



HAL
open science

Nuestra América Negra: Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia

Flor Marquéz, Inés Pérez-Wilke, Eduardo Cobos

► **To cite this version:**

Flor Marquéz, Inés Pérez-Wilke, Eduardo Cobos. Nuestra América Negra: Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia. , 2016, 978-980-404-066-5. hal-03753857

HAL Id: hal-03753857

<https://hal.science/hal-03753857>

Submitted on 21 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Nuestra América Negra

Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia

**Flor Márquez
Inés Pérez-Wilke
Eduardo Cobos
(Comps.)**

Colección **Ib**
Identitaria





EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD BOLIVARIANA DE VENEZUELA

NUESTRA AMÉRICA NEGRA

Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia

FLOR MÁRQUEZ

INÉS PÉREZ-WILKE

EDUARDO COBOS

(Comps.)

Colección **Id**
Identitaria



UNIVERSIDAD BOLIVARIANA DE VENEZUELA, 2016

NUESTRA AMÉRICA NEGRA

Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia

DIRECCIÓN GENERAL DE PROMOCIÓN Y DIVULGACIÓN DE SABERES

DIRECTOR

Ramón Medero

EDICIÓN AL CUIDADO DE

Tibisay Rodríguez y Eduardo Cobos

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Ariadny Alvarado Hernández

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

Sébastien Lefèvre. México, 2003.

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

DEPÓSITO LEGAL Ifi86120163201249

ISBN 978-980-404-066-5

Ediciones de la Universidad Bolivariana de Venezuela

Av. Leonardo Da Vinci con calle Edison, Los Chaguaramos

Edificio Universidad Bolivariana de Venezuela

Telf. (0212) 606.36.16/36.14

imprentauniversitariaUBV@gmail.com

www.ubv.edu.ve

RIF G-20003773-3

Esta publicación fue aprobada según comunicación N°

República Bolivariana de Venezuela

NUESTRA AMÉRICA NEGRA

Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia

SÉBASTIEN LEFÈVRE

PAUL MVENGOU CRUZMERINO

RAMÓN AIZPURUA

YANNY SANTA CRUZ H

STEVE REGIS “KOVO” N’SONDE

LUZ MARINA ECHEVERRÍA REINA

EMILIE VERGER

BEATRIZ AIFFIL

Colección **Id**
Identitaria

CONTENIDO

- XI • PRESENTACIÓN. LUIS ANTONIO BIGOTT**
- 5 • SÉBASTIEN LEFÈVRE Y PAUL MVENGOU CRUZMERINO. PROPUESTAS PARA UNA “RELECTURA” TRASATLÁNTICA AFRODIASPÓRICA DE LAS AMÉRICAS NEGRAS A PARTIR DEL CASO MEXICANO**
- 49 • RAMÓN AIZPURUA. MIGRACIÓN, CIUDADANÍA E IDENTIDAD EN EL CASO DE LOS ESCLAVOS FUGADOS DE CURAZAO A CORO EN EL SIGLO XVIII**
- 89 • YANNY SANTA CRUZ H. LA FUGA COMO RESISTENCIA ILEGAL DE ESCLAVOS AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES EN CHILE (1750-1811)**
- 111 • STEVE RÉGIS “KOVO” N’SONDÉ. AFROVENEZOLANIDAD: UN CASO PARADIGMÁTICO DE LA AFRODESCENDENCIA COMO PROCESO TECTÓNICO, UNA SITUACIÓN DE CONTACTOS CULTURALES**
- 129 • LUZ MARINA ECHEVERRÍA REINA. TEATRO EN LA GUERRA, TEATRO POR LA PAZ: EXPERIENCIA DE RESISTENCIA CIVIL Y EMANCIPACIÓN CIUDADANA EN EL PACÍFICO COLOMBIANO**
- 163 • EMILIE VERGER. LA CELEBRACIÓN DE LA FIESTA DE SAN JUAN, DEL CAMPO A LA CIUDAD**
- 183 • BEATRIZ AIFFIL. ÉXODO. MEMORIAS DE MI HISTORIA AFRO**

PRESENTACIÓN

Hoy en día existe un tipo de academia que tiende a invisibilizar algunas culturas. Es el planteamiento del modelo neocolonizador, el cual se ha vinculado con los centros de conocimiento hegemónicos. Estos académicos, por poner un caso, han estudiado ampliamente, aunque distemos de una comprensión tal que permita reales instancias dialógicas, a las culturas indígenas originarias; sin embargo, han tenido mayor dificultad al indagar con verdadera prontitud a los africanos traídos forzosamente a nuestras tierras con la Trata Negrera y las múltiples huellas de sus descendientes (que desde un remoto pasado, nos hemos acostumbrado a denominar mestizos). Es decir, no se ha valorado el importante universo creativo afrodescendiente, en el cual predominó —y predomina— la tradición oral, la cual ha contribuido con saberes trascendentes al acervo popular.

Por supuesto, el estudio de estos saberes es histórico y también diverso, colectivo, interdisciplinario. Afortunadamente, hay grupos de investigadores que —como en este volumen *Nuestra América Negra. Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia*, coordinado por la Cátedra Libre África de la UBV— han insistido en revalorizar y poner en su sitio elementos que evidencian, con registros y referencias concretas, las formas en las cuales lo afro resiste, aporta y condiciona con sus rasgos históricos nuestra sociedad. A mi parecer, los objetivos de investigación que se orienten hacia estas prácticas, estarán destinados a ser contribuciones ineludibles para el esclarecimiento de las dinámicas socioculturales en el continente americano.

Por otra parte, gracias a esa mal llamada globalización, donde circulan a diario millones de personas por la virtualidad de las redes sociales y a través de las fronteras de los países (migrados, desplazados, exiliados), plantearse problemas de esta índole y estudiarlos profundamente, ya sea desde el punto de vista de los saberes populares o desde las ciencias sociales, demuestra la necesidad de reagrupación de las investigaciones de cara a consolidar líneas teóricas novedosas.

Ciertamente, preguntarse por las huellas de la afrodescendencia: sus migraciones, desplazamientos, desde y hacia las lindes impuestas o imaginadas y, además, seguir sus rastros, es darle un peso mayor a los acontecimientos constituidos por lo que hemos sido y lo que somos. Es una manera de percibir el mundo en sus rutas y cómo se han modificado las tonalidades de las manifestaciones culturales. En otras palabras, se trata de elaborar teorías que permitan explicar, a través de la conceptualización, la esencia de una ética innovadora y vital. Sin lugar a dudas, estas son virtudes presentes en *Nuestra América Negra...*, que ha convocado a notables investigadores de varias nacionalidades (Venezuela, Colombia, Chile, Francia y República Gabonesa).

El presente volumen comienza con el aporte de Sébastien Lefèvre y Paul Mvengou Cruzmerino, quienes incursionaron en un área casi inédita para los estudiosos de las migraciones forzadas, como es el caso de los esclavizados negros en el México colonial. La pregunta primordial de Lefèvre y Mvengou fue básicamente esta: De qué manera se representaron los afrodescendientes en el Estado-nación, quienes fueron históricamente negados por las élites, y cómo esta invisibilización se ha circunscrito a la percepción del negro en un país estereotipado como *indígena* o *mestizo* desde los primeros relatos republicanos. La experiencia fue asumida en el sugerente artículo “Propuestas para una relectura trasatlántica afrodiaspórica de las Américas negras a partir del caso mexicano”, el cual fue realizado, con herramientas etnográficas, en poblados afroamericanos de la Costa Chica. Por su parte, el historiador Ramón Aizpurua ha logrado una documentada síntesis del complejo tema de la fuga de esclavizados de la holandesa Curacao a Coro y Santa María de la Chapa, provincia de Venezuela, en el siglo XVIII; así como una reconstrucción pormeno-

rizada de los efectos migratorios de estos “escapados” entre los diversos grupos étnicos. Esto incluye, en su escrito “Migración, ciudadanía e identidad en el caso de los esclavos fugados de Curazao a Coro en el siglo XVIII”, las causas de la conocida insurrección antiesclavista de 1795 liderada por el zambo José Leonardo Chirino, la cual ocurre en un momento de especial algidez por las confrontaciones suscitadas entre los grupos sociales aposentados en la región. Desde un enfoque similar —el de la fuga de esclavizados, pero esta vez en el Chile preindependentista—, se sitúa el prolijo estudio de Yanny Santa Cruz H., quien describe la búsqueda de libertad de esclavizados, debido al trabajo forzado y a los malos tratos. Santa Cruz en su artículo: “La fuga como resistencia ilegal de esclavos africanos y afrodescendientes en Chile (1750-1811)” propone una particular lectura de la explotación de la mano de obra negra y la indígena, en la cual se visualizan las diferencias con otras áreas geográficas de americana. En los casos de archivo tomados para su trabajo, se evidencian, para una mejor aproximación al objeto de estudio, las relaciones cotidianas de dominación de los esclavizados y con esto las motivaciones de la fuga, cómo fueron llevadas a cabo y la finalidad ansiada con la huida.

De igual modo, es singular el periplo intelectual al que recurre Steve Régis “Kovo” N’Sondé en su ensayo “Afrovenezolanidad: un caso paradigmático de la afrodescendencia como un proceso tectónico, una situación de contactos culturales”, el cual es abordado desde la filosofía de la historia y las ideas de la Ilustración. En efecto, “Kovo” N’Sondé revisita la concepción de afrodescendencia, con especial énfasis en Venezuela, examinando el pensamiento liberador de Bolívar, Rodríguez, Martí, y su inclusión constitucional en el período presidencial de Hugo Chávez. Con acierto, también son tomadas en cuenta las estrategias de lucha de los africanos esclavizados en suelo americano y cómo estas se fueron insertando en el devenir sociohistórico, haciéndose palpables en el entramado afroamericano y el proceso revolucionario que va del cimarronaje a la insurrección. Luz Marina Echeverría Reina nos acerca a la tragedia del desplazamiento forzado, la violencia, o el miedo, en su artículo “Teatro en la guerra, teatro por la paz: experiencia de resistencia civil y emancipación ciudadana en el Pacífico colombiano”. El objetivo de Echeverría Reina ha sido dar cuenta

de las prácticas en torno al denominado Teatro del Oprimido, herramienta que ha resultado de singular aplicabilidad en la movilización y resistencia de los afrodescendientes de Tumaco. Una región de alta conflictividad al ser de importancia geoestratégica del narcotráfico y, por lo mismo, lugar de enfrentamientos entre grupos armados (guerrilla, autodefensas, narcotraficantes).

Emilie Verger en su artículo “La celebración de la fiesta de San Juan, del campo a la ciudad” indaga, desde la memoria colectiva, la persistencia de las políticas de resistencia en comunidades caraqueñas. Así, Verger asumió un trabajo de campo de largo aliento en algunos barrios donde se realizan, bajo las señas del rescate del pasado rural, la impronta de las festividades relacionadas con el San Juan Bautista por descendientes de africanos emigrados de regiones de Venezuela. En este sentido, una pregunta esencial es formulada desde la eficacia que pudiera tener la organización de las comunidades en torno a las festividades y en qué medida esa representación consigue una identidad afrovenezolana en los barrios. El rescate de la memoria es, igualmente, la motivación de Beatriz Aiffil en su escrito “Éxodo. Memorias de mi historia afro”, en el cual se plantea, a partir de la experiencia migratoria de sus parientes, rearmar una genealogía de la autoafirmación afrodescendiente; así como su formación histórico-social, el endorracismo, o la Trata Negrera. Aiffil, echando mano a un lenguaje eminentemente poético, testimonial y a veces irónico, nos llama la atención sobre las capas de simulación de la identidad y los avatares sociales y políticos del racismo.

En resumen, todos los trabajos de *Nuestra América Negra...* brindan al lector un marco conceptual que nos permite una mejor comprensión y una mejor visibilidad de los temas ligados a la afrodescendencia. Y nos demuestran, a su vez, que no solo la investigación es fundamental, también es imprescindible la difusión para construir colectivamente la realidad que nos circunda.

Es decir, fortalecer espacios de diálogo cruzado, donde el estudio genérico de lo que pudieran ser los hallazgos o los avances de las teorías que las sustentan, se apoyen en procesos locales y territoriales, con rostros,

registros, ejemplos y propuestas. Porque las voces situadas que pueden dotar de elementos concretos las cartografías que vamos enriqueciendo, constituyen la avanzada de esa universidad y academia popular, comprometidas con las realidades sociales de este continente y en general con el destino de los pueblos que, por diversas razones históricas, han sido excluidos del bienestar económico, sociopolítico y cultural.

LUIS ANTONIO BIGOTT

A Luis Antonio Bigott, in memoriam





**PROPUESTAS PARA UNA “RELECTURA”
TRASATLÁNTICA AFRODIASPÓRICA DE
LAS AMÉRICAS NEGRAS A PARTIR DEL
CASO MEXICANO**

**SÉBASTIEN LEFÈVRE
PAUL MVENGOU CRUZMERINO**



- Fotografía: Sébastien Lefèvre. Batea, símbolo afrodiaspórico, naufragada en un río de Collantes, estado de Oaxaca, México, 2003.

PROPUESTAS PARA UNA “RELECTURA” TRASATLÁNTICA AFRODIASPÓRICA DE LAS AMÉRICAS NEGRAS A PARTIR DEL CASO MEXICANO

SÉBASTIEN LEFÈVRE* y PAUL MVENGOU CRUZMERINO**

Resumen

Partiendo de dos diversas investigaciones de campo –y antropológicas– entre las poblaciones afro-mexicanas de la Costa Chica de México, proponemos una lectura crítica de la ideología del mestizaje en México y luego analizamos formas de resistencias simbólicas (música, baile, mitos orales) que contrarrestan este intento de camuflaje teórico-práctico por parte del Estado-nación mexicano. Sin embargo, el aporte fundamental del artículo es pensar las culturas afro-mexicanas reconectándolas con las culturas afro-latino-americanas o lo que llamamos una visión *trasatlántica afrodiaspórica*. Esta visión nos permite declinar una genealogía epistemológica entre África, el Caribe y Latino-América en cuanto a las Américas Negras.

* Doctor en estudios ibéricos e iberoamericanos, Universidad Paris Ouest Nanterre La Défense. Miembro Asociado del Criia (Centro de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad Paris Ouest Nanterre La Défense), y del Cerafia (Centro de Estudios y de Investigaciones Afro-ibero-americanos, Universidad Omar Bongo, Gabón). Su tesis doctoral investigó la identidad afromexicana a través de la música, el baile y la oralidad, basándose en investigaciones antropológicas de campo. Su perspectiva reivindica una metodología cimarrona, o sea “indisciplinaria” (*Citton Yves*). Más globalmente investiga las culturas afro-latino-americanas desde una perspectiva trasatlántica afrodiaspórica (Europa-América-África) y las representaciones de lo afro en el mundo hispanoamericano. Correo electrónico: patacune@gmail.com.

** Doctor en Antropología por la Universidad de Lyon 2, miembro del Crea (Centro de Investigaciones Antropológicas, Universidad Lyon II) y Cerafia (Centro de Estudios y de Investigaciones Afro-ibero-americanos, Universidad Omar Bongo, Gabón). En su doctorado investigó la memoria afromexicana a través de narrativas orales que aluden a naufragos de barcos negreros en la Costa Chica. Intenta interrogar la genealogía afromexicana en un contexto de invisibilización nacional. Su investigación se basa en una perspectiva trasatlántica afrodiaspórica ya que una parte de sus análisis se apoya en trabajo de campo en la costa de Gabón. Correo electrónico: pmvengou@yahoo.fr.

