales, etc. han constituido un apoyo importante para la investigación etnohistórica, etnográfica y etnolingüística de Palenque de San Basilio, la comunidad actual descendiente de cimarrones de la Sierra Maria.

5. La guerra y los cuagros

Los mapas de localización de los palenques sobre el territorio que hoy es Colombia y a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII son el testimonio de un movimiento de rebeldía en amplios territorios donde el asedio de las milicias españolas nunca cesó. Una cartografía consolidada de palenques en Colombia, Venezuela, Panamá, Perú, Ecuador y desde luego en lugares del Caribe isleño y México traería a la luz visiones historiográficas nuevas para la comprensión de la influencia cultural de la diáspora en la contemporaneidad de estos países.

En cuanto a la Nueva Granada, a finales del siglo XVIII el cimarronaje era un movimiento generalizado, en tanto que el desgaste de las milicias contra las guerrillas palenqueras, se acoplaba a la debilidad política de España. Estas circunstancias que habían propiciado pactos y concesiones con los palenques, en 1713 tuvieron que valerse del propio obispo de Cartagena Antonio Maria Casiani para aplacar la contienda con los palenques de la Sierra Maria. En esta ocasión, el acuerdo tuvo características similares a aquel primero de 1603 mediante el cual los negros lograron la adjudicación de tierras y el derecho a tener su propia organización social y política. Como contraprestación, el palenque al cual el obispo dio el nombre de San Basilio se comprometía de igual manera que cien años atrás lo había hecho el Palenque de La Matuna con Bioho a la cabeza, a no aceptar negros huidos que buscaran allí refugio.

Años mas tarde en 1774 el nombre de San Basilio, queda registrado en un censo de poblaciones de la provincia de Cartagena levantado por el teniente coronel Antonio de la Torre Miranda. Pero valga la anotación de que el citado teniente coronel nunca pudo acercarse a las tierras comunales y de cultivos que él registró como San Basilio, con un gobierno propio encabezado por un capitán.

En ese tiempo los palenques de la Sierra Maria, bautizados y unificados por el obispo Casiani como uno solo con el nombre de San Basilio debían tener entre sus miembros gentes de distintos status: bozales, negros fugados del servicio doméstico, y por lo tanto ladinos o criollos negros raptados de las haciendas vecinas y desde luego los viejos palenqueros que habían logrado permanecer como pilares del grupo. Ello, porque en el último decenio del siglo XVII negros de la misma Sierra Maria con Domingo Criollo a la cabeza de una guerrilla con mas de 500 hombres y cuatro capitanes de guerra, cada uno representando una "nación" habían propuesto al gobernador Rafael Capsir, por conducto del cura Baltasar de la Fuente, un acuerdo similar al que años mas tarde se consolidaría a través del obispo Casiani.

²³⁷ No es pertinente afirmar que el único ejemplo exitoso de consecución de libertad por parte de esclavos rebeldes en América ha sido el liderazgo por Yanga en México (Davidson en Price 1973).

Pero una guerrilla de esta naturaleza implicaba no solo la existencia de una alianza de palenques a nivel regional, sino también un potencial efectivo bélico y organizativo. Y por ello, se comprende la formulación de la cédula de la libertad de 1691, expedida por la Corona, que agitó con virulencia a las clases dominantes en Cartagena. Estas que no quisieron ponerla en vigor, dieron por el contrario paso a una ofensiva de guerra de 1.000 hombres hacia la Sierra de Maria, al recrudecimiento de la guerra entre blancos y negros y luego al pacto ya referido de 1713²³⁸.

Pero estas son cuestiones historiográficas que aunque ya han sido discutidas en diversas publicaciones adquieren una relevancia singular en el marco de un análisis comparativo sobre un horizonte continental. Porque se trata de un fenómeno que en América cubrió todos los lugares y las épocas que estuvieron implicados con la extracción de africanos y su traslado forzado a este continente²³⁹.

Richard Price en su análisis de las sociedades cimarronas en América, rastrea en el fenómeno la permanencia de un compromiso ideológico representado en la utopía de la libertad, y acaso también en un sentimiento de solidaridad hacia las raíces africanas, que actualmente se interpretaría como etnicidad e identidad étnica. Y que señalaría a los palenques como refugios de africanía con la impronta de un bagaje profundo de memoria social, cultural e ideológica parte del yo no solo del africano recién desembarcado, llamado bozal, sino del criollo que pudo hacerse pasar por libre en la sociedad esclavista.

En la actualidad, Palenque de San Basilio, es la comunidad de descendientes de cimarrones coloniales que históricamente ha llegado hasta finales del siglo XX con el bagaje de su africanía expresada en su propio lenguaje criollo de influencia bantú Kikongo-Kimbundu, en las memorias funéreas de su cabildo lumbalú y en los fragmentos de una visión cosmológica que se remonta a recuerdos espirituales de África²⁴⁰

El estudio etnográfico del poblado y particularmente el de su organización social apoyada en la formación de tempranos grupos de edad articulados en dos mitades, una masculina y otra femenina ofreció por otro lado la posibilidad de intentar la reconstrucción de perfiles internos de la organización de las cuadrillas guerrilleras coloniales²⁴¹.

Los grupos de edad que aun existen en el Palenque de San Basilio, empiezan a formarse desde la infancia, cuando los niños salen a jugar en la calle, frente a sus casas. La

²³⁸ Supra, p 99.

²³⁹ Roberto Arrázola. *Palenque el primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena Ed, Hernández 1970, Aquiles Escalante *Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia. Divulgaciones etnológicas*. N° 3 (5) pp 207-359 Bogotá 1954, Nina Friedemann. *Ma gNgombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá 1979, Nina Friedemann y Carlos Patiño *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*, Bogotá 1983, Nina Friedemann y Jaime Arocha. *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia* Bogotá 1986.

²⁴⁰ Cfr. Armin Schwegler. *Chima nKongo...* 1996, Nina Friedemann Nina Friedemann. Lumbalú: Ritos de muerte en el Palenque de san Basilio. En *América Negra*. N° 1 Junio. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Nina Friedemann. Vida y muerte en el Caribe afrocolombiano Cielo tierra cantos y tambores.. En *América Negra*. N° 8 pp 83-96. Junio. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá 1991.

²⁴¹ Es válido mencionar la metodología utilizada para develar la organización social guerrera del palenque colonial. Mediante la proyección de datos etnográficos del poblado actual, Friedemann construyó una visión diacrónica de la sociedad palenquera apelando a fuentes historiográficas, tradiciones orales y variada documentación, En un ejercicio etnohistoriográfico el actual Palenque de San Basilio aparece definido como una sociedad descendiente de guerreros en la colonia y actualmente dedicados al cuidado de ganados y a cultivos en el "monte" Nina Friedemann. *MaNgombe, Guerreros y ganaderos en Palenque*. Carlos Valencia Edit. 1979 y Nina Friedemann, y Carlos Patiño *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá 1985.

contigüidad de la residencia es la que influye en su formación. Y aunque en el grupo puede reflejarse el parentesco, este no ha sido un criterio en el proceso de reclutamiento.

Son los adultos de la vecindad quienes, al ver jugar los niños, dan los primeros pasos para que el grupo se organice. Aluden a la edad, o a la manera como se divierten en sus correteos y retozos. Cada unidad recluta varoncitos y niñas de la misma edad. Los miembros masculinos se llaman cuagros y los femeninos cuadrilleras. En una misma casa, hermanos y hermanas, o primos, pueden pertenecer a diferentes grupos de edad o cuadros. Pero en ese caso todos serán de una misma parte del poblado: Arriba o Abajo, las dos mitades en que así mismo se divide el poblado. Cada cuagro toma un nombre al momento de su inauguración²⁴² que tiene lugar cuando jovencitos y jovencitas llegan a la pubertad y preparan la formalización de cada una de las dos mitades de su cuadro alrededor de un jefe y una jefa. Que son escogidos por sus cualidades de sabiduría, diplomacia y liderazgo, que en los varones se complementa con la habilidad de los puños, y en las niñas en su capacidad de discusión y vociferación²⁴³. Antiguamente, los jóvenes de cada mitad del cuadro conformaron parejas y tuvieron sus hijos. La pertenencia a un cuadro además, es de por vida y conlleva la solidaridad, la obligación de ayuda y la compañía hasta el momento de la muerte. Estos detalles de la formación del cuadro permiten esbozar la complejidad de su papel en la comunidad palenquera colonial y en la actual. Los juegos y ritos de guerra que hasta hace pocos años protagonizaban cada una de las mitades del poblado en los encuentros de puños de los cuadros masculinos de arriba y abajo y en los de las niñas que se iban a las manos eran celebraciones de memorias no olvidadas: las de la organización para la guerra del cimarronaje .

6. Africanía y palenques

El estudio contemporáneo del cimarronaje americano contempla la urgencia de un enfoque a partir del cimarronaje africano en el marco histórico de la trata a la América llegaron "*no solamente unas "Piezas de Indias", sino también guerreros y prisioneros de guerra, de las múltiples guerras...en el África Central: con esto exportaban cimarrones*"²⁴⁴.

Pero así mismo es preciso comprender el legado de africanía en las sociedades americanas que cuentan con población descendiente de africanos mediante el análisis de los procesos de reintegración étnica activos y pasivos del africano y sus descendientes en América, a lo largo de varias centurias²⁴⁵. Nuevos estudios y análisis histórico-demográficos sustentan vigorosamente la selectividad de puertos africanos utilizados por los europeos y la influencia de condiciones económico políticas africanas que modelaron la trata²⁴⁶. De

²⁴² Los viejos recuerdan nombres como Orisa, Nailanga, El Perú, Porca o Los Pechichones. Hace veinte años La flor del campo y Vendaval, Máquina y Los Intocables eran nombres de cuagros jóvenes. La ceremonia de iniciación implica una fiesta, una comida de celebración y el diseño de trajes de colores escogidos para la ocasión, iguales para cada mitad: la masculina y la femenina.

²⁴³ Armin Schwegler *Chiman nkongo* Madrid 1996, p 280 afirma que la vociferación tiene origen africano (se encuentra entre gente bantú) y que se emplea también en cantos mortuorios en Palenque de San Basilio. Friedemann y Patiño *Lengua y sociedad...*Madrid 1983, p 56 la mencionaron como expresión de resistencia pasiva en el cimarronaje. Se encuentra también en Ecuador en el Valle de Chota Armin Schwegler id.p 281.

²⁴⁴ Nicolás Ngou-Mve. El cimarronaje como forma de expresión del África Bantú en la América Colonial. El ejemplo de Yanga en México. *América Negra*. N° 14 Bogotá 1997.

²⁴⁵ Cfr. Nina Friedeman y Carlos Patiño. *Lengua y sociedad...*Madrid 1983, Nina Friedeman. *Ma Ngombe, Guerreros y gабnaderos*. Bogotá 1979.

²⁴⁶ Cfr. Paul Lovejoy. *Ensalved Africans...* Toronto 1979, y S.D. Behrendt, David Eltis y David Richardson *The bigths in comparative perspective: the economics of long-term trends in population*

esta suerte, las tendencias de homogeneidad sociocultural no fueron ajenas entre los cautivos de la trata. Antes bien, en Palenque de San Basilio los estudios historiográficos, antropológicos y lingüísticos confirman la influencia de grupos congo-angoleses en ese sector.

El palenquero, la lengua criolla que aun se habla y que durante los siglos XVII y XVIII fue su ayuda en las actividades rebeldes, ha servido además, para conservar en un cuadro de ancianas y ancianos memorias del rito funereo Lumbalu y huellas de una visión cosmológica que se remonta a recuerdos espirituales de África²⁴⁷. El legado Kikongo-Kimbundu bantú que aparece en el palenquero también se precisa en toponimias de lugares cercanos a Cartagena donde también se localizaron territorios de antiguos cimarrones.

La singularidad de Palenque de San Basilio en los estudios de la diáspora afroamericana es la de ser una comunidad descendiente de cimarrones que ha llegado hasta el borde del siglo XX con rastros, entre otros, de su organización guerrillera, con un testimonio vivo de lo que fueran los cabildos, con una lengua donde los elementos bantú KiKongo y Kimbundo son claramente discernibles.

No obstante, la persistencia en la investigación del tema empieza a hacer posible el rescate de la historiografía de otros palenques en Venezuela, Panamá, Perú Ecuador y México donde la figura del líder cimarrón - Rey o Capitán- ha sido el perfil más visible como símbolo de la épica del movimiento. Además, tanto en Colombia como en Venezuela ya existen mapas sobre la localización de palenques y cumbes en los siglos XVI, XVII y XVIII. Sin embargo, aunque contamos con un esbozo etnohistórico de la organización física y social del palenque en el Caribe colombiano, aun se carece de datos similares sobre la mayoría de los poblados cimarrones en otros lugares del continente. Seguramente los trabajos arqueológicos que apenas empiezan a considerarse factibles serán una ayuda en el esfuerzo de reconstrucción de la historia del cimarronaje americano en el horizonte África-América

displazament from West and West central Africa to the Americas before 1850. *Identifying enslaved Africans*. UNESCO /SSHRCC. Toronto, York University.1997.

²⁴⁷ Armin Schwegler, *Chima nkongo...* Madrid 1996, Wyatt Mac Gaffey. *Religion and society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago 1986.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA SAIGNES, Miguel. **Vida de los esclavos negros en Venezuela**. Caracas: Editorial Hespérides. 1967.
- ÁLVAREZ NAZARIO, Manuel. **El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico**. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueño. 1974.
- AROCHA, Jaime. **Observatorio de convivencia étnica en Colombia**. Bogotá: Universidad Nacional. 1991.
- ARRAZOLA, Roberto. **Palenque, primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena**. Cartagena: Ediciones Hernández 1970.
- BARNET, Miguel. **Biografía de un cimarrón**. La Habana 1966.
- BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**. New York: Ballantine Books. 1972.
- BEHRENDT, S.D., D. Eltis y D. Richardson. *The Bigbts in comparative perspective: The economics of long-term trends in population displacement from West and West-Central Africa to the Americas before 1850*. En **Identifying enslaved africans: The "Nigerian" hinterland and the African diáspora**. Proceedings of the UNESCO/SSHRC Summer Institute. Toronto: York University. 1997.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. México: **Revista Papeles de la Casa Chata**. Año 2 No.3, pags.23-43. 1987.
- CAVAZZI, pe Joao Antonio (de Montecucolo). **Descricao Historica dos tres reinos Congo Matamba e Angola**. Lisboa. Edicao da Junta de Investigacoes do Ultramar 1965, 2 volumenos. 1687 Edic.1965.
- CURTIN, P. D. **The atlantic slave trade**. Madison: The University of Wisconsin Press. 1969.
- DEBBIEN, Gabriel. *Le marronage aux Antilles francaises au XVIII siecles*. **Caribbean Studies** 6. pags. 3-44. 1966.
- DEL CASTILLO, Nicolás. **Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 1982 .
- ESCALANTE, Aquiles. *Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*. **Divulgaciones Etnológicas** 3 (5): 207-359. 1954.
- FAGE, J.D. **Evolución de la historiografía de Africa**. **Historia General de Africa** (J. Ki-Zerbo, Director del volumen) Paris: Unesco. 1982.
- FALL, Yoro. **Historiografía, sociedades y conciencia histórica. Africa. Inventando el futuro**. México: El Colegio de México. 1992.
- FRIEDEMANN, Nina S. de y Arocha Jaime.
De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá: Planeta 1986.
- FRIEDEMANN, Nina S. de *Visible Blacks in Colombia*. En **No longer Invisible: Afro Latin Americans today**. Miles Litvinoff, Editor. Londres 1995.
- FRIEDEMANN, Nina S. de y PATIÑO ROSELLI, Carlos. **Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo 1983.
- FRIEDEMANN, N.S. de y Cross R.

- Ma Ngombe: Guerreros y ganaderos en Palenque.** Bogotá: Carlos Valencia Editores (2a. Edic.1985) Básica Colombiana 1979.
- FRIEDEMANN, N.S. de. **Carnaval en Barranquilla.** Bogotá: La Rosa 1985.
- FRIEDEMANN, N.S. de. *Cabildos de negros: refugios de africanía en Colombia.* Caracas: **Revista Montalbán.** Universidad Católica Andrés Bello 1988.
- FRIEDEMANN, N.S. de. *Lumbalú: ritos de la muerte en Palenque de San Basilio.* **América Negra** No. 1. Junio Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 1991.
- FRIEDEMANN, N.S. de. *Huellas de africanía: Nuevos escenarios de investigación.* **Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo** Tomo XLVII. Septiembre-Diciembre No.3. 1992.
- FRIEDEMANN, N.S. de. **La saga del negro. Presencia africana en Colombia.** Bogotá: Universidad Javeriana 1993.
- FRIEDEMANN, N.S. de. *Vida y muerte en el Caribe afrocolombiano: Cielo, tierra cantos y tambores.* **América Negra** No. 8 Diciembre págs. 83-96. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana 1994.
- FRIEDEMANN, N.S. de. *El carnaval caribeño. Ritual contemporáneo de comunicación.* **Revista Mexicana del Caribe.** Año I. Chetumal, Quintana Roo, págs.140-158. 1996.
- HUEYE, Mbaye. *La trata negrera en el interior del continente africano.* **La trata negrera del siglo XVI al XIX.** Serbal. UNESCO. 1981.
- HUGARTE, Renzo Pi y Vidart Daniel. **El Legado de los inmigrantes-I.** Montevideo: Editorial Nuestra Tierra. 1969.
- INIKORI, Joseph E. *La trata negrera y las economías atlánticas de 1451 a 1870.* **La trata negrera del siglo XV al XIX.** Paris: Serbal/UNESCO 1981.
- LARA, Oruno D. *Resistencia y esclavitud: De Africa a la America Negra.* **La trata negrera del siglo XV al XIX.** Paris: Serbal/UNESCO. 1981.
- LANUZA, José Luis
- Morenada.** Buenos Aires: Emecé Editores S.A. 1946.
- LAVIÑA, Javier. *Tambores y cimarrones en el Caribe.* **América Negra** No.9, Junio págs.95-108 Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 1995.
- LOVEJOY, Paul. *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 1997.
- MACGAFFEY, Wyatt **Religion and society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire.** Chicago: The University of Chicago Press 1986.
- MAYA, Adriana. *Las brujas de Zaragoza: Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia. 1619-1622.* **América Negra** No. 4 págs.85-98 Diciembre. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana 1992.
- MAYA, Adriana. *Africa: Legados espirituales en la Nueva Granada Siglo XVII.* **Historia Crítica** No. 12. Enero-Junio. Bogotá: Departamento de Historia. Universidad de los Andes 1996.
- MILLER, Joseph C. **Poder político e parentesco. Os antigos Estados Mbundu em Angola.** Luanda: Arquivo Historico Nacional 1995 . Edic.en inglés 1976.

- Munanga Kabengele. *Origen histórico del quilombo en África*. **América Negra** 11: 11-22 Junio 1996.
- NGOU-MVE, Nicolas. *El cimarronaje como forma de expresión del África Bantú en la América colonial (El ejemplo de Yangá en México)*. **América Negra** No. 14. Diciembre 1997.
- PRICE, Richard. **Maroons Societies**. New York: Anchor Books. 1973
- SANTA CRUZ, Nicomedes. *El negro en Iberoamérica*. **Cuadernos Hispanoamericanos**. Enero-Febrero 451-52:9-46. Madrid 1988.
- SCHWEGLER, Armin. Notas etimológicas palenqueras: Casariambé, tungananá, agué, monicongo, maricongo y otras voces africanas y pseudoafricanas. **Thesaurus** 44, 1-28. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 1989
- SCHWEGLER, Armin. **"Chi ma nKongo": lengua y rito ancestrales en el Palenque de San Basilio (Colombia)**. Madrid: Bibliotheca Ibero-Americana. 1996
- SELASSIE BESEAT, Kifle. *L'essentiel et l'accessoire. La dimension culturelle des futures relations entre l'Afrique et l'Amérique. ¿Quel dialogue pour le futur?* Coloquio **La rencontre de deux mondes 1492-1992. La part de l'Afrique et ses repercussions**. Cabo Verde: UNESCO 1992.
- SERRANO, Carlos M.H. *Ginga, la reina Quilomba de Matamba y Angola*. **América Negra** No. 11:23-30 Junio 1996.
- THORNTON, John. **Africa and Africans in the making of the Atlantic World 1400-1680**. Cambridge University Press. 1992.
- VALTIERRA, Angel P., S.J. **Pedro Claver. El santo redentor de los negros**. Bogotá: Banco de la República. Extensión Cultural. 1980.

**EL PUEBLO GARÍFUNA,
UNA NACIÓN LIBERTARIA**

FRANCESCA GARGALLO

En memoria de Joseph Chatoyer y de todas aquellas americanas y americanos que lucharon
y luchan para que el mundo no sea dominado por una sola cultura.

CAPÍTULO 6 LOS CARIBES DE YURUMEIN: INDIOS Y CIMARRONES

1. *Historia de memoria*

En la memoria colectiva del pueblo garífuna existe la certeza de que por 1675 un cargamento de africanos raptados en las costas de Senegambia por los esclavistas ingleses o portugueses²⁴⁸ se apoderó del barco en alta mar y, después de pasar a cuchillo a todos los miembros de la tripulación, se dirigió hacia la isla de San Vicente donde los indómitos caribes, cuya fama de resistencia al colonialismo y a la esclavitud había cruzado los mares, lo acogió.

En los *Calendar of State Papers*²⁴⁹ existen varios documentos sobre las incursiones de los caribes contra las colonias españolas. Supuestamente, éstos se llevaban a las Antillas Menores, y más específicamente a Dominica y San Vicente donde estaban asentados, a hombres africanos como esclavos. Asimismo, refieren la historia de dos barcos esclavistas que, en 1635, se dirigían a Barbados cuando se hundieron frente al islote de Becquia, quince kilómetros al sur de San Vicente. Los africanos después de haberse soltado de sus amarras pasaron por las armas a los sobrevivientes de la tripulación y fueron rescatados por los caribes vicentinos.

Las diferencias entre la historia documentada de la potencia colonial que, en 1797, terminó por derrotar y deportar a los caribes negros de su Yurumein²⁵⁰ natal y la memoria colectiva de los garífunas, no se limitan a estos episodios del encuentro y fusión de los y las caribes con los africanos deportados a América con fines esclavistas. No obstante, demuestran dos visiones irreconciliables de la historia: una más bien mítica (como toda memoria) que visualiza a los garífunas como un pueblo afro-arauaco-caribe libertario y otra, abiertamente colonialista, que los define como salvajes antropófagos, indios rebeldes y esclavos cimarrones. Intento echar una mirada crítica sobre ambas: revisar la memoria a la luz de los documentos, pero también cuestionar la validez de los documentos a la luz del conocimiento que tenemos en la actualidad de los procesos de construcción de las ideologías, procesos implícitos en la memoria escrita de los pueblos letrados, primeros entre ellos los pueblos fiscalistas que colonizaron al mundo. En otras palabras, en la

²⁴⁸ O españoles. Hay pequeñas diferencias en los relatos que escuché en Seine Bight y Dangriga, Belice, y en Tela, Honduras. Estas atañen tanto el año como la nacionalidad de los esclavistas, pero en esencia se trata de la misma historia.

²⁴⁹ *Calendar of State Papers. Colonial Series: America and West Indies. 1574-1660*, Londres, 1860. *1661-1674*, Londres, 1880; *1669-1676 (addenda 1574-1674)*, *1677-1678*, *1681-1685*, Londres, 1893; *1704-1708*, *1719*, *1723*, Londres, 1916; *1730*, Londres, 1937 y *1733*, Londres, 1939. Existe hoy una reedición en 40 volúmenes, desde los documentos de 1574 a los de 1733. Londres, 1964. A este propósito ver. Vol. 1, 5, 10, 15. BS. 33/107 de los London Archives.