Palabras clave: México, afromexicanos, epistemología, afrolatino-americanista, enfoque afrodiaspórico.

*a Nathan y Nina
a Lencho Díaz y Fidel Zorrosa*

INTRODUCCIÓN

Ser “negro” en México es ante todo ser invisible, porque oficialmente los afromexicanos no existen. Ningún reconocimiento constitucional, ninguna presencia real en los libros de texto, además del desconocimiento por parte de los mexicanos mismos de la existencia de sus compatriotas “negros”. Sin embargo, hasta hace unos años, la situación no era exclusiva de México. En efecto, el reconocimiento de las poblaciones afro-latino-americanas es reciente. Podemos observar un cambio en relación con la visibilización de estas poblaciones a partir de 1990. En 1993, por ejemplo, Colombia reconoció, a través de la ley 70, a la población afrocolombiana (art. 3). En 2009, Bolivia y Ecuador procedieron igual, constituyéndose en Estados plurinacionales que reconocían las presencias afro e indígenas. También se puede notar durante la década de los 90 la creación de varios movimientos políticos y civiles afro-latino-americanos nacionales, como en Uruguay con Mundo Afro; o continentales, como América Siglo XXI o la Redafro.

Este desarrollo fue respaldado por la creación de programas internacionales apoyados por el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), la ONU (Programa de las Naciones Unidas por el Desarrollo) y la Unesco (Proyecto de la ruta del esclavo) que permitieron acrecentar la visibilidad de las poblaciones afro-americanas en el escenario internacional. En 2001 tuvo lugar en Durban, bajo el auspicio de las Naciones Unidas, en África del sur, la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación y la Xenofobia, que permitió a ciertos líderes afro acudir a ella. Más recientemente, 2011 fue decretado por las Naciones Unidas como el año de los afrodescendientes; ello, con el afán de promover los derechos y el desarrollo de dichas poblaciones.

Paralelamente a estos diversos procesos (afro u otros) para visibilizar a las poblaciones afro-americanas, el campo de estudios afro-latino-americanistas conoció un desarrollo considerable durante las últimas dos décadas, dando lugar a diversos programas de investigaciones nacionales y transnacionales.

Tomando en cuenta el contexto de estas dos últimas décadas, proponemos partir desde nuestras investigaciones acerca de las poblaciones afro-mexicanas para desembocar en una reflexión más amplia en cuanto a afro-latino-América. Precisamente, será cuestión de interrogar las formas de resistencias simbólicas desarrolladas y mantenidas a lo largo de los siglos por los afromexicanos. Luego, estas formas serán dialogadas con otras formas de resistencias afro-latino-americanas. El diálogo permitirá subrayar ciertas transversalidades entre las diferentes poblaciones afrodiaspóricas que no son anodinas. Transversalidades que nos llevarán a sentar las bases de reflexiones trasatlánticas afrodiaspóricas para releer lo que se vino a llamar “Américas Negras”.

¿ENTRE “VISIBILIDAD E INVISIBILIDAD”, SE PUEDE PENSAR LA AFROMEXICANIDAD?

En México ninguna narración nacional evoca, describe o atribuye un lugar a la presencia afro en el país. Etnográficamente, por ejemplo, hasta 2011 había un solo museo en todo el país dedicado a las culturas afromexicanas y se encontraba en la localidad de Cuajinicuilapa, en la Costa Chica¹. Peor todavía, como se mencionaba en la introducción, muchos de los mexicanos ignoran hasta la presencia de sus compatriotas afromexicanos². A nuestro parecer, esta ausencia se debe a tres momentos socio-históricos y al lugar peculiar que ocupa la alteridad indígena en el imaginario nacional.

El primer momento es la Independencia mexicana que fue llevada por las élites criollas, quienes insistieron en una nación proveniente de

1 Asentamiento principal de la población afro en el país, costa Pacífica, entre Acapulco y Puerto Escondido.

2 A menudo, durante nuestras investigaciones de campo en la Costa Chica, muchos interlocutores afromexicanos nos comentaban su sorpresa cada vez que viajaban fuera de la Costa Chica, cuando la gente les preguntaba de dónde eran: “Me preguntan de dónde soy, si soy extranjera. Al principio esto me daba rabia. Ahora me río de ello” (testimonio de Natalia, Llano Grande La Banda, Oaxaca, 2010).

mestizajes entre españoles e indígenas. Este momento, puede considerarse, según Brading³, como el origen del nacionalismo mexicano. Los patriotismos criollos se apoyaron en dos “pilares narrativos”⁴: la especificidad americana-mexicana y la apropiación de un pasado azteca romántico. Especificidad mexicana, por una parte, ligada al guadalupismo (virgen de Guadalupe como símbolo nacional) y pasado azteca, por otra parte, que se puede ver materializado en la bandera mexicana donde aparece uno de los símbolos legendarios aztecas (el águila devorando a una serpiente en el lago de Texcoco⁵). La presencia “negra” y “mulata” en cuanto a ellas (no obstante actrices de los movimientos que condujeron a la Independencia) no están tomadas en cuenta. Lafaye⁶ nos recuerda que el historiador criollo Javier Clavijero en su obra descarta de la nación mexicana a “los viles esclavos negros y sus descendientes”. Desde entonces el mestizaje se vuelve un tema clave de las narraciones de la nación, pero un tema orientado y excluyente.

El segundo momento corresponde al régimen de Porfirio Díaz, durante el cual un giro europeocentrado fue implementado. Con el afán de modernizar la nación, se fomentan migraciones europeas y se importan discursos positivistas. Para ser moderna, la nación mexicana tiene que europeizarse. Este momento constituyó, según Alan Knight⁷, el paroxismo en tanto que políticas de blanqueamiento. Por su parte, Enrique Florescano⁸ subraya que durante la exposición universal que tuvo lugar en 1889 en París, la propaganda mexicana insistió en el hecho de que México estaba dirigido por un grupo mayoritariamente “blanco” y “moderno”.

El tercer momento, corresponde a la posrevolución mexicana (después de 1920), período considerado por muchos historiadores y politólogos mexicanos, como Claudio Lonmitz, como el momento fundador de la

3 David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, Era, 2009.

4 Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, una civilización negada*. México, Grijalbo, 1992.

5 José del Val, *México. Identidad y nación*. México, Unam, 2006.

6 Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe : la formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*. Paris, Gallimard, 1974, p. 150.

7 Alan Knight, *Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940*. México, Universidad Autónoma de Puebla, 2004.

8 Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México, Aguilar, 1997.

nación mexicana moderna. De ese período surgieron dos discursos. Primero, el sujeto nacional es mestizo. Segundo, asistimos a la construcción de un indigenismo antropológico en tanto a prácticas e investigaciones con el propósito de integrar a los indígenas a la nación moderna (cf. muralismo de Diego Rivera, por ejemplo). Con la Revolución nace entonces la antropología mexicana. Esta última desde sus principios se dedica al estudio del Otro interno a la nación, representado por el indígena o indio como se llamaba (véase por ejemplo los escritos críticos del antropólogo mexicano Arturo Warman, quien vuelve sobre los orígenes de la empresa antropológica⁹ o los de Esteban Krotz¹⁰, así como los de Gonzalo Aguirre Beltrán¹¹ y Guillermo Bonfil Batalla¹²). La óptica indigenista es aún el principal tema de la mayoría de las producciones antropológicas en México¹³.

Sin embargo, en los años cuarenta, se dan a conocer, a pesar del peso de la ideología del mestizaje-indigenismo, los primeros trabajos acerca de lo que se vendría a llamar después “la Tercera raíz”. En efecto, los primeros trabajos científicos se inician en 1942 con las investigaciones de Gonzalo Aguirre Beltrán en el seno de los archivos nacionales¹⁴. Sus investigaciones demuestran la presencia histórica y el aporte cultural de las diferentes culturas africanas a la sociedad nacional. Pero las poblaciones africanas, según él, fueron completamente absorbidas por el proceso de mestizaje propio de México. Los núcleos de poblaciones aún visibles “somáticamente hablando” no se diferencian tanto como para constituir del todo una etnia. Plantea que los afrodescendientes reformularon una cultura fundada sobre la violencia y la agresividad en relación con los demás grupos culturales presentes en la Costa Chica, zona donde llevó a cabo sus investigaciones tras las investigaciones en el archivo nacional y que esta

9 Arturo Warman, *De eso que llaman antropología mexicana*. México, Nuestro Tiempo, 1970.

10 Esteban Krotz, “La antropología mexicana actual y futura: tres puntos críticos”, en *Nueva Antropología*. México, v. XV, n.º. 51, febrero de 1997, pp. 11-22.

11 *Op. Cit.*, p. 11, en la introducción menciona la carga romántica que simbolizó la alteridad india para la investigación.

12 Guillermo Bonfil Battalla, *Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea*. Conferencia impartida en 1991 en la UAM México. Conferencia en la que propone al campo de estudios antropológicos interesarse a los nuevos procesos de globalización y de reflexionar sobre otro tema que el indigenismo.

13 Cabe señalar que el pionero de los estudios afromexicanistas, Gonzalo Aguirre Beltrán, ¡él mismo era indigenista!

14 Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México, estudio etnohistórico*. México, FCE, 1946.

cultura ya no tiene nada que ver con una supuesta herencia africana. De hecho, caracteriza a los afromexicanos de afromestizos.

Posteriormente, habría que esperar los años setenta para observar otros trabajos acerca de la población afromexicana con investigaciones como la de Luz María Martínez Montiel¹⁵. Los estudios de aquel entonces confirman en gran parte las pistas deslindadas por Aguirre Beltrán veinticinco años antes. Los afromexicanos siguen siendo vistos a través de un ángulo integracionista, es decir a través del prisma del mestizaje.

Después, en los años noventa, notamos nuevas investigaciones a través de programas de “rescate” de la cultura “afromestiza”. Se emprenden investigaciones de campo etnográficas con el fin de compilar cuentos, leyendas o promover la trasmisión de la cultura mediante casas de la cultura, implantadas en los diferentes pueblos “afromestizos”. De ese proyecto nació el museo, mencionado más arriba, cuyo nombre es “Museo de las Culturas Afromestizas”. Paralelamente se organizan una serie de encuentros de estudiosos afromexicanistas. Sin embargo, la mayoría de los estudios se enfocan en una perspectiva etnohistórica, negando de cierta manera la presencia contemporánea de las poblaciones afromexicanas.

Por fin, en el curso de los años dos mil, otras investigaciones aparecen (obra en su mayoría de investigadores extranjeros) que pretenden aportar nuevos ejes de lectura a la cuestión “afromestiza”. No obstante, la gran mayoría de los trabajos quedan prisioneros del marco integracionista tan apreciado en México. Es solamente con el esfuerzo de algunos colectivos socio-políticos afromexicanos y del contexto internacional mencionado en la introducción que los posicionamientos empiezan a cambiar. Se empieza a hablar en términos de afromexicanos, de afrodescendientes, de *Pueblos Negros*. Hoy en día, cada vez más nos acercamos al reconocimiento constitucional en tanto que la 63^a etnia de la nación mexicana.

Entonces, ¿cómo representarse en un país en donde uno es minoría demográfica y simbólica? ¿Cómo narrarse a pesar de todo en un país en donde uno no está reconocido? ¿Cómo narrarse como sujeto “negro” en un país

15 Etnóloga mexicana, ver: Luz María Martínez Montiel, *Inmigración y diversidad cultural en México*, PUMC, “La pluralidad cultural en México”, v. 4, México, 2005, en particular el capítulo “La tercera raíz, los africanos en la Colonia”.

“indio”? Los afromexicanos tuvieron que construir una versión de sus presencias en un contexto de ausencia en las narraciones nacionales. Para entender mejor ese movimiento de resistencia proponemos apoyarnos en ejemplos concretos sacados de nuestras investigaciones de campo respectivas.

Resultados de investigaciones de campo

*Identidad afromexicana, música, baile y oralidad*¹⁶

Las primeras investigaciones estaban orientadas hacia el estudio de las relaciones interculturales en el marco del contexto multicultural de la Costa Chica. Sin embargo, por haber tenido principalmente contactos con las poblaciones afromexicanas, decidimos centrarnos en aquellas últimas. Tras una larga experiencia de trabajo de campo (casi dos años en el período 1999-2003) que nos permitió acceder a un cierto conocimiento de la cultura local, el estudio se centraría sobre la identidad a través de la música, del baile y de la oralidad¹⁷.

El inicio de la investigación fue algo complejo. La complejidad sentida lo era por la dificultad de aprehensión del tema escogido, pero sobre todo por la óptica desarrollada: la identidad afromexicana. En efecto, ¿cómo estudiar esta identidad cuando el conjunto del campo de estudios afromexicanistas desde hacía medio siglo apuntaba a que no existía tal identidad diferenciada, o como mucho una cierta cultura regional afro-mestiza. Y frente a estos estudios, teníamos delante de nosotros, durante los momentos de convivencias en la costa, poblaciones afromexicanas que, a nuestro parecer, mantenían una cultura peculiar diferenciada de los otros grupos culturales presentes.

Esta complejidad de acercamiento se resolvió a medida que las investigaciones de campo progresaban. El estudio se centró en un *corpus* musical

16 Sébastien Lefèvre, *Afro-mexicains : les rescapés d'un naufrage identitaire. Une étude à travers la musique, la danse et l'oralité*, bajo la dirección de Françoise Aubès, 2013, Universidad de Paris Ouest Nanterre La Défense.

17 La oralidad comprende todas las formas métricas empleadas en las canciones así como formas llamadas versos (coplas/octavillas) por los afromexicanos y las formas poéticas expresadas durante los velorios, los nacimientos o las bodas (parabienes).

de dos grupos musicales de *cumbias* de la Costa Chica: El Internacional Mar Azul y Los Negros Sabaneros, y en otro *corpus* musical de *chilenas*¹⁸. Más allá del simple estudio de los textos (temáticas, métrica y carácter oral) de las canciones, el análisis tomó igualmente en cuenta el estudio del lenguaje musical y las diferentes maneras de bailar.

El estudio hizo “visible lo que era invisible”, o sea, una identidad diferenciada. Al estudiar las diferentes formas de lenguajes, nos podemos percatar de que los textos hacen referencia a la cultura afromexicana (rituales de boda, rituales funerarios, comidas tradicionales...), de que las formas orales encontradas forman parte del patrimonio literario afromexicano bien anclado en la tradición popular, de que las formas de bailar forman “zonas étnicas danzantes”¹⁹ que son propias de los afromexicanos (cuerpo danzante total).

Esta investigación develó una forma de “Negritud pasiva”²⁰ inscrita en la vida cotidiana, representada a maravillas en los diferentes lenguajes citados anteriormente. Cantan que son “negros”, que lo que comen pertenece al patrimonio “negro”, que las formas de alianzas matrimoniales les son propias, etc. Bailan, pero sobre todo, exhiben una cierta manera de bailar que se quiere “negra”, de la “negrada”... Una “negritud pasiva” que se vuelve cada vez más “negritud activa”²¹. En efecto, existe a la hora actual un movimiento constituido en plataforma con vistas al reconocimiento de la etnia afromexicana o *Pueblos Negros*.