²⁵⁰ Yurumein es el nombre indígena, en lengua arauaca, de San Vicente. La memoria colectiva de los garífunas de Centroamérica, recuerda la isla como una tierra donde vivieron en la abundancia y la libertad. Muchos garífunas se refieren a sí mismos como “un pueblo de la diáspora”, porque han logrado mantener sus tradiciones en tierras ajenas después de la deportación de Yurumein. La palabra diáspora es usada por algunos afrodescendientes politizados del Caribe, cuando quieren subrayar la existencia de una cultura africana originaria de la que han sido brutalmente arrancados por los esclavistas. No obstante, entre los garífunas significa la específica sobrevivencia tras la migración colectiva a Centroamérica; es una categoría de identidad. Cfr. los poemas de Marcella Lewis, *Walagante Marcella. Marcella Our Legacy*, Caye Caulker: National Garifuna Council - Producciones La Hamaca, 1994. En 1997, en boca de don Agustine Flores, de Dangriga, presidente del National Garifuna Council, y de algunos miembros de la Organización de Desarrollo Étnico y Comunitario (ODECO) en La Ceiba, Honduras, por momentos parecía implicar una especie de derecho no escrito al retorno de todo el pueblo garífuna a Yurumein.

presente historia del pueblo garífuna utilizaré las expresiones de la memoria colectiva que pude recoger de 1988 a 1997 entre los garífunas de Belice, Guatemala y Honduras, como una evidencia más, a la que siempre consideraré, como los documentos coloniales y, después del siglo XIX, de las naciones centroamericanas, confiable en la medida que ofrece parte de los hechos y una visión historiable de los mismos.

Según el Museo Garífuna de Tela, en Honduras, “algunos escritores románticos refieren que los negros responsables de la formación del pueblo Garífuna adquirieron su libertad por accidentes ocurridos a los barcos en que eran transportados. Desean en el fondo ocultar las rebeliones y luchas permanentes que éstos desataron contra sus captores”²⁵¹. La idea que los garífunas se han originado del mestizaje entre los caribes de las Antillas menores y los africanos cimarrones que huyeron y pelearon contra los colonialistas y esclavistas españoles, franceses e ingleses, es la más aceptada por las y los escritores, historiadores, etnolingüistas y antropólogos garífunas que, desde hace unos veinte años, se dedican a recopilar datos para reformular la historia de su pueblo²⁵².

2. Escenario garífuna contemporáneo

Hoy en día los garífunas o garínagu²⁵³ viven en tres poblados de Nicaragua, cuarenta y siete pueblos y dos ciudades (en barrios propios) de Honduras, en tres pueblos de Guatemala, seis pueblos y una ciudad de Belice, así como en ranchos aislados en la costa de Luisiana y entre los migrantes centroamericanos y de las granadinas de Nueva York, Chicago y Los Angeles, en Estados Unidos. Se consideran garífunas también los descendientes de los caribes negros que se quedaron en San Vicente, escapando a la deportación y a la masacre sistemática, aunque el colonialismo inglés les impidió el uso de su lengua y la práctica de sus tradiciones, para “criollizarlos” y dominarlos²⁵⁴.

²⁵¹ *Antecedentes históricos*. Mural en el Museo Garífuna de Tela, Atlántida, Honduras, abril de 1997.

²⁵² Entre otros: Joseph O. Palacios, *Food and Social Relations in a Garifuna Village*. Tesis doctoral. Berkeley: University of California, 1982, publicada en *Belizean Studies*, Vol. 12, 1984; Salvador Suazo, *Lúgarate Garífuna Yurumaina. La etnohistoria garífuna en San Vicente 1635-1797*. Tegucigalpa: Guaymuras, 1986 y *Los deportados de San Vicente*. Tegucigalpa: Guaymuras, 1997; Sebastián R. Cayetano, *Garífuna History, Language and Culture of Belize, Central America and the Caribbean*, Belize City: Angelus Press, 1996.

²⁵³ Según el historiador estadounidense Guillermo Yuscarán “garínagu es plural para garífuna”, por lo tanto debería decirse las y los garífunas o la garínagu: *Conociendo a la gente garífuna*, Tegucigalpa: Nuevo Sol ediciones, 1990, p. 17. Joseph O. Palacio utiliza “garínagu” como sinónimo de “pueblo garífuna”. Sebastián R. Cayetano considera que garínagu es el pueblo que habla la lengua garífuna. Salvador Suazo afirma que “garínagu es usado por los nativos para identificar a la Sociedad Garífuna”: *Lúgarate Garífuna Yurumaina*, op. cit., p.5.

²⁵⁴ Por criollos, en el Caribe anglófono, se entiende a las y los descendientes de africanos que fueron esclavizados en las colonias y enclaves ingleses. Asimismo, el criollo o creole es considerado una lengua franca entre las poblaciones negras de las islas y la costa atlántica centroamericana, y hay quien lo reivindica como una de las creaciones más importantes de los africanos en América. Sin embargo, para los garífunas la política de criollización fue la continuación del etnocidio que los ingleses perpetraron en su contra. Según la enfermera Gilma Fernández, que dirige la oficina de ODECO de Punta Gorda, en la isla de Roatán, Honduras: “Al recordar nuestra historia y nuestra lengua, los garífunas hemos podido ser libres. Al haber resistido a la esclavitud no hemos perdido nuestra memoria. Los criollos fueron esclavos y aunque hablen inglés y nos menosprecien por ello, no saben quiénes son, están perdidos” (abril de 1997). Sin embargo, según Wayne O’Neil: “dentro de los hablantes del inglés nicaragüense se encuentran también unos dos mil garífonos [sic] e indígenas rama; estos dos pequeños grupos han perdido en gran medida sus idiomas originales. Hay unos cuantos rama, sin embargo, que todavía hablan su lengua nativa, mientras que los caribes, exilados por los británicos sumariamente de su isla nativa de San Vicente a la Costa Caribe de Centro América a finales del siglo XVIII, mantienen fuertemente su garífono nativo en Honduras, Guatemala y

El número de garínagu es incierto. Las cifras fluctúan entre cien mil y trescientas cincuenta mil personas, debido sobre todo al hecho que los censos hondureños, que registran la población entre la cual vive la mayoría, no recogen datos sobre la procedencia étnica y el fenotipo de los encuestados; que en Guatemala y en Estados Unidos son considerados simplemente negros o afroamericanos; y que en Belice constituyen apenas el trece por ciento de la población. Los mismos garífunas, según su posición en el seno de la comunidad, pueden afirmar que son pocos o que son “más de un millón”, aunque la mayoría acepta que son aproximadamente trescientos mil²⁵⁵. Lo cual implica que los garífunas no son más que el 0.5 por ciento de la población centroamericana²⁵⁶; sin embargo, su número adquiere importancia en la menos poblada costa atlántica del istmo, alcanzando ahí el 2.5 por ciento global, con puntas importantes en algunas zonas, como en Belice donde configuran casi el 13 por ciento de la población nacional.

La costa caribe de Centroamérica donde residen las y los garífunas presenta ciertas diferencias. En el sur de Belice, está protegida por la segunda barrera coralina del mundo, tiene a sus espaldas la cordillera de las Maya Mountains y está regada por ríos de mediano tamaño. En Guatemala y el norte de Honduras, se vuelve pantanosa por los deltas de los ríos Sarstún, Motagua y Chamalecón. En el centro de Honduras, es apropiada para la agricultura, porque aunque húmeda es firme, protegida por montañas y recorrida por pequeños ríos. En La Mosquitia, que une y separa Honduras de Nicaragua, es nuevamente pantanosa y cubierta por una selva espesa.

Sin embargo, toda ella es netamente tropical y goza de un clima cálido y húmedo que fertiliza las tierras circunvecinas. Lo cual ha permitido la conservación de la separación tradicional del trabajo por sexo entre las y los garífunas. Las mujeres cultivan la parcela doméstica y son responsables de la producción de mandioca (*manihot utilisima*), yuca dulce (*manihot aipi*), arroz, maíz, piña, papaya y chayote (*cucumis acutangulus*). Asimismo, en la toma de decisiones, la ubicación de la residencia y la educación de los hijos e hijas, juegan un papel importante. Los hombres se dedican a la pesca y a actividades colaterales, que les mantienen “en contacto con el mar, elemento que contribuye a formar su visión del mundo. En esta actividad se ponen de manifiesto técnicas de navegación, conocimientos

Belice”. Wayne O’Neil, “El inglés nicaragüense”, en *Wani*, n.10, Puerto Cabeza (Nicaragua), mayo-agosto de 1991.

²⁵⁵ “Se trata de unos 230,000 negros que viven en 51 aldeas, separadas a lo largo de la costa caribeña entre Belice y Nicaragua, la mayoría (más del 80%) residentes en Honduras”: Guillermo Yuscarán, *op. cit.*. “El grupo de negros caribes se compone hoy en día [la investigación es de 1948] de 40.000 y 50.000 personas, distribuidas sobre toda la extensión de la costa Caribe, perteneciente a Honduras Británica, Guatemala, la República de Honduras y además la isla de Roatán. También existen pequeñas comunidades caribes en Nicaragua, Costa Rica y San Vicente en las Antillas Británicas”: Ruy Galvao de Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras*. Tegucigalpa: Guaymuras, 1995. “La población garífuna habita en la Costa Atlántica, entre Belice y Nicaragua, distribuidos en 43 pueblos y aldeas. En Honduras existen aproximadamente unos 98,000 garífunas” Ramón D. Rivas, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras*. Tegucigalpa: Guaymuras, 1993. La Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto de Honduras maneja la cifra de trescientos mil garífunas: SECPLAN, *Memoria del Primer Seminario Taller con los Grupos Etnicos Autóctonos de Honduras*, 1989. Según Sebastián R. Cayetano a principios de 1980 vivían 11.000 garífunas en Belice, 4.500 en Guatemala, 70.000 en Honduras, y 800 en Nicaragua. Asimismo, debido al incremento de la migración hacia afuera de la zona caribeña, unos 12.000 residen en las mayores ciudades de Estados Unidos, sobre todo en Nueva York, Chicago y Los Angeles: *Garífuna History, Language and Culture*, *op. cit.*

²⁵⁶Francisco Lizcano, *América Central en la segunda mitad del presente siglo. III Universo Cultural*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1994.

sobre los astros y las estrellas, rutas de navegación, técnicas pesqueras y de preparación de alimentos”.²⁵⁷

3. El origen arauaco-caribe

Esta división sexual del trabajo tiene un origen arauaco-caribe muy antiguo. Cerca de 1200 d.c., grupos masculinos de hablantes de lenguas karinas (o caribes) abandonaron las costas de las actuales Guayana, Surinam y Venezuela y los deltas del Orinoco y del Magdalena, lanzándose al mar sobre embarcaciones de un solo tronco que manejaban con destreza y que podían transportar hasta sesenta hombres. Las Antillas mayores y menores estaban habitadas desde hacía un milenio por poblaciones también provenientes de América del Sur, que hablaban lenguas del grupo arauaco²⁵⁸.

En las islas montañosas de las Grandes Antillas, las y los arauacos habían avanzado hacia sociedades complejas. Las isleñas cultivaban intensivamente los fértiles valles fluviales y las sabanas, despejando las parcelas con técnicas de “roza y quema” y sembrando con coa mandioca, tabaco y algodón. Donde las condiciones lo permitían, la tierra era acumulada en hileras formando montículos que servían para estabilizar el desagüe de las fuertes lluvias. Asimismo, “las mujeres tallaban cuencos de platos, taburetes (*dubos*) y otros objetos bellamente esculpidos para el uso de la élite, que estaban hechos de una madera negra y brillante, posiblemente de la familia del ébano”²⁵⁹.

Cuando los caribes empezaron a atacar las islas mayores y a saquear la pesca de cangrejos, langostas y tortugas marinas en el litoral²⁶⁰, las mujeres arauacas se adentraron montaña arriba para salvar sus cultivos. Los indígenas callinagos o caribes tenían un tipo de organización sociopolítica de carácter tribal más igualitario, pero los triunfos bélicos les conferían prestigio político a los hombres que poseían y dirigían las canoas. Sus botines de guerra incluían a las mujeres arauacas que los jóvenes guerreros entregaban a sus padres y abuelos para que les sirvieran como esposas.²⁶¹

Por la repetición de las incursiones, con el tiempo en las Antillas menores la población arauaca fue derrotada, los hombres exterminados y las mujeres convertidas por el matrimonio en miembros de una nueva sociedad caribe-arauca. La estructura lingüística del garífuna, que en un cuarenta y tres por ciento es una lengua arauaca, refleja esta situación histórica ya que mujeres y hombres tienen expresiones distintas de origen arauaco para las mujeres y caribe para los hombres, para referirse a sí mismos (por ejemplo, yo se traduce *nugnyá* en femenino arauaco y *awu* en masculino caribe), a la propia pertenencia sexual (un hombre llama *wuri* a una mujer que se define a sí misma *hiyaru*), a ciertas relaciones de parentesco, formas de trabajo y papeles en la religión tradicional.

La enorme importancia social de las mujeres en la comunidad garífuna, me fue explicada en abril de 1993 por un hombre de aproximadamente sesenta años de Seine

²⁵⁷Alfonso Arrivillaga Cortés y Alfredo Gómez Davis, “Antecedentes históricos, movilizaciones sociales y reivindicaciones étnicas en la costa atlántica de Guatemala”, en *Estudios Sociales Centroamericanos*, n.48, San Pedro de Costa Rica: Consejo Superior Universitario Centroamericano, septiembre-diciembre de 1988, p.42

²⁵⁸ Ver: Erick Krieklberg, *Etnología de América*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

²⁵⁹ Leslie Bethell, *Historia de América Latina. 1. América Latina colonial: la América precolombina y la conquista*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990, p.41.

²⁶⁰ Entre los grupos hablantes de lenguas arauacas, así como entre los caribes, la pesca era la actividad laboral masculina por excelencia.

²⁶¹ Leslie Bethell, *op. cit.*, pp.44-45.

Bight, Belice, con estas palabras: “*Ellas son las más antiguas. Y cuando en la pesca nos va mal, ellas siempre tienen comida para todos*”. Según Alain Dugrand, la sociedad arauaca estaba regentada por las mujeres amas de las labores agrícolas, pues según el mito fundador de ese pueblo el primer ser que apareció en la tierra era femenino²⁶².

El jesuita francés Pierre Pelleprat, en 1655, escribió que los “salvajes caribes” eran los habitantes naturales de las islas que llevan su nombre, aunque fueron un pueblo originario del continente, donde se llamaban *galibi*, y se transformaron en caribes al pelear con los *iñeri*, un pueblo de lengua arauaca. “Aunque haya diversas opiniones sobre el origen de los caribes y acerca de su alianza con los galibis, es ésta, sin embargo, la más aceptable. Los galibis, pueblo del continente, muy numeroso y muy considerable, hicieron la guerra, hace varios siglos, a los *iñeri*, antiguos habitantes de las islas, y los aventajaron tanto que mataron a todos los hombres y todos los niños, conservando a las mujeres y a las niñas, según la costumbre de los salvajes de estas regiones, a las que dieron por maridos hombres jóvenes de su nación; de donde procede que los hombres hablen la lengua de los galibis y las mujeres la de los *iñeri*; los caribes que de ellas descienden utilizan las dos lenguas: la una que es propia de los hombres, y la otra particular de las mujeres. Se ven todavía en algunas de las islas las osamentas de estos primeros habitantes, que los caribes saben distinguir muy bien de las de su nación”, escribió el asustado Pelleprat.²⁶³

A pesar de ser muy incrédulo acerca de las noticias reportadas por los jesuitas, en 1665, el predicador protestante Cesar de Rochefort, volvió sobre esta idea: “*Los que han hablado largo tiempo con los salvajes de la Dominica, informan que los de esta isla estiman que sus antepasados salieron de la Tierra Firme de entre los calibites, para hacer la guerra a una nación de aruages que habitaba la isla, a la que destruyeron totalmente, con excepción de sus mujeres que tomaron para sí, habiendo por este medio repoblado las islas*”²⁶⁴.

La idea sustentada por la antropóloga costarricense May Brenes María, que las arauacas tenían establecimientos humanos en diferentes partes de la América continental e insular, conformados sólo por mujeres, con acceso voluntario y temporal a los hombres caribe, me parece una revisión del mito de las Amazonas que los españoles creían firmemente a su llegada en América. Cristóbal Colón en su carta del 13 de enero de 1493 ya refiere que un indio le dijo que la isla de Matinino “*era toda poblada de mujeres*”; éstas no parecían muy agresivas a los españoles que, por el contrario, le temían a los caribes porque “*aquella gente diz que come carne humana*”. Matinino es, según Brenes María, Martinica, la isla que fue ocupada por los franceses 133 años después de la visita de Colón y la falta de información sobre las *matininas* podría “*haber sido causada por la repoblación de las islas por otros grupos caribes provenientes de las islas mayores que huían de la violencia europea*”²⁶⁵.

Según Douglas Macrae Taylor, el antropólogo que más ha estudiado a la nación garínagu en la primera mitad del siglo XII, los taínos, un grupo arauaco hablante, ocuparon las Antillas mayores hasta la llegada de Colón, y se llamaban a sí mismos *kalinaku* o

²⁶² Alain Dugrand. *Belice*. México: Fondo de Cultura Económica. 1998. El aporte a la historia de los garífunas de este libro, sin embargo, es muy escueto e ideologizado por simpatía.

²⁶³ “Relation des missions des PP. de la Compagnie de Iesus Dans les Isles et dans la Terre Ferme de l’Amérique Meridionale divisé en deux partie. Avec une introduction à la langue des Galibis Sauvages de la Terre Ferme de l’Amérique par le Père Pierre Pelleprat, de la Compagnie de Iesus”. En Manuel Cárdenas Ruiz (comp.), *Crónicas francesas de los Indios caribes*. Puerto Rico: Editorial Universidad, 1981, p.255.

²⁶⁴ “Histoire Naturelle et Morale des Isles Antilles de l’Amérique”. En Manuel Cárdenas Ruiz, *Crónicas francesas de los indios caribes. op. cit.*, p.291.

²⁶⁵ May Brenes María. *Matinino. Por los mismos caminos de la historia con otros ojos*. Santo Domingo: CE-MUJER, 1992, p. 28.

kalípuna, nombres todavía usados hoy por grupos indígenas del noreste de Sudamérica²⁶⁶. La invasión española de 1492 puso fin a las correrías caribes y a su sistemático rapto de mujeres taínas. No obstante, las epidemias y los malos tratos europeos exterminaron a las sedentarias poblaciones arauacas. Por 1496 había un millón cien mil taínos en las Antillas; en 1523 quedaban 500. Cuando Francis Drake atacó a Hispañola en 1585 no encontró ni uno solo vivo.

Por el contrario, los callinagos se atrincheraron en las islas Granadinas y en Trinidad y Tobago y elaboraron tácticas militares que les permitieron rechazar a los españoles cuando, en 1515 y en 1520, atacaron las Antillas menores.²⁶⁷ El uso del arco y la flecha en el mar y en tierra firme, así como la defensa de los cultivos femeninos por parte de niños y mujeres, fueron sumamente efectivos.

La descripción de los caribes como caníbales²⁶⁸ no fue sólo un acto de venganza, sino la elaboración simbólico-jurídica de un enemigo extraño y terrible contra el cual, según el derecho español, podían usarse la guerra a sangre y fuego y la esclavización de los prisioneros. El canibalismo conformaba la esencia de la condición bárbara, proveyendo a los españoles el mejor argumento para proponer y justificar el exterminio de los indígenas rebeldes²⁶⁹. Más aún, el indio que resistía y se manifestaba abiertamente hostil al colonizador era “un bárbaro, un salvaje que se oponía a la autoridad soberana de los monarcas españoles y a su propia salvación espiritual y, por extensión, un claro candidato a ser considerado antropófago”²⁷⁰.

Posteriormente, franceses, holandeses e ingleses penetraron en las Antillas como colonizadores. Expulsaron a los caribes de Saint Kitts en 1625, los mataron a todos en Granada en 1650, y diezmaron la población de Martinica y de Guadalupe. No obstante, los caribes empezaron a emigrar en balsas (*burari*) o en canoas (*guriara*) hacia San Vicente, aprovechando los vientos alisios²⁷¹. Una vez a salvo del yugo colonial, no dejaron de pelear: desembarcaban en las islas colonizadas por franceses e ingleses y sembraban el terror entre los europeos.²⁷² Su resistencia imposibilitó la consolidación de las conquistas

²⁶⁶ Douglas M. Taylor, “The Black Caribs of British Honduras”. En *Viking Found Publications in Anthropology*, n.17, Nueva York, 1951.

²⁶⁷ “Las señales de culturas indígenas en las Pequeñas Antillas proceden principalmente de las observaciones realizadas en las islas de Dominica, Guadalupe y San Cristóbal, a principios del siglo XVII. Esta información indica que los indígenas callinagos, o la llamada isla Caribe, no alcanzaron la complejidad y el grado jerárquico de las organizaciones sociales y políticas que caracterizaron a sus vecinos de las Grandes Antillas [...] aunque desarrollaron elementos específicamente políticos e ideológicos”. Leslie Bethell, *op. cit.*, p.44.

²⁶⁸ La supuesta antropofagia glotona de los caribes genera el vocablo canibal: caribe-caríbale-caníbale. En realidad todos los pueblos indoamericanos practicaban actos antropofágicos religiosos, pues consumir la carne de otra persona, así como verter su sangre en la tierra, implicaba entrar en contacto con su esencia vital, su movimiento y sus cualidades, para fortalecer el sentido comunitario.

²⁶⁹ Alvaro Félix Bolaños, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial*. Bogotá: Cerec. 1994.

²⁷⁰ Ricardo Piqueras Céspedes, “Antropófagos con espada: los límites de la conquista”. *Boletín Americanista*, n.45, Universidad de Barcelona, 1995, p. 258.

²⁷¹ Salvador Suazo. *Los deportados de San Vicente*. Op. cit., p. 25.

²⁷² *Calendar of States Paper* (1661-1668). Vol. 5 de la reedición de 1964.

coloniales y favoreció el cimarronaje, pues como otros pueblos indígenas en toda América²⁷³, ofrecieron refugio a los esclavos fugitivos, engrosando con ellos sus filas.

Entre 1635 y 1653, el misionero francés Raymond Breton vivió en Guadeloupe y en Dominica, donde emprendió el estudio de la lengua arauaco-caribe. De regreso a Francia, después que sus connacionales fueron derrotados por los caribes en 1660, redactó un *Catecismo Caribe* (1664), un *Diccionario Caribe-Francés* (1665), un *Diccionario Francés-Caribe* (1666) y una *Gramática Caribe* (1667)²⁷⁴. Según este misionero, los caribes se consideraban a sí mismos “calínago” o “carínaco”, es decir comedores de mandioca (yuca amarga).

El tratado de paz que los franceses, en nombre de todos los europeos, firmaron en Basse Terre, capital de Guadeloupe, con los caribes el 31 de marzo de 1660, les cedía “para siempre”, y en exclusividad, las islas de Dominica y San Vicente, a cambio de que se abstuvieran de atacar las islas que estaban en posesión de los europeos.

La excusa que habían esgrimido los franceses para atacar a los caribes de San Vicente y diezmarlos, había sido la muerte del predicador Aubergeon el 23 de enero de 1654; en su celo de evangelizador, el sacerdote francés había ofendido repetidas veces la religiosidad autóctona. En realidad, franceses e ingleses en un principio pensaron que era oportuno exterminar a los indios que se resistían a su avance y a los esclavos que se les escapaban. Fueron los ataques a las islas y el terror que entre los europeos inspiraban los caribes, los que llevaron a sus representantes a buscar un entendimiento para la pacificación de la zona.

En 1668, los ingleses rompieron unilateralmente el tratado de Basse Terre. Muchos oficiales ingleses habían abogado por seguir con el exterminio de los caribes, entre ellos el coronel Philip Warner, hijo del conquistador que había masacrado la población indígena de Saint Kitts, y el gobernador Stapleton de Antigua. Era el cuarto poder colonial que hostigaba a los caribes y fue el que, después de más de un siglo de resistencia armada, terminó por derrotarlos en junio de 1796, deportándolos a la isla de Roatán, frente a la costa atlántica de Honduras en abril de 1797.

²⁷³ En México, los nayari o coras y los wixarika o huicholes ofrecieron refugio a los indios rebeldes y a los negros cimarrones -y también a los españoles que huían de la Inquisición y de la ley y rechazaban su condición de colonizadores (los “renegados”)- lo que también hicieron otros pueblos hoy desaparecidos. Ver al propósito: Carlos Manuel Valdés, *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia*. México: CIESAS-INI, 1995. El oscurecimiento del tono de piel de los indígenas, que las primeras crónicas definen blanca o aceitunada, puede derivarse del hecho que todos los pueblos indígenas resistieron a la colonización acogiendo o escondiendo a los cimarrones. Asimismo, cabe aquí plantear la hipótesis que el matrimonio de las nativas con hombres de origen africano (sólo un veinte por ciento de los deportados de Africa eran mujeres y éstas escapaban con menor frecuencia que los hombres) haya ayudado a los pueblos indígenas a sobrevivir a las epidemias europeas, pues éstos tenían los anticuerpos necesarios para sobrevivir las enfermedades del “Viejo Mundo”.