Por otra parte, las investigaciones llevadas a cabo proponen la interpretación del tríptico música-baile-oralidad como un espacio-tiempo de *resiliencia* que hizo posible para las poblaciones afromexicanas resistir al trauma de la travesía y de la esclavización. Esta interpretación se apoya en el hecho de que a pesar del mestizaje y sobre todo de la ideología del mestizaje tan fuerte en México, no se impidió la cristalización de una identidad diferenciada. Este espacio-tiempo permitió entre otras cosas mantener una identidad de profundidad que alimentó una identidad de

18 Sébastien Lefèvre, “Peut-on parler de musique *noire* au Mexique, pays de l’indigénisme ? Le cas de la cumbia et de la chilena des Afro-mexicains de la Costa Chica”, en *Volume! La revue des musiques populaires*, número temático *Peut-on parler de musique noire ?*, v. 8-1, Ediciones Mélanie Sèteun, 2011.

19 Thilda Herbillon-Moubayed, *La danse conscience du vivant*. París, L’Harmattan, 2005.

20 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme, (suivi de) Discours sur la Négritude*. París, Présence Africaine, 2004, pp. 83-84.

21 *Ibid.*

superficie. O en otros términos este espacio-tiempo donde cantan-tocan-bailan-declaman su negritud permitió superar el precipicio abismal de la ideología integracionista.

Por fin, esta lectura de la identidad afromexicana no hubiera sido posible sin un acercamiento trasatlántico afrodiaspórico, es decir reconectando la cultura afromexicana en el marco más amplio de las culturas afro-latino-americanas, incluso africanas. Volveremos a esta idea más adelante.

El barco emancipador afromexicano²²

El trabajo de investigación de campo en la Costa Chica trató un aspecto de la identidad afromexicana: el mito de barcos naufragados que hubieran tenido a bordo “negros” que se hubieran escapado y que hubieran poblado la región. Según los informantes estos barcos vendrían de Cuba y de África.

Desde el principio de nuestro trabajo de campo, en 2009, aquella “historia” nos estaba contada fragmentariamente por una gran cantidad de interlocutores afromexicanos, que evocaban el origen de los “negros” de la región. Pero, en un principio, no le pusimos atención ya que esos fragmentos contradecían nuestros conocimientos socio-históricos de la presencia africana en México, así como pocos trabajos en antropología afromexicanista aludían a esas historias de barcos naufragados. Sin embargo, su redundancia nos sugirió que encerraba una apuesta social importante. Así fue cómo empezamos a interesarnos en las diferentes versiones de aquellas historias fragmentadas. Para ello, realizamos cuatro estancias de tres meses entre 2009 y 2011 en la región para familiarizarnos con el cotidiano rural de la Costa Chica. No hubiera sido posible ni metodológicamente ni intelectualmente y tampoco éticamente llevar a cabo simples entrevistas en cuanto al tema de los barcos.

Existen tres versiones del mito del barco que señalan tres lugares supuestos de naufragos. La primera versión cuenta que un barco se varó en Punta Maldonado, la segunda describe un barco, el de la viuda, que se

²² Paul Mvengou Cruzmerino, *Entre Afriques et Mexique. Citoyennetés, mémoires noires et mondialisations. Cas du Gabon et de la Costa Chica*, bajo la dirección de Jorge Pessanha Santiago, Universidad Lumière Lyon 2, doctorado en proceso.

encalló en Callejón de Rómulos, y la tercera habla de otro pueblo llamado Puerto Minizo. Estos tres lugares no son del nada anecdóticos porque reproducen una cartografía del núcleo de poblamiento histórico afro de la región. En efecto, Punta Maldonado pertenece al municipio de Cuajinicuilapa que fue estancia colonial poblada de “negros y mulatos”²³. Callejón de Rómulos, depende de Santo Domingo de Armenta, que hubiera sido, según ciertas fuentes, un pueblo de cimarrones²⁴. Por fin, Puerto Minizo pertenece al municipio de Collantes, otra estancia colonial y que además está considerada como el pueblo más “negro” de la Costa Chica con Santo Domingo Armenta y su pueblo vecino Santiago Tapextla.

Además, en las versiones de Punta Maldonado y de Callejón de Rómulos existen pruebas materiales de estos náufragos que son todavía visibles. Estas historias se remontan por lo menos a los años cincuenta porque Aguirre Beltrán ya hablaba de ellas cuando hizo su investigación de campo en 1948²⁵, a pesar de que él no le puso más atención. Esto hace que esas tramas de historia adquieran cierta profundidad histórica. Asimismo, se enmarcan en una tradición oral aún efectiva por entre las poblaciones afromexicanas (cuentos, poesía oral, corridos como ya lo habían señalado los antropólogos mexicanos Gabriel Moedano²⁶ y Miguel Ángel Gutiérrez²⁷).

De igual modo, durante nuestra investigación de campo en la región, en todas las localidades, siempre nos encontrábamos con la misma trama narrativa que asociaba náufrago y presencia afro. Entonces cabría preguntarse: ¿en qué medida las versiones de esos mitos constituyen lugares de identificación afromexicana transversales a una buena parte de la región en la que viven las poblaciones afro? Ya que esas historias son la única fuente oral que toma un discurso sobre los orígenes de las poblaciones afromexicanas²⁸. Ese factor puede explicarse por la fragmentación del po-

23 Laura Lewis, *Chocolate and Corn Flour. History, Race and Place in the making of “Black” Mexico*. Durham, Duke University Press, 2012.

24 Bobby Vaughn, *Race and Nation: A study of Blackness*. Final Dissertation, Stanford University, 2001, p. 39.

25 Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México, FCE, 1989.

26 Gabriel Moedano, “El arte verbal afromestizo de la Costa Chica de Guerrero. Situación actual y necesidades de su investigación”, en *Anales de Antropología*. México, v. 25, n° 1, 1988, pp. 283-296.

27 Miguel Gutiérrez y Françoise Neff, *La conjura de los negros: cuentos de la tradición oral afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca*. Chilpancingo, Universidad Autónoma de Guerrero, 1993.

28 J. Arturo Motta Sánchez, “La población negra y sus orígenes en el estado de Oaxaca. Siglos XVI y XVII”,

blamiento de la región que no favoreció la constitución de una comunidad afromexicana homogénea capaz de producir un discurso sobre los orígenes. Por lo demás, la región de la Costa Chica no fue zona de llegada de los esclavizados traídos de África, al contrario de Veracruz que fue el puerto de entrada principal casi exclusivo de la Nueva España. Por fin, la caída de la trata esclavista hizo disminuir las llegadas de los barcos provenientes de África hacia los años 1720 contrariamente a países como Cuba, Brasil o Colombia donde los barcos continuaron llegando hasta mucho más tarde.

Este mito afromexicano convoca una dimensión política e identitaria. Para comprenderlas y abarcar la apuesta local de la producción de esta versión peculiar de la llegada de los africanos a la Costa Chica, hay que tomar en cuenta el contexto de la nación mexicana evocado anteriormente. Estas versiones constituyen una genealogía endógena de sus orígenes y un contra discurso al discurso oficial. Y sin caer en una perspectiva analítica funcionalista, el mantenimiento de ese mito está ligado a las dificultades de poder constituir un espacio memorial que tomara en cuenta los orígenes. En esto, el barco narrado por los afromexicanos se vuelve emancipador. Emancipador de una negritud invisibilizada, porque permite construir una historia de la gente “negra” por y para los afromexicanos de la Costa Chica, donde los textos narrativos nacionales no los tomó en cuenta. Se trata, entonces, de una respuesta a la ausencia política y narrativa de la nación mexicana. El barco visibiliza la historia específica de los “negros” de la Costa Chica y resiste a una visión homogeneizante de la nación encarnada en las prácticas y las ideologías del mestizaje.

El barco actúa como historia decisiva que enlaza a todos los afromexicanos de la costa pacífica. La presencia de los “negros” en la zona es la de los naufragos, se vuelve historia local basándose en las huellas todavía visibles, insertándose en la tradición oral local y constituyéndose como lugar de identificación transversal en la región.

A parte, existe otra dimensión del aspecto emancipador del barco: la negritud no está sometida a una experiencia de dominación²⁹. En efecto,

en Juan Manuel de la Serna Herrera (coord.). *Pautas de convivencia étnica en la América colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*. México, Universidad Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Gobierno del Estado de Guanajuato, 2005, p. 197.

29 Aunque a veces se pueden encontrar huellas de cierta *colonialidad* cuando la narración nos cuenta que

en la mayoría de las versiones compiladas, la historia termina precisando que fueron los “negros” quienes se escaparon y quienes poblaron la región. El barco permite la libertad y muestra una llegada emancipadora en México. Así, la historia oral local nos enseña una historia de libertad y de emancipación. Tenemos un proceso de inversión de las condiciones socio-históricas que permite a los afromexicanos pensar mejor su presencia.

Por fin, cabría preguntarse: ¿de qué manera la situación de los afromexicanos y la insistencia en la referencia a las historias de naufragos no deberían pensarse con relación a otras historias de barcos presentes en otras poblaciones afro-latino-americanas? Este enfoque transversal, como lo veremos más adelante, permitirá entender mejor los procesos de ciudadanía y de memoria.

POBLACIONES AFRO-LATINO-AMERICANAS: DE LA NECESIDAD DE UNA RECONEXIÓN. ALGUNOS EJEMPLOS

La idea de esta sección es demostrar que no se pueden pensar las sociedades afro fuera de una comunidad de destino que engloba el conjunto de esas sociedades. Sin subestimar el aspecto local de esas sociedades que muestran un gran número de divergencias, nuestras experiencias nos mostraron que las similitudes son más portadoras de sentido en términos de comprensión que las divergencias. Para decirlo de otra manera: a pesar de sociedades afro diferentes de un país a otro, es posible desprender una lectura global que permita aportar elementos de comprensión pertinentes en cuanto a situaciones identitarias de las sociedades afro. Para ilustrarlo, vamos a referirnos a diferentes ejemplos escogidos de nuestros sujetos de estudios respectivos.

Espacio-tiempo de música-baile-oralidad en las afro-Américas

En relación con el fenómeno de música-baile-oralidad nos podemos apoyar en las noches *lewoz*, en la isla de Guadalupe, en las Antillas francesas. ¿En qué consisten? Tienen lugar por lo común el fin de semana. Se tratan de noches donde la música, el canto y el baile están reunidos. Por otra parte, se pueden observar la presencia de comida y alcohol. Los *lewoz*, según

eran “negros feos”...

Jocelyn Gabali³⁰, serían las *bamboulas* y *calendas* contemporáneas de las Antillas³¹. La *bamboula* y el *calenda* son bailes, pero representan también la noche en tanto que sí es donde los esclavizados iban a participar.

En las noches *lewoz*, la persona que canta se llama el *chantè* o *vokal*. Esta última lanza una frase, la cual está retomada por diferentes cantantes (los *repondè*). Se trata de una suerte de refrán. El *repondè* utiliza diversos tipos de técnicas para devolver las réplicas al cantante solista: aparato fonador, utilización del cuerpo como instrumento de percusiones y el canto propiamente dicho. El *chantè* y el *repondè* están apoyados por tres tambores. Dos “*graves*”, los *boulayés* y uno más “*agudo*” llamado el *mackché* que tiene entre sus manos la responsabilidad de seguir al bailaror o bailadora. Otras percusiones participan como los *chachas* (calabazas medio llenas de semillas) y bambús (sobre los cuales se pegan con palitos). Luego sigue el bailaror que entra en el baile después de cierto tiempo. El bailaror inicia el juego del *mackché* en una interacción permanente. Por fin, el último elemento está representado por la asistencia. Este último participante tiene más o menos el mismo papel que el *repondè*, se trata de una especie de *repondè bis*.

Se observa, entonces, una interdependencia de todos los elementos, pero sobre todo una interacción y diálogo constantes. En efecto, el cantante está en relación no solamente con los *repondè*, los *repondès bis*, los *boulayés* sino también con el *mackché*. El *mackché* está además en interacción con los otros elementos del grupo ya que está rodeado de todos estos elementos.

La estructura que se acaba de describir se encuentra en la mayoría de los espacios-tiempos de música, de baile y de poesía oral de los afro-latino-americanos. Puede considerarse, de cierto modo, como un arquetipo cultural. Para citar no más unos ejemplos observados a lo largo del trabajo de tesis doctoral, se pueden mencionar todas las formas de *rondas* y *retas*, el *gwoka*, los *chanté mvel*, los *tambores de San Juan* en Venezuela, el *laghia* en Martinique (Antillas francesas), los *bailes-combates* del Caribe y de las Américas, el *baile de artesa* en la Costa Chica en México. Todas estas formas convocan simultáneamente la música, el baile y la oralidad. En consecuencia, la estructura subyacente es la misma, solo cambia el nombre.

30 Jocelyn Gabali, *Diadyée, Gwoka*. París, Imprimerie Edit., 1980.

31 Encontramos el *calenda* también en los países hispanófonos. Parece haber diferentes espacios-tiempos (*habanera*, *tango*, *zamacueca*, *chilena*...) para un mismo nombre.

Pudimos observar que este espacio-tiempo era común a todas las poblaciones de la diáspora afrolatinoamericana. Se podría hablar aún del *currulao* del Pacífico colombiano, de la *rumbacubana*, del *candomblé* brasileño, del *candombe* uruguayo, de la *bomba del chota* de Ecuador, de los *cassé ko* de la Guyana francesa, de los *rituales funerarios* de los garífunas de Belice y de Honduras, de la *bomba puertorriqueña*, del *Toro mata* de Perú, etc.

Sería posible incluso (volveremos a eso en la conclusión final) llegar hasta las orillas africanas. Recientemente, por ejemplo, comentábamos estos resultados a una amiga del Camerún, del grupo de los *bassa*, y nos indicó que en su cultura existe lo que llaman el *n'gondo*. El *n'gondo* se realiza para facilitar el parto de la mujer, llamando a los ancestros. Estos son llamados a través de un ritual donde la música, el baile y el canto intervienen. Más precisamente, hay percusiones, un solista, un coro y bailadores...

Sin embargo, este espacio-tiempo es complejo de declinar, porque podemos encontrar una estructura subyacente pero con diferentes apelaciones. Una apelación, sin embargo, puede resumir este espacio-tiempo, se trata del *fandango*. El fandango según el diccionario de Manuel Seco³² es un: “baile popular español, con acompañamiento de guitarra y castañuelas, de compás ternario y con movimiento vivo”. Por su parte, el diccionario de María Moliner da la siguiente definición: “danza española antigua, conservada hoy en Andalucía, a tres tiempos y de movimiento vivo”. Estas dos definiciones, aunque corresponden a una realidad cultural del sur de España (se encuentra de hecho el fandango en el flamenco), no dan cuenta del origen y del recorrido cultural genealógico de este espacio-tiempo. En efecto, el fandango sería un espacio-tiempo de música-baile-oralidad venido del África del Oeste, desde las regiones bantúes³³. Después, habría pasado por España del sur mediante la presencia de esclavizados africanos. Y luego, habría alcanzado el “Nuevo Mundo” cuando la colonización. Por fin, habría regresado a España y el resto de Europa, incluso hasta Francia. En México, lo encontramos en muchas partes, bajo diferentes formas. Según Ochoa, las regiones más

32 Manuel Seco, Andrés Olimpia y Gabino Ramos, *Diccionario del español actual*. Madrid, Editorial Aguilar, 2008.

33 Álvaro Ochoa Serrano, *Afrodescendientes sobre piel canela*. Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1997.

representativas son el puerto de Veracruz y la costa Pacífica. Dos regiones que recibieron un gran número de población de origen africano. Más precisamente, en la Costa Chica, este término está aún en uso. Se puede encontrar en los textos de las canciones de chilenas:

Y nos fuimos a El Tamal
Se puso luego un fandango
Un violín y un bajo quinto
Cantaba el Negro más pinto
Una chilena de rango
Yo la “zapatié” en un pango.
Y hasta cimbraba el recinto
Sobre la artesa se empeña
La Negrada con amor
En darle gusto y sabor
A la chilena costeña³⁴.

Como se puede observar, volvemos a encontrar la música, el baile y el canto (y la poesía ya que estamos frente a una estructura poética). El fandango se desarrolla muchas veces bajo una enramada alrededor de la que se colocan los cantantes y los músicos. El centro de la enramada sirve de espacio de baile. Nuevamente encontramos la disposición en círculo que no es sin recordar los bailes descritos anteriormente³⁵:

Llegando a la enramada
Nos ponemos a bailar
Ya se oye la tocada
Del conjunto popular³⁶.

El fandango resume bastante bien este espacio-tiempo en el cual música, baile y oralidad intervienen simultáneamente e interactivamente. Además, es necesario añadir unas últimas precisiones en cuanto a esta estructura. En efecto, este último es más que música-baile-oralidad. Por lo demás, está siempre acompañado por comida y bebida y está movilizado

34 “Costa”, interpretada por Blanco y Negro, dúo de músicos de la Costa Chica.

35 Aunque por lo común la enramada es rectangular, la imagen con los participantes enseña más algo circular.

36 “La boda costeña”, interpretada por Pepe Ramos, cantante afromexicano, originario de Collantes, estado de Oaxaca.

por razones socioculturales: cantar el nacimiento de Jesús, celebrar lazos identitarios, el San Juan, los matrimonios, los lutos...

El cronotopo del barco en la diáspora afro-americana

El primer ejemplo que podemos mencionar está localizado en la costa Pacífica en Ecuador, entre la población afro del estado de Esmeraldas. Se trata de una historia que narra los orígenes de las poblaciones “negras” de esta parte en la época colonial. Un barco haciendo camino entre Panamá y Perú se envaró en las costas de Esmeraldas. La tripulación esclavizada del barco se habría escapado para formar, tierras adentro, palenques y con la ayuda de las poblaciones indígenas, territorios autónomos. Además, esta versión del naufragio fue corroborada historiográficamente³⁷ y se volvió historia colectiva de esas comunidades. De la misma manera, algunos movimientos politizados afroecuatorianos la movilizan para resaltar la larga presencia afro en ese sector y su larga resistencia. Este barco fue un barco negrero y de él se escaparon, igual que en la Costa Chica, los esclavizados. Esta versión hace que aparezcan como libres y emancipados de un estatus que los predestinaba supuestamente a la subalternidad³⁸.

El segundo caso que se puede relatar es el de la celebración que hacen las poblaciones garífunas, en diversos países de América central como en Guatemala, en Honduras, Belice y Nicaragua, en torno a sus ancestros escapados de naufragos de barcos negreros en San Vicente (cerca de Venezuela) en el siglo XVII. Según la memoria oral, fueron tres los barcos que dieron origen a la población “negra” de San Vicente. Desde su llegada, estas poblaciones participaron junto con las indígenas en la lucha en contra de la presencia europea (inglesa, española, francesa u holandesa). Los garífunas vienen del mestizaje entre indígenas y africanos. Al igual que el primer ejemplo este discurso conserva una imagen de personas libres y no esclavizadas como lo señala Francesca Gargallo³⁹.

37 Norman Whitten y Daniel Quiroga, “Ecuador”, en *Minority Rights Group, No longer Invisible Afro-Latin-Americans today*. Londres, Minority Rights Group, 1995, pp. 287-318.

38 John Anton, *El proceso organizativo afro-ecuatoriano 1979-2009*. Quito, Flacso, 2011.

39 Francesca Gargallo, *Garífuna, Garínagu, Caribe: historia de una nación libertaria*. México, Siglo XXI, 2002. La versión de los garífunas, cuenta la autora, es que fueron los esclavizados quienes tomaron el poder a bordo del barco y que después se dirigieron hacia San Vicente para reunirse con los indígenas Caribes.

En Belice, cada 19 de noviembre, se representa la llegada de los garífunas en barco. Aquella teatralización está ligada a la experiencia anterior de sus ancestros provenientes de los naufragos de barcos negreros⁴⁰. Los garífunas utilizan pequeñas embarcaciones con pequeñas banderas simbolizando la nación Garinagu⁴¹.

Un tercer ejemplo es el de la celebración en Venezuela de la llegada del último barco negrero que tiene lugar el 26 de mayo de cada año, en Puerto Cabello, en el estado Carabobo. En 1825 este barco se encaminaba hacia Brasil y fue sorprendido por una tormenta. Las autoridades venezolanas, habiendo abolido la esclavización, negaron la venta del “cargamento”. Al igual que en Belice, se vuelve a celebrar este acontecimiento, mediante pequeñas embarcaciones. Pero esta vez a cargo del movimiento afrovenezolano⁴².

El cuarto y último ejemplo que se puede mencionar está tomado de una observación etnográfica de la antropóloga Francine Saillant en Brasil⁴³. En un artículo describe que en una casa de *candomblé*, una madre de santo hace representar teatralmente la llegada del barco negrero desde África hasta Brasil por niños de la familia de un *terreiro* de la periferia de Río de Janeiro en el marco de una actividad educativa.

La narración mencionada conlleva una idea central: los esclavizados llegaron a Brasil siendo portadores de una cultura material e inmaterial, de una memoria y de tradiciones a través de los cuales supieron resistir a las leyes de la esclavización y a las condiciones de la servidumbre. El *candomblé*, religión que recobra aquí una significación política, es un elemento estructurador de la narración ya que las entidades sirven de figuras, las de los esclavizados y ancestros divinizados pero también libertadoras. La figura victimaria del “esclavo” se encuentra derribada y se convierte en

40 Cabe precisar que este acto está acompañado de música con percusión, con un solista y coro...

41 Según los investigadores Ismael Penedo y Leonardo D'Amico, esta celebración también se realiza en Honduras: “La culture musicale des Garífunas. Communauté afro-amerindienne d'Amérique centrale”. *Cahiers d'ethnomusicologie*. Genève, n° 13, 2001, pp. 65-75.

42 Catálogo Instituto Venezolano de Patrimonio, consultado en el sitio de información de la provincia de Carabobo: <http://noticias24carabobo.com/fotos/noticia/2730/en-fotos-portenos-recordaron-llegada-del-ultimo-barco-negrero/>

43 Francine Saillant. “Le navire négrier : refiguration identitaire et esclavage au Brésil”, *Ethnologies*, v. 31, n° 2, 2010, pp. 69-97.

una figura heroica, además, la narración pone a los esclavizados y África como figuras primeras y civilizadoras de la nación brasileña.

Estos ejemplos muestran una presencia constante de la figura del barco en contextos afrolatinoamericanos. Los dos primeros ejemplos relatan a través de mitos transmitidos desde hace décadas o siglos el origen del poblamiento “negro” de las diferentes zonas. Los dos últimos ejemplos nos muestran usos políticos de la figura del barco. Sin embargo, a pesar de las diferencias de los contextos de enunciación y de dimensiones sociopolíticas, lo que está subrayado es el origen “negro” o afro asociado al barco negrero y la llegada a América.

De ahí la idea de que el barco se puede considerar como un cronotopo para la diáspora afrolatinoamericana. Cronotopo en el sentido de Mikhaïl Bakhtine. En su obra *Esthétique et théorie du roman*, este define el cronotopo como espacio-tiempo, como una “correlación esencial de las relaciones espacio-temporales” y “la fusión de los indicios espaciales y temporales en un todo inteligible”⁴⁴. La noción de cronotopo fue retomada por Paul Gilroy para conceptualizar la hibridez de la afrodiáspora en las Américas, en Occidente y en el mundo anglosajón⁴⁵. De entenderse el cronotopo así, nos podríamos preguntar entonces: ¿En qué medida el barco no condensa a la vez la tensión del “allá” y del “aquí”; una relación de temporalidad entre pasado y presente. El barco se vuelve entonces el lugar decisivo para la afrodiáspora y constituye un lugar de identificación afrodiaspórico. Y aunque no exista una metanarración diaspórica afro en cuanto a la esclavización y al origen, debido sin duda a los diferentes contextos nacionales (ver los trabajos de Bastide⁴⁶ y de Chivallon⁴⁷), sí existe la permanencia de la figura del barco que actúa como un discurso y experiencia comunes.

En este sentido, cabe señalar también que el barco no es un simple símbolo o artefacto. Enlaza, o para hablar en términos del fallecido Édouard Glissant, pone en relación todas las experiencias afro en una

44 Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*. París, Gallimard, 1978, p. 327.

45 Paul, Gilroy, *L'Atlantique Noir, Modernité et double conscience*. París, Editions Amsterdam, 2010.

46 Roger Bastide, *Les Amériques Noires*. París, L'Harmattan, 1996.

47 Christiane Chivallon, “Mémoires antillaises de l'esclavage”, en *Ethnologie française*. París, v. 2, t. XXXVII, 2002, pp. 601-612. Describe la situación de las Antillas francesas a partir del análisis de un cementerio y muestra una pluralidad de registros memoriales.

sola, la del barco, a veces negrero, a veces libertador, a veces accidentado... Esta idea se pudo observar durante la investigación de campo en la cual se nota que el barco está movilizado por numerosos actores afro como militantes, novelistas, poetas, pintores o gente de las capas populares de la sociedad. Se pueden citar la imagen de la poética de la “*barque*” de Glissant⁴⁸ o la poesía de Nicolás Guillén⁴⁹ en Cuba, las novelas de Louis-Philippe Dalembert en Haití⁵⁰ o la poesía de Nicomedes Santa Cruz⁵¹ en Perú.

Para resumir, el barco puede servir de historia de llegada como en México o Ecuador. Puede igualmente estar movilizado por diferentes artistas afro para dar cuenta de la presencia “negra”⁵² en América. También puede estar “redescubierto” o develado como es el caso en Argentina, donde, recientemente, una ola de movimientos afro-argentinos hizo regresar el barco para contrarrestar el peso europeo centrado de los demás barcos que llegaron a las Américas. Entonces, el barco no es totalmente anecdótico, ni tampoco totalmente errático. Interviene en diversos contextos y diversas dimensiones, pero refleja una tensión entre un origen que no es América sino África y al mismo tiempo una entrada a las Américas como ciudadano libre que dificulta o pone en tela de juicio su inserción en tanto que miembro completo y total de los diferentes Estados nacionales.

Mencionamos ejemplos que abarcan nuestros ámbitos de investigación, pero sería posible citar numerosos ámbitos donde se pueden subrayar ciertas transversalidades como la racialización de los cuerpos en sociedades poscoloniales⁵³, las trayectorias socio-históricas, las prácticas culinarias, estéticas, los saberes etnobotánicos, etc. Aquellas transversalidades no son

48 Edouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*. París, Gallimard, 1997.

49 Nicolás Guillén, *Sóngoro cosongo: poema en cuatro angustias y una esperanza*. Buenos Aires, Losada, 1957.

50 Louis-Philippe Dalembert, *L'autre face de la mer*. Mónaco, Rochers Éditeurs, 2005.

51 Nicomedes Santa Cruz, *Rythmes noirs du Pérou*. París, 1971.

52 Pinturas de Aydee Rodríguez en Cuajinicuilapa en la Costa Chica en México; esculturas de Imna Arroyo en Puerto Rico, quien durante un coloquio sobre negritudes realiza un barco; canción de *Los negros sabaneros* (México) que menciona el barco como lo veremos más adelante.

53 Sébastien Lefèvre y Paul Mvengou Cruzmerino, “Le corps: un enjeu socio-racial à prendre en compte dans les études hispano-américanistes. Une brève étude à partir de la littérature et de recherches anthropologiques afro-diasporiques”, en seminario sobre el cuerpo del Grepp, Universidad Paris Ouest Nanterre la Défense, febrero 2011, publicación prevista para 2015.

anodinas y surgen de una situación socio-histórica peculiar marcada por la Trata, la Esclavización y por la sociedad colonial engendrada tras la primera globalización en 1492. Desde esta perspectiva de las transversalidades afro recurrentes en las siguientes líneas proponemos desarrollar un acercamiento trasatlántico afro-diaspórico de las afro-latino-Américas.

POR UN ESTUDIO TRASATLÁNTICO AFRO-DIASPÓRICO: EJEMPLOS Y APUESTAS

Si reparamos en la existencia de recurrencias fundamentales con respecto a experiencias sensibles entre las diferentes poblaciones afro, hace falta preguntarse cómo estudiarlas. ¿Hay que apoyarse en los ejes de análisis de la criollización como lo proponen Mintz y Price?⁵⁴ ¿Hay que reducirlas a una simple continuidad entre África y afro-América? ¿Hay que ver las culturas afro-latino-americanas únicamente desde la perspectiva local como lo proponen algunos?⁵⁵ Observamos entonces que estos puntos de vista problematizan erróneamente esta situación. O dicho de otra manera: se pueden pensar las culturas afro-latino-americanas sin considerar a la vez la parte americana, europea y africana?⁵⁶ Esto es en todo caso la esencia de nuestra propuesta: adoptar una postura trasatlántica afro-diaspórica para intentar dar otras lecturas posibles de las afro-Américas.

Entendemos por postura trasatlántica afro-diaspórica, la consideración metodológica y teórica de las transversalidades de fenómenos, prácticas sociales y culturales procedentes de las sociedades afro-latino-americanas con otras procedentes de contextos africanos, europeos ya que fueron forjados en el crisol de la Trata, de la esclavización y de la

54 Sidney Mintz, *The birth of African-American culture: an anthropological perspective*. Boston, Beacon Press, 1992.

55 Stefania Capone, "Repenser les *Amériques Noires*. Nouvelles perspectives de la recherche afro-américaniste", en *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, nº 91-1 et 2, 2005. Ver nuestra lectura crítica del dossier: Sébastien Lefèvre, Paul Mvengou Cruzmerino. "Lectures afro-diasporiques : expériences sensibles croisées à partir du Mexique noir", en revista en línea RITA, nº 5, diciembre 2011: <http://www.revue-rita.com/regards/lectures-l-afro-diasporiques-r-experiences-sensibles-croisees-a-partir-du-mexique-noir.html>

56 Capone parece abundar en este sentido cuando propone ver las culturas afro-americanas como productos tanto de América como de África. Sin embargo, en qué medida esta visión no releva de la pura encantación ya que pocos artículos del dossier aluden a este aspecto.

Colonización y así como de las consecuencias en la construcción de las sociedades contemporáneas. Más precisamente, fenómenos como la racialización de las relaciones sociales (anteriormente citadas), el sitio ocupado por las memorias de la Trata-Esclavización, las narraciones de los Estados-naciones, las prácticas musicales afro, la globalización de las construcciones contemporáneas de los sujetos afro, por ejemplo, pueden ser analizados de manera triangular y enriquecer la comprensión de afro-latino-América⁵⁷.

La postura trasatlántica afro-diaspórica no es un diálogo dual afro-centrado entre afro-latino-américa y África(s) sino la valoración de la triangularidad de las relaciones que la Modernidad Occidental erigió. Esta postura consistiría concretamente en hacer dialogar diferentes investigadores (y no-investigadores: músicos, pintores, bailadores, cuentistas, cocineros... portadores al igual que los académicos de saberes) de las diferentes orillas sobre matices de un mismo aspecto de una cultura afro-latino-americana con el afán de ver qué es lo que cada uno pudiera aportar en términos de análisis. A continuación, presentamos unos ejemplos que permitirán ilustrar mejor un acercamiento trasatlántico afro-diaspórico.