²⁷⁴ Existen reimpressiones decimonónicas. *Grammaire caraïbe composée para le R. P. Raymond Breton, suivie du Catéchisme Caraïbe*. Paris: L. Adam et Ch. Leclerc. Nueva edición, 1878; *Dictionnaire Caraïbe-François meslé de quantité de Remarques historiques pour l'esclaircissement de la Langue, composé par le R. P. Raymond Bréton, religieux de l'ordre des Frères Prêcheurs, et l'un des premiers Missionnaires Apostoliques en l'isle de la Guadeloupe et autres circonvoisines de l'Amérique*. Leipzig: Jules Platzmann, edición facsimilar, 1892; *Dictionnaire François-Caraïbe*. Leipzig: Jules Platzmann, edición facsimilar, 1900.

CAPÍTULO 7

LA CASA Y LA COMUNIDAD

1. Casa, pueblo y comunidad

La actual distribución costera de la cultura garífuna ha permitido la supervivencia en la “diáspora” de un patrón de asentamiento que denota un profundo conocimiento de los vientos - que en el Caribe de junio a diciembre pueden fácilmente trastocarse en huracanes y del mar.

Desde Belice hasta Nicaragua, la playa sirve como marco delimitante de los pueblos. Entre el agua y las casas, los hombres plantan cocotales para que amortigüen los vientos fuertes en las malas temporadas de lluvia. Las viviendas – cuyos materiales de construcción pueden variar según la zona, pero no la distribución en el asentamiento- se ubican siempre detrás de los cocotales, a lo largo de una calle principal que atraviesa el pueblo de lado a lado y hacia la cual están orientadas.

El pueblo garífuna se considera una gran familia en la cual deben evitarse la envidia y las peleas, por ello sus viviendas no tienen patios o solares delimitados por cercas. Desde época precolombina, tenían “sus casas cerca las unas de las otras y dispuestas en forma de aldea”²⁷⁵. Entre las casas crecen matas de bananos y plantas de adorno, hay un pozo compartido, y unas tablas para que mujeres y hombres descansen al aire libre por la tarde. Los pueblos crecen de acuerdo a las parejas que van construyendo sus viviendas, al lado o atrás de vecinos con los que mantienen una distancia prudencial, por lo general después de haber vivido un tiempo en casa de los progenitores de la mujer.

En el centro o hacia un límite del poblado siempre se levanta una construcción comunal de dimensiones mayores²⁷⁶. Esta casa pública ha sido descrita, en el siglo XVII, como el espacio donde se festeja la comunidad: “Los salvajes tienen en cada aldea, o *carbet*, una sala común donde trabajan durante el día; algunos ahí se divierten y otros charlan con sus amigos; es en este lugar que se recibe a los extranjeros, y donde todos los que allí se encuentran están en libertad de hacer lo que más les parece”²⁷⁷. En la actualidad, esta casa común ha mantenido la misma función de espacio de socialización.

La vivienda original caribe era de planta ovoidal; hoy en día, aun en los pueblos enteramente garífunas, ha sido sustituida por habitaciones de planta rectangular que sobreviven junto a construcciones más modernas y complejas. Por lo general, la casa tradicional garífuna de Centroamérica es de palmera manaca (*oreodoxa manaco*) o de corozo (*orbigyna cohune*), desde las paredes hasta el techo. Consta de un espacio de múltiple uso, que puede estar subdividido por cortinas o biombos y no tiene cocina. Las actividades

²⁷⁵ Cesar de Rochefort, *op. cit.*, p.356.

²⁷⁶ A finales del siglo XV, “los asentamientos callinagos eran pequeños, comprendían aproximadamente de 30 a 100 individuos y generalmente estaban situados cerca de ríos de agua fresca. Una aldea solía componerse por la familia extensa de un ‘hombre de importancia’ que residía virilocalmente con varias esposas, porque los jefes practicaban la poliginia y también recibían las mujeres capturadas en la guerra. Sus hijas casadas y sus hijos de éstas, y sus maridos, también vivían allí, pues los hombres que no eran jefes se alojaban uxirilocalmente. Desde el punto de vista físico, una aldea comprendía una espaciosa casa comunitaria colocada en el centro de un lugar despejado por el jefe...” Leslie Bethell, *op. cit.*, p.44. Es importante recordar aquí que los cocoteros fueron introducidos en América por los africanos esclavizados.

²⁷⁷ Pierre Pelleprat, *op. cit.*, p. 258

culinarias se efectúan a la intemperie sobre un fogón de barro seco muy bajo, de origen caribe²⁷⁸, sobre el cual se apoya un comal metálico²⁷⁹ y cuya combustión es garantizada por la recolección diaria de leña que las y los niños efectúan en los alrededores de las aldeas.

Hoy en día, las tablas de yagua, cedro y otras maderas duras, el ladrillo de cemento, el cartón y las láminas de zinc para el techo, se utilizan en la construcción de la mayoría de las casas garífunas “mejoradas” o modernas. No sólo a causa del desarrollo turístico, que despoja a muchas comunidades garífunas de sus mejores tierras, se llega a escuchar el repiqueteo de las máquinas excavadoras en Triunfo de la Cruz, Honduras, y en Hopkins, Belice. Según los recursos económicos de la familia, las casas constan de un espacio subdividido entre el área de estar (sala-comedor-cocina) y la de dormir, o de dos o tres dormitorios, sala, baño separado, corredor en la parte frontal y una cocina adjunta, de forma rectangular, de dos metros y medio por cinco.

Nuevamente porque el patrón ideal propuesto para las relaciones entre garífunas hace énfasis en la armonía, la cooperación y la ayuda mutua, la construcción de la casa de una joven pareja involucra a amigos y parientes; la comunidad puede llegar a planear conjuntamente la construcción.

Hasta hace unos cincuenta años, cantando y riendo todos los hombres levantaban en un día fijado la armazón de lo que serían el techo y las paredes, con troncos de árboles y varas. Luego empalmaban el techo de abajo hacia arriba y construían las paredes trenzando una palma hacia arriba y la siguiente hacia abajo, para finalizar amarrando la manaca en sus extremos y en el centro. Mientras tanto, las mujeres preparaban la comida y la bebida para la celebración.

Hoy en día todos siguen participando en algo de la construcción, aunque con siempre mayor frecuencia la estructura se encarga a un carpintero o a un albañil profesional. Este “algo” puede ser la “embarrada”, o sea la aplicación de una mezcla de arcilla a las paredes de caña brava amarradas a medio terminar²⁸⁰. Ruy Galvao de Andrade Coelho la ha descrito así: “*Las mujeres y los niños forman una línea frente al depósito de mezcla y van y vienen llevando tejas y tablas sobre las que colocan material para emplastar. La operación del emplaste es realizada por los hombres, quienes mientras trabajan vigorosamente con sus brazos y manos mantienen ocupadas sus lenguas burlándose de todo el mundo. Todos hablan animadamente, salpicando la conversación con indirectas, a las que tan aficionados son los caribes. Las mujeres mayores son las más temidas, pues tienen un talento especial para inventar canciones burlescas cuyos versos, fáciles de recordar, hacen sufrir a la víctima durante largo tiempo*”²⁸¹.

En Belice, donde la mayoría de las casas se construyen de madera y palma, no se efectúa la embarrada o *abüdüriiba*. Sin embargo, en Hopkins, Belice, en 1987, ocho mujeres se constituyeron en una cooperativa para brindar servicios turísticos. La construcción de las dos cabañas, del baño y de la cocina que constituían su “hotelito” - *Sandy Beach*, que funciona hasta la fecha y ha sido ampliado y modernizado cada dos años aproximadamente

²⁷⁸ Iris Milady Salinas, *Arquitectura de los grupos étnicos de Honduras*. Tegucigalpa: Guaymuras, 1991. pp.25-40. Ruy Galvao de Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras*, *op. cit.*, pp.69-72.

²⁷⁹ La alfarería ha sido prácticamente abandonada por los garífunas; hoy en día compran objeto metálicos de producción industrial y sólo algunos ancianos hombres fabrican todavía *iamadi*, unos recipientes de origen arauaco tejidos con fibras vegetales y hojas, de doble pared, que flotan cuando caen en el agua.

²⁸⁰ Según Iris Milady Salinas la casa de caña brava es una modificación de la casa original garífuna de palma. Se construye así donde abunda el material y lo único que varía es el montaje de las paredes, la armazón y el techo manteniéndose iguales, así como el pavimento de tierra apisonada. *Op. cit.*, p.38.

²⁸¹ *Op. cit.*, pp.69-70.

-, no correspondía al patrón de ayuda a una pareja, no obstante parientes y amigos de las cooperativistas participaron en su construcción. Las mujeres de la cooperativa contrataron a carpinteros profesionales para levantar los marcos de las casas y poner puertas y ventanas, pero entre todos transportaron los materiales, los hombres trenzaron y colocaron el corozo de los techos, las mujeres cocinaron para el festejo final, durante el cual corrieron chismes y cerveza, bailes y cantos. La ayuda colectiva ratificó la aprobación de la comunidad para esa iniciativa económica femenina.

La valoración positiva de lo colectivo se nota también en el hecho que desde que se construyen cocinas al lado de las casas, éstas se han convertido en un punto de reunión social, donde se detiene el vecino, pasa el amigo, las mujeres se sientan a descansar de regreso de las parcelas y la familia se reúne alrededor de una taza de té de jengibre y pimienta gorda. Ubicada paralelamente a la casa, la cocina garífuna consta de una hornilla de lodo pulida, o una estufa de gas, una mesa comedor con sus sillas, una tina de agua limpia y una pila para lavar los platos que pende de la ventana hacia el exterior y desagua en la tierra. Los utensilios de cocina así como los más variados objetos y adornos, muñecas, crucifijos, canastas, calendarios, cortinas de todos los colores, cuelgan de las paredes y el techo.

El baño, por el contrario, espacio íntimo, no es privilegiado en la construcción garífuna. Hasta hace muy poco, en los pueblos pequeños y las aldeas, ni siquiera se construían letrinas y se orinaba y defecaba en los bosques cercanos o a orillas de los caminos. Las y los garífunas están convencidos de que todo lo que se lanza al mar terminarán comiéndoselo y que la tierra no debe ser ensuciada. En la actualidad, menos en Hopkins, el desagüe del baño nunca termina en la playa ni se construyen letrinas cerca de las parcelas, lo cual marca una diferencia visible con las poblaciones criollas, construidas sobre palafitos a orillas del mar, cuyas letrinas desaguan en el océano²⁸².

2. Los caribes negros

La diferencia entre los asentamientos caribes de los garífunas y los de los pueblos criollos, no pareció culturalmente relevante a los historiadores de los años sesenta y setenta, que tendieron a identificar las culturas contemporáneas del área circuncaribe con las culturas criollas, que hablan lenguas “cuyas sintaxis y vocabulario son tomados de las lenguas africanas”²⁸³.

Ahora bien, así como los asentamientos garífunas siguen parámetros amerindios, los préstamos de lenguas africanas al garífuna son pocos, mucho menos que los del francés (209 palabras, entre ellas algunas de importancia simbólica fundamental, por ejemplo *Bungiu* {*Bondieu*}: Dios, y la numeración del cuatro al diez, del español (119 palabras) y del inglés (49 palabras), rastreados por Taylor en 1951. Es evidente que en la actualidad, la influencia del inglés y del criollo²⁸⁴ es mucho mayor en Belice y en la Mosquitia nicaragüense, y la del castellano en Honduras y Guatemala²⁸⁵.

²⁸² Cesar de Rochefort escribió al propósito: “tienen tan gran horror a las porquerías, que si se hiciesen en sus huertos donde han plantado su mandioca y sus patatas, los abandonarían inmediatamente y no querrían utilizar los víveres que allí hubiere”, *op. cit.*, p.334.

²⁸³ Henri Bangou, “Identidad de las culturas caribeñas”. En la revista *Nuestra América. El Caribe. Sociedad y cultura, nación e imperialismo*. n.4 de enero-abril de 1982. México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM. p. 25.

²⁸⁴ Se trata del criollo-inglés, aunque “con el término créole no se quiere designar un francés o un inglés mal hablado o cualquier otro lenguaje básico, sino una lengua propia que se da como estructura bastante

No obstante, la garínagu es una nación afroindoamericana. La fonética del garífuna, la pigmentación de la piel de sus hablantes, el uso de los tambores para la música sacra y profana, el pelo crespo, son evidentemente de origen africano, aunque nadie sepa exactamente de qué región. Más aún, según la antropóloga norteamericana Nancie L. González, sólo se puede hablar de garífunas si hablamos de caribes *negros*.²⁸⁶

Según Sebastián R. Cayetano, los ancestros africanos de los garífunas deben ser de África Occidental, “*específicamente de tribus Yoruba, Ibo y Ashanti, de Ghana, Nigeria y Sierra Leona, para mencionar sólo a algunas*”²⁸⁷. Para Roger Bastide, la casi inaccesible fortaleza garífuna del noreste de San Vicente integró constantemente fugitivos de origen Yoruba, Fon, Fanti-Ashanti y Congo²⁸⁸. Basándose en documentos ingleses del siglo XVIII, Ruy Galvao de Andrade Coelho sugiere que provenían de Nigeria, Costa de Oro, Dahomei, Congo “*y otras regiones de Africa Occidental*”²⁸⁹. Afirma asimismo que: “*Sir William Young creía que los caribes negros eran originalmente ‘mocos’, nombre dado por los europeos a la gente que vivía en Nigeria del Sur, y que utilizaba el efiké como lenguaje comercial*”²⁹⁰.

El historiador nigeriano Okon Edet Uya, en su *Historia de la Esclavitud Negra en las Américas y el Caribe*²⁹¹, plantea que la experiencia de los pueblos negros del Nuevo Mundo no puede ser cabalmente comprendida sin referirse a sus culturas aborígenes africanas. La mayor dificultad para esta historia comparativa es la falta de disponibilidad de textos de estudio adecuados, en todos los niveles académicos, sobre la experiencia negra en los países del Caribe, América Latina y Estados Unidos. Sin embargo, “*una dimensión importante de la*

uniforme en toda la región caribeña aun cuando desde el ángulo lexicológico se transfiere de manera diferente en cada caso”: Gerhard Sandner y Hanns-Albert Steger, “América Latina. Historia, Sociedad y Geografía”. En *Nuestra América*, n.10, México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos- UNAM, 1987. p. 173.

²⁸⁵ Una revisión bibliográfica de los estudios sobre la lengua caribe actual se encuentra en el artículo de Charles Gullick, “Ethnic interaction and carib language”. *Journal of Belizean affairs*, n.9, Ciudad Belice: Saint John’s College, diciembre de 1979. Este etnohistoriador sostuvo en Oxford en 1969 una tesis sobre “The changing society of the Blacks Caribs”, después de la cual ha seguido interesándose en los cambios, los préstamos, las transformaciones de la cultura caribe, también por su interacción con los criollos, los mayas y los mestizos de Centroamérica.

²⁸⁶ González piensa que garífunas son todos los caribes después del mestizaje con africanos y, también, con europeos, proceso de amalgama cultural que debió iniciar por lo menos cien años antes de la primera descripción de la vida caribe escrita por europeos. Por lo tanto, no reconoce ninguna validez a la diferenciación europea entre caribes amarillos, o sea indígenas “puros”, y caribes negros. Esta respondería más bien a una necesidad ideológica colonial de diferenciarlos entre buenos y malos: salvajes buenos, los indios, y salvajes malos, los africanos. Nancie L. González, “Próspero, Calibán and Black Sambo. Colonial Views of the Other in the Caribbean”. *1992 Lecture Series. Working Papers. N.11*, College Park: University of Maryland, 1991. Para confirmar esta idea de González, ver a Cesar de Rochefort: “[A los caribes] mediante la dulzura se les gana; todo lo contrario que a los negros, que exigen ser tratados con rudeza, pues de otra manera se convierten en insolentes, perezosos e infieles”, *op. cit.*, p.329 Sin embargo, el historiador garífuna Salvador Suazo conserva el nombre de *calipona* para hablar de los caribes como indígenas hasta la época contemporánea, y la palabra garífuna para los caribes negros.

²⁸⁷ *Garífuna History, language and Culture, op. cit.*, p.32.

²⁸⁸ Roger Bastide. *African Civilizations in the New World*. Londres: Hurst, 1971, p. 77. Es interesante notar aquí que los Fon, en Benin, y los Ashanti, en Ghana, cultivaban *igname*, una raíz tuberosa más grande que la yuca, pero de la misma familia, lo que pudo identificar una vez más las tradiciones caribes con las de los cimarrones.

²⁸⁹ *Los negros caribes de Honduras, op. Cit.*, p. 36

²⁹⁰ *ibidem*.

²⁹¹ Okon Edet Uya, *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*, Buenos Aires: Claridad, 1989.

*temprana importación de africanos al Nuevo Mundo fue la puntillosidad de los europeos con respecto al origen de sus esclavos*²⁹². Gracias a la cual sabemos que, por lo general, los africanos que se deportaban al Caribe provenían de Senegambia, aunque a Jamaica llegaban personas de Akan, Benin y Biafra, y a Haití de Dahomei.

Ahora bien, en San Vicente llegaron cimarrones de todas las plantaciones de las islas circunvecinas, pero se diluyeron en la fuerte cultura de resistencia caribe. Según el esquema en que Edet Uya ubica los préstamos lingüísticos, culturales, religiosos y agrarios de los diferentes pueblos afroamericanos, los garífunas o “negros caribes” tienen una tecnología, un arte, una lengua y una economía que “muestran fuerte influencia india-caribe”, así como una organización social, instituciones no parentales y folklore “con rastros de costumbres africanas”, y una religión, magia y música “bastante africanas”²⁹³.

La presencia de africanos entre los caribes de San Vicente está documentada por lo menos desde 1646. En ese año, en la isla de Santa Lucía, el dominico francés Armand de la Paix informó que “*algunos negros de la isla de San Vicente*”, a las órdenes de su amo, “*un salvaje*”, asesinaron a unos franceses, lo cual provocó verdadero pánico entre los caribes de Dominica que los acompañaban, pues temieron que el gobernador de Martinica, Monsieur Houel, les declarara la guerra”²⁹⁴. Este testimonio ha sido recogido por todos los historiadores, entre ellos Gullick, que han aceptado la hipótesis de que los primeros africanos que entraron en contacto con los caribes, fueron esclavizados por ellos.

En *Myths of a Minority*, Charles Gullick²⁹⁵ plantea que los esclavos de origen africano que llegaron a San Vicente desde Santa Lucía, Barbados y Granada fueron, por lo menos en un primer momento, esclavizados por los caribes; sin embargo, en la memoria colectiva de los garífunas ha quedado la idea de que cimarrones y caribes se fundieron de inmediato, originando una cultura de resistencia a la esclavitud y a los colonialistas en general.

De hecho, en la mayoría de las crónicas francesas sobre las Antillas se menciona que los caribes tuvieron esclavos, y más precisamente “negros por esclavos”. Estos cronistas coloniales de la economía de las plantaciones no consideraban la esclavitud un mal, sino una necesidad y hasta un elemento de cultura. La presencia de esclavos de origen africano entre los grupos indígenas les servía para demostrar la superioridad espiritual y cultural de los caribes sobre los africanos. Era un tópico común definir buenos a los “salvajes”, describiéndoles como inteligentes, hospitalarios y valientes - claro está, que cuando no necesitaban matarlos, porque entonces eran “caníbales”-, y contraponerles los holgazanes, rateros e insubordinados africanos. Esto servía para marcar las diferencias “esenciales” existentes entre los temidos caribes, con los que terminarían por aliarse, y los africanos, cuya esclavitud consideraban indispensable y, por ende, la justificaban siempre. En otras palabras, servía para impedir que los caribes reconocieran a los africanos como iguales y para tranquilizar a los lectores europeos sobre semejante posibilidad. El protestante Cesar de Rochefort insistió en que en San Vicente y Dominica: “*Hay caribes que tienen varios negros por esclavos a la manera de los españoles y de algunas otras naciones. Y en parte los tienen por haberlos capturado en algunas tierras de ingleses, o de algunos navíos españoles que se embarrancaron en otros tiempos en sus costas. Y ellos los llaman tamons, es decir, esclavos. Por lo demás se*

²⁹² *ibidem*, p. 126.

²⁹³ “Escala de intensidad de los africanos en el Nuevo Mundo”, *ibidem*, p. 136.

²⁹⁴ En Taylor, *op. cit.*

²⁹⁵ Charles Gullick, *Myths of a minority*, Assen: Van Gorcum, 1985.

*hacen servir por ellos en todas las cosas en que los emplean con tanta obediencia, prontitud y respeto como lo podrían hacer las gentes más civilizadas*²⁹⁶.

Ahora bien, cuando, en 1654, los franceses intentaron dominar a los caribes, registraron la presencia de unos 3 000 negros y de mucho menos “amarillos”²⁹⁷, sin hacer ninguna alusión a su estado de libertad o de esclavitud. El número fue ratificado doce años después por un informe del coronel inglés Philip Warner: “*En San Vicente, posesión francesa, hay cerca de 3 000 negros y en ninguna de las islas hay esa cantidad de indios*”²⁹⁸. Cuando en 1668, los ingleses rompieron el tratado firmado entre Francia y los caribes en Basse Terre, intentaron imponer como primera medida de dominio que los indios dejaran de dar refugio a los negros fugitivos y los entregaran tan pronto como se les requiriera²⁹⁹.

En realidad, los “arqueros negros”, o sea la población de origen africana que había adoptado costumbres caribes y era aceptada en una isla donde la resistencia indígena no se había apagado, provocaba pánico entre los europeos. Un cuerpo guerrero de indios y negros libres constituía una amenaza contra el sistema esclavista de las plantaciones, así como un golpe bajo al orden colonial, poco dispuesto a aceptar mestizajes que no podía controlar. A su vez, para agraciarse a los caribes o porque realmente se sentían “*pertenecientes a la misma y única nación*”³⁰⁰, los negros de San Vicente a principios del siglo XVIII vestían taparrabo, usaban el arco y la flecha, navegaban en cayuco, utilizaban las tablas para la deformación craneana de los infantes, tocaban el caracol y se pintaban el cuerpo con tinte rojo de bija o achiote (*bixa orellana*).

Todavía en la actualidad, el nacimiento de una niña o niño garífuna de pelo lacio y grueso - o con otros rasgos indígenas: pómulos marcados, tronco fuerte, ojos rasgados y grandes- es festejado, pues se le considera hermosa/o³⁰¹.

Si los cimarrones raptaban a las mujeres arauaco-caribes o se casaban con ellas, es una más de las contradicciones entre los documentos franceses y la memoria de los garínagu. Ninguna actitud femenina garífuna nos indica que en tiempos históricos recientes, las mujeres fueron sometidas por parte del grupo masculino o tuvieron miedo de ser raptadas y violadas³⁰². Sin embargo, esta contradicción ha pasado a los historiadores

²⁹⁶ *Op. cit.*, pp. 360-361. Es interesante notar que este cronista escribe siempre desde una posición francocéntrica; para él los ingleses son cobardes, los españoles engreídos, los holandeses listos de mano, los africanos holgazanes, etcétera.

²⁹⁷ A veces también llamados “caribes rojos”, o sea indígenas sin mezcla de sangre.

²⁹⁸ *Calendar of States Papers (1665-1676)*, vol.10, reedición de 1964.

²⁹⁹ *Calendar of State Papers (1661-1668)*, vol.5, reedición de 1964.

³⁰⁰ Según afirmó Jean-Baptiste Labat, *Voyages aux isles de l'Amérique*, Paris, 1704, citado por Ruy Galvao de Andrade Coelho, *op. cit.*, p. 37.

³⁰¹ Me gustaría recordar aquí lo dicho por el filósofo John Murungi, de Kenia, a propósito de que “un criterio estético celebra lo que es inherente a los seres humanos” y, por ende, ofrece la posibilidad de reconocerse en un linaje y de realizar nuevos linajes. John Murungi, “Filosofía como un hogar por venir (Philosophy as Home in Coming)”, en Carlos Mondragón y Alfredo Echegollen (comp.). *Democracia, cultura y desarrollo*, México: Praxis-UNAM, p. 239. Traducción de Víctor Flores.