Primer ejemplo:

Je me permets un souvenir personnel: un soir, au sortir d'un Congrès d'écrivains, Langston Hughes et moi désirant nous délasser de quelques airs quasi “nationaux”, nous allâmes à la Cabane Cubaine. Tout en écoutant ces airs dont la volupté le heurtait peut-être, l'étonnant poète américain – j'insiste, américain – écrivit le poème ci-dessous que je reproduis avec sa traduction:

I'm makin a road
 Makin! a road through the palmetto thicket
 For light and civilization to travel on-
 Makin! a road for the rich old white men to travel over

57 Podemos encontrar también este enfoque en una contribución de Nicolas Ngou-Mvé, hispanista e historiador gabonés de la universidad Omar Bongo en Gabón: “Historia de la población negra en México: necesidad de un enfoque triangular”, en María Elisa Velázquez y Ethel Correa. *Estudios sobre poblaciones y culturas de herencia africana en México*. México, Inah, 2005.

their big cars
And leave me standin' here
Rich folks ride-
And I get to see'em ride
I aint never seen nobody ride so fine before
Hey buddy!
Look at me-
I'm makin' a road

Je suis en train de faire une route – de faire une route à travers la palmeraie – pour que la lumière et la civilisation y passent – de faire une route pour que le vieux blanc riche y passe dans sa grosse bagnole – me laissant là à peiner.

Les gens riches font de l'auto – je puis bien les regarder passer – je n'avais jamais vu de gens si chic passer en auto auparavant.
Hep! Mon fils – reluque-moi – je suis en train de faire une route.

À quelque temps de là, je glissai malicieusement cette petite œuvre née rue Fontaine, un soir, au sortir d'un congrès où l'écrivain avait confronté ses idées avec celles des représentants de la culture européenne, parmi d'autres papiers que feuilletait chez moi un fonctionnaire colonial de retour d'Afrique. Il lut le poème et ne put retenir cette exclamation:

–Mais! C'est un poème purement africain!

Ainsi un noir américain assimilé, retrouvait spontanément une veine poétique originelle, et parvenait même à plier l'instrument rigide et précis de l'anglais à une complainte d'une subtilité dans la raillerie essentiellement africaine⁵⁸.

58 Léon-Gontran Damas, *Retour de Guyane*. Paris, J-M Place, 2003; "Me permito un recuerdo personal: una noche, al salir de un Congreso de Escritores, Langston Hughes y yo, deseando gozar de unos aires casi 'nacionales', nos fuimos a la Cabaña Cubana. Mientras él escuchaba aquellos aires, cuya voluptuosidad a lo mejor lo conmocionaban, el sorprendente poeta americano, e insisto, americano, escribí este poema que reproduzco a continuación con su traducción: 'estoy haciendo una carretera, de hacer una carretera a través del palmar, para que la luz y la civilización pasen, de hacer una carretera para que el viejo blanco rico pase allí en su carrote, dejándome aquí sufriendo. La gente rica van en carro, bien los puedo ver pasar, nunca había visto gentes tan elegantes en carro antes. ¡Hey! Mi hijo –mírame, estoy haciendo una carretera'. Tiempo más tarde, colocaba yo maliciosamente aquella pequeña obra nacida una noche calle Fontaine, al salir de un congreso donde el novelista acababa de confrontar sus ideas con representantes de la cultura europea, entre papeles que hojeaba en casa un funcionario colonial de vuelta de África. Leyó el poema y no pudo contener esta exclamación: '¡pero es un poema puramente africano! Así un Negro americano asimilado, volvía a encontrar espontáneamente una vena poética original, y lograba

Segundo ejemplo:

En juin 1982, à Shamusenga, une mission catholique de Kahemba, non loin de l'Angola, dans la province de Bandundu en République Démocratique du Congo se déroule un mini-festival récréatif de danses et musiques populaires, organisé par les missionnaires. Le soir, quand tout le monde est fatigué, une religieuse venue du Pérou joue une musique sud-américaine grâce à son lecteur de cassettes afin d'accompagner la pause. Une danseuse, Mwadiasa Samba Kamweni, s'écrie spontanément : Evanu ca bihisa ciyanda cetu. Kembe dia mekha a na cimbe fuji-fuji ni wusamba ciyanda. Littéralement : Écoutez comme ils ont déformé notre ciyanda. Mais pourquoi chante-on vite et dans une langue déformée ? Tout le monde éclate de rire. La foule se moque d'elle. Mais elle ne décolère pas pour autant. La religieuse, compatissante, tente de lui expliquer qu'il s'agit là plutôt d'une musique brésilienne appelée samba. Mais alors, enchaîne Mwadiasa Samba Kamweni, si c'est bien moi, Samba, qu'on loue dans cette chanson, pourquoi a-t-on déformé le ton et la mélodie ? Rires et commentaires augmentent de plus belle⁵⁹.

Tercer ejemplo:

L'on me pardonnera d'ajouter une note personnelle. En tant que Kongo d'Afrique, lorsque j'ai lu dans certains mambos des paleros cubains des mots comme nkanga mundele, tata nganga, munanzo,

incluso doblar el instrumento rígido y preciso del inglés a un poema de despecho de una sutileza al humor esencialmente africano” [Nota bene: todas las traducciones son de mi autoría].

59 Olivier Sangi Lutondo, “Ciyanda cokwe et samba brésilienne : lecture comparative de la parenté”, en *Héritage de la musique africaine dans les Amériques et les Caraïbes*. Textos reunidos por Alpha Noël Malonga y Mukala Kadima-Nzuzi, p. 199; “En junio 1982, en Shamusenga, una misión católica de Kahemba, no lejos de Angola, en la provincia de Bandundu en República Democrática del Congo tiene lugar un mini-festival recreativo de danzas y músicas populares, organizado por los misionarios. En la noche, cuando todo el mundo estaba cansado, una religiosa venida del Perú toca mediante una reproductora de cinta una música sudamericana para acompañar el descanso. Una bailarina, Mwadiasa Samba Kamweni, exclamó espontáneamente: Evanu ca bihisa ciyanda cetu. Kembe dia mekha a na cimbe fuji-fuji Literalmente: escuchen cómo han deformado nuestra ciyanda. Pero ¿por qué la cantan tan rápido y en una lengua deformada? Todo el mundo estalla en risas. La muchedumbre se burla de ella. En todo caso, no se le quita el enojo. La religiosa, compasiva, intenta explicarle que se trata más bien de una música brasileña llamada samba. Pero, entonces, prosigue Mwadiasa Samba Kamweni, si soy yo realmente, a quien se alaba, en esta canción, ¿por qué se deformaron el tono y la melodía? Risas y comentarios aumentan aún más”.

etc., mots encore courants dans le kikongo actuel, avec des sens quasi- identiques, j'ai eu le sentiment de remonter le courant de l'histoire, d'une histoire perdue, et de renouer spirituellement avec mes mbuta (ancêtres)⁶⁰.

¿Qué muestran todos estos ejemplos?: la necesidad de poner en práctica un real análisis trasatlántico afro-diaspórico.

Durante nuestras investigaciones, en la medida de lo posible, intentamos sentar las bases de tal análisis. Por ejemplo, para la música-baile-oralidad, nos acercamos a varios músicos, de origen cultural y de práctica musical diferentes, así como a dos personas africanas (Togo y República Democrática del Congo) que practicaban bailes africanos.

En relación con la música, a cada una de estas personas les fue dado un disco que contenía una selección de *cumbias* afromexicanas (grupo Internacional Mar Azul y grupo los Negros Sabaneros) y una selección de *chilenas*. El sujeto de estudio no fue muy explicitado a los diferentes interlocutores para no influenciar demasiado sus análisis. Una de las principales consignas era: “en función de su experiencia y conocimiento musicales, tras la escucha atenta de las diferentes músicas, ¿qué pueden percibir?”

Las músicas fueron entregadas a:

—un músico de la República Democrática del Congo, más precisamente perteneciente a la región del bajo Congo;⁶¹

—un músico francés, especialista en percusiones del África Central y conocedor también del África del Oeste;⁶²

—un músico mexicano conocedor de la música nacional mexicana;⁶³

60 Emmanuel B. Dongala, “Prefacio”, en Martin Liehnard. *Le discours des esclaves de l'Afrique à l'Amérique latine. Recherches Amériques Latines*. Paris, L'Harmattan, 2001, p. 12; “Me perdonarán añadir una nota personal. En tanto que Kongo de África, cuando leí en varios mambos paleros cubanos palabras como nkanga mundele, tata nganga, munanzo, etc., palabras todavía en uso en el kikongo actual, con sentidos casi idénticos, tuve la sensación de remontar la corriente de la historia, de una historia perdida, y de reanudar espiritualmente con mis mbuta (ancestros)”.

61 Claude Bakudama, músico del conservatorio de música y danza de Lyon.

62 Vincent Dill, músico establecido en París.

63 Víctor Ibarra, músico profesional del conservatorio de música y danza de Lyon.

—un músico español practicante de músicas españolas y latino-americanas⁶⁴.

Después de haber consultado y dialogado con cada uno de ellos individualmente, se pudo establecer lo siguiente:

Los músicos que tienen una práctica musical afro fueron interpelados por una cierta “polirritmia simple”, presente a la vez en las cumbias y en las chilenas. En las cumbias, esta polirritmia se encuentra sobre todo en las canciones que pueden ser interpretadas en ritmo ternario mediante el juego del bombo y del bajo⁶⁵. En las chilenas, esta polirritmia se nota en el acompañamiento musical de la estrofa del cantante donde se observa un juego entre la batería, el teclado y la guitarra.

Esta concepción rítmica, según los músicos, se acerca mucho a una concepción afro. Según ellos, se puede igualmente notar una concepción afro en la manera de tocar los instrumentos, en la guitarra por ejemplo, tocada en arpeggio durante los solos. De la misma manera, el bajo, que tiene una presencia preponderante en las diferentes canciones, puede parecerse a la música de la región de origen del músico congoleño, el *mayombé*.

A continuación un testimonio de uno de los músicos:

Le mélange binaire et ternaire, la basse qui accentue les premiers et troisièmes temps, les répétitions mélodiques et rythmiques et la voix spontanée, caractérisent ces musiques et fait qu’on les reconnaît parmi tant d’autres, et pour une oreille non avertie, elle donne l’illusion de n’être qu’un seul et même morceau⁶⁶.

En cuanto al músico mexicano, éste no identificó con extrañeza estas melodías aunque tampoco las pudo asociar a música conocida por él. Estas músicas aparecen como ajenas a la tradición musical mexicana, o por lo menos como estilos propios de una región determinada. Cabe señalar un detalle con relación al análisis que pudo hacer de las chilenas. En

64 Juan Francisco Ortiz, antiguo profesor del conservatorio de música y danza de Perpignan.

65 Cumbia “Me voy pa’Carolina” del Internacional Mar Azul.

66 Entrevista realizada con Claude Bakudama; “La mezcla binaria y ternaria, el bajo que acentúa los primeros y terceros tiempos, las repeticiones melódicas y rítmicas y la voz espontánea, caracterizan estas músicas y hace que se reconozcan entre muchas, y para una oreja no advertida, da la ilusión de ser un solo tema”.

efecto, serían asimilables, según él, a lo que es costumbre llamar en México, el son, que está presente bajo diferentes formas en diversas regiones.

Por su parte, Juan Francisco Ortiz, el músico de tradición española, no logró reconocer elementos europeos en las cumbias, que para él, tendrían que relacionarse más con la música africana. En cuanto a la chilena, identificó claramente una presencia europea en la interpretación de un tres tiempo al estilo del vals⁶⁷; y el juego instrumental le recuerda la interpretación de las charangas (cobres y pequeño tambor en redoble).

En cuanto al baile, fue pedido a las dos personas que practican bailes afro leer la descripción coreológica que se hace en la tesis⁶⁸. Al enterarse de las formas de baile pudieron reconocer pautas características de baile afro, como el cuerpo danzante total o más precisamente, el uso específico de las caderas, de la pelvis, de los hombros y la flexión de las rodillas. Además, la profesora de baile señaló que pudo volver a encontrar las mismas dificultades para alguien que no recibió enseñanza de baile afro ejecutar los movimientos característicos de aquellos bailes, tratándose entonces, para ella, de un verdadero código cultural y lenguaje corporal.

Otro punto llamó la atención de las lectoras: el baile en forma de retas. En numerosos bailes afro se encuentra, según ellas, esta manera de organizar el espacio: una rueda, la asistencia-participante que da palmadas y que grita, dos personas en el centro que se retan al ritmo de la música.

Finalmente, otros dos aspectos retuvieron la atención de la profesora de baile afro. El primero, es la libertad de la que dispone el bailarín para ejecutar el baile. Es cierto que hay un código que se tiene que respetar (el ritmo), pero el bailarín dispone de un margen bastante importante de libertad de ejecución:

Ce qui est caractéristique dans les danses afro quand tu les apprends de manière traditionnelle, c'est qu'on ne te prend pas la tête avec la posture idéale que tu devrais avoir, on te donne une base et c'est à chaque corps de trouver la façon de s'exprimer avec aisance. Disons que dans les danses afro, l'interprète a plus de liberté pour s'ap-

67 Esta afirmación no puede verse desde el único punto de vista musical ya que si la relacionamos con la forma de bailar las chilenas, no aparenta un vals. El ternario musical está interpretado en el baile de la chilena desde un punto de vista afro como lo veremos más adelante.

68 Kondzot Roseline, profesora de baile afro en Lyon y Edwige Hougbekey antigua estudiante de baile afro.

propre une posture et un style. Et c’est dans cette liberté que la personnalité physique du danseur s’exprime⁶⁹.

El segundo aspecto tiene que ver otra vez con la idea de espacio-tiempo, pero en el sentido amplio, es decir los lazos que, en el marco del baile, unen el individuo al grupo. El baile siempre está ligado (e insertado) a la comunidad:

Dans les danses traditionnelles africaines, il n’y a pas ce caractère de “moule” par rapport au corps puisque la danse est avant tout un lien social entre les individus d’une même communauté et dans ce cas-là, on ne cherche pas à ce que les individus se ressemblent physiquement, mais que chacun puisse participer à un événement social qui concerne la communauté et que chacun soit reconnu comme individu à part entière de cette communauté⁷⁰.

Una última observación es necesaria, pero que prosigue lo que se avanzó anteriormente: se trata de la correlación entre música, baile y oralidad. En efecto, el análisis de Claude Bakudama mostró que la voz y el canto formaban parte integrante de la concepción musical. A continuación, tenemos la transcripción de una parte del análisis de Vincent Dill, quien subraya de la misma manera esta correlación:

En Afrique, ces polyrythmies accompagnent souvent des danses qui isolent les différentes parties du corps: les pieds marquent le temps pendant que les hanches tournent et que les bras font autre chose, etc. En Afrique Centrale, l’accent est mis plutôt sur les hanches tandis qu’en Afrique de l’Ouest, on privilégie l’extrémité des membres. Tout en respectant les codes du genre, le danseur (ou musicien soliste) se distingue par son expressivité et sa virtuosité.

La structure interne des cumbias (boucles invariantes et polyrythmie) évoque une musique destinée à la danse expressive où l’individualité peut être mise en avant dans une structure peu contraignante. Dans la musique,

69 Kondzot Roseline; “...lo que es característico en los bailes afro cuando los aprendes de manera tradicional, es que no te sujetan el pelo con la postura ideal que deberías de tomar, te dan una base y es en cada cuerpo que encuentra la manera de expresarse con soltura. Digamos que en los bailes afro, el intérprete tiene más libertad para apropiarse de una postura y un estilo. Y es en esta libertad que la personalidad del bailarín se expresa.”

70 *Ibid.*; “En los bailes tradicionales africanos, no hay ese carácter de molde con relación al cuerpo ya que el baile es ante todo un lazo social entre los individuos de una misma comunidad y en este caso no se busca que los individuos se parezcan físicamente, pero que cada uno pueda participar en un evento social que concierne a la comunidad y que cada uno esté reconocido completamente por esta comunidad”.

on retrouve cette expressivité dans les solos de guitare ou les envolées de l'accordéon mais aussi dans le style de jeu du bassiste de Los Negros Sabaneros qui met beaucoup de "piment" dans ses rythmiques par exemple. Idem pour le chanteur dans les passages "improvisés" ou les transitions⁷¹.

Este extracto muestra claramente que a partir del simple análisis o de la simple audición musical, no se puede separar la música del baile. Vincent Dill, sin haberse comunicado con Roseline Kondzot, menciona las mismas características, pero apoyándose solo en la audición de las canciones.

Esto es lo que podemos decir para las prácticas de música-baile-oralidad, veamos ahora lo que se puede exponer a propósito del barco.

El barco no es solamente identificación diaspórica para los sujetos afro-latino-americanos sino también para los africanos. El barco es experiencia africana de la Trata Negra, de la salida. Dos ejemplos nos servirán para ilustrar este enfoque trasatlántico. Se trata de dos textos de canciones. El primero es una canción de un grupo musical afromexicano Los Negros Sabaneros y el segundo es de un cantante gabonés Pierre Akendengué.

La canción de Los Negros Sabaneros titulada *Magia Negra* narra la historia de un barco naufragado:⁷²

Soy descendencia de Negro, Y ese Negrito soy yo, Hace muchísimos años, Del barco que naufragó, Entre Oaxaca y Guerrero, Collantes es la ubicación, Puros Negritos chirundos, Dejó ahí la embarcación, Mi abuelito platicaba, Muy triste del corazón, El libro que él estudiaba, Sentado en el playón, No y es que es verdad,

71 Dill Vincent; "En África, estas polirritmias acompañan muchas veces bailes que aíslan las diferentes partes del cuerpo: los pies marcan el tiempo al mismo tiempo que las caderas giran y que los brazos hacen otra cosa, etc. En África Central, el acento está puesto más bien en las caderas mientras que en África del Oeste, se privilegia la extremidad de los miembros. Respetando los códigos del género, el bailarín (o músico solista) se distingue por su expresividad y virtuosismo. La estructura interna de las cumbias (círculo invariable y polirritmia) evocan una música destinada al baile expresivo donde la individualidad puede ser puesta por delante en una estructura poco vinculante. En la música, encontramos esta expresividad en los solos de guitarra o las 'explosiones' del acordeón, pero también en el estilo de juego del bajista de Los Negros Sabaneros que pone mucho 'chile' en sus rítmicas por ejemplo. Ídem para el cantante durante las improvisaciones o las transiciones".

72 Sébastien Lefèvre y Paul Mvengou Cruzmerino, "Stratégie de résistances : figures rebelles dissonantes dans les Afro-amériques", comunicación presentada en el coloquio organizado por la EA369, con el apoyo de l'ED138 y de la UFR de las LCE, Paris Ouest Nanterre La Défense, "Les figures du rebelle" (publicación en proceso).

Esos Negros llegaron, En el barco de África, Naufragaron hasta por acá, Toda la gente pregunta, De dónde serán los Negros, Pues la historia así lo dice, Son de Oaxaca y Guerrero, Oaxaca eres magia negra, Por toda tu población, También tus siete regiones, Y bonita tradición⁷³.

La canción de Pierre Akendengue se titula *Gorée*.⁷⁴

Gorée Gorée Gorée Gorée oh! Ce matin là à l'aube. Sous-race jeta l'ancre. Sous-race c'est ce bateau là. Lieu de la mémoire. La mémoire de la Mer qui ramène dans ses vagues les souvenirs des drames qui viennent rendre l'âme sur notre rivage. Souviens-toi Africa de Gorée, Africa. Gorée Gorée Gorée Gorée oh! Cinq coups de canons. En guise de téléphone. Sous-race c'est ce bateau même qui avait emporté la grand-mère de mon père, la grand-mère de ma mère, et même les voisins et leurs voisins aux vampires du lointain. Souviens-toi oh Africa. De Gorée oh Africa. Malgré l'appel au calme. Des notables vaincus. Traîtrise puant l'alcool. La terre s'empara de toute notre terre. Les tam tam se sont tus. Même les Dieux se sont enfuis. Vers l'arrière-pays. Souviens-toi Oh Africa. L'île de Gorée, oh Africa. L'histoire de Gorée c'est chanter comme on pleure, c'est pleurer comme je chante. Gorée. Malgré l'appel au calme. Courses effrénées (...) fuite éperdue mais peine perdue. Encore des coups de canons. Sous-race leva l'ancre. Sous-race fut instigateur, qui emporta sa cabacasse enchaînée vers des terres inconnues. En passant par Gorée, salut à toi ô Diaspora. Salut à toi O mère en larmes⁷⁵.

En estos dos textos, como se puede observar, el barco está presente. Enla-

73 Canción “Magia Negra”, Los Negros Sabaneros, 2002.

74 Pierre Akendengue, *Gorée*, 2006.

75 “Esta mañana al amanecer. “Sub”-raza echó ancla. “Sub”-raza es este aquel barco. Lugar de la memoria. La memoria del mar que devuelve en sus olas los recuerdos de los dramas que vienen a morir en nuestras orillas. Acuérdate África de Gorea, África. Cinco cañonazos. A modo de teléfono. “Sub”-raza es aquel barco mismo que había llevado la abuela de mi padre, la abuela de mi madre, y los mismos vecinos y sus vecinos a los vampiros lejanos. Acuérdate África de Gorea, África. A pesar del llamado a la calma. Caciques vencidos. Traición apestando a alcohol. El terror se adueñó de toda nuestra tierra. Los tambores se callaron. Hasta los dioses huyeron. Hacia tierras adentro. Acuérdate oh África. La isla de Gorea, oh África. La historia de Gorea es cantar como se llora, es llorar como se canta. Gorea. A pesar del llamado a la calma. Carreras desenfundadas (...) huidas perdidas pero pena perdida. Otra vez cañonazos. “Sub”-raza levó ancla. “Sub”-raza fue instigador, que se llevó su mercancía encadenada hacia tierras desconocidas. Pasando por Gorea, te saludo oh Diáspora. Te saludo oh madre en llanto”.

za la diáspora a África y viceversa. La experiencia del barco es movilizadora a la vez por el grupo afromexicano como historia local de la presencia “negra” en México (inspirándose en eso de las versiones orales mencionadas anteriormente) y a la vez por el cantante gabonés como historia africana, apoyándose en lugares de memoria africana como Gorea. En el caso de México, el barco viene de África y se envara en la Costa Chica. En las costas de Gabón, el barco arranca los miembros de una familia y los lleva lejos. Entonces, por un lado es la llegada en barco, y por otro es la partida que aparece en las canciones.

Así, donde un análisis “clásico” insistiría esencialmente en la vertiente afro-americana del barco, proponemos, por nuestra parte, interesarnos en la vertiente africana del barco, con el fin de subrayar que la trascendencia del barco no irrumpe solamente en el imaginario de los afro-americanos sino igualmente en el de los africanos. De tal manera que esta comparación permite desde entonces notar la transversalidad del cronotopo del barco y las apuestas simbólicas entre las Áfricas y las afro-Américas.

En relación con el barco, podemos citar un último ejemplo para ilustrar el paralelismo que se puede establecer entre México (América) y Gabón (África). En Gabón, según las investigaciones de Kwenzi Mickala⁷⁶ que tratan de las memorias orales de la esclavización, se puede mencionar el caso de una historia de barco. El autor recopiló entre los sekiani (una etnia de Gabón) una historia que narra un episodio que habría pasado con un barco negrero en Cocobeach (ciudad de la provincia del Estuario en el Atlántico). La historia cuenta que un barco portugués habría llegado para llevarse a esclavizados de la zona. Este barco habría sido deportado místicamente hacia el pueblo de Messangou en Cocobeach tras las intervenciones mágicas de los ancianos que no querían que los suyos fueran esclavizados. El barco se llamaba Batanga. Por lo común, el barco negrero llegaba para llevarse esclavizados y se iba una vez la bodega se llenaba, pero el sortilegio de los ancianos durmió a los negros. Se despertaron cerca de Messangou. De hecho, cuando está la marea baja se pueden observar todavía los restos del Batanga.

El barco, entonces, es narrado en dos historias orales. En estas dos historias, la referencia al barco convoca una experiencia socio-histórica

76 Kwenzi Mickala, *Tradition orale liée à la traite négrière et à l'esclavage en Afrique centrale*. Paris, Unesco, 2003.

“negra”. En la versión afromexicana, el barco naufraga y los esclavizados se liberan y dan origen al poblamiento de la zona. En la versión gabonesa, se trata explícitamente de un barco negrero, pero que está neutralizado “místicamente” por los ancianos, quienes resistieron a los negreros portugueses. Estos dos barcos son portadores de “resistencias negras”.

A partir de estos dos ejemplos, intentamos mostrar que se podía enriquecer nuestra perspectiva de teorización de las formas políticas y memoriales entre la diáspora afro. El barco no es solamente un mero elemento diaspórico, está construido igualmente en las orillas africanas como medio de enlace con la diáspora (lazo histórico y solidaridad), y también como experiencia de la Trata y de sus efectos nefastos (salida hacia lo desconocido, violencia y resistencia para los que se quedan).

Conclusión

Al adoptar una postura trasatlántica afro-diaspórica no se ha querido un artificio científico narcisista más del investigador inventando un nuevo concepto, no tan nuevo en realidad, pero muy poco utilizado en las investigaciones sobre las afro-Américas, sino un verdadero posicionamiento que se podría calificar de “decolonial”⁷⁷. Para llevarlo a cabo proponemos metodológicamente tres puntos.

El primer punto consiste en construir una arqueología trasatlántica que se interese en las dinámicas socio-históricas desde las orillas africanas. No para fijar un origen sino para mostrar que las sociedades africanas fueron actrices y productoras en los primeros siglos de la expansión de los

77 [Cuando empleamos decolonial, hacemos referencia a la generación de pensadores deconiales latino-americanos (Dussel, Mignolo, Grosfoguel, Quijano...). El caso de la música afromexicana de la Costa Chica es un muy buen ejemplo de la visión decolonial que se podría aplicar. En efecto, todo el campo de estudios afromexicanistas avanza (o hasta hace poco avanzaba) en el sentido de que los afromexicanos son mestizos y que no tienen tantas diferencias como para formar una etnia. Sin embargo, cuando se interroga, en una perspectiva decolonial, aquí sería reintegrar África en la lectura de estas identidades, nos damos cuenta que hay muchos elementos que no son tan mestizos como se pensaba... en esto podemos hacer nuestro lo que avanza una investigadora como Good Eshelman Catharine, quien señala: “Si la historia que vamos a contar es la transformación del Indio en Mestizo o la asimilación del Africano por la cultura mestiza, perdemos la riqueza y la complejidad de los hechos sociales y los actores humanos. Es una historia ‘ahistórica’ que no nos sirve para explicar la diversidad y el regionalismo en el México actual que es todavía una sociedad que no se adecúa a los modelos impuestos. Me gustaría pensar que el nuevo entusiasmo por el Indígena, igual que por el Africano en México, se debe a que los investigadores han descubierto el país y sus procesos históricos y culturales particulares.”; en Ethel Correa y María Elisa Velázquez. *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México, Inah, 2005, p. 158.

mundos trasatlánticos. Existen, por ejemplo, muy pocos trabajos sobre los itinerarios esclavistas y prácticas negreras en el África Central. Además, tal arqueología mostraría que los procesos de la Trata y de la Esclavización nunca fueron únicamente americanos sino también africanos⁷⁸.

Este aspecto nos podría alumbrar acerca de ciertas condiciones de “los caminos tomados por África” en ciertos países latino-americanos. Es más, este enfoque metodológico podría subrayar las circulaciones de personas, objetos y relaciones políticas entre ciertos puertos africanos y ciertos puertos americanos. Por ejemplo, sabemos, gracias a algunos trabajos históricos⁷⁹, que Luanda en Angola estaba relacionado con Veracruz y Cartagena de Indias en el siglo XVII, pero quedan incógnitas en relación con este proceso. O también ciertos puertos africanos, como Mayumba en Gabón, cayeron en el olvido de la investigación a pesar de que fueron importantes en la historia de la Trata Negrera. Esta arqueología nos permitiría pensar estas dinámicas entre puertos y orillas para dar perspectivas a los diferentes itinerarios de los desplazamientos de esclavizados desde las Áfricas hasta las Américas.

Esta arqueología significaría de hecho reintegrar África⁸⁰. Y de hacerlo significaría romper con un eurocentrismo universalista muy predominante desdichadamente en el seno de las ciencias humanas. Encontramos este esquema de pensamiento en autores como Ramón Grosfoguel⁸¹ para quien, incluso, la actitud poscolonial no representa una verdadera ruptura epistemológica y política, sino una nueva forma de poder conquistado a los antiguos tenientes de la ciencia occidental y que reproduce los mis-

78 Achille Mbembe, *Critique de la Raison Nègre*. París, La Découverte, 2013, habla de eso cuando describe los impactos de la mercantilización en la época de la Trata negrera en las sociedades africanas. Véase también Nicolás Ngou-Mve. *Combats et victoires des esclaves bantú au Mexique (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Edicera, Libreville, 2008, donde subraya la violencia estructural y las migraciones procedentes de varias etnias de centro África. Y también podríamos decir europeo, si nos fijamos en las diferentes leyes en Europa que reconocieron la Esclavización y la Trata como crimen en contra de la humanidad (Ley Taubira para Francia en 2001). ¿Qué repercusión para la afro-díspora presente en las ex metrópolis en términos de construcción socio-política, de memoria, de lazos diaspóricos...?

79 David Wheat, “García Mendes Castelo Branco, fidalgo de Angola y mercader de esclavos en Veracruz y el Caribe a principios del siglo XVII”, en María Elisa Velásquez (dir.). *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. México, Cemca, 2013, pp. 85-107.

80 No citamos Europa y América porque siempre forman parte de los análisis acerca de las afro-Américas.

81 Ramón Grosfoguel, “Vers une décolonisation des « uni-versalismes » occidentaux : le « pluri-versalisme décolonial », d’Aimé Césaire aux zapatistes”, en Nicolas Bancel, Florence Bernault y Pascal Blanchard (dirs.). *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. París, La Découverte, 2010.

mos prejuicios ideológicos. Reintegrar África sería desvanecer la posición hegemónica de los investigadores occidentales reequilibrando de cierta manera las relaciones de fuerza históricas, yendo no hacia un enésimo universalismo sino hacia un verdadero pluri-versalismo. Este posicionamiento no consiste en oponer a los diferentes investigadores sino más bien en hacerlos dialogar devolviendo a África su lugar porque “tiene cosas que contarnos” ya que las poblaciones afro-latino-americanas salieron desde las orillas africanas. Pero esta orientación metodológica debe inscribirse también en la sincronía.