³⁰² El análisis antropológico y psichistórico feminista, en los últimos veinte años, ha demostrado que la sumisión femenina es fruto de una situación extrema de control, en la cual el miedo a la violación, o al matrimonio forzado entendido como una violación que se prolonga en el tiempo, es un hecho brutalmente concreto que permea el imaginario social. Ver: Nicole Claude Mathieu, “Transgresión del sexo y del género a la luz de los datos etnográficos” en Kail, Hurtig y Rouch, comp., *Sexe et genre: de la hiérarchie entre les sexes*, París: CNRS, 1991, traducción de Julio Soro; Paola Tabet, “Fertilidad natural, reproducción forzosa”, 1983, Mimeo. Según Tabet, ahí donde la organización social de la sexualidad implica la sumisión de las mujeres a través de

contemporáneos, sobre todo a aquellos que consideran la memoria analizable desde la perspectiva del análisis antropológico, pero no confiable históricamente. Por ejemplo, de Andrade Coelho afirma que “*cualquiera que sea el caso, los caribes nunca consintieron en dar sus hijas en matrimonio a los negros*”³⁰³. Por el contrario, Sebastián R. Cayetano, sostiene que “*los africanos se casaron (“intermarry”) con las mujeres caribes de las islas, dando nacimiento a los garífunas*”³⁰⁴. Según Charles Gullick algunos caribes se mezclaron pacíficamente con los cimarrones y otros no, creando así dos facciones, la de los caribes negros y la de los caribes amarillos, que pelearon en más de una ocasión a finales del siglo XVII y principios del XVIII³⁰⁵.

Un dato a favor de la idea de Gullick es la separación física entre caribes negros y caribes amarillos, a finales del siglo XVII. Quizás por su mayoría numérica, la comunidad negra empujó a los amarillos hacia el lado de sotavento de la isla, quedándose con la parte más plana y fértil (pero también más expuesta a ser atacada desde el mar) de barlovento. Asimismo, parece cierto que los amarillos pidieron en 1700 la intervención de los franceses contra los caribes negros; sin embargo, cuando visualizaron que deberían compartir con ellos sus escasas tierras, prefirieron renunciar a esa alianza. Por el contrario, poco probable parece el relato del comerciante irlandés Bryan Edwards que, en 1793, consideraba que los negros sometieron a los indígenas porque se enteraron que querían asesinar a todos los hombres de su comunidad, así como habían matado a los originarios pobladores arauacos de las islas para quedarse con sus mujeres³⁰⁶. De ser así, los intentos de invasiones francesa, de 1719, e inglesa, de 1725, hubieran encontrado a los caribes divididos y débiles; por el contrario, éstos de día atacaban a las fuerzas militares europeas en la costa (territorio “negro”) y de noche se retiraban en las serranías (territorio “amarillo”).

Asimismo, los ritos religiosos de los caribes, que habían sido presenciados y descritos en 1601 por el alemán Andreas Ultzheimer y en 1664 por el jesuita francés Raymond Breton³⁰⁷, a principios del siglo XVIII eran practicados por caribes negros.³⁰⁸

violaciones masivas y de reproducciones forzadas, éstas son dominadas por el colectivo masculino; y Peggy Reeves Sanday, *Poder Femenino y Dominio Masculino*, Barcelona: Mitre, 1986.

³⁰³ R.G. de Andrade Coelho, *op. cit.*, p. 37.

³⁰⁴ *ibidem.*, p. 66.

³⁰⁵ Charles Gullick, “Ethnic interaction and carib language”, *op. cit.*, p. 4.

³⁰⁶ Bryan Edwards, *The History, civil and commercial, of the British West Indies*, (5a. edición), 4. vol., Londres, 1818-1819. Vol. 1, pp.412-413.

³⁰⁷ Ambos citados por Byron Foster. *Heart Drum. Spirit possession in the Garifuna communities of Belize*. Benque Viejo del Carmen: Cubola Productions, 1994, p.14. De Breton hay que ver el *Catecismo Caribe*, para notar el miedo que la religiosidad mediánica le provocaba, debido a su fuerza. El texto que Foster cita de C. Ratch y A. Craston, “Ultzheimer’s Remarks on the Caribs in the Years 1599-1601, también reporta los prejuicios europeos frente a los trances y las posesiones, siempre consideradas “demoniacas”. En *Belizean Studies*, vol.11, n.1, diciembre de 1983.

³⁰⁸ “Interestingly, the Africans quickly adopted as their own the Carib Arawak language, customs, traditions, occupations, music and dance, and traditional religion -chugu, *amyadabani*, and the highly celebrated “Dugú”, *Adugurubani*, the Feasting of the Ancestors, wich is conducted by the Garifuna tradicional healer, *Buyae* or Shaman”. Sebastian R. Cayetano, *op. cit.*, p. 32. Cayetano debe basarse en el testimonio de Sir William Young, “Journal of a voyage undertaken in 1792”, recogido por Bryan Edwards, *op. cit.*

CAPÍTULO 8 COSMOGONÍA E IDENTIDAD

1. Ancestros, espíritus y religión

Los ritos caribes se modificaron en San Vicente a lo largo de dos siglos, dando entrada a elementos de origen africano, sin perder su carácter amerindio. Hoy en día, a causa de la difusión del catolicismo, algunos aspectos de la religión garífuna se han occidentalizado³⁰⁹; sin embargo, como hace cuatro siglos, la identidad cultural garínagu es capaz de cambiar de patrones, y hasta de incorporar personas y tradiciones, imprimiéndoles su propio sello y convirtiéndolas en propias. Más aun, es precisamente la interesante evolución de los componentes sociales, de la lengua, de la tecnología y las costumbres religiosas de los caribes negros lo que, según Azzo Ghidinelli y Pierleone Massajoli, demuestra que un singular proceso de transculturación, ahí donde es auténtico, no inhibe el proceso de autoidentificación étnica³¹⁰.

Para Byron Foster³¹¹, las técnicas mediánicas de los garífunas modernos descienden directamente de aquellas de las Antillas menores y la posesión de los espíritus se ha convertido en una acción simbólica de continuidad étnica: “*la posesión espiritual es un puente mediante el cual los Garínagu contactan su pasado y lo representan dramáticamente en el presente*”³¹².

En *Rising Up: Life Stories of Belizean Women*, Miss Bird, una garífuna de Punta Gorda emigrada a la ciudad mestiza de Orange Walk, afirmó que la tradición del dugú es tan antigua y arraigada en su pueblo que cuando una persona deja de “tocar los tambores” por más de seis o siete años, se enferma o muere. En su testimonio, tocar los tambores significa claramente entrar en contacto con los espíritus de los antepasados y enfermarse tiene un sentido amplio de malestar físico y espiritual, implica que nada funcione en su vida y la de su familia. La curación, por lo tanto, también tiene un sentido amplio de reestructuración, de reencuentro consigo misma y con la salud colectiva de su pueblo y familia, y se logra por el toque de tambores, o sea por la reunión del pueblo con los espíritus de una antepasada o

³⁰⁹ Según de Andrade Coelho, en Honduras, en 1947-1948, la represión policiaca -instigada por la jerarquía católica y la dictadura- contra los grandes ritos garífuna era tal que los redujo a su expresión mínima. *Op. cit.*, p.160. De hecho, en Honduras mucho más que en Belice, hoy en día las y los garífunas se definen católicos e intentan demostrar que los ritos a los ancestros no entran en contradicción con el credo dominante. La población garífuna se convirtió masivamente al catolicismo en el siglo XIX y, desde la década de 1980, sufre los embates del trabajo pastoral de varias iglesias: Testigos de Jehová, Iglesia Bautista, sectas fundamentalistas, etcétera. A diferencia de los “nuevos cristianos” (aproximadamente un 3%) que siguen al pie de la letra las recomendaciones de sus pastores, los católicos conservan su propia cultura y algunas creencias y ritos de la religión caribe.

³¹⁰ Azzo Ghidinelli y Pierleone Massajoli. “Resumen etnográfico de los caribes negros (garífunas) de Honduras”. *América Indígena*. Vol. XLIV, n.3, México, julio-septiembre de 1984, p.485.

³¹¹ Byron Foster era un antropólogo nacido británico, rubio y blanco. Por matrimonio con una mujer de Hopkins fue integrado al seno de la comunidad garífuna, y a su muerte -todavía no muy bien esclarecida por las autoridades beliceñas-, y a pesar de haberse divorciado, sus hijos y su ex-mujer efectuaron todos los ritos para acompañarlo en su viaje hacia la transformación en ancestro, entre otro un rito de Dugú para apaciguar su alma.

³¹² Byron Foster, *Heart Drum*, *op. cit.*, p. 9-10.

un abuelo, por la danza colectiva y la preparación de comidas que remiten a los garífunas con su historia culinaria³¹³

La religión tradicional garífuna tiene una complejidad enorme, difícil de captar desde el concepto occidental que separa las esferas de la creencia, de la práctica y del comportamiento religioso y prevé la existencia de un grupo especializado de sacerdotes.

Para la nación garínagu la religión está íntimamente ligada a todos los aspectos de la vida social, de la medicina, del trabajo agrícola femenino, y de la pesca y la guerra masculinas.

El corazón del credo garífuna es el culto de los ancestros que, como hemos visto, tiene también la función explícita de preservar la tradición. Los ancestros son los muertos de la familia o de la comunidad que han pasado por ritos que los han transformado en protectores del grupo familiar. Pueden pedirles ayuda, prosperidad, éxito. Por lo general, los ancestros son un conjunto, son *todos* los ancestros de la comunidad, y aunque sea una sola persona o familia quien les rinda tributo, el rito es siempre público. “*Es para todos los que quieran participar, no importa que no sean de mi raza, pero si yo quiero participar, si yo llego a participar, soy bienvenida, porque eso es para nuestra tatarabuena, para nuestras antiguas, para el espíritu de todos nuestros finados*”, afirmó en 1993 Neta, en Triunfo de la Cruz³¹⁴.

Un culto de los ancestros de éstas características es posible porque en la cosmovisión caribe cada ser humano posee, o más bien es el portador de, tres almas individuales:

Una concreta fuerza vital asentada en el corazón y dotada de fluidez, llamada *anigi*, que después de la muerte de la persona empieza a diluirse y llega a extinguirse en unos pocos meses. En vida, el *anigi* es responsable del funcionamiento de los órganos y de la salud de las personas, impulsa los latidos del corazón, da calor al cuerpo y si se enferma se cura con enérgicos masajes en las partes afectadas. Según algunos caribes afectos a meditaciones y pláticas religiosas, la sombra es una proyección del *anigi*, más que del cuerpo; según otros, el *anigi* es la fuerza del cuerpo vivo que después de la muerte se niega a morir del todo, “como el eco que es un sonido que no quiere desaparecer”, según me dijo en 1993 una cocinera de aproximadamente cuarenta años de Hopkins, Belice; una fuerza espiritual inmaterial, que reside en la cabeza humana, el *ivani* o alma³¹⁵, que abandona el cuerpo inmediatamente después de la muerte. Como el *ivani* es imperceptible, no se da a conocer a los vivos, ni les preocupa demasiado; y una especie de nagual, de doble espiritual de la persona, de cuerpo astral, que reside entre el *anigi* y el *ivani*, llamado *áfurugu* (“el otro del par”, literalmente), que reproduce las formas materiales de los seres humanos en todos sus detalles, pero que está conformado de una sustancia común a las entidades sobrenaturales de cuyas cualidades aparentemente participa. Por ejemplo, todo niño o niña recién nacido depende del *áfurugu* del padre hasta cuando el ombligo se le cae, momento el cual adquiere un espíritu propio. Asimismo, el *áfurugu* es esa parte del alma que puede abandonar el cuerpo de un hombre o una mujer cuando se enferma o se asusta, o de

³¹³ Peta Henderson y Ann Bryn Houghton, comp. *Rising Up. Life Stories of Belizean Women by Women of the Orange Walk District*. Toronto: Sister Vision Press. 1993. pp.256-259.

³¹⁴ Entrevista recogida por el Centro de Estudios de la Mujer, de Honduras. Primer avance de una investigación titulada: “Negras Garífunas. Condiciones de Género y Vida Cotidiana”, todavía inédita, que me fue proporcionado por la feminista y escritora hondureña Melissa Cardoza Calderón, que participó en él de noviembre de 1993 a marzo de 1994 en los poblados de Triunfo de la Cruz y Tela. En las entrevistas efectuadas por este proyecto se modificaron los nombres y no se reportaron los apellidos de las informantes.

³¹⁵ Esta identificación del *ivani* con el alma es de origen católico, y demuestra cómo la religión garífuna ha integrado elementos religiosos europeos.

manera controlada para anticipar un peligro o interpretar un sueño. El *áfurugu* es el alma que mayores implicaciones religiosas tiene, durante la vida de una persona porque su extravío puede sumirla en una especie de estupor inconsciente (muerte en vida), y después de la muerte porque permanece en la tierra debido a su apego por los placeres y las pasiones mundanas y debe ser tratada con las mayores precauciones por sus descendientes y familiares.

Si bien, el *áfurugu* remite de inmediato a la concepción del doble de sí, o nagual, de la tradición chamánica americana³¹⁶, también recuerda el concepto de la “cosa misma” de las culturas bantú africanas. Estas distinguen en el ser visible aquello que se percibe con los sentidos, de la “cosa misma”. “Al hablar de la cosa se refieren a la especie propia e interna, a la naturaleza de la esencia del ser o de la fuerza. En su lenguaje figurativo lo expresan de la siguiente manera: en cada esencia de un ser se encuentra otra esencia de un ser: en el ser humano se halla, sin ser visto, otro ser humano pequeño”³¹⁷. Debido a esta cosa misma, o *muntu*, los difuntos perviven en un estado vital degradado; sin embargo tienen una fuerza vital superior y paternal, como si hubieran obtenido con la muerte un conocimiento más profundo de las fuerzas vitales y naturales.

Entre los bantús, según el historiador y filósofo rwandés Alexis Kagame³¹⁸, el problema de la relación entre la vida y la muerte está planteado desde el hecho que existen tres palabras que significan “vida”: *bugingo*, *buzima* y *magara*. *Bugingo* sólo señala la duración de la vida; *buzima* implica que la creación de un ser humano es un proceso físico - espiritual, pues indica la unión de una “sombra” con un cuerpo y explica cómo llega a producirse la vida en el encuentro del cuerpo con “algo” espiritual; es decir, con *magara* que es la fuerza, el principio que colabora en la formación de cada ser humano. La vida biológica (*buzima*) y la vida espiritual (*magara*) se encuentran en cada ser humano, ninguna de las dos puede presentarse sola: viva la persona es siempre a la vez animal (la unión de cuerpo y sombra, *bugingo*) y espiritual (*magara*), que lo distingue del animal.

Cuando un hombre o una mujer muere, termina su *buzima* o vida biológica y, también, su *magara*, o vida espiritual, “pero permanece algo, aquella ‘fuerza vital’ llamada *nommo*, que ha formado su personalidad”³¹⁹.

Ahora bien, bantús son todos los seres humanos, tanto vivos como muertos, de su comunidad, ya que los muertos no están vivos pero existen. Según Kagame, cuando el principio de la inteligencia (la “sombra”) se separa del cuerpo, el ser se convierte en una esencia inteligente sin vida que desde su existencia puede dirigirse, cuando tiene necesidades, a los vivos³²⁰. Estas esencias inteligentes, o fuerzas espirituales, existentes son los ancestros, que siempre mantienen una relación con sus descendientes.

³¹⁶ En México hay varias tradiciones en las que una persona, sola o con la ayuda de un chaman, mediante la ingestión de hongos, o de peyote, tiene “experiencias extraterrenas”, en que “sale de sí”, “se encuentra consigo mismo”, “viaja”. Entre los wixarika (huicholes), los médicos tradicionales curan “el alma” del enfermo y con plumas y cantos la devuelven a su cuerpo. Al relatar una de sus curaciones, la chamana mazateca María Sabina recordó que había visto a su pequeño paciente caminar entre la muchedumbre: “El niño caminaba solemne. Pero su espíritu no iba con él, estaba en otra parte, así me lo decía la voz y así supe que un espíritu que llevaba un rifle disparó una bala y accidentalmente fue a pegarle al espíritu de Rodrigo. En ese momento cayó el niño a la puerta de la iglesia. Su espíritu estaba herido, pero su cuerpo no”. Alvaro Estrada, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, México: Siglo XXI, 1989, p.56.

³¹⁷ Janheinz Jahn, *Muntu: Las culturas neoafricanas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1963, p.145.

³¹⁸ Alexis Kagame, *La philosophie bantou-rwandaise de l'Etre*, Bruselas, 1956, p.35.

³¹⁹ Janheinz Jahn, *op. cit.*, p.147.

³²⁰ Alexis Kagame, *op. cit.*, p. 369. Es muy importante subrayar que los muertos no viven sino que existen como fuerzas espirituales, pues vida y existencia no son lo mismo en la filosofía bantú.

Los descendientes son tan importantes para los ancestros que se ocupan constantemente de ellos; a cambio, les exigen que, con sus específicos cuerpos de mujeres y de hombres, los perpetúen en el mundo de los vivos reproduciéndose. El peor de los males para un bantú es no dejar descendencia viva, pues de ser así todos sus ancestros habrían “errado la meta de su existencia”³²¹.

Los garífunas actuales organizan su vida bajo una visión del mundo que privilegia las relaciones entre miembros de la familia y de las asociaciones referentes al culto de los espíritus, *chugú*. Los antropólogos guatemaltecos consideran que es “precisamente alrededor de esta función donde se centra su motor como grupo étnico”³²². Ahora bien, entre los seres sobrenaturales, los espíritus de los ancestros, en sus dos aspectos de *gubida* ligados a la tierra, y de *áhari* ligados al aire, son los más importantes para el credo garífuna, al punto que en la adopción de prácticas católicas los ubican en el mismo nivel jerárquico que los ángeles³²³.

Los ancestros interceden como santos por el bienestar de sus descendientes: “Se supone que los *gubida* se toman muy a pecho el interés por sus familiares, pues la extinción del linaje obviamente trae como consecuencia la interrupción de los ritos en su honor”³²⁴. Esto implicaría que los ancestros siguen siendo parte de la familia, una parte divinizada sin lugar a duda, pero que de ella depende para existir. Asimismo la convicción de que los ancestros difuntos interfieren en la vida cotidiana de sus descendientes, implica que “la frecuente y obligada participación en estos cultos de familias ampliadas y clanes está causando una sólida coherencia racial, por encima de divisiones y desuniones de índole socioeconómica”³²⁵.

Aunque una filosofía y una cosmogonía fuertes como las de los bantús pudieron irradiarse sobre varias poblaciones de Africa, y su concepto de *muntu* - que abarca a los vivos y a los muertos, a los progenitores y a los antepasados divinizados, o sea a los dioses- se encuentra entre diversos pueblos desde el sur del desierto del Sahara hasta Mozambique (entre ellos los hablantes efik de Benin, que llegaron por el tráfico de esclavos a Barbados), y a pesar de que cultos de los ancestros existen en diversas religiones amerindias, no puedo dejar de subrayar la centralidad que este culto tiene entre los pueblos bantú de Africa y los garínagu, al punto que constituye el elemento dominante de sus religiones.

Ahora bien, igualmente existen diferencias fundamentales en la relación con los ancestros. Los espíritus familiares y ayudadores, *hiúruha*, tomando posesión del *buyai* o la *buyai* durante un rito de *dugú*, le indican cómo curar las enfermedades del cuerpo del descendiente que paga la construcción del *dabúyaba*, la casa de culto que se erige para la representación del *dugú*. El chaman como curandero es una figura central de las religiones amerindias³²⁶.

³²¹ *ibidem*, p. 375.

³²² Alfonso Arrivillaga Cortés y Alfredo Gómez Davis, “Antecedentes históricos, movilizaciones sociales y reivindicaciones étnicas en la costa Atlántica de Guatemala”, *op. cit.*, p. 42.

³²³ Ruy Galvao de Andrade Coelho, *op. cit.*, p. 132.

³²⁴ *ibidem*.

³²⁵ Ramón D. Rivas, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras*, *op. cit.*, p. 266.

³²⁶ Aunque don Inés Enríquez, uno de los principales informantes de Guillermo Yuscarán, afirma: “El curandero es ante todo un sanador de problemas físicos; el *buyei* se preocupa por el bienestar espiritual. Claro que hay relación entre los dos. Pero es el *buyei* quien dirige al *dugú*, no el curandero” (*Conociendo a la gente garífuna*, *op. cit.*, p.25); según doña Benancia Roches, apodada Kilita, curandera de La Esmeralda en Honduras: “Tanto los curanderos como los *buyei* son elegidos por los Jiyurunjas o espíritus para realizar su

Asimismo, en el siglo XVIII, en San Vicente, el *buyai* durante la posesión por los espíritus adivinaba las causas de los males y de las enfermedades que derivaban “de los Dioses de algunos enemigos” de sus descendientes y lo que les era propicio para la guerra³²⁷. Según el protestante Cesar de Rochefort, que rechazaba hasta el título de religión a los rituales caribes: “Ellos evocan a sus falsos dioses cuando desean su presencia. Pero eso se debe hacer mediante la intervención de sus boyez, es decir, de sus clérigos, o para mejor decir, de sus magos, y lo hacen principalmente en cuatro ocasiones: 1) Para obtener venganza de alguno que les ha hecho mal y conseguir algún castigo para él. 2) Para curarse de alguna enfermedad de la que están afligidos, y para saber el resultado de la misma. Y cuando se han curado, hacen un vins, como se les llama en las islas, es decir, asambleas de celebración y desenfreno en su honor, como reconocimiento. Y sus magos, que ejercen entre ellos también el oficio de médicos, unen la brujería y la medicina, y no hacen ninguna cura, ni aplicación de remedios que no sea un acto de superstición. 3) También los consultan con respecto al resultado de sus guerras. 4) Y por último, evocan a estos espíritus mediante sus boyez para obtener de ellos que expulsen a Maboya, o espíritu maligno. Pero jamás evocan a Maboya mismo, como algunos se han imaginado. Cada boyé tiene su dios particular, o más bien su diablo familiar, al cual evoca mediante el canto de algunas palabras acompañadas del humo de tabaco, que hacen quemar delante de este demonio, como perfume que le es muy grato y cuyo olor es capaz de atraerlo”³²⁸.

Entre todos los pueblos indígenas de América que no se sometieron de inmediato al poder colonial, los llamados a la guerra fueron preparados por complejos rituales de reconjunción con los espíritus de los antepasados, los “hermanos mayores” o “los que saben”³²⁹. No debería sorprender que las similitudes, así como la fuerza de las diferencias, entre los cultos de los ancestros hayan pronto dado origen a una religiosidad garífuna, indoafroamericana, que sirvió para incitar a la resistencia contra los colonialistas y fortalecer en el ámbito mítico los vínculos entre caribes y cimarrones, indisolublemente unidos por ancestros comunes a los que se les rendía un culto común.

2. De ancestros, espíritus y personas

El grupo de teatro garífuna Lanigiü Müa (Corazón de la Tierra), de Triunfo de la Cruz, Honduras, tiene ya veinte años de ofrecer a la memoria garífuna la posibilidad de rescatar de la fragmentación de las últimas dos centurias, algunas *uraga*, historias basadas en la tradición oral. En *La danza con las Almas*, una obra de teatro ceremonial dirigida por el hondureño Rafael Murillo Selva Rendón, Lanigiü Müa trae los pasos del dugú a la escena. No pretende ser una representación real del ritual, sino una representación teatral simulada y simbólica del mismo³³⁰. Un garífuna totalmente integrado a la cultura estadounidense,

tarea. Es algo que no se aprende y que debe ser aceptado cuando ocurre. Si una persona rechaza el llamado de los jiyurunjas puede sufrir terribles enfermedades o incluso morir”. Citada por Cesar González Calero, “Garífuna. La cultura de los caribes negros”. *Viceversa*, n.13, México, junio de 1994, pp.14-15.

³²⁷ Sir William Young, *op. cit.*, p.8-9.

³²⁸ Cesar de Rochefort, *op. cit.*, pp.342-343.

³²⁹ Por ejemplo, la Guerra del Mixtón (1542), en la cual los caxcanes casi derrotaron a los españoles, fue precedida por meses de una intensa actividad chamánica. José López Portillo y Weber, *Historia de la Conquista de la Nueva Galicia*, México: Talleres Gráficos de la Nación, 1935. El pánico de los españoles frente a los ritos y la música sagrada de los indios era debido a esta connotación rebelde -y propiciatoria de la rebelión- del rito no cristianizado. Cf. Carlos Manuel Valdés, *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*, *op. cit.*; Alvaro Felix Bolaño, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial*, *op. cit.*, Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*. Madrid: Alianza editorial, 1989.

³³⁰ Debo al profesor Miguel Alvarado, de la Universidad de Costa Rica, el haber conocido el trabajo de Rafael Murillo Selva con las comunidades garífunas. Existe un vídeo sobre su experiencia: “Hasta que el

Johnny Arzu, al recibir en sueños la visita de los *gubidas*, o sea los ancestros cuando están disgustados, se enferma. Un familiar se encarga de hacerlo volver a su tierra y hacerle ver por una *buyai* que afirma: “los espíritus solicitan que se haga un dugú”. El enfermo al ofrecer todo lo que se necesita para efectuar el ritual, recupera su salud porque se reintegra a la comunidad. Comunidad, salud, continuidad con la tradición resultan estar tan estrechamente ligadas en la estructura del relato que es imposible descomponerlas en elementos religiosos, políticos y personales.

El *buyai* - por lo general una mujer, pero no siempre- es una persona de la comunidad que repentinamente es visitada por los espíritus de los *buyai* del pasado, llamados *jyurujas* (en Honduras) o *hiurúba* (en Belice)³³¹, y se convierte en quien media entre ellos y la comunidad. Si la visita toma forma de una posesión dolorosa, se considera que la persona está siendo visitada por los *gubidas* de esos *buyai*, es decir por su manifestación malévola o enojada. Durante la visita o la posesión, que acaece de forma casi siempre espectacular para que la comunidad reconozca a quien ha sido “elegido”, la persona poseída identifica a veces el espíritu del *buyai* del pasado que la visita. Puede que tenga con ella una relación de parentesco, así como ser una identificación con un espíritu de la tradición.

Como el pariente que rechaza el sueño en que los *gubidas* piden un ritual de apaciguamiento por su muerte, la persona que es visitada por los *hiurúba* se enferma y puede morir si rechaza el llamado a ser *buyai*. De hecho, la mayoría de las (y los) *buyai* se han enterado de estar siendo visitadas durante enfermedades que la medicina occidental no pudo curar. Casi todas afirman que antes de estas manifestaciones creían poco en los poderes de los ancestros para enfermar a la gente, aunque sus madres se los habían enseñado.

Su deber es hacer la paz con los espíritus y practicar el poder que le conceden en beneficio de la comunidad. La o el *buyai* no es una bruja, como pretendieron los jesuitas franceses, ni tampoco un sacerdote. Es una persona que adquiere a través de la visita y del posterior ritual de paz, los poderes para guiar las tres almas individuales a un perfecto equilibrio, durante y después de la vida. También cuida que la nación garínagu mantenga una relación equilibrada con su medio ambiente y defienda su comunidad.

Para manejar estos poderes positivos, la mujer o el hombre que ha sido visitado por los *jyurujas* (o *hiurúbas*, según la grafía) debe retirarse durante un tiempo en su choza a meditar; allí recibirá las canciones que usará en sus rituales. Sólo una mujer menopáusica o estéril puede ayudar a la o el *buyai* durante este tiempo, trayéndole de comer y de beber. Después de este primer contacto, la *buyai* inicia una vida de especialización como curandera, aprende el uso de las hierbas medicinales y los amuletos, así como a hacerse poseer por los espíritus para curar las *lisandi ubau*, o enfermedades del mundo, o sea los males físicos, y las enfermedades enviadas por los espíritus de los ancestros³³². Asimismo aprende a presidir los rituales que acompañan la vida de la garínagu y varían un poco de pueblo en pueblo, pero fundamentalmente son los mismos desde hace siglos: el baño del alma, o *amuñedahamí*, la fiesta para los muertos, el *chugú*, y el ritual mayor de danzas de los ancestros, el *dugú*.

teatro nos hizo ver”, de 1986, en el que se recogen los testimonios de mujeres y hombres que se acercaron al teatro para expresar los elementos más íntimos de su cultura.

³³¹ Se trata de la misma palabra, no obstante la fonética garífuna se transfigura al pasar a la grafía del castellano y a la del inglés.

³³² Byron Foster, *Heart Drum, op. Cit.*, pp.19-20.

El *amuñedabaní* es un ritual privado, que involucra a los amigos más cercanos del muerto y a sus familiares directos. La *buyai* puede participar o no y el baño puede verificarse a los pocos días o a los meses de la defunción, pero casi siempre antes de que transcurra un año solar. Es un paso indispensable para apaciguar y acompañar la transformación del muerto en ancestro. Los hijos o los amigos escarban un hoyo en la cocina o en la recámara del muerto y el miembro más viejo de la familia vierte una o más cacerolas de agua con hierbas frescas, o agua dulce con agua de mar, o agua con casabe, al fondo del hoyo afirmando que es para refrescarlo en su viaje. Cerca se han colgado sus mejores prendas de vestir y, en una mesa, dispuesto casabe, café, cigarros para que el muerto se alimente de su esencia espiritual.

Según don Inés Enríquez, este rito se efectúa también para las almas de los recién nacidos, pues se trata de un alma que llega a este mundo. “*El objeto es el de mantener el espíritu incorrupto y puro, en balance o equilibrio con las fuerzas de la luz*”, afirma³³³. Puede que sea este baño del alma del recién nacido, el rito que los cronistas franceses confundieron con el bautizo de los caribes. Sin embargo, hay que notar que el baño no es el primer ritual que recibe una persona, sino el desdoblamiento paterno de los dolores de parto y el reposo y la dieta a los que se somete el padre durante cuarenta días después del nacimiento para asegurar la salud de sus hijas e hijos. La descripción hecha en 1682 por André Chevillard sigue siendo casi idéntica hoy: “*Cuando ocurre que la mujer de la choza donde reside el marido da a luz, ella va y se levanta, lleva a su hijo al mar y después lo baña con agua dulce; de vuelta a la choza, el marido se acuesta en una cama de algodón y allí se queja, se presiona el vientre con unos viejos harapos medio quemados, grita, se lamenta, se frota el cuerpo, hace mil muecas y tantas posturas como una mujer joven en el momento de dar a luz; y entonces todos los vecinos del carbet llegan, le compadecen, le dicen cuánto ha sufrido para traer este bello niño al mundo e instan todos a su mujer a que lo cuide*”.³³⁴

En 1993, una mujer de Seine Bight me dijo que si un hombre efectúa un trabajo pesado o se enfría inmediatamente después de que su mujer ha dado a luz, pone en riesgo la vida de su hijo; por ello, es indispensable que descanse del parto y guarde reposo durante cuarenta días, mientras sus familiares lo atienden. Evidentemente se trata de una apropiación simbólica de la maternidad por parte del colectivo masculino a través de cada padre en cada nacimiento individual.

El baño en agua de mar y en agua dulce que la madre ofrece al recién nacido es seguido por una “curación” del ombligo al caer el cordón. Esta prevé una cauterización con grasa caliente (o con “brazas”) y una posterior aplicación de hierbas o de animales disecados sobre la herida. Los ombligos sobresalientes, muchas veces herniados, de los y las garífunas son una consecuencia probable de la “cura” y una prueba de que se sigue practicando. No obstante, ésta tiene características de rito secreto; es “una costumbre de nosotros” me dijeron de manera cortante unas mujeres en Honduras; en Belice, los niños juegan entre sí tocándose tranquilamente sus ombligos salientes, pero sus madres siempre contestan con evasivas sobre el por qué de las hernias³³⁵.

³³³ En Guillermo Yuscarán, *op. cit.*, p.28.

³³⁴ André Chevillard, *op. cit.*, pp. 272-273.

³³⁵ El antropólogo Jaime Arocha, en *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano* (Santa Fé de Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas UN, 1999), sostiene que “ombligarse”, o sea efectuar una serie de ritos de nacimiento que culminan con la aplicación de polvo de huevos de araña en el ombligo del recién nacido, es una práctica común de los afrodescendientes en el alto Baudó y en Chirigodó porque implica a la vez unos rituales de nacimiento parecidos a los de los Fanti del golfo de Benín y una hermandad alrededor de Ananse (o Anansi, Annacy, Nancy), la araña hembra-macho creadora del caos, el “animal que los esclavizados deificaron por su autosuficiencia: de su propio cuerpo teje una casa que además le sirve para procurarse alimentos”. Ritos acerca del destino del cordón umbelical y el ombligo de las y los recién nacidos

En cuanto al *chugú*, la participación de la (el) *buyai* es mucho más activa que en los baños y los ritos para los recién nacidos, ya que debe interpretar la voluntad de un difunto, o de todo el linaje de ancestros de una familia, o de una comunidad, dejándose poseer por los espíritus. El hecho que la fiesta del *chugú* debería efectuarse en el lugar de origen del linaje, implica una mediación con los espíritus que deben pactar dónde hacerlo, pero también la relativamente reciente conversión, en Guatemala, del *chugú* en una especie de cofradía, de reunión de un determinado grupo garífuna alrededor de “su” *chugú*, con sus músicos y sus canciones, y la garantía de ritos fúnebres para cada miembro de la cofradía después de su muerte. De alguna manera con el *chugú* ha sucedido algo semejante que con las “hermandades”. Estas, según el antropólogo guatemalteco Alfonso Arrivillaga Cortés, son asociaciones sociales y religiosas que tienen como objetivo primordial venerar a un santo cristiano y asegurar la ayuda mutua entre las y los “hermanos”. *Chugú* y hermandades cumplen así un importante papel como instituciones aglutinadoras de personas en busca de un beneficio común³³⁶.

Para un rito de *chugú* se movilizan parientes y amigos de toda la costa garífuna hacia la aldea donde vive el mayor número de familiares. Estos tienen la obligación de aportar regalos, dinero, tierra de los senderos o de las casas del lugar donde se originó la familia, agua de las fuentes donde pudieron haber bebido los antepasados, o una canción de buena factura y profundo significado. La parte netamente ceremonial no interesa a la *buyai*, que a veces la conoce muy mal. Es la mujer más anciana de la familia quien se encarga de transformar un cuarto de su casa en un santuario, o *guli*, reuniendo en un montículo todos los elementos que la relacionan con los antepasados, para llamarlos y retenerlos.

El día fijado para la fiesta, antes del alba los pescadores salen para traer mariscos frescos a los ancestros, luego las mujeres y los niños llenan de velas la casa y la *buyai* “hace que bajen” los espíritus. Durante su posesión por los espíritus, que puede tardarse a veces varias horas, la *buyai* se entera de la voluntad de los antepasados, de sus opiniones sobre la salud de sus descendientes, del bienestar del grupo, a la vez que debe interpretar si es necesario un rito de apaciguamiento, *amalibaní*, con tambores, maracas y danzas.

Durante el *chugú* las mujeres cantan, cocinan y sirven casabe, pescado frito, *biyú* que es una bebida de yuca fermentada, cerdo y arroz a parientes y amigos. A la vez, se ocupan de la preparación de los platos calientes para los ancestros, a base de pescado y mariscos, rigurosamente cocinados sin sal, y dispuestos sobre mesas de ofrenda que se llevan al *guli*. Estos alimentos “sagrados” serán, después de un largo período de espera, ofrecidos a los niños y los jóvenes de la comunidad que entran al *guli* a asaltarlos, entre gritos y risas que alegran a los ancestros.

Durante todo el ritual, la sensación de estar en el desorden de una fiesta es total. La música nunca para: los tambores se callan sólo para que las voces de las mujeres se levanten en coro. La comida y la bebida circulan. Los vecinos entran y se unen a la fiesta sin necesidad de una invitación expresa. Los viejos danzan las antiguas canciones que los ancestros piden, entre las risas y las burlas de los demás. No obstante, el o la *buyai* interpreta cada hecho, aprueba los bailes, bebe y reparte bebidas, danza. Asimismo, ve con buenos ojos que la comida sobrante sea recogida, los buenos trozos repartidos entre los ancianos, y los restos devueltos al mar. A la mañana siguiente, sin embargo, no participa de

existen entre muchos pueblos indígenas americanos. Arrocha sostiene que debido a la similitud entre ritos y por la presencia de Anansi, puede hablarse de una “red” que une a Africa con América, una red tejida por elementos de cimarronaje y bisexualidad.

³³⁶Alfonso Arrivillaga Cortés, “Los garífunas de Guatemala y su contexto regional”. Mimeo. Aproximadamente 1993.

la limpieza ritual y material del *guli*. Es nuevamente la anciana de la familia quien devuelve a la casa su función de vivienda, levantando la tierra y los objetos del montículo, lavando el *guli* y tirando el agua al mar.

3. El Dugú

En el rito mayor que la religiosidad garífuna ofrece a los ancestros, el *dugú*, se evidencia la relación entre pasado y presente para la identidad garífuna. “Las ceremonias del *dugú* recalcan los conceptos de la vida después de la muerte, la continuidad de las líneas familiares y la asistencia mutua”³³⁷. Durante todo el ritual, que abarca cerca de una semana, la *buyai* es poseída por los *ahari*, o sea los ancestros bajo su forma benigna, o los *gubida*, en su forma enojada, que viajan desde *sairi* - el ultratumba de resplandecientes jardines- y desde la tierra de los ancestros, Yurumein, isla con la que a veces se identifica *sairi*.

A veces, la *buyai* o la persona que ha sido visitada por los *gubida* para que brinde el ritual tienen visiones del pasado garífuna en Yurumein. Byron Foster reportó el caso de un *dugú* efectuado en los años sesenta en Ciudad Belice en que la mujer que ofrecía el ritual fue visitada por el espíritu de una joven muchacha, Diru, que le habló de las tablas de ofrenda, *madudu*, usadas por los indios de las islas para disponer sus dones a los espíritus de los antepasados. Entonces la *buyai* vio a sus predecesores y cómo iban vestidos, “*and the medium sees a land peopled by persons dressed in loin cloths, as the Island Carib are remembered*”³³⁸. En otras ocasiones la *buyai* recibe la orden de reconfirmar la tradición y de decir que si ésta no es aceptada la curación no podrá efectuarse. Estas afirmaciones de los espíritus por boca de la o el *buyai* o de la o el descendiente poseído por el espíritu de un ancestro pueden darse al principio de la ceremonia, cuando con los caracoles son llamados todos los amigos y familiares para la realización del ceremonial, o en el *Arairaguni*, la ceremonia en que la *buyai* llama a sus *hiurúba* para que le expliquen los problemas que tienen los *gubidas* con sus descendientes y qué desean. En otras ocasiones, se realizan en pasos muy sucesivos, cuando los espíritus bajan a bailar, o en la procesión del *Amalijani* para apaciguar a los espíritus y acompañarlos en el camino a su morada final, o cuando las mujeres y después los hombres cantan los *Abaimabani Arumabani* que tienen poderes curativos y mediante los cuales los ancestros son requeridos para que intercedan a favor de sus descendientes. Finalmente, hay veces en que durante todo el ritual una o más personas son poseídas por los ancestros.

El *dugú* implica una larga preparación. Desde que una persona se siente poseída por los espíritus de los ancestros y una *buyai* le recomienda un ritual de apaciguamiento, siembra la yuca amarga para la preparación del casabe que ofrendará durante la ceremonia. Los espíritus que exigen el ritual, de hecho, esperan para que la persona y todo su linaje encuentren los medios para efectuarlo; sin embargo, durante este tiempo visitan a su descendiente haciéndolo caer en trances durante los cuales le piden algo, canciones por lo general, o se las ofrendan como un regalo. Una vez reunidos el dinero y la yuca (que tiene un ciclo de tres a nueve meses, según el agua) se inicia la construcción de la *dabíyaba*, la casa donde se efectuará el *dugú*, y con ella los pasos del ritual en sí. La persona que ofrece el ritual informa a los tamboreros que acompañan la construcción cómo es que ésta debe ir orientada según la voluntad del ancestro que la posee, aunque la forma es siempre la misma: un cuerpo rectangular en uno de cuyos extremos se abre una capilla semi circular

³³⁷ *Enlace de Mujeres Negras de Honduras*. Ponencia al Primer Encuentro de Mujeres Negras Centroamericanas y del Caribe. Trabajo elaborado por Juana Carolina Buchanans y Berta Arzú de Lacallo. Tegucigalpa, abril de 1995. Mimeo. p.5.

³³⁸ Byron Foster, *Heart Drum*, *op. cit.*, p.20.

donde se depositan las ofrendas y la tierra de los lugares pisados por los antepasados. Es en este lugar semicircular donde descienden a vigilar y a descansar los espíritus de los antepasados y donde los recibe el (la) *buyai*. En Belice, el piso de la *dabúyaba* es siempre de arena, mientras en Honduras pasa por un ritual de “embarrada”, como el de las paredes de las casas, efectuado entre cantos.

Mientras las mujeres preparan el casabe, los mejores pescadores salen al mar por los mariscos y pescados para ofrendar a los espíritus. Las mujeres y los pescadores se tardan unos tres días en realizar toda su tarea y son despedidos con una procesión, bendiciones, bailes y tambores. A los pescadores se les considera, junto con los tamboreros, las cantantes de la familia vestidas de rojo, *afunabountiuya*³³⁹, las y los cantantes, *guyusa*, y la (el) *buyai*, oficiantes del ritual³⁴⁰.

Cuando los pescadores regresan, con niñas y niños, bailan en honor de los ancestros y entregan en canastas de forma hexagonal sus ofrendas. Estas relaciones entre personas de diferentes edades, ritualmente valoradas, responden a un patrón de relación entre generaciones que acerca a los niños y niñas a los adultos, pero que actualmente manifiesta ciertas “tiranteces” entre adultos y jóvenes, sobre todo entre hombres mayores y mujeres adolescentes y mujeres mayores y muchachos³⁴¹. Ahora bien, el primer baile del dugú es seguido por una procesión de adultos al interior de la *dabúyaba*, llamada *amalijani*, que se acompaña con cantos de súplica y durante el cual se sacrifican animales, casi siempre gallos. Se trata de uno de los cuatro bailes fundamentales del ritual de dugú. Los otros son el *abaimajani*, una canción sagrada que las mujeres entonan; el *awangulajani*, una danza que efectúan los hombres hacia el final del dugú para demostrar la alegría de haber ofrecido una fiesta a los ancestros; y el *hugulendu*, una danza en forma circular que acompaña la presentación de los alimentos rituales.

CASA DE LOS HOMBRES (caribe)

santuario del chaman

DABÚYABA (garífuna)

lugar de la(el) *buyai*³⁴²

La finalidad última del dugú es aplacar a los *gubida*, pues el ancestro de la persona que lo ofrece puede invitar a otros antepasados, a todos los de la comunidad, a su fiesta. En este sentido, la relación entre los antepasados y los vivos reafirma su pertenencia a una familia de proporciones históricas. A su vez, los caracoles han llamado a los parientes de todos los pueblos garífunas, pero también a toda la comunidad, en un paralelismo muy claro entre las actitudes de los antepasados y la de sus descendientes. Durante todo el ritual, los *gubida* se manifiestan de forma humana, bebiendo, bailando, comiendo a través de los cuerpos de las personas que poseen en los momentos más intensos de los bailes o de los cantos. La *buyai*, como intérprete de los espíritus que la ayudan, ha discernido los deseos de los ancestros, aunque a veces ha reportado sus críticas o sus disgustos, por ejemplo contra

³³⁹ El grupo de mujeres vestidas de rojo llamado *afunabountiuya* debe incluir sólo a las descendientes directas del ancestro que recibe el ritual. Byron Foster, *Heart Drum, op. cit.*, p.58.

³⁴⁰ Sebastian R. Cayetano, *Garifuna History, language and Culture, op. cit.*, p.79.

³⁴¹ Según Joseph Palacio, tradicionalmente estos conflictos se resolvían con chistes y motes de ida y vuelta, pero desde los años 1970 los viejos se lamentan que la desobediencia y la rebelión infantil se han convertido en una verdadera “antipatía” hacia los mayores, sus tradiciones y sus reglas, así como hacia el control de la economía familiar y comunitaria que ejercen. Joseph Palacio, “Age as source of differentiation within a garifuna village in southern Belize”. Belize, ethnicity and Development. Belice: SPEAR, 1987, pp.12-13.

³⁴² Byron Foster. “The Development of the Garifuna Cult of the Dead on Saint Vincent”. *Belize: Ethnicity and Development*. Belize City: University Centre, 25-26 de mayo de 1987.

una comida o porque un tamborero no tocó como ellos deseaban. En este caso las ceremonias deben repetirse hasta dejar satisfechos a los *gubidas*.

Al final de la fiesta es una tarea común deshacer, borrar, todos los rastros de que ésta tuvo lugar. Entre otras cosas se queman las tablas de ofrenda y si el fuego se levanta muy alto es señal que los espíritus están contentos y han aceptado la ceremonia. La tierra donde se ha bailado es barrida y la misma *dabúyaba* es destruida.

CAPÍTULO 9 GUERRA COLONIAL E IDENTIDAD

1. De guerras, revoluciones y destrozos

Religiosamente cohesionados, los garífunas se lanzaron como un torrente de fuego contra sus enemigos. Byron Foster retoma esta preciosa imagen de la aterrorizada descripción que Sir William Young hizo de una incursión de los caribes contra un campamento inglés³⁴³.

En 1719, negros e indios repelieron una tropa de 500 soldados franceses que al desembarcar incendió los poblados de la costa y destruyó las plantaciones. La “impertinente” y fogosa respuesta indígena a la agresión colonialista implicó ataques nocturnos y tácticas de guerrilla en las montañas. Después de perder a un oficial y muchos rasos, los franceses prefirieron volver a dialogar diplomáticamente con los caribes. Algunos de ellos se quedaron a vivir como pequeños y medianos propietarios en San Vicente, aceptando el poder garífuna como una institución de hecho.

En 1725, los ingleses intentaron establecerse a su vez en San Vicente. Para aquel entonces, según Bryan Edwards, los negros lideraban a los caribes y su jefe hablaba “un excelente francés”, con el cual recordó al capitán Braithwaith que habían rechazado a holandeses e ingleses antes que a él, y que a los franceses su paz les costaba muchos regalos. Después de lo cual, respaldado por medio millar de hombres armados de fusiles, le dijo que estaba haciéndole un favor al dejarlo partir.³⁴⁴

Los ingleses volvieron entonces a sus barcos, pero su rechazo a la libertad de los caribes en San Vicente les impidió respetar el desarrollo de una economía y una sociedad no colonial entre sus colonias. La riqueza de Yurumein permitió a los caribes participar de la bonanza comercial de finales del siglo XVIII, años que en la memoria colectiva de los garífunas se han convertido en la “época de oro” de su historia. Los jefes indios y negros de Yurumein vendían el añil, el algodón y el tabaco que producían las mujeres y sus esclavos³⁴⁵, y a cambio de los cuales recibían armas, municiones, herramientas y vino de las islas francesas.

La inseguridad de las situaciones de excepción, y Yurumein era una excepción mal tolerada, se manifestó apenas terminó la guerra de intereses europeos, que convirtió los territorios de América en un campo de batalla, “donde Gran Bretaña iba a emplear toda su

³⁴³ Byron Foster, *Heart Drum*, *op. cit.*, p.11.

³⁴⁴ Bryan Edwards, *op. cit.*, vol. I, pp.415-421.

³⁴⁵ “Dándose cuenta que no habían suficientes mujeres para trabajar sus huertas, compraron esclavos”. Ruy Galvao de Andrade Coelho, *op. cit.*, p.42.

capacidad y poderío posible, basado en el despacho de una flota de proporciones alarmantes que apareció en las aguas del Caribe, opacando a Francia y España”³⁴⁶.

Las hostilidades duraron de 1756 a 1763 y produjeron un incremento en el comercio de esclavos para los ingenios azucareros ingleses. En 1763, el Tratado de París puso fin a la Guerra de los Siete años y ratificó la pérdida del Canadá francés, la ocupación de Guadalupe, el reparto de Dominicana y la jurisdicción inglesa sobre San Vicente, Granada y las Granadinas, Dominica y Tobago.

El gobierno inglés se dispuso de inmediato a dividir San Vicente. Subastó las propiedades francesas destinadas a la agricultura, impuso el monocultivo de caña de azúcar y nombró a unos comisionados civiles que remataron las tierras habitadas por los caribes sin siquiera haber realizado algún tipo de reconocimiento, lo cual había sido expresamente prohibido por las autoridades británicas.