De ahí nuestro segundo punto: la investigación multi-situada. Es necesario que a partir de fenómenos sociales transversales, iniciemos un acercamiento comparativo entre las Américas-Europas-Áfricas para ver y analizar los lugares comunes o las diferencias. Esta orientación de investigación tiende a establecer con relación a un fenómeno peculiar, varios “lugares de observaciones”. Aquella orientación fue descrita por Marcus como una manera de hacer estallar una sola perspectiva de un fenómeno, o efectos de una serie de fenómenos ligados⁸². Fenómenos como la racialización de los cuerpos y sus efectos no son solamente inherentes a las sociedades europeas o americanas sino también a las sociedades africanas donde podemos percibir los efectos de racializaciones coloniales. Las perspectivas, las historias locales y los niveles de intensidad difieren evidentemente, pero es posible mediante una investigación comparativa analizar las apuestas diferenciadas y entender que este tipo de fenómeno recobra una dimensión “translocal” innegable.

El tercer punto emana del segundo. Gracias a una investigación comparativa multi-situada, sería posible identificar algunas similitudes entre ciertos fenómenos, ciertas prácticas y producciones sociales, políticas, literarias y culturales. Así sería posible establecer una cartografía de ciertos fenómenos para aprehenderlos mejor. Por ejemplo, ¿cómo entender que los discursos sobre las memorias de las esclavizaciones sean tan tímidos u ocultados en algunos países africanos y no en otros, en algunos países

82 “Juxtaposition de phénomènes considérés jusque-là par convention ou maintenus conceptuellement comme des mondes séparés” [yuxtaposición de fenómenos considerados hasta ahora por convención o mantenidos conceptualmente como mundos separados]: George E. Marcus., “Ethnographie du/dans le système-monde. L'émergence d'une ethnographie multisituée”, en Daniel Cefai. *L'engagement ethnographique*. Paris, Ehes, 2010, pp. 371-395.

latino-americanos y no en otros?

En todo caso, esperamos haber aportado elementos nada despreciables que reflejan la pertinencia y apuntalan las apuestas de tal posicionamiento. Partiendo de nuestras investigaciones en un campo muy local, afromexicano, y con objetivos muy dispares, mostramos una lectura más amplia de los fenómenos, de las prácticas, de los objetos y sujetos procedentes de las afro-latino-Américas. La figura del barco enseñó que entre la población afromexicana y las poblaciones afro-latino-americanas se constituye una figura clave y decisiva. Figura igualmente movilizadora por las sociedades de las orillas africanas (caso de Gabón), señalando en esto la transversalidad de los fenómenos como son las memorias entre las Áfricas y las afro-latino-Américas. En cuanto al análisis de las prácticas musicales, de bailes y de oralidades de la Costa Chica y más allá de afro-latino-América, muestra la importancia de la estructura música-baile-oralidad en tanto que soporte de historicidad, de resistencia-*resiliencia*. Para los dos temas aquí presentados, el acercamiento trasatlántico afrodiaspórico revela que otras lecturas de las Américas negras son aún posibles y sobre todo necesarias.

FUENTES

Bibliográficas

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1946). *La población negra de México, estudio etno-histórico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1958). *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ANTON SÁNCHEZ, John (1978). *El proceso organizativo afroecuatoriano 1979-2009*. Quito, Flacso, 2011.
- BAKHTINE, Mikhaïl (1984). *Esthétique et théorie du roman*. París, Gallimard.
- BASTIDE, Roger (1996). *Les Amériques Noires*. París, L'Harmattan.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1992). *México profundo, una civilización negada*, México, Grijalbo.
- _____ (1991). *Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea*. México, Conferencia dada en 1991 en la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- BRADING, David (1973). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, Secretaría de Educación Pública.
- CAPONE, Stefania (2005). “Repenser les ‘Amériques Noires’. Nouvelles perspectives de la recherche afro-américaniste”, en *Journal de la Société des Américanistes*, n° 91(1).
- CÉSAIRE, Aimé (2004). *Discours sur le colonialisme, (suivi de) Discours sur la Négritude*. París, Présence Africaine.
- CHIVALLON, Christiane (2002). “Mémoires antillaises de l’esclavage”, en *Ethnologie française*, v. 2, t. XXXVII, pp. 601-612.
- DALEMBERT Louis-Philippe (2005). *L’autre face de la mer*. Mónaco, Rochers Éditeurs.
- DAMAS, Léon Gontran (2003). *Retour de Guyane*. París J-M Place.
- DEL VAL, José (2006). *México. Identidad y nación*. México, Unam.

- DEVEREUX, George (2009). *La renonciation à l'identité, défense contre l'anéantissement*. París, Payot.
- DONGOLA, Emmanuel B. (2001). "Préface", en Martin Lienhard. *Le discours des esclaves de l'Afrique à l'Amérique latine*. París, L'Harmattan, pp. 9-14,
- FLORESCANO, Enrique (1997). *Etnia, Estado y nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México, Aguilar.
- GABALL, Jocelyn (1980). *Diadyée, Gwoka*. París, Imprimerie Edit.
- GILROY, Paul (2010). *L'Atlantique Noir, Modernité et double conscience*. París, Editions Amsterdam.
- GLISSANT, Edouard (1997). *Introduction à une Poétique du Divers*. París, Gallimard.
- GROSFUGUEL, Ramón (2010). "Vers une décolonisation des 'uni-versalismes' occidentaux: le 'pluri-versalisme décolonial', d'Aimé Césaire aux zapatistes", en Nicolas Bancel, Florence Bernalt y Pascal Blanchard (dirs.). *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. París, La Découverte.
- GUILLÉN, Nicolás (1957). *Sóngoro cosongo: poema en cuatro angustias y una esperanza*. Buenos Aires, Losada.
- GUTIÉRREZ, Miguel, y Françoise Neff (1993). *La conjura de los Negros: cuentos de la tradición oral afroestizga de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca*. Chilpancingo, Universidad Autónoma de Guerrero.
- HERBILLON-MOUBAYED, Thilda (2005). *La danse conscience du vivant*. París, L'Harmattan.
- KNIGHT, Alan (2004). "Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940", en José Jorge Gómez Izquierdo (coord.). *Cuadernos del seminario de estudios sobre el racismo en/ desde México*. Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma de Puebla, pp. 1-54.
- KROTZ, Esteban (1997). "La antropología mexicana actual y futura: tres puntos críticos", en *Nueva Antropología*, v. XV, n° 51, febrero, pp. 11-22.

- KWENZI, Mickala (2003). *Tradition orale liée à la traite négrière et à l’esclavage en Afrique centrale*. Paris, Unesco.
- LAFAYE, Jacques (1974). *Quetzalcóatl et Guadalupe: la formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*. Paris, Gallimard.
- LEFÈVRE, Sébastien (2013). *Afro-mexicains: les rescapés d’un naufrage identitaire. Une étude à travers la musique, la danse et l’oralité*. Tesis de Doctorado en Estudios Ibéricos. Université de Paris Ouest Nanterre la Défense (bajo la dirección de Françoise Aubès).
- _____ (2011). “Peut-on parler de musique ‘noire’ au Mexique, pays de l’indigénisme ? Le cas de la cumbia et de la chilena des Afro-mexicains de la Costa Chica”, en *Volume! La revue des musiques populaires* (dossier temática: Peut-on parler de musique noire ?), v. 8-1, Éditions Mélanie Sèteun.
- LEFÈVRE, Sébastien y Paul Mvengou Cruzmerino, “Le corps : un enjeu socio-racial à prendre en compte dans les études hispano-américanistes. Une brève étude à partir de la littérature et de recherches anthropologiques afro-diasporiques”, Seminario sobre el cuerpo del Grelpp, Université Paris Ouest Nanterre la Défense, febrero 2011 (publicación prevista para 2015).
- LEWIS, Laura (2012). *Chocolate and Corn Flour. History, Race and Place in the making of “Black” Mexico*. Durham, Duke University Press.
- LOMNITZ, Claudio (2001). *Deep Mexico. Silent Mexico. Anthropology of Nationalism*. Minneapolis University Of Minnesota.
- MARCUS, George E. (2010). “Ethnographie du/dans le système-monde. L’émergence d’une ethnographie multisituée”, en Daniel Cefai. *L’engagement ethnographique*. Paris, Ehess.
- MBEMBE, Achille (2013). *Critique de la Raison Nègre*. Paris, La Découverte.
- MINTZ, Sidney (1992). *The birth of African-American culture: an anthropological perspective*. Boston, Beacon Press.
- MODEANO, Gabriel (1988). “El arte verbal afromestizo de la Costa Chica de Guerrero. Situación actual y necesidades de su investigación”, en *Anales de Antropología*, v. 25, n° 1, pp. 283-296.

- MOLINER, María (2007). *Diccionario de uso del español*. Madrid, Editorial Gredos.
- MONTIEL, Luz María (2005). *Inmigración y diversidad cultural en México*. México, Unam.
- MOTTA SÁNCHEZ, Jesús Arturo (2005). “Población negra y sus orígenes en el estado de Oaxaca. Siglos XVI y XVII”, en Juan Manuel de la Serna. *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, pardos y esclavos)*. México, Unam/Universidad de Guanajuato, pp. 187-246.
- MVENGOU CRUZMERINO, Paul. *Entre Afriques et Mexique. Citoyennetés, mémoire noires et mondialisations. Cas du Gabon et de la Costa Chica*. Tesis de Doctorado en Antropología, Université Lumière Lyon 2, (bajo la dirección de Jorge P. Santiago).
- NGOU-MVÉ, Nicolas (2005). “Historia de la población negra en México: necesidad de un enfoque triangular”, en María Elisa Velázquez y Ethel Correa. *Estudios sobre poblaciones y culturas de herencia africana en México*. México, Inah.
- _____ (2008). *Combats et victoires des esclaves bantouan Mexique (XVIe-XVIIe siècles)*. Libreville, Edicera.
- OCHOA Serrano, Álvaro (1997). *Afrodescendientes sobre piel canela*. Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- PENEDO, Ismael y Leonard D’Amico (2001). “La culture musicale des Garifunas. Communauté afro-amérindienne d’Amérique centrale”, en *Cahiers d’ethnomusicologie*. Genève, n° 13, pp. 65-75.
- SAILLANT, Francine (2010). “Le navire négrier : refiguration identitaire et esclavage au Brésil”, *Ethnologies*, v. 31, n° 2, pp. 69-97.
- SANGI LUTONDO, Olivier (2005). “Ciyanda cokwe et samba brésilienne: lecture comparative de la parenté”, en Alpa Noel Malonga y Mukala Kadima-Nzuji. *Héritage de la musique africaine dans les Amériques et les Caraïbes*. París, L’Harmattan, pp. 199-204.
- SANTA CRUZ, Nicomedes (1971). *Ritmos negros del Perú*. Buenos Aires, Losada.

SECO, Manuel, Andrés Olimpia y Gabino Ramos (2008). *Diccionario del español actual*. Madrid, Editorial Aguilar.

VAUGHN, Bobby (2001). *Race and Nation: A study of Blackness*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Standford University.

WARMAN, Arturo (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. México, Nuestro Tiempo.

WHEAT, David (2013). “García Mendes Castelo Branco, fidalgo de Angola y mercader de esclavos en Veracruz y el Caribe a principios del siglo XVII”, en María Elisa Velásquez (dir.). *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. México, Cemca, pp. 85-107.

WHITTEN, Norman y Daniel Quiroga (1995). “Ecuador”, en *Minority Rights Group, No longer Invisible Afro-Latin-Americans today*. Londres, Minority Rights Group, pp. 287-318.

Discográficas

AKENDENGUE, Pierre. *Gorée*. París, Lusafrica, 2006.

LOS NEGROS SABANEROS. *Magia Negra*, en *Con Sabor a corraleros*. México, Puma, 2002.

Digitales

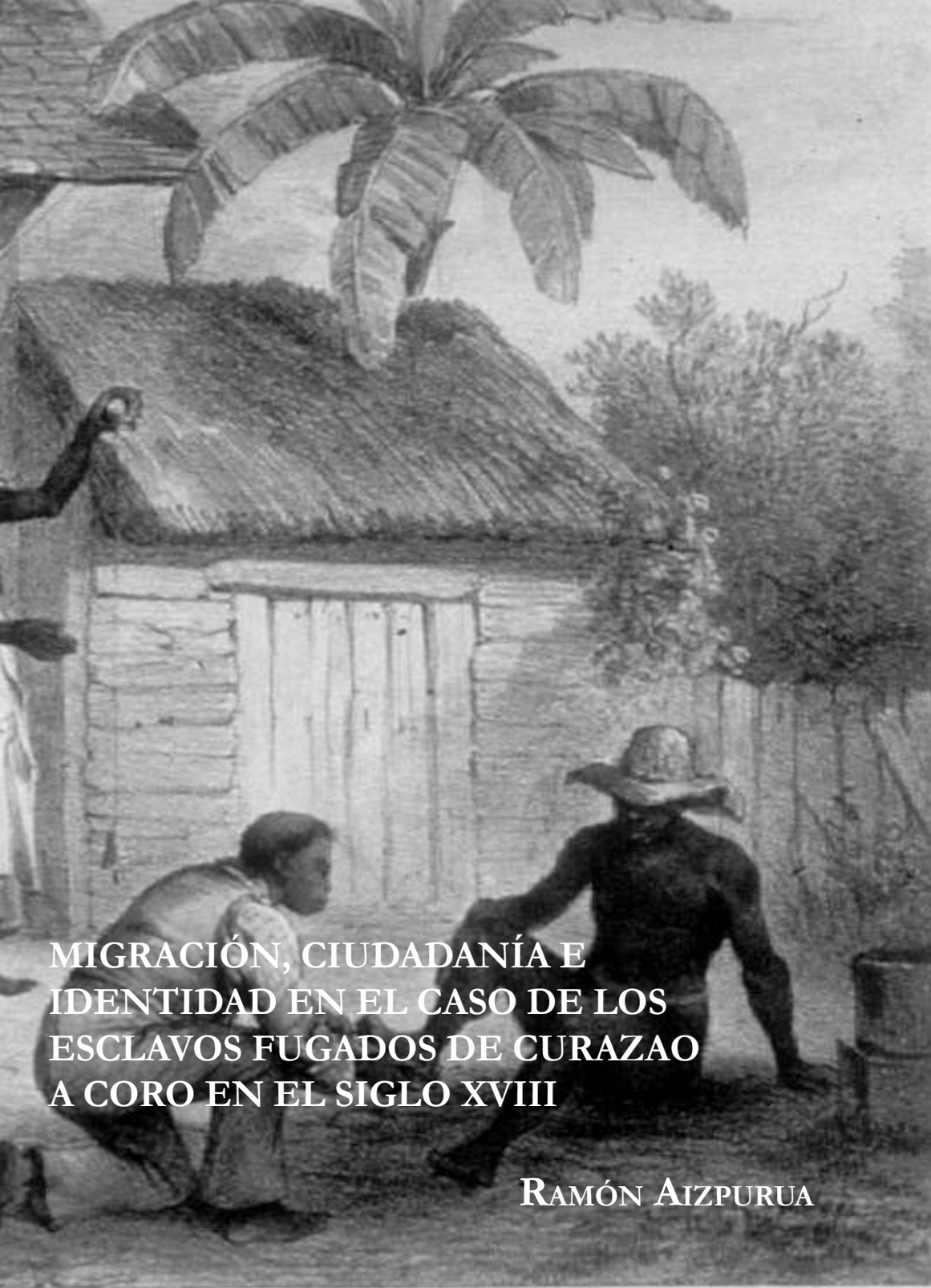
CATALOGUE INSTITUT VÉNÉZUELIEN DU PATRIMOINE (s/f). Disponible en: <http://noticias24carabobo.com/fotos/noticia/2730/en-fotos-portenos-recordaron-llegada-del-ultimo-barco-negrero/>.