Los caribes se sublevaron otra vez y se mantuvieron en pie de lucha por diez años, hasta que en 1773 sus jefes y la Corona Británica convinieron en firmar un tratado de amistad en el que los negros de San Vicente fueron por primera vez definidos *black caribes*, caribes negros. El tratado delimitó la zona habitada por los caribes, e impuso la devolución a las plantaciones inglesas y francesas de los esclavos fugitivos que se refugiaron en San Vicente. Esta última cláusula, así como la prohibición de comerciar con las islas vecinas, gustaron tan poco a los caribes que, apenas tres años después, cuando los franceses ofrecieron su apoyo a los independentistas norteamericanos (1776-1783) -y por primera vez se enfrentaron a Gran Bretaña en el mar sin estar al mismo tiempo envueltos en una guerra en el continente europeo³⁴⁷-, ellos también se alinearon contra los ingleses. En 1779 inspiraron tanto terror a los colonos británicos que éstos prefirieron rendirse a los franceses, permitiéndoles desembarcar sin que dispararan un solo cañonazo.

A pesar de que recuperaron el control de San Vicente, la alianza con Francia no resultó de gran provecho para los caribes. De hecho, Francia y España se habían querido desquitar de la derrota inglesa, se aprovecharon de sus aliados indígenas y reconocieron la independencia de las colonias norteamericanas que habían puesto fin al colonialismo inglés, “y de hecho sostuvieron en firme esa observación, porque también las ayudaron materialmente”³⁴⁸. Pero cuando firmaron el Tratado de Versalles, en enero de 1784, Francia sólo exigió de Gran Bretaña el reconocimiento de la Independencia de los Estados Unidos y no incluyó ningún tipo de estipulación con respecto a sus aliados isleños.

Los ingleses no se aprovecharon de la “mala conducta” de los caribes, porque los consideraron salvajes fácilmente engañables; volvieron al tratado de paz y amistad de diez años antes. Población francesa, azucareros ingleses, caribes negros y amarillos empezaron entonces a convivir en la isla, en un segundo, muy intenso, período de prosperidad.

Es seguramente el recuerdo de esta época, lo que ha llevado a algunos garífunas beliceños a componer canciones y componer cuentos sobre la “república” caribe de Yurumein, en los que la connotación republicana y la idea de abundancia y libertad van aparejadas. Yurumein era el paraíso perdido en el cual los hombres navegaban “sobre un mar peligroso y libre”, era la “tierra madre” que alimentaba a sus hijos.

³⁴⁶ Rafael Leiva Vivas. *Tráfico de Esclavos Negros a Honduras*. Tegucigalpa: Guaymuras, 1987, p. 139.

³⁴⁷ David K. Fieldhouse. *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*. México: Siglo XXI, 1984, p. 36.

³⁴⁸ Rafael Leiva Vivas, *op. cit.*, p. 139.

Sin embargo, según los documentos ingleses, en esos años Duvalle (o Du Vallet) poseía una plantación de algodón donde trabajaban nueve negros de su propiedad³⁴⁹. Duvalle (pronunciado hoy *Dubayé*) era el hermano de Joseph Chatoyer (1760-1795), héroe casi mítico de los garífunas que fue el jefe que encabezó la última gran revuelta contra los ingleses y proclamó efectivamente una República Caribe³⁵⁰ antes de morir en un duelo contra el mayor inglés Leith, el 14 de marzo de 1795.

Duvalle no era el único en poseer esclavos. Según William V. Davidson, después de 1750, los caribes negros de San Vicente eran bastante prósperos y numerosos. Los jefes negros eran guerreros que vivían con varias esposas y viajaban en canoa a las islas de Martinica, Santa Lucía y Granada para cambiar el tabaco y el algodón que producían, complementando la mano de obra agrícola femenina con trabajo de esclavos africanos, por armas y municiones³⁵¹.

No obstante, los garífunas fueron sumamente sensibles a la propaganda revolucionaria francesa y a sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad. Se acercaron a mulatos, negros libertos, blancos pobres, indios desposeídos, alejándose del comercio y el trato con los plantadores franceses de origen aristocrático.

¿Qué significa esto? ¿Los cronistas mintieron después de que los ingleses derrotaron y masacraron a los caribes, o la esclavitud puede ser rechazada ideológica y solidariamente por un pueblo que, sin embargo, la utiliza sin escrúpulos cuando lo beneficia económicamente?

Una constante ha sido reportada por todos los visitantes y analistas de las costumbres caribes y, después, garífunas: entre ellos el extranjero no es enemigo ni las novedades son rechazadas. La aversión, la guerra, la resistencia en contra de religiones, economías y personas extrañas se desatan cuando agreden la cosmovisión garífuna impidiendo con ello ser asimiladas por la cultura local. Toda manifestación social que puede ser utilizada por una o un garífuna sin que renuncie a sentirse lo que es, se convierte en garífuna, trátase de un rezo, un esposo o una actividad económica. La identidad caribe se mantiene así sin fosilizarse.

Los garífunas no fueron los únicos negros que tuvieron esclavos en América. En Belice, en el siglo XIX, muchos criollos y mulatos libres y ricos, poco antes de la abolición de la esclavitud, tenían cuadrillas de esclavos para la explotación maderera.³⁵² Sin embargo, los garínagu fueron los únicos propietarios de esclavos que no dudaron un segundo en alistarse en contra del esclavismo y a favor de un sistema que garantizaba a todos por igual el derecho a la propiedad: apropiada conjunción de su antiguo libertarismo caribe y las ideas políticas en boga.

³⁴⁹ Sir William Young, citado por Bryan Edwards, *op. cit.*, Vol. III, Apéndice A, p. 244.

³⁵⁰ ¿O un reino? Earl Kirby y C.I. Martin lo llaman “rey y jefe de los caribes”. *The Rise and Fall of Black Caribs*, 1985.

³⁵¹ William V. Davidson. *Black Carib (Garífuna) Habitats in Central America. Frontier Adaptations in Lower Central America*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues. 1976, pp.85-94. La igual valoración del trabajo femenino y masculino en la sociedad indígena garífuna se ha roto en dos ocasiones: entonces, cuando el trabajo agrícola sólo fue la base de una economía de exportación masculina y, por lo tanto, las mujeres y su trabajo fueron subvaluadas y consideradas a la par de los esclavos; y en la actualidad, porque el valor monetario de la ganancia opaca el valor del trabajo en sí. Hoy los hombres representan frente a las autoridades estatales a la garínagu entera porque tienen mayor capacidad monetaria y la costumbre, que deriva de su división sexual del trabajo, de moverse.

³⁵² *Registros de Esclavos de 1834*. Archivo Histórico de Belice, Belmopán.

2. Joseph Chatoyer

La existencia, después de 1776, de una América republicana y, después de 1789, de una Francia revolucionaria ha sido estudiada como causa de la Independencia latinoamericana: se trató de realidades nuevas que influyeron más que las ideas en la rápida disgregación del poder español³⁵³. No obstante, en el Caribe la revolución francesa enfrentó el pensamiento europeo a una realidad colonial afroamerindia. Después de 1794, ya no fue posible concebir la igualdad sin concretarla en una igualdad de trato y derecho entre franceses blancos de Francia y franceses negros de las colonias, ni la libertad sin la abolición de la esclavitud. El caso de Haití es paradigmático en ese sentido.

El de San Vicente, menos conocido, no debe por ello descartarse como símbolo de las contradicciones ideológicas que los europeos descubren en sí mismos cuando convencen a otros pueblos de la validez de sus ideas, pero les quitan la oportunidad de pensarlas como instrumentos propios para la consecución de objetivos necesariamente distintos a los suyos.

La cultura que generó las ideas de la Revolución Francesa era la misma que con anterioridad había justificado el colonialismo, aunque en un momento de ruptura con su propio pasado. Los ideales revolucionarios no podían comprender un pensamiento libertario que no estuviera vinculado a la cultura del dominador, no podían entender que libertad significara liberación del colonizador. De ahí la importancia del caso de los garínagu con respecto a su embelesamiento con la Revolución, entendida como rechazo a los ingleses y sus leyes. Como muchos pueblos, los caribes negros sufrieron graves consecuencias por el abandono de los revolucionarios franceses. Más aún, la Francia que pretendía que sus ideas eran válidas porque planteaban derechos inalienables a sus propios súbditos coloniales, y, sin embargo, en 1796 se retiró a defender su territorio nacional, fue una de las dos potencias causantes de la derrota de los garífunas, de su masacre y de la deportación de los sobrevivientes.

Según el diario de Sir William Young, antiguo gobernador de Dominica y jefe de la Junta de Comisionados que en nombre de la corona inglesa le declararon guerra a los garífunas, en 1792 llegaron a San Vicente franceses procedentes de Martinica que sembraron entre los caribes ideas e inquietudes republicanas³⁵⁴. Los temores de Young quedaron en vilo hasta 1794, cuando la Convención envió a un delegado especial a las Antillas, Victor Hugues.

Este joven portavoz del Tercer Estado triunfante se movilizó por todo el Caribe, incitando a la sublevación aquellas islas donde los franceses residían entre los ingleses. Aprovechó las tensiones existentes en San Vicente para convencer a su jefe máximo, Joseph Chatoyer, a reanudar la lucha contra los ingleses. Las ideas de la Revolución Francesa se estaban difundiendo muy rápidamente entre los garífunas, a la vez que Chatoyer tenía muchos motivos para desconfiar del poder colonial, se había resistido a que los caribes vendieran o cedieran por dinero o por presiones sus tierras fértiles a los ingleses dueños de plantaciones de azúcar y, desde 1770, había enfrentado tanto a los ingleses como a sus esclavos. Victor Hugues y otros emisarios de la Revolución Francesa lo convencieron de emprender una guerra a fondo contra los ingleses, cuando le prometieron apoyo armado con el fin de poner fin al dominio británico en las Antillas.

³⁵³ Ver: Tulio Halperin Donghi. *Storia dell'America Latina*. Turín: Einaudi, 1968, pp.76-77.

³⁵⁴ En Bryan Edwards, *op. cit.*, vol. III, p.252.

Chatoyer, cuyo nombre es pronunciado *Satuyé* por los garífunas actuales, era un jefe militar de gran capacidad oratoria y riqueza material que en su quehacer político mezclaba elementos de modernidad y de historia mítica: por un lado planeó la guerra contra los ingleses de manera que no se destrozaran sus cosechas y sus plantaciones para poderlas utilizar después del triunfo, pero por el otro confió en sus poderes mágicos de invulnerabilidad. Con su hermano y algunos jefes de la zona de Chateau Bellair, proclamó la adhesión de los garínagu a la revolución francesa y se sublevó. El 12 de marzo de 1795, tres días después de haber derrotado a los ingleses cerca del río Massarica, llamó ciudadanos y hermanos a los franceses revolucionarios.

Según Ruy Galvao de Andrade Coelho: “En marzo de 1795, Chatoyer, jefe supremo de los negros caribes, proclamó su adhesión a la Revolución, tras lo cual las plantaciones inglesas en el lado de barlovento fueron atacadas y quemadas. Según un relato inglés, los prisioneros de Chateau Bellair fueron asesinados a sangre fría y se cometieron otras atrocidades espantosas. Si los esclavos de las plantaciones se hubieran unido a los insurgentes, la rápida victoria de la causa republicana hubiera estado asegurada, pero existía un odio violento entre ellos y los negros caribes, que tenía sus raíces más que todo en la rivalidad por la venta de los productos de sus huertos. Los esclavos, por lo tanto, lucharon al lado de sus amos, haciendo posible que los ingleses resistieran hasta que llegaran refuerzos de Inglaterra”³⁵⁵.

Por el contrario, según el historiador garífuna Salvador Suazo, los esclavos no se sublevaron “dada la pobre comunicación existente” y el levantamiento fracasó porque el enemigo tuvo tiempo para pedir ayuda a las islas vecinas antes de que las dos expediciones garífunas, una comandada por Satuyé y la otra por su hermano Du Valle, pudieran converger sobre la capital Kingstown: “*Du Valle durante su trayecto desde Barlovento iba devastando campiñas, quemando plantaciones y matando a todo soldado inglés que hallaba a su paso hasta llegar al Cerro Dorsetshire Hill donde ha derribado la bandera inglesa, en cambio ha alzado el nuevo estandarte de la República Francesa. Por su parte, Satuyé partiendo desde Chateaubellair iba obligando a los colonizadores franceses a que se unieran a su expedición pero conservaba la idea de mantener intactas las propiedades existentes a fin de utilizarlas una vez obtenida la victoria; a su arribo al Dorsetshire Hill se une a la expedición de su hermano, seguidamente ha tomado a tres ingleses prisioneros de guerra que traía y los ha partido en pedazos demostrando con ello su odio furibundo hacia los colonizadores. Satuyé convencido de sus poderes ocultos y haciendo gala de su leyenda de invencibilidad (dado que ningún ser mortal podía darle muerte) ha cometido el grave error de retar al mayor Leith a un duelo, y el inglés que contaba con mucha habilidad en el arte de la esgrima lo ha cruzado con su espada dándole muerte en la noche del 14 de marzo de 1795. Lo cierto es que el Gran Jefe tenía su amuleto de invencibilidad pero días antes del levantamiento había sido despojado de él por parte de su mujer, puesto que ella deseaba que su esposo “se evitara de tantas confrontaciones bélicas”*.”³⁵⁶

La historia del duelo es muy ambigua. Sebastián R. Cayetano afirma que Chatoyer era un genio militar y un líder renovador, pero pocas líneas antes narra que: “El Jefe Chatoyer y sus combatientes estaban a punto de la victoria, cuando el orgullo se posesionó del valiente Chatoyer”. Entonces el “Jefe de Jefes” acepta batirse en duelo con un veterano inglés, el mayor Leith, y es “asesinado” por él³⁵⁷.

El presidente de la Organización de Desarrollo Etnico y Comunitario (ODECO), de Honduras, Céleo Álvarez Casildo, por su parte prefiere no registrar el duelo: “*El 14 de*

³⁵⁵Ruy Galvao de Andrade Coelho. *Los negros caribes de Honduras, op. cit.*, p.44.

³⁵⁶ Salvador Suazo. *La etnohistoria garífuna, op. cit.*, p.12.

³⁵⁷ Sebastian R. Cayetano. *Garífuna History, Language and Culture, op. cit.*, p. 24.

marzo de 1795 había sido muerto en combate su máximo líder, Joseph Satuyé, hombre valiente cuyas hazañas aún se recuerdan en las páginas gloriosas de la historia; su mujer Barauda fue su compañera permanente y su consejera en sus luchas para defender el territorio y la libertad de su comunidad”³⁵⁸.

Gilma Fernández, la enfermera que dirige la oficina de ODECO en Punta Gorda de Roatán, afirma que Chatoyer se “inmoló” por su pueblo: “No se debe olvidar que los caribes fueron el último pueblo de América en rendirse”, me dijo tres días antes del bicentenario de la deportación de los garífunas a Roatán, el 8 de abril de 1997. “Entre los caribes era común que el jefe peleara por todo su pueblo, Chatoyer no quería que nadie más de los suyos sufriera, fuera herido o muerto. Su responsabilidad de jefe era pelear contra el mayor inglés y creyó que podía ganarle y así liberar de la guerra a su pueblo. Quería ganar porque los garífunas somos un pueblo que ama su libertad y no pierde su memoria. Creía que los ingleses respetarían la decisión del duelo, no podía no creerlo.”

En realidad no parece ser cierto que Chatoyer entablara un duelo contra Leight, sino que éste fue asesinado por cinco milicianos ingleses al mando del mayor durante una emboscada: “Los ingleses acordaron no hacer ningún disparo hasta estar a unas veinte yardas de sus oponentes, como en efecto se hizo, matando a muchos de ellos... El mayor Leight avanzó sobre Chatoyer gritando: “¿Yo him Chatoyer?” a lo que Chatoyer contestó: “Oui...” y lo atacó con su espada, el mayor Leight esquivó... mientras cinco milicianos hundían sus bayonetas en el pecho de Chatoyer”³⁵⁹. La leyenda del duelo se propagó porque Leight robó la espada, la Declaración de Chateaubellair y la pulsera que el príncipe William Henry le regalara al jefe garífuna durante su visita a San Vicente.

La muerte de Chatoyer finalizó una primera etapa, victoriosa pero no arrasadora, de la última guerra que los caribes pelearon contra los ingleses en Yurumein. La alianza franco-garífuna se desarticuló: los franceses fueron derrotados en su marcha hacia la costa de Barlovento y arrojados al mar por los británicos, mientras los garífunas se internaban en las montañas. Du Vallet, con 4000 hombres y un millar de “aliados” franceses sobrevivientes, inició entonces un segundo período de guerra de guerrillas en las serranías de la isla.

3. Guerra de guerrillas y derrota

No hay evidencia militar de que la muerte de Chatoyer desmoralizara a los garífunas al grado de causar la debacle de su ejército³⁶⁰. Entre la muerte del jefe Chatoyer y la derrota caribe pasaron 19 meses de guerra popular, en la que los sanvicentinos enfrentaron un ejército británico inagotable, pues por cada uno de ellos que caía la flota al mando de Sir Ralph Abercombie traía más soldados. La Armada Francesa comandada por Marinier apoyó poco y mal a los caribes antes de capitular en Old Vigie y en New Vigie en junio de 1796. La guerra de guerrillas no cesó, caribes negros y amarillos, así como los pocos republicanos franceses que no los abandonaron, subían y bajaban de la sierra al mar, incendiaban plantaciones y daban muerte a los británicos que se desplazaban por la isla. Pero no podían reproducirse como combatientes con la rapidez con que los británicos reponían a sus tropas, ni producir alimentos con la frecuencia con que los ingleses quemaban sus cosechas y destruían sus casas y sus provisiones.

³⁵⁸ Céleo Alvarez Casildo. “Historia de las comunidades garífunas”. En *El Heraldo*, Tegucigalpa, 20 de enero de 1997.

³⁵⁹ Se trata de un fragmento del diario de John Anderson, magistrado inglés de San Vicente en los años 1836-1839. “Garífuna Homecoming 95: How did Chatoyer Die?”. En *Searchlight*. San Vicente, 11 de agosto de 1995, p. 3a.

³⁶⁰ Según afirma Salvador Suazo, el más ideologizado de los historiadores garífunas contemporáneos.

Diezmados, hambrientos y enfermos, a finales de noviembre de 1796, Duvalle, sus esposas, los hijos de Chatoyer y otros cinco mil mujeres, niños y hombres garífunas y poco menos de un millar de franceses, se rindieron. Los ingleses apresaron a los caribes y los deportaron inmediatamente a una de las granadinas, Balliceaux, una isla tan pequeña que no podía contener a todos los prisioneros³⁶¹. Por una trágica ironía de la suerte, fueron trasladados a Becquia, el islote de las granadinas del norte donde supuestamente naufragaron los barcos esclavistas cuyo rescate propició el mestizaje afrocaribe, dos siglos antes.

Los caribes que se habían escondido en San Vicente para evitar la deportación, fueron cazados, algunos encerrados y otros muertos, según una práctica colonial donde el miedo y la venganza actuaban de incentivo mutuo. Sebastián R. Cayetano llama “ordalías” la actuación británica.

En Balliceaux y Becquia, la alimentación era escasa y las condiciones de higiene, nulas. Entre octubre de 1796 y marzo de 1797, la mitad de la población murió de una “fiebre maligna”, probablemente fiebre amarilla, agravada por la desnutrición y quizás provocada por los alimentos descompuestos y la ropa contaminada dejados por los británicos.

Sólo 2,248 caribes negros subieron el 3 de marzo a los barcos que después de una navegación muy larga, y con una parada en Jamaica por agua y alimentos, los deportaron a la isla de Roatán, en la Bahía de Honduras, donde arribaron el 12 de abril de 1797. Doscientos de ellos murieron en la ruta.³⁶²

El pequeño número de garífunas que lograron esconderse en San Vicente y evitar la deportación, fueron encontrados por los ingleses y confinados a una reservación de poco menos de trescientas personas cerca de Morne Ronde, en 1804.

³⁶¹ “By october 1796, 4,338 Black Caribs, plus 44 slaves said to belong to them and 102 Yellow Caribs had been captured and sent to the island of Balliceaux, one of the Grenadines. One hundred and forty-six in the two categories were returned to St. Vicent”. Sebastian R. Cayetano, *op. cit.*, p. 33.

³⁶² Las contradicciones entre los datos de todos los historiadores a propósito del número de barcos que llevaron a los deportados a Roatán, el número de los deportados, sus condiciones de salud, el trayecto del viaje, son impresionantes. Si los ingleses escribieron que el barco *Experiment* al mando del capitán James Barret los llevó a Honduras, los españoles se declararon “invadidos” por negros provenientes de las Antillas a bordo de dos barcos ingleses. De hecho, desde octubre de 1796, y por motivos ajenos a los caribes, España y Gran Bretaña vivían en estado de guerra. Las contradicciones se acrecientan si se considera que algunos garífunas cuentan que sus antepasados llegaron remando en sus cayucos a las costas hondureñas desde San Vicente (he escuchado una sola vez esta historia, en Punta Gorda, Belice). Probablemente la extrema violencia de la actuación británica y el dolor de tanta muerte ha fomentado la necesidad de un mito libertario también con respecto a la llegada a Centroamérica. La profesora norteamericana Nancie González, que desde la década de 1960 trabaja sobre la historia del pueblo garífuna, es de las más confiables sobre la reconstrucción de esta deportación con rasgos de genocidio. Entre sus trabajos destacan: *La estructura del grupo familiar entre los Caribes Negros* (1979), *Black Carib Household Structure: a Study of Migration and Modernization* (1969). De particular importancia: “Garífuna Traditions in Historical Perspective”. En *Readings Belizean History*. Baltimore: University of Maryland, 1987.

CAPÍTULO 10

LA DIÁSPORA O LA NUEVA HISTORIA

1. Reubicación y supervivencia

La concepción dinámica de la propia nacionalidad que caracteriza a los garífunas, les permitió adaptarse a la realidad centroamericana desde su llegada a la isla de Roatán. De hecho, son el pueblo indígena con el mayor crecimiento demográfico y territorial de los últimos dos siglos. En el lado sur de Roatán, los ingleses desembarcaron el 12 de abril de 1797 a apenas 2.026 garínagu, hoy trescientos mil de ellos viven a lo largo de la costa atlántica de Centroamérica.

La Gazeta de Guatemala, del 17 de mayo de 1797, habló de ese desembarco como de una acción de piratas, afirmando que junto con los ingleses, los soldados españoles interceptaron y capturaron a “289 negros caribes”. Esa información debe leerse desde la perspectiva de las hostilidades entre españoles e ingleses que se había desatado un año antes y de la rápida fuga hacia el interior de mujeres, niños y hombres garínagu que cargaban con cuanto los ingleses les habían dejado: redes para pescar, semillas, azadones y unas pocas cobijas y canastas de alimentos.

El 19 de mayo los españoles atendieron la demanda de los garífunas de ser trasladados a tierra firme³⁶³. El 18 de junio de 1797, *La Gazeta* de Guatemala reportó otra incursión de “piratas ingleses” contra la ciudad de Trujillo el 20 de mayo: “*Esta vez los negros caribes formaron fila defensiva con los soldados españoles y lucharon con entusiasmo, porque tenían ganas de pelear contra los ingleses, haciendo uso del fusil o machete*”³⁶⁴.

Parece extraño que un solo día después de su desembarco en Trujillo, puerto fundado en 1525³⁶⁵, los garífunas ya pelearan del lado de los españoles contra los ingleses. No obstante, este hecho es recogido por la memoria garífuna, que lo califica de “vocación hondureña”, a la vez que de prosecución de su guerra contra “la gran nación de Inglaterra”³⁶⁶. Esta opinión de garífunas hombres residentes en Honduras no difiere demasiado de los himnos que los y las poetas garífunas beliceñas dirigen a su “patria” Belice. De hecho, este pueblo que habita tres Estados tiene específicas identidades locales y otra, más fuerte, étnico-supraestatal. Desde hace una década, además, se le ha desarrollado una tercera identidad, aparentemente no reñida con las anteriores: la de una mítica africanidad que hermana a todos los negros de América y de África, allende, por ejemplo, la discriminación que, instigada por los colonizadores ingleses, los garífunas sufrieron por parte de los criollos, afroeuropeos dominantes en Belice y en la cuenca del Caribe³⁶⁷.

³⁶³ Unas trescientas personas se quedaron en Roatán, donde sus descendientes todavía residen en el pueblo de Punta Gorda.

³⁶⁴ Citado en: Rafael Leiva Vivas, *Tráfico de Esclavos Negros a Honduras*, ob. cit., p.147.

³⁶⁵ Y que, a finales del siglo XVIII, atraía a migrantes europeos. El marqués de Santecièrre llegó con 200 esclavos africanos desde Nueva Orleans para fundar una finca azucarera. Con anterioridad, habían arribado varias familias de canarios con las mismas intenciones.

³⁶⁶ Según una charla sostenida con varios hombres en la Casa de la Cultura Satuyé de La Ceiba, Honduras, reunidos para conmemorar el bicentenario de la llegada de los garífunas a Centroamérica, abril de 1997.

³⁶⁷ A propósito de esta construcción identitaria múltiple, es sintomático el contenido de *Garífuna Folktales*, de Jessie Castillo (New York: Caribbean Research Center, Medgar Evers College, 1994). La autora plantea

Jóvenes garífunas hombres hoy se peinan y se visten según las reglas del movimiento *rasta*, que juega un papel muy importante para la reivindicación de una identidad africana en América. Esta nueva identidad es también resultado de la mala voluntad de los ladinos -o mestizos- que hacen recurso a elementos de violencia étnica contra los garífunas, en Honduras discriminatoriamente llamados “morenos” y en Guatemala “negritos”, como los criollos³⁶⁸.

Ahora bien, desde que desembarcaron en Honduras, las relaciones entre los garífunas y los españoles fueron amistosas porque éstos necesitaban mano de obra dispuesta a reconstruir Trujillo, que había sido incendiado por tercera vez por los piratas en 1796, y a trabajar el campo aledaño que los europeos no habían logrado doblegar al cultivo del trigo. A su vez, los garínagu necesitaban reconstruir sus pueblos, organizar la producción agrícola femenina de yuca y garantizarse cierta independencia. Los hombres aprendieron a combinar la pesca con el contrabando y aprovecharon sus habilidades guerreras, enganchándose como soldados a sueldo de los españoles.

La agricultura femenina tuvo repercusiones inmediatas y a largo plazo. Ubicó a los garínagu en una costa con tierra cultivable a su alrededor, volviéndolos indispensables para la sobrevivencia alimentaria de todas las poblaciones que ahí habitaban, y los fijó a la tierra, a la propiedad colectiva y, por ende, al constante problema de todos los indígenas de América: el de la defensa de la tierra como riqueza comunitaria agredida por todas las transformaciones de la economía de los grupos dominantes.

Si la minería y la ganadería fueron los enemigos crónicos de los indígenas durante tres siglos de vida colonial y un siglo y medio de vida independiente, hoy las grandes transnacionales del turismo compran o arrebatan las tierras costeras de los garífunas y los mayas en Belice, y de los garífunas, los misquitos y los tawahka en Honduras.

Cierto es que en las últimas dos décadas la tierra ha sufrido un proceso de abandono por parte de las trabajadoras escolarizadas (y muchas garífunas superan la escolaridad media en Honduras, Guatemala y Belice); sin embargo, es también cierto que las presiones para que vendan son siempre mayores. Asimismo, la diversificación de los ingresos ligada a la división sexual del trabajo ha creado un patrón de dependencia económica, basado en la necesidad de una doble entrada; el núcleo familiar que se encuentra al margen de los salarios y la pesca masculinos o de la producción agrícola femenina, suele considerarse desamparado y opta por vender y migrar.³⁶⁹

que la cultura garífuna es esencialmente africana, porque es su “imagen” de África la que vivió en Hopkins durante su infancia, cuando escuchaba cuentos en la noche alrededor del fuego. Inmediatamente después pasa a contar “historias tradicionales”, cuyo personaje central es de origen fanti y está presente entre los afrodescendientes de Costa Rica, Belice, Nicaragua, Panamá, Colombia, Surinam, en las islas de Jamaica, Saint Vincent y Trinidad y Tobago: Anancy, una araña astuta y embaucadora que se encuentra con otros animales del bosque y tiene aventuras que permiten una moraleja. El texto es bilingüe, inglés y garífuna, pero el contenido de la mayoría de los cuentos es criollo (cfr.: *Supra*) y uno de ellos directamente derivado del catecismo católico: una mujer que busca a Dios todos los días en la Misa y decide esperarlo en la puerta de su casa, es incapaz de reconocerlo en sus vecinos.

³⁶⁸ Una cuarta identidad a analizar es la de “latinoamericanos” o “centroamericanos” que los garínagu asumen a veces cuando migran a Estados Unidos y, juntos con los demás hondureños, guatemaltecos y beliceños, mestizos o indígenas, enfrentan las leyes migratorias y las discriminaciones legales de ese país.

³⁶⁹ Cf. Francesca Gargallo: “Las culturas afroamericanas de Belice: criollos y garífunas en la identidad pluriétnica de su país”. En Luz María Martínez Montiel, *Presencia africana en Centroamérica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, p.94.

2. Las mujeres

El trabajo agrícola femenino, con su reconocimiento social ampliado, facilitó la sobrevivencia en el siglo XIX y XX de la importancia económica y simbólica de las mujeres en el seno de la comunidad. Saliendo a trabajar su parcela, originalmente limpiada y preparada por un hombre de la familia o de la comunidad, a las cuatro de la mañana, las garínagu están de vuelta al pueblo con la carga de leña que han recogido en el camino entre las nueve y las diez. El resto del día lo gastan en actividades sociales que comprenden desde el chisme hasta las clases de lengua garífuna y la organización de fiestas y rituales. Mucha de la producción de las comidas típicas se efectúa de manera colectiva, o por lo menos dos o más mujeres se reúnen en una cocina para preparar juntas el *casabe*, el pan de coco, la leche de coco, y a nivel más comercial, el aceite de coco, que se utiliza para cocinar los alimentos y también para el cuidado de la piel.

Es en la cocina donde las mujeres garífunas cantan mientras procesan el pan de yuca o *casabe*, alimento muy importante en la dieta de su pueblo y considerado básico para los hombres que se trasladan, ya que se conserva durante un año y es muy ligero. En la preparación del *casabe* las mujeres trabajan duramente tres días, lavando y rayando la yuca; introduciendo la masa rayada en una *ruguma*, o exprimidor, de tres metros de largo y doce centímetros de diámetro, enteramente tejido en fibras vegetales elásticas; y convirtiendo en harina los pequeños rollos de yuca exprimida. Luego amasan la harina y le dan forma de grandes tortillas que se cocinan en un comal muy caliente durante más de una hora. El *casabe* se termina de preparar al cortarlo en triángulos y secándolo al sol, para que se conserve mejor. Durante todo este proceso otras mujeres entran y salen de la cocina, cuidan los niños de las cocineras o las escuchan cantar.

El tono elevado de las conversaciones de las mujeres garífunas impresiona a los viajeros mestizos de Centroamérica, así como su libertad de movimiento. Acuden a talleres de agricultura orgánica y de organización campesina así como promueven festivales de belleza garífuna, que involucran a todas las adolescentes desde Belice hasta Nicaragua, nuevamente en sentido étnico supraestatal. Cocinan, lavan ropa, cuidan los niños y niñas, conservan alimentos, atienden pequeñas tiendas. “Con respecto a la situación de salud, las mujeres, dentro del rol tradicional, están preocupadas por atender los problemas generales de salud de sus hijos y demás miembros de la familia”³⁷⁰. Para ello utilizan medicinas caseras para tratar sus males, ya que han conservado el conocimiento y las costumbres tradicionales y se preparan como parteras.

En Belice, junto con los hombres, conforman el grupo más involucrado con la enseñanza a nivel nacional. Coreógrafas, bailarinas y funcionarias garífunas se desplazan con las maestras a lo largo del territorio beliceño sin perder los lazos con sus comunidades de origen.

Por el contrario, en Honduras, la mayoría de las garífunas no se alejan de sus comunidades donde además de agricultoras son vendedoras y crían animales de granja. Cuando se desplazan, se emplean en el servicio doméstico o como obreras industriales; sólo un dos por ciento de ellas son profesionales. Todas envían sus sueldos a la comunidad, generalmente a su madre, para complementar las entradas de la economía agraria de las demás mujeres de su familia.

³⁷⁰ Enlace de Mujeres Negras de Honduras. Ponencia al primer Encuentro de Mujeres Negras Centroamericanas y del Caribe, *op. cit.*, p.12.

La cooperación económica entre mujeres, según Nancie González, ha dado pie a una estructura familiar “neotérica”, es decir a grupos de mujeres con vínculos de consanguinidad que se ayudan recíprocamente y viven cerca, defendiéndose así de los hombres contra los que desarrollan una cierta desconfianza, a pesar de que mantienen con ellos vínculos matrimoniales por los hijos comunes³⁷¹.

En Guatemala, el puerto de Livingston, en el litoral caribeño, se ha convertido en un polo de atracción turística y, a pesar de que algunas familias garífunas han vendido sus tierras, otras han obtenido préstamos para construir hoteles y tiendas frente a la costa. Son las mujeres las que manejan estas empresas, probablemente porque la propiedad simbólica de la tierra sobre las que se erigen ni siquiera las evidencias notariales pueden quitársela. Ellas emplean a garífunas para que no tengan que emigrar.

Algunas mujeres se resisten a la propaganda turística sobre sus costumbres y fiestas, pero por lo general están obligadas a aceptar que las agencias de viajes “de aventura” o “alternativas” ofrezcan como atractivos sus fiestas tradicionales, músicas y carnavales, como el Festival de San Isidro³⁷² o el Great National Carnival, donde se mezclan danzas garífunas y “caribeñas”.

El trabajo en el turismo, el valor simbólico de la agricultura tradicional, el papel que se confiere a las garífunas como garantes de la tradición y el reconocimiento que los hombres les dan de luchadoras contra los colonialistas, ocultan la discriminación sexual. No obstante, aun en Yurumein a principios del siglo XVIII, el trabajo agrícola fue la base del comercio y la riqueza masculinas; las mujeres (y los esclavos) estaban obligados a producir a un ritmo mayor que el de una comunidad indígena tradicional, rompiendo de hecho la simetría de las labores masculinas y femeninas. Asimismo, la búsqueda de ingresos femeninos tiene en la poliginia y la irresponsabilidad paterna causas evidentes.

En *Garínagu Quarterly*, una revista garífuna que se edita en Estados Unidos, Mirtha Colón se pregunta “La violencia doméstica: ¿existe en la comunidad garífuna?”³⁷³. El artículo, a pesar del título, es una tímida voz de alarma que no cuestiona vicios de comportamiento que se desprenden de la relación tradicional entre las mujeres y los hombres garínagu.

Los testimonios recogidos por jóvenes feministas hondureñas en talleres con mujeres de Tela, son más expresivos³⁷⁴. Aunque la mayoría de las entrevistadas afirmó que sus compañeros son “buenos y colaboradores”, un tercio reconoció que había sufrido violencia en el hogar. De éstas, un 70.2 por ciento fue víctima de insultos y maltrato verbal, y un 26.3 por ciento recibió golpes y maltrato físico. Un 3.5 por ciento de las mujeres que sufrieron maltrato dijo que también había sufrido violencia sexual de parte del compañero³⁷⁵. Debido fundamentalmente a su idea de familia y a la necesidad de retener el padre de sus hijas e

³⁷¹Citado por Azzo Ghidinelli e Pierleone Massajoli. “Resumen etnográfico de los caribes negros (garífunas) de Honduras”, *op. cit.* pp. 503-504.

³⁷² En el festival de San Isidro Labrador, ligado evidentemente a un santo católico, se efectúa una festividad garífuna llamada “Yurumein”, según el nombre caribe de la tierra mítica de origen, en la cual se cuentan historias con reminiscencias africanas.

³⁷³ Mirtha Colón. “Domestic Violence: Does it exist in the garifuna community?”. En *Garifuna Quarterly*, n.2, New York, marzo de 1997.

³⁷⁴ Se trata del ya mencionado Avance del proyecto de investigación: “Negras Garífunas. Condiciones de Género y Vida Cotidiana”, que recoge 24 entrevistas efectuadas entre noviembre de 1993 y marzo de 1994 por integrantes del Centro de Estudios de la Mujer de Honduras.

³⁷⁵ *ibidem*, cap. II: Perfil Sociodemográfico, p.3.

hijos, la mitad de las que fueron víctimas de violencia no tomaron ninguna acción en contra del marido y continuaron viviendo con él, en tanto que un 43.8 por ciento rompió la relación y se separó del agresor.

Ahora bien, las relaciones de violencia a veces no son registradas como tales, sino como un malestar difuso, una falta de deseo de vivir en pareja, o una lamentación sobre su realidad de “solteras de día”, o sea mujeres que no cuentan con la compañía de un hombre durante extensos lapsos de tiempo debido a que éste se ausenta del hogar, ya sea por trabajo (el 77.8 por ciento) o por “paseo”, o sea simple vagancia masculina socialmente aceptada (el 20.4 por ciento).

Los conflictos entre miembros de una pareja pueden provocar fácilmente separaciones que enfrentan a la familia de la mujer y la del hombre, pero también a todas las mujeres del pueblo contra el hombre. Los chismes que corren entonces sobre su conducta son exacerbaciones de verdades quizás ocultas en otras ocasiones: que los hombres prefieren a los hijos varones, que los hombres tienen resentimientos contra sus hermanas mayores³⁷⁶, que los hombres cuentan con lascivia sus hazañas sexuales, que los hombres gastan en alcohol lo que no les dan a sus hijos. No siempre el hombre así atacado puede mantenerse indiferente en el pueblo; o contraataca haciéndose ayudar por el grupo masculino contra la mujer o emigra. Sin embargo, después de que haya estado ausente por un rato no tiene mayor dificultad en volver y establecer una nueva relación. No es la separación lo que escandaliza a las garífunas, de hecho la disolución de una pareja es un hecho común, ni la existencia de otras relaciones sexo-afectivas. Es el desprecio lo que ofende, la falta de cuidados.

La actual campaña de prevención del Síndrome de Inmuno Deficiencia Adquirida (SIDA) que ODECO ha emprendido entre la población garífuna de Honduras está muy claramente dirigida a que los hombres no tengan demasiadas relaciones extramaritales. Muchas mujeres saben que sus maridos pueden infectarlas y empiezan a exigir fidelidad o condones. Esto las ha llevado a cuestionarse por qué el adulterio masculino se tolera más que el femenino y por qué se culpa casi siempre a las mujeres de la esterilidad de la pareja o de las enfermedades de las y los hijos.

No obstante, las garífunas no tienden a evitar el matrimonio o a aplazar la maternidad. Su promedio de hijos, en Honduras, es de cuatro y en el 64.7 por ciento de los casos ellas son las jefas de sus hogares y no escatiman esfuerzos para mantenerlos. Consideran que una mujer sin hijos no es una mujer completa y que éstos representan seguridad. *“Por eso valoran más a las hijas que a los hijos, porque ellas son las que se encargan de cuidar y sostener a la madre cuando ésta pierde la capacidad física o mental para valerse por sí misma. Los hijos no siempre asumen esa responsabilidad, pero las hijas seguramente lo harán, según la tradición familiar garífuna”*³⁷⁷.

Asimismo, los hijos tienen, para ellas como para los hombres, una función social y religiosa, son su propia continuidad y la demostración de que no tienen obstáculos sobrenaturales. Compartir sus vidas con los hombres que pudieron escoger, en ocasiones contra sus madres, les parece deseable y muchas mujeres son los soportes vitales de las obras de poetas, lingüistas, historiadores. Orgullosas de saberles dar a sus hombres

³⁷⁶ El respeto a las hermanas no es menor que el que se le debe a los hermanos mayores, pues se inserta en una jerarquía por razón de edad que es considerada parte integral del orden universal, cuyos principios jamás son puestos en duda. Así cualquier mayor puede reprender o educar a un niño o una niña, todos los ancianos son respetados por sus conocimientos y nunca se manifiestan sentimientos hostiles hacia la madre o el padre. Ruy Galvao de Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras, op. cit.*, pp.67-68.

³⁷⁷ Primer avance del proyecto de investigación: *Negras garífunas...*, *op. cit.*, cap. II, p.2.

consejos que ellos toman en consideración, descubren sus vocaciones y no tardan en intentar ponerlas en práctica. En situaciones más tradicionales, festejan una buena pesca del marido o sus dotes sexuales, de cantante, de bailarín, de trabajador. Si enviudan, se quedan en la casa, a veces en la cama, por nueve días y se cortan el pelo. Su luto también implica que sólo se bañen al tercer día y quemen buena parte de sus vestidos viejos.³⁷⁸

Vicenta Álvarez es una señora que mantiene en Dangriga toda la tradición culinaria garífuna. Está muy orgullosa de cómo prepara el aceite de coco y el pan de yuca (*cassava bread*) con la ayuda de un rallador eléctrico, aunque conserva la batea de madera, el exprimidor de yuca amarga, *riquma*, y el rallador de caoba, *egi*, con sus dos mil pequeñas piedras de jaspe quebradas en forma triangular, *simaral*, e incrustadas una a una desde el centro hacia los lados del *egi*, con que la molieron cuatro generaciones de mujeres de su familia antes que ella. Ahora bien, me habla con mucho mayor orgullo³⁷⁹ del trabajo de su marido, Austin Rodríguez, quien empezó hace treinta y ocho años a estudiar sus propias raíces culturales, y ahora se ha transformado en el mejor hacedor de tambores tradicionales³⁸⁰ de todo Belice.

Para ello, el señor Rodríguez necesita recorrer varias etapas previas, algunas lo involucran personalmente, otras lo ubican al centro de un ciclo productivo Comunitario. La madera, por ejemplo, va a buscarla en la cercana selva. Cuando ha escogido el árbol, vuelve a Dangriga a declarar su elección y pide el permiso de cortarlo al Departamento Forestal. En luna menguante corta el árbol con varios garífunas más jóvenes que lo ayudan a transportarlo hasta la camioneta y luego a bajarlo en el patio de su casa. Según el tamaño del árbol puede hacer de cuatro a seis tambores, escarbándolos uno tras otro de varias secciones del tronco³⁸¹. Necesita luego recurrir al trabajo de los mayas, quienes según sus palabras, son unos excelentes cazadores y le consiguen las pieles de venado para la cubierta. Igualmente, necesita del comercio para comprar (en Yucatán, México) la fibra de henequén (*Agave sisalana*) para amarrar las congas.

Doña Vicenta me recuerda que su marido primero fue marino, luego hizo muebles, luego barcos según la tradición y finalmente los tambores, para terminar triunfalmente diciendo que siempre se ha quedado con él porque es trabajador y le gusta. Le ha dado buenos hijos y nunca se molesta por las personas que ella trae a la casa para que la ayuden en la fabricación de la harina de yuca. Cuando le pregunto si le ha sido fiel, ella se ríe contestando que eso no importa en los hombres.

3. Los hombres

En la semana santa de 1991, después de visitar el Historical Museum que en Dangriga había abierto una mujer, Meldá, me subí a una maltrecha embarcación de madera con un motor de veinte caballos para ir a Hopkins. El transporte privado en cayuco a motor es un servicio común que ofrecen los garífunas a lo largo de la costa y en los ríos.

³⁷⁸ Una mujer viuda tiene ciertas características de impureza: algunas viejas afirman que no debe acercarse a la parcela familiar, ya que la quemaría, antes de ofrecer al alma de su marido el baño ritual.

³⁷⁹ Durante abril de 1993, en Dangriga, Stann Creek, Belice.

³⁸⁰ El tambor llamado *primero*, más grande, es el de los ritmos expansivos y cruzados; el que llaman *segunda* es un poco más pequeño y actúa de acompañamiento. Estos nombres, utilizados por todos los garífunas, son un evidente préstamo del castellano. Para la música sagrada se usan tres tambores muy altos.

³⁸¹ En esa ocasión me alabó la utilidad de la sierra eléctrica. Según Austin Rodríguez, gracias a ella, se evitaba desperdiciar mucha madera, preservando así los árboles. Cuando le hice notar que con la sierra eléctrica se estaban matando a las selvas centroamericanas, entró en un estado de ansia y pesadumbre.

Antes de costear la arena dorada de infinitas playas para llegar, los dos jóvenes que accedieron a llevarme por tres dólares, ayudaron a una mujer mayor a bajar sus canastos de pan, frutas y verduras en la playa frente a su casa. Se había subido en el canal de Dangriga y durante el trayecto, bromeó con los muchachos y les contó cosas riéndose. Los hombres le contestaban con respeto y, a veces, me traducían trozos de la conversación. Poco antes de bajar, en su castellano entreverado de palabras garífunas, maya kekchí e inglesas, la mujer me preguntó sobre mi vida. Le encantaba mi condición de extranjera, es decir de viajera. El que yo estuviera en movimiento le parecía una condición inquietante y atractiva. Me regaló una naranja para la sed y terminó diciéndome, después de tocar mi brazo bronceado por el sol, que tenía suerte de ser casi negra, pero que me cuidara de los hombres garífunas porque son todos unos calientes. Se rió muchísimo de su chiste.

Los muchachos resultaron ser excelentes marineros cuando se levantó el viento. Uno de ellos me dijo que no me preocupara, que eran pescadores. Por la noche, en Hopkins, los volví a ver, estaban sentados en una cancha rectangular que servía para el basquet y para las reuniones comunitarias. Una de las cooperativistas del hotel de Sandy Beach, Alberta, con la cual andaba paseando me dijo que los hombres reunidos hablan de emigración, lluvias, baseball y mujeres.

Cuando deben tomar decisiones que conciernen a toda la comunidad, las garífunas también se sientan en la cancha y opinan, pero todos los días, para descansar, sólo los hombres lo hacen. Muchos trabajan fuera del pueblo, otros han emigrado a los Estados Unidos y han vuelto como jubilados y entonces se reúnen para disfrutar de una recuperada camaradería, hablar de pesca, jugar baraja. Según Ramón D. Rivas: “*Los hombres constituyen una masa fluctuante que permanece una parte de su tiempo en los poblados*”³⁸².

En la economía tradicional garífuna, el mar es una fuente de recursos prioritarios; sin embargo, la actividad económica masculina se ha trasladado de la pesca de costa al empleo asalariado en las compañías marítimas comerciales, nacionales e internacionales, y al trabajo como estibadores en los muelles.

Esto hace que los hombres pasen largas temporadas fuera de su pueblo y de hecho tiendan a tener más de una residencia. Más aún: “La poligamia generalizada en Africa Occidental, compartida con los caribe-arawacos de las islas, se ha mantenido en la costa centroamericana a causa de la migración recurrente”³⁸³. Esta movilidad es fundamentalmente de carácter económico, aunque embona con un patrón de vida relacionado con el mar y sus símbolos de movimiento y de libertad individual.

La migración hacia Belice en 1802³⁸⁴ y la fundación, en 1804, por Marcus Sánchez Díaz, de Labuga (en “la boca” del Río Dulce, actual Livingston en Guatemala), respondieron a la búsqueda de trabajo en los cortes de madera y la necesidad de bases para

³⁸² Ramón D. Rivas, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras*, *op. cit.*, p.270.

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ La idea difusa en Belice que los garífunas fueron bien aceptados en ese entonces, no corresponde a los testimonios documentales. Los magistrados ingleses vieron como un gran peligro la llegada de ciento cincuenta “hombres borrachos e infantiles y mujeres histéricas”, que habían cometido “atrocidades en Granada y San Vicente”. Pidieron permiso para expulsar esa gente de sus asentamientos, dada la cercanía de las fiestas de Navidad y el peligro que significaba para las “mentes débiles” de sus esclavos la cercanía de negros rebeldes. *Minuta de la reunión de magistrados del 9 de agosto de 1802*, citada por Sebastian Cayetano, *op. cit.*, p. 43. Los ingleses siguieron posteriormente una política de separación y enfrentamiento entre los grupos nacionales que convivían en su enclave maderero (el actual Belice); todavía en 1993, he escuchado en el mercado de Belize City bromas en las que unos criollos sostenían que los garífunas eran caníbales, según los británicos habían propiciado que creyeran.

el contrabando, mientras las migraciones hacia la Mosquitia nicaragüense respondieron más bien a un deseo de acercamiento con los misquitos, cuyo rey³⁸⁵ pareció darles muestras de respeto y, en 1832, los recibió en la Laguna de Perlas cuando los hondureños los persiguieron por motivos políticos.

Pocos meses antes, en efecto, los hombres caribes se habían aliado, o más bien habían entrado a trabajar como mercenarios para un grupo conservador hondureño, los así llamados Serviles, que pugnaba por el retorno del régimen español. Fueron derrotados por la Federación de los Estados Centroamericanos al mando del general independentista Morazán y cruelmente perseguidos. A principios de noviembre, y para evitar una masacre, Alejandro Beni, un viejo patriarca garífuna que había comandado un grupo guerrillero en Yurumein, con 28 adultos y doce niños de ambos sexos, se embarcó rumbo a Belice. Desde 1941 por iniciativa de Thomas Vincent Ramos, fundador del Carib Development and Sick Aid Society -una organización de reunificación de los garínagu en la diáspora-, todos los 19 de noviembre se conmemora su llegada a Stann Creek, la actual Dangriga, representando el desembarco de mujeres y hombres en canoas en las playas frente a la ciudad. Este *Garifuna Settlement Day* es, desde 1977, una fiesta nacional.

En 1832, el rechazo de las autoridades coloniales inglesas se manifestó como marginación y aislamiento. Los garífunas no podían moverse de sus poblados sin un permiso para ir a comerciar a las ciudades criollas, lo cual redundó en beneficio de la identidad colectiva y el trabajo agrícola femenino, pero volvió a empujar a los hombres hacia la emigración. Cuando no se emplearon en los cortes de caoba, o en la maderera “La Verapaz” de Livingston, lo hicieron en la construcción del Ferrocarril del Norte que, en 1883, recorrería la costa del golfo de Honduras. O en la construcción de Puerto Barrios, el mismo año. O en las cargas de café, plátanos, algodón y, desde 1870 y durante la primera mitad del siglo XX, en las plantaciones de la malhadada United Fruit Company (UFCo).

De igual manera, de un punto a otro de la costa, no perdieron sus tradiciones militares. Aliados con los mestizos, lucharon contra la invasión de William Walker en Nicaragua. Este aventurero que, en 1855, había desembarcado para apoyar al bando liberal en una de las constantes contiendas en que estaba enfrascado el joven estado, intentó apoderarse del poder y restablecer la esclavitud. En 1857 fue derrotado por la acción conjunta de los Estados Centroamericanos y huyó a Honduras donde, en 1860, un garífuna, el sargento Montero, encabezó el pelotón que lo fusiló.

Ya en el siglo XX, la experiencia como trabajadores dependientes de las compañías bananeras en Nicaragua, Honduras y Guatemala y las deplorables condiciones a las que fueron orillados en Honduras por la dictadura de Tiburcio Carías Andino, acercó a los hombres garífunas a organizaciones sindicales que simpatizaban con los liberales.

La represión no se dejó esperar. El 18 de junio de 1937, doscientos soldados al mando de un tal “teniente Ramiro” entraron en el pueblo de San Juan y tras declarar a todos los “morenos” culpables de traición, sacaron a punta de fusil a la población de sus viviendas y frente a los ojos de mujeres y niños obligaron a los 22 hombres que encontraron a cavar sus tumbas antes de dispararles. Las sobrevivientes lograron avisar a los hombres que estaban pescando y trabajando fuera de la comunidad, los alcanzaron en un punto convenido y con ellos migraron a Belice, donde fundaron Hopkins.

³⁸⁵ Los misquitos y sus reyes, jefes que gozaban desde el siglo XVIII del reconocimiento y, en el siglo XIX, de la coronación de los ingleses, fueron siempre los mejores aliados de éstos en contra de los españoles, luego en contra de la Federación Centroamericana y, desde 1838, de Nicaragua. Hasta 1894, los pueblos de la Mosquitia prefirieron comerciar con los ingleses de Belice y relacionarse políticamente con ellos y con Jamaica, que reconocer la autoridad nicaragüense.

Las acciones políticas y militares de los garífunas en Centroamérica, así como su histórica actividad de comerciantes-contrabandistas de alimentos y bienes manufacturados, no les han impedido tener una relación serena con la legalidad de sus países de residencia. La mayoría de los hombres garífunas hoy en día son marineros en la flota mercante, pescadores organizados en cooperativas, maestros y comerciantes. Entre los y las profesionales, destacan en primer lugar los abogados y, en segundo, los ingenieros. Después de su conversión al catolicismo, en la segunda mitad del siglo XIX, algunos hombres han abrazado el sacerdocio y en 1982, Oswald Peter Martin, un garífuna, fue ordenado obispo de Ciudad Belice y Belmopán.

A pesar del crecimiento de la delincuencia y del narcotráfico en Centroamérica de 1980 a la fecha, los hombres garífuna tienen un bajo índice de criminalidad. Aun durante los años en que los contrarrevolucionarios atacaban desde Honduras al gobierno sandinista de Nicaragua (1981-1990), y a pesar de la cercanía física y de ciertos rasgos étnico-ideológicos con los misquitos que reclamaban de ese gobierno una mayor autonomía indígena, los garífunas nunca se mezclaron con el tráfico de armas ni con el mercado de divisas.

Ahora bien, esta situación es todavía más excepcional si se considera que, en la década de 1980, la incidencia de la pobreza se agudizó en toda Centroamérica y que, con excepción de Belice, hoy en día en todos los países del istmo el 60 por ciento de la población no puede cubrir sus necesidades básicas³⁸⁶.

4. Vida cotidiana y política

En las décadas de 1980 y 1990, la actividad política de los garífunas se ha manifestado sobre todo en la labor de defensa de las propias tierras y de su lengua. Han trabajado en la conformación de organizaciones políticas y en la obtención de espacios en la radio³⁸⁷, la prensa y la escuela, sin despreciar la participación en los partidos políticos tradicionales.

En 1981, en Belice, se ha instituido el National Garífuna Council; en 1986, Asso Garífuna, en Guatemala y New York United Garifuna Association, en Estados Unidos; y, en 1992, en Honduras, la Organización de Desarrollo Etnico Comunitario, para realizar acciones tendientes al rescate, conservación y fortalecimiento de sus valores culturales, así como para capacitar a sus miembros en pequeñas empresas autogestionarias con el fin de combatir el desempleo, el deterioro del nivel de vida, la emigración masiva y el abandono del patrimonio Comunitario.

La organización en cooperativas ha funcionado relativamente bien entre pescadores, artesanos, agricultoras y consumidores garífunas ya que su orientación social es todavía comunitaria y no individualista. Según Roy Cayetano la idea de una dependencia mutua, *machularadi*, ha influido positivamente en la organización de formas de trabajo y políticas alternativas. No obstante, crisis ajenas al funcionamiento económico tradicional, como la caída de los precios de los cítricos a principios de 1980, han afectado el funcionamiento cooperativo; por ejemplo, en la Dangriga Farmers Cooperative Society creó graves

³⁸⁶ Ver: Francisco Lizcano Fernández, *América Central en la segunda mitad del presente siglo. Estructura social y niveles de vida*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1994, pp.28-31.

³⁸⁷ Desde julio de 1980, en Radio One de Belice, Sebastian Cayetano y Jean Martinez lograron el Garifuna Half Hour Program para “inyectar” dignidad, autorespeto y orgullo a la comunidad garífuna de toda Centroamérica: “Porque el programa se difundía en lengua garífuna, los garínagu se sintieron impulsados a escribir en su propia lengua por primera vez”. Sebastian Cayetano, *Garifuna History, language and Culture*, op. cit., p.53.

conflictos entre sus miembros, haciendo que en pocos años se desactivaran³⁸⁸. Asimismo, la epidemia de amarillamiento letal que ha afectado las palmeras de toda la costa Atlántica del estado de Veracruz, en México, a Costa Rica, y que ha adquirido tintes de desastre después del huracán Mitch en octubre de 1998, ha obligado a muchas garífunas a replantearse el trabajo colectivo de la fabricación y la venta del pan y del dulce de coco.

En Honduras, en sólo siete años, ODECO ha conformado doce comités locales y un Comité Regional para la defensa de las tierras de las comunidades garífunas hondureñas y se plantea realizar pronto un censo de tierras disponibles para destinarlas a la producción comunitaria.

Uno de los mayores logros de la garínagu en Honduras ha sido el Programa de Titulación de Tierras Garífunas, inaugurado por el Gobierno de la República y la Coordinadora de Organizaciones Negras, en octubre de 1996. Este arrancó con una aportación de dos millones de lempiras (175 mil USD, aproximadamente) comprometidos por el Instituto Nacional Agrario y el Instituto de Antropología, a través de su programa de Rescate Cultural y Ecológico. Hasta entonces los garífunas hondureños no tenían títulos colectivos y habían estado perdiendo terreno por la inmigración y la especulación.

Según el periodista Rodolfo Pastor Fasquelle, la titulación de sus tierras “les permite a los garífunas formalizar su derecho sobre el suelo que les pertenecerá en adelante, dentro de un ámbito protegido. Los integra e incorpora al Estado de derecho que para ellos, antes, era sólo una ficción formal; los transforma de víctimas de un despojo continuado en ciudadanos con un patrimonio que defender y en protagonistas del desarrollo socioeconómico. Las tierras que se les estarán titulando son en efecto las que tienen mayor potencial turístico y los empresarios interesados en desarrollarlas podrán suscribir con el grupo contratos dignos y seguros”³⁸⁹.

El interés fundamental que tienen las tierras ribereñas para los garífunas, ha llevado a mujeres y hombres de todas las edades a pedir trabajos de investigación académica orientados a entender los daños que el turismo provoca a los nichos ecológicos de la costa. Se sientan en las casas comunales a escuchar biólogos y ecólogos con un interés teñido de cierta angustia. Así como a antropólogos que les explican cómo el turismo somete a sus valores culturales a cambios y devaluaciones. Largas charlas siguen estas explicaciones.

No obstante, en Belice, en Guatemala y en la misma Honduras, las transacciones amañadas de compraventa, con la complicidad de funcionarios de algunos gobiernos municipales, siguen siendo un problema grave para la mayoría de las comunidades que ven sus costas convertidas en cotos para el turismo. De hecho, éste se vislumbra como una forma de saqueo que, lejos de dejar un beneficio económico a las comunidades, las agrede y desvaloriza³⁹⁰. La falta de apoyo técnico y financiero para que éstas puedan diseñar, proponer y ejecutar proyectos que aseguren su desarrollo sin tener que renunciar a sus formas tradicionales de vida, se relaciona estrechamente con la invisibilidad de la diferencia cultural de este pueblo afroindioamericano, cuya historia sigue sin ser reconocida como constitutiva de Centroamérica y el Caribe.

³⁸⁸ E. Roy Cayetano, “Why cooperatives fail”. *Belize. Ethnicity and Development*. Belice. SPEAR, 1987.

³⁸⁹ *La Prensa*. 28 de enero de 1997.

³⁹⁰ Alfonso Arrivillaga Cortés. “Los garífuna de Guatemala y su contexto regional”. Mimeo, aprox. 1993, p.15.

5. Nación y actualidad

Ultimamente, las actuaciones garífunas han descollado en el campo de la música, gracias a la rápida difusión de ciertas variantes rockeras de bailes tradicionales, “puntarock”³⁹¹, y en el de las artes plásticas. A diferencia del teatro, en el que participan mujeres y hombres, la música no ritual que se vende parece ser un espacio marcadamente masculino³⁹² que contribuye a difundir una imagen triunfal de la fiesta caribe: giras y buenas ganancias.

Músicos y pintores apoyan las actividades de las y los líderes comunitarios que se han organizado para defender el propio derecho a la tierra. Consideran el arte, o más bien su propia capacidad individual de producirlo, como un elemento del grupo y, por lo tanto, lo caracterizan políticamente. O sea, una vez más, en sentido étnico-supraestatal.

Insisto en las ideas de nación de la garínagu, porque implican la necesidad de una reconsideración del estado-nación latinoamericano, en la que la institución política llamada estado no esconda las diferentes naciones que contiene. Comparto con el maestro Jesús María Serna Moreno, de la Universidad Nacional Autónoma de México, la idea que “*hablar de configuración nacional implica concebir el problema étnico no como una condición estática en la que se está ubicado como pueblo indio o afroamericano de un determinado país, sino como un complejo proceso dinámico mediante el cual la nación se constituye contando con la participación de los pueblos indios o afroamericanos a partir de sus especificidades culturales y lingüísticas en un plano de continuidades y rupturas, de relaciones de alianza y oposición entre ellos*”³⁹³.

La historia de los garífunas ha demostrado que la constitución de su etnicidad influye no sólo en los estados centroamericanos en que residen, sino en la región y que sus movimientos poblacionales, así como sus actuaciones políticas, rompen las barreras del territorio estatal sin conflictuar su definición nacional, que de ninguna manera corresponde a la oficial nacionalidad del estado liberal, dominante desde la época de la independencia de las colonias hispanas en América. Los garínagu en Nueva York, por ejemplo, son casi 30 mil; originarios de toda Centroamérica, se desenvuelven en esa ciudad con una conciencia étnica que privilegia los elementos comunes que los estados-naciones centroamericanos les marginaban.

A la vez, la situación del país en que viven los y las garífunas, influye sobre cómo éstos se relacionan con el Estado. Por ejemplo, en Honduras la garínagu, como todas las poblaciones negras e indígenas, vive una fuerte opresión económica y una marginación prácticamente completa en las esferas de la burocracia gubernamental, mientras en Belice, siendo las poblaciones afroamericanas en su conjunto la mitad de la población, las y los garífunas se han incorporado a la mayoría de los trabajos asalariados estatales. No sólo: en la labor política que precedió la independencia de Belice en 1981, el activismo de los garífunas fue de enorme importancia, pues desde la década de los cincuenta impulsaron en los sindicatos la ideología del naciente movimiento nacionalista-estatalista.

Esta situación ha propiciado que la escolaridad garífuna en Belice sea muy elevada y que de este país se inviten familiares a estudiar, porque por el contrario en Honduras y

³⁹¹ La punta es seguramente el más popular, pero además se conocen el Junqu-Junqu, la parranda, el sambay, el gunchay, el wanaragaua y el warini, entre otros bailes festivos.

³⁹² Hay mujeres coristas, pero no directoras de grupos ni importantes solistas.

³⁹³ Jesús María Serna Moreno, “La cuestión étnica en el caribe Centroamericano. Algunos elementos para la discusión”. *Cuadernos Americanos*, Nueva Epoca, n.47, México, 1994, p. 134.

Guatemala las oportunidades educativas son muy restringidas para las poblaciones afro e indoamericanas, aunque en el seno de la educación universitaria los y las jóvenes garífunas se han agrupado para establecer organizaciones cuyo objetivo fundamental es la protección de su acervo cultural.

Sin embargo, es en Honduras y no en Belice donde se han dado los mayores pasos hacia el reconocimiento oficial del garífuna como lengua de estudio. En 1992, el Ministerio de Educación recibió una petición de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH) de que se impartiera una educación bilingüe en las comunidades garínagu. En la organización de los planes de estudios para preservar la lengua garífuna en Honduras está participando el antropólogo y lingüista beliceño Roy Cayetano, mismo que acepta que dado el uso del sistema alfabético latino para expresar los veinte fonemas del garífuna, su sistema ortográfico deberá organizarse sobre una combinación de las ortografías española e inglesa para resolver las necesidades de la garínagu hispanizada y la anglizada de Centroamérica.

El National Garifuna Council que, desde 1987, junto con el Toledo Maya Council forma parte de la Organización Caribeña de Pueblos Indígenas, está peleando en Belice un semejante reconocimiento del valor oficial de la propia lengua, sobre todo después de que en 1996 el gobierno reconoció al castellano como lengua oficial en sus planes de estudio. Preservar la propia lengua, para la garínagu como para todas las naciones indígenas, implica la posibilidad de ofrecer al Estado, en cuyas fronteras se encuentran, un elemento fundamental de democratización, el valor simbólico y práctico de una diversidad que se resiste a la asimilación total, o sea a la desaparición.

BIBLIOGRAFÍA

- AROCHA, Jaime. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Santa Fe de Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas UN. Colección CES. 1999
- ARRIVILLAGA CORTÉS, Alfonso y Alfredo Gómez Davis. “*Antecedentes históricos, movilizaciones sociales y reivindicaciones étnicas en la costa atlántica de Guatemala*”. *Estudios Sociales Centroamericanos*, n. 48, San Pedro de Costa Rica: Consejo Superior Universitario Centroamericano, septiembre-diciembre de 1988.
- BANGOU, Henri. “*Identidad de las culturas caribeñas*”. *Nuestra América. El Caribe. Sociedad y cultura, nación e imperialismo*, n.4. México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, enero-abril de 1982.
- BASTIDE, Roger. *African Civilizations in the New World*. Londres: Hurst, 1971.
- BETHELL, Leslie. *Historia de América Latina. I: América Latina colonial: la América precolombina y la conquista*. Barcelona: Crítica, 1990.
- BRENES MARÍA, May. *Matinino. Por los mismos caminos de la historia con otros ojos*. Santo Domingo: CE-MUJER, 1992.
- BRETON, Raymond. *Grammaire caraïbe composée par le R.P. Raymond Breton, suivie du Catéchisme Caraïbe*. París: L. Adam et Ch. Leclerc, 1878.
Dictionnaire Caraïbe-Francois meslé de quantité de Remarques historiques pour l'esclaircissement de la Langue, composé par le R.P. Raymond Breton, religieux de l'ordre des Frères Precheurs, et l'un des premiers Missionnaires Apostoliques en l'isle de la Guadeloupe et autres circonvoisines de l'Amérique. Leipzig: Jules Platzmann, edición facsimilar, 1892.
Dictionnaire Francois-Caraïbe. Leipzig: Jules Platzmann, edición facsimilar, 1900.
- CÁRDENAS RUIZ, Manuel (compilador). *Crónicas francesas de los Indios Caribes*. San Juan de Puerto Rico: Editorial Universidad, 1981.
- CASTILLO, Jessie. *Garifuna Folktales*. Nueva York: Caribbean Research Center, Medgar Evers College, 1994.
- CAYETANO, E. Roy. “*Why cooperatives fail*”. *Belize, ethnicity and Development*. Ciudad Belice: SPEAR, 1987.
- CAYETANO, Sebastián R. *Garifuna History, language and Culture of Belize, Central America and the Caribbean*. Ciudad Belice: Angelus Press, 1996.
- Centro de Estudios de la Mujer de Honduras. “*Negras Garífunas. Condiciones de Género y Vida Cotidiana*”. Mimeo, 1994.
- COELHO, Ruy Galvao de Andrade. *Los negros caribes de Honduras*. Tegucigalpa: Guaymuras, 1995.
- COLON, Mirtha. “*Domestic Violence: Does it exist in the garifuna community?*”. *Garinagu Quarterly*, n.2. Nueva York, marzo de 1997.
- DAVIDSON, William V. *Black Caribs (Garifuna) Habitats in Central America. Frontier Adaptations in lower Central America*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.
- EDET UYA, Okon. *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*. Buenos Aires: Claridad, 1989.
- EDWARDS, Bryan. *The History, civil and commercial, of the British West Indies*. 4 vol. Londres, 1818-1819.

- ESTRADA, Álvaro. *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México: Siglo XXI, 1989.
- FELIX BOLAÑOS, Álvaro. *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial*. Bogotá: Cerec, 1994.
- FIELDHOUSE, David K. *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*. México: Siglo XXI, 1984.
- FOSTER, Byron. *Heart Drum. Spirit possession in the Garifuna communities of Belize*. Benque Viejo del Carmen: Cubola Production, 1994.
- “The Development of the Garifuna Cult of the Dead on Saint Vincent”. *Belize: Ethnicity and Development*. Belize City: University Centre, 25-26 de mayo de 1987.
- GIL, Juan. *Mitos y Utopías del Descubrimiento*. Madrid: Alianza, 1989.
- GARGALLO, Francesca. “Las culturas afroamericanas de Belice: criollos y garífunas en la identidad pluriétnica de su país”. Luz María Martínez Montiel (compiladora). *Presencia africana en Centroamérica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- GHIDINELLI, Azzo y Pierleone Massajoli. “Resumen etnográfico de los caribes negros (garífunas) de Honduras”. *América indígena*. Vol. XLIV, n.3. México, julio-agosto de 1984.
- GONZÁLEZ, Nancie L. “Próspero, Caliban and Black Sambo. Colonial Views of the Other in the Caribbean”. *1992 Lecture Series. Working Papers*, n.11, College Park: University of Maryland, 1991.
- “Garifuna Traditions in Historical Perspective”. *Readings Belizean History*. Baltimore: University of Maryland, 1987.
- GONZÁLEZ CALERO, Cesar. “Garífuna. La cultura de los caribes negros”. *Viceversa*, n.13, México, junio de 1994.
- GULLICK, Charles. “Ethnic interaction and Carib language”. *Journal of Belizean Affairs*, n.9. Belize City: Saint John’s College, diciembre de 1979.
- The changing Society of the Blacks Caribs. Tesis doctoral. Oxford, 1969.*
- Myths of a minority*. Assen: Van Gorcum, 1985.
- HALPERIN DONGHI, Tulio. *Storia dell’America latina*. Turín: Einaudi, 1968.
- HENDERSON, Peta y Ann Bryn Houghton. *Rising Up. Life Stories of Belizean Women by Women of the Orange Walk District*. Toronto: Sister Vision Press, 1993.
- JAHN, Janheinz. *Muntu: Las Culturas Neoafricanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- KAIL, Hurtig y Rouch (compiladoras). *Sexe et genre: la hiérarchie entre les sexes*. París: CNRS, 1991.
- KAGAME, Alexis. *La philosophie bantou-rwandaise de l’Etre*. Bruselas, 1956.
- KRIELKBERG, Erick. *Etnología de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- LABAT, Jean-Baptiste. *Voyage aux isles de l’Amérique*. París, 1704.
- LAVIÑA, Javier. *Doctrina para negros. Transcripción e introducción*. Barcelona: Sendai, 1989
- LEIVA VIVAS, Rafael. *Tráfico de Esclavos Negros a Honduras*. Tegucigalpa: Guaymuras, 1987.
- LEWIS, Marcella. *Walagante Marcella. Marcella our legacy*. Caye Caulker: National Garifuna Council-Producciones La Hamaca, 1994.
- LIZCANO, Francisco. *América Central en la segunda mitad del presente siglo. Estructura social y niveles de vida*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1994.

- América Central en la segunda mitad del presente siglo. III Universo Cultural.* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1994.
- LÓPEZ PORTILLO Y WEBER, José. *Historia de la Conquista de la Nueva Galicia.* México: Talleres Gráficos de la Nación, 1935.
- MURUNGI, John. "Philosophy as Home in Coming". Mimeo del congreso "Democracia, cultura y desarrollo". México, 22-25 de mayo de 1996.
- O'NEIL, Wayne. "El inglés nicaragüense". *Wani*, n.10, Puerto Cabeza, mayo-agosto de 1991.
- PALACIO, Joseph. *Food and Social Relations in a Garifuna Village.* Tesis doctoral. Berkeley: University of California, 1982.
 "Age as source of differentiation within a garifuna village in southern Belize". *Belize, ethnicity and Development.* Ciudad Belice: SPEAR, 1987.
- PIQUERAS CÉSPEDES, Ricardo. "Antropófagos con espada: los límites de la conquista". *Boletín americanista*, n.45, Universidad de Barcelona, 1995.
- RIVAS, Ramón D. *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras.* Tegucigalpa: Guaymuras, 1993
- SALINAS, Iris Milady. *Arquitectura de los grupos étnicos de Honduras.* Tegucigalpa: Guaymuras, 1991.
- SANDAY, Peggy Reeves. *Poder femenino y dominio masculino.* Barcelona: Mitre, 1986.
- SANDNER, Gerhard y Hanns-Albert Steger. "América Latina. Historia, sociedad y geografía". *Nuestra América*, n.10, México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 1987.
- Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto de Honduras. *Memoria del Primer Seminario Taller con los Grupos Etnicos Autóctonos de Honduras*, 1989.
- SERNA MORENO, Jesús María. "La cuestión étnica en el Caribe centroamericano. Algunos elementos para la discusión". *Cuadernos Americanos*, Nueva Epoca, n.47, México, 1994.
- SUAZO, Salvador. *Lúgarate Garifuna Yurumaina. La etnohistoria garífuna en San Vicente 1635-1797.* Tegucigalpa: Guaymuras, 1986
- TAYLOR, Douglas M. "The Black Caribs of British Honduras". *Viking Found Publications in Anthropology*, n.17, Nueva York, 1951.
- VALDÉS, Carlos Manuel. *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia.* México: CIESAS-INI, 1995.
- YUSCARÁN, Guillermo. *Conociendo a la gente garífuna.* Tegucigalpa: Nuevo Sol Ediciones, 1990