BONFIL BATALLA, Guillermo. “Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea”. Conferencia presentada en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, el 3 de julio de 1991. Disponible en: <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?id=1310&article=1344&mode=pdf>.

GARGALLO, Francesca (2012). *Garifuna, Garinagu, Caribe. Historia de una nación libertaria*. Versión digital. Disponible en: <http://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/librosdefg/garifuna-garinagu-caribe/>.

LEFÈVRE, Sébastien y Paul Mvengou Cruzmerino, “Lectures afro-diasporiques : expériences sensibles croisées à partir du Mexique noir”, en Revista en línea *RITA*, n° 5, 2011. Disponible en : <http://www.revue-rita.com/regards/lectures-l-afro-diasporiques-r-experiences-sensibles-croisees-a-partir-du-mexique-noir.html>.





**MIGRACIÓN, CIUDADANÍA E
IDENTIDAD EN EL CASO DE LOS
ESCLAVOS FUGADOS DE CURAZAO
A CORO EN EL SIGLO XVIII**

RAMÓN AIZPURUA



•Ilustración: Pierre Jacques Benoit, Voyage a Surinam. Bruselas, Brown Library at Brown University, 1839.

MIGRACIÓN, CIUDADANÍA E IDENTIDAD EN EL CASO DE LOS ESCLAVOS FUGADOS DE CURAZAO A CORO EN EL SIGLO XVIII

RAMÓN AIZPURUA*

Resumen

A lo largo del siglo XVIII, esclavos de Curazao, isla holandesa en el sur del mar Caribe, se escaparon a las costas de Venezuela en busca de una incierta libertad amparada en las leyes que le otorgaban a los esclavos fugados de posesiones de potencias europeas enemigas en tierras americanas. La fuga se dio con tal consistencia que podemos calificarla como una muy peculiar migración. Después de muchas vicisitudes, estos esclavos liberados formaron un pueblo, Santa María de la Chapa, en las faldas de la serranía de Coro, entrando en conflicto con los lugareños, sobre todo con los terratenientes corianos, enfrentamiento que culminó con la mudanza de estos libertos a otro pueblo, Macuquita, a escasos kilómetros hacia el este, en la misma falda serrana. La integración de esta población de esclavos fugados a lo que podríamos llamar “mundo criollo” no estuvo exento de complicaciones, pasando primero por su recristianización, la interacción con la comunidad “subalterna” de la región, indixs, negrxs

* Licenciado en Historia por la Universidad Central de Venezuela (UCV, 1978). Doctor en Historia, Universidad de Barcelona (1985). Profesor Titular-Jubilado de la Escuela de Historia de la UCV. Ha investigado y escrito sobre el comercio exterior y el contrabando en la Venezuela del siglo XVIII, formas de trabajo esclavo, esclavitud y revueltas/resistencia de la esclavitud venezolana, así como los nexos comerciales de Venezuela con Curazao y las fugas de los esclavos curazoleños a tierras venezolanas. Tiene en imprenta el libro *En busca de la libertad*, del cual el artículo incluido en la presente compilación es una de sus partes. Correo electrónico: raizpurua@gmail.com.

libres y esclavxs, transformándola en una “nueva” comunidad, y con la comunidad “dominante” española-criolla, sobre todo por su integración en las Milicias de Negros de Coro. En 1795, esta integración se pone a prueba con la llamada “Insurrección de Chirino”, con resultados que muestran, en el fondo, el complejo equilibrio social y político de la región de Coro y sus diversas comunidades y “categorías étnico-sociales”.

Palabras clave: Migración, esclavitud, resistencia, fuga de esclavos, revuelta de esclavos, pueblo de “negros” libres, “criollización”, Coro, Curazao.

INTRODUCCIÓN

Lo que a continuación presento¹ tiene que ver con un intento de releer lo que he estado trabajando en los últimos años, relacionado con las circunstancias y vicisitudes de unos esclavos fugados de la holandesa isla de Curazao, en las costas de la Venezuela hispánica occidental, a lo largo del siglo XVIII. Para ello, presento primero lo que vengo a entender por algunos términos que utilizaré a lo largo del texto; a continuación, muestro y contabilizo el largo proceso de las fugas de estos esclavos curazoleños en el siglo XVIII; después hago un pequeño bosquejo, más bien demográfico, del pueblo de Santa María de la Chapa, fundado por y para tales esclavos holandeses fugados; posteriormente, tras mostrar el complejo origen del pueblo, evalúo, siguiendo criterios cualitativos y cuantitativos, el grado de “criollización”² que podrían tener al momento de la fuga de la isla Curazao y su asentamiento en Coro y La Chapa; finalmente, a través del papel adjudicado a los fugados curazoleños en una insurrección que busca acabar con la esclavitud, que se dio en la zona donde ellos vivían, en 1795, intentaré mostrar su incierta participación y consecuencias. En las

1 Este texto fue originalmente pensado y escrito en el marco conceptual de la *ciudadanía* y la *identidad*, y viene a ser la reescritura de una ponencia que presenté en el “Encuentro Internacional sobre ‘Ciudadanía e identidad: movimientos indígenas y afroamericanos’”, llevado a cabo en la ciudad catalana de Barcelona, entre el 26 y el 28 de noviembre de 2008. Su versión final salió publicada en *Afroamérica, espacios e identidades* (2013). Ahora revisado, adecuó al contexto general de las *Migraciones esclavas*, donde termina de cobrar sentido.

2 Por criollización de estos ex-esclavos entiendo el proceso de “adecuación” (aculturación, transculturación, etc.) al *estándar* de la sociedad colonial venezolana, que pasaba por la homogenización de nombres, creencias religiosas y otras prácticas culturales (Price, 2010:53-74).

consideraciones finales trataré de leer antropológica y sociológicamente todo el caso, sin mayores pretensiones conceptualizadoras.

PARA ENTENDER LA “MIGRACIÓN” DE LOS ESCLAVOS

Muchas son las razones por las que el hombre, en grupo o individualmente, se *muda* de su espacio natural, social y geográfico, a otro distinto y distante. Tal mudanza, cuando se concentra en el tiempo y se desarrolla grupalmente, podemos llamarla *migración*, en su sentido más simple. Pero esta mudanza, esta migración, puede darse no solo de diversas maneras y por diversas circunstancias sino, también, en diversas duraciones. Cuando la mudanza no supone sino desplazamiento temporal, a veces incluso cíclico, no podemos hablar de migración *stricto sensu* (Rodseman, 1971:590-591). Así, la migración implica una mudanza más o menos definitiva, colectiva, resultado de una elección personal, aunque tal elección sea consecuencia de las circunstancias y suponga que no solo se desplaza para mejorar la calidad de vida sino, a veces, porque es la única garantía de sobrevivencia, sea por razones políticas, económicas o sociales. En el primer caso, a la que se ha dado en llamar *migración libre*, la voluntad de la mudanza, aunque nunca exenta de una conciencia de “obligatoriedad”, siempre será de las propias personas o de los grupos familiares que migran; en el segundo caso, dicha voluntariedad es hija de circunstancias que el migrante no puede, o siente que no puede, cambiar, y la sobrevivencia hace que la migración sea *forzada*. Sin embargo, en ambos casos, la decisión de la mudanza es voluntaria (Heer, 2000:1.431).

Hay casos en la historia de la humanidad en que dicha mudanza no ha sido en ninguna forma voluntaria: el grupo humano mudado lo hace contra su voluntad, más como actor sin parte, como es el caso de las movilizaciones de los judíos en la Segunda Guerra Mundial, que podrían entenderse mejor como “refugiados en guetos”, o lo hace simplemente como objeto, tal cual pasó en la Trata Negrera, que desplazó hasta América desde unos 10 a 12 millones de personas, aunque ese desplazamiento escondiese la movilización del doble de personas, que murieron o sus vidas fueron severamente afectados por el mercado de esclavos en el propio

continente africano (Ajala, 2013:6; Lovejoy, 2009:91-111). Comúnmente, a esta última migración, la de los esclavos africanos a América, se la ha entendido como *migración forzada*, pero al no haber voluntariedad, no creo que sea del todo correcto hablar de migración: la mudanza no supondría buscar mejoras en el nivel de vida, ni siquiera garantizar la vida; la mudanza a causa de su deshumanización (lo que también pasó en casos como el del Holocausto con los campos de concentración), negando, precisamente, la voluntad humana (Heer, 2000:1.431; Rapport & Overling, 2004:154-162; Smallwood, 2007). Así, sin que deje de ser correcta la utilización del término migración, para el caso de los esclavos mudados de África a América por medio de la Trata Negrera, pienso que, *stricto sensu*, debería hablarse de mudanza, a causa de la falta de la voluntad: el *sujeto* de la mudanza pasa a ser *objeto* de la mudanza.

Al margen de la validez del término, el proceso social de la mudanza/migración supuso un problema adicional, común en teoría a todos los procesos migratorios, pero en este caso, una vez más, con un contenido muy particular: la integración, de diversa manera, a la sociedad o grupo social que es receptora de la migración/mudanza.

Entran en juego, ahora, varias situaciones sociales que son necesarias definir (sin ser este el objeto del presente trabajo, buscando tan solo poner algo de orden en la maraña de términos, conceptos y versiones que alrededor de la migración se han *construido*): el de identidad, el de etnicidad, el de comunidad y el de redes sociales³.

Por *identidad* entiendo la auto-conciencia y auto-percepción de una persona, o un grupo que las define y caracteriza, que propicia una sensación emocional, de pertenencia, que condiciona en parte el comportamiento social (Byron, 2002: 441-442). Refiere, por tanto, a las estructuras de la pertenencia grupal, con las que está comprometida una persona, pero también al comportamiento identificable de las personas, atribuibles precisamente a tal identidad (Gecas, 2005:1.313). La identidad es, por tanto, inducida por la propia experiencia, individual y grupal, consciente e inconscientemente delineada y, muchas veces, es normativa: se nutre del pasado y del presente; canaliza el comportamiento futuro.

3 El término *ciudadanía* lo contextualizo más adelante.

Acompañando y complementando lo anterior, la *etnicidad* es la autoconciencia e identidad declaradas, compartida con otros, consecuencia de la creencia en una descendencia común, vinculada con la nacionalidad, la religión, el lenguaje, etc. Puede tomar forma por contraste, a causa del contacto con otras personas, a causa de la migración, la guerra, etc. Como la etnicidad es autodeclarada o asumida, forma parte de la *identidad*, por lo que podríamos hablar de capas de conciencia de identidad, capas que toman protagonismo de acuerdo al contexto en el que emergen, lo que conduce a hablar de distintos niveles de la etnicidad y la forma de interactuar con las distintas capas de la identidad. Por ello, la conciencia de la etnicidad (y de la identidad) puede ir cambiando con el tiempo, las experiencias, las circunstancias y los contextos. Por otra parte, la identificación de una etnicidad particular puede ser afectada por las percepciones que sobre ella tengan otras personas, por lo que podríamos hablar de una *dialéctica de las identidades*, en la que se entrelazan las propias, auto-asumidas, y las externas, de acuerdo con la manera como un individuo o un grupo de personas es “identificado” por las demás personas o grupos sociales. Podríamos hablar, así, de una multi-etnicidad y multi-identidad⁴, según los contextos o circunstancias sociales, primen unos u otros (Platt, 2006:68-79).

Por *comunidad* entiendo no solo la tradicional noción de grupo que comparte experiencias e intereses gracias a la vecindad en una localidad, sino también la idea de solidaridad y conexión entre gente que comparte características sociales o identidades similares. Esta ampliación de la definición supone incorporar al término situaciones sociales determinantes, como es el de la migración o el de las redes sociales que establecen los hombres en sus comunidades, de la misma manera que permite hablar de comunidades obviando la tradicional característica de vecindad y localidad: podría hablarse de comunidades nacionales y trans-nacionales, para usar un término político-administrativo, incorporando así, el problema cultural de la diáspora; también podríamos hablar de comunidad en espacios no compartidos, incluso de comunidades informales, en las que la convivencia formal es cíclica o esporádica (Allan, 2006:36-37; Azarya, 2005:195; Rapport, 2002:173-177).

4 La multi-dimensionalidad del ser humano es algo que permite ver y delinear las múltiples facetas y aristas de las personas individualizadas; lejos de la simplista mirada unifocal, la presenta en una tupida red de circunstancias y condiciones que muestran su verdadera dimensión.

Finalmente, las *redes sociales* son un patrón articulado de conexiones en las relaciones sociales de las personas, los grupos o los colectivos sociales, pero que conducen a una “movilización” con propósitos y en circunstancias específicas. Tales relaciones pueden ser inter-personales o de otro tipo, como económicas, políticas, etc. A su vez, son las conexiones de solidaridad e identidad que se establecen entre los miembros de una comunidad, bien sean formales, bien informales (Allan, 2006:36; Rapport & Overling, 2004:290-293; Scott, 2005:1365).

Puestas así las cosas, la fuga de los esclavos curazoleños y su posterior asentamiento en el pueblo de Santa María de la Chapa, en la sierra de Coro, muestra un peculiar ejemplo de la compleja situación social a la que las personas se ven sujetas a causa del trastorno social, emocional y personal que la migración involuntaria supone, con el añadido de que estas personas fueron sujetos/objetos de una doble mudanza o migración: esclavos llevados involuntariamente de África a Curazao, o nacidos en cautiverio en dicha isla y, a su vez, escapados del cautiverio por medio de la fuga y subsecuente migración a las costas de Coro, y su integración a la sociedad colonial coriana/venezolana. Todos los términos y conceptos arriba señalados, y otros como el de diáspora o ciudadanía, expresan una intrincada trama que conduce a entender o presentar lo complejo de las situaciones sociales, máxime en grupos sociales o comunidades que se han dado en llamar subalternos.

DE CURAZAO A CORO

La aparición de un poblado de “negros fugados de Curazao” en la fachada norte de la serranía de Coro, a mediados del siglo XVIII, puede ser uno de esos casos que desafía la lógica colonial de la época. A escasos 30 km de la costa, en la subida a la serranía que limita al sur de la ciudad de Coro, y cerca de donde se encontraban las mejores tierras agrícolas de la zona, esta pequeña comunidad se creó con los esclavos fugados de la cercana isla holandesa de Curazao. Esta pequeña isla, colonia holandesa desde el año 1634, se encuentra a 100 km de distancia de la llamada, en la época, “costa de Coro”, equidistante, hacia el oeste, con la costa de la península de Pa-

raguaná y, hacia el sur, con la costa propia de la ciudad de Coro. En Curazao, uno de los principales centros comerciales del Caribe del siglo XVIII, se asentaba una importante comunidad judía y protestante que llevaba a cabo un intenso comercio con todas las colonias europeas de la región, así como con espacios al margen del control colonial europeo, canalizando no solo el comercio atlántico holandés en la región, sino el intercolonial, en el que la Venezuela colonial tenía una posición protagónica (Aizpurua, 1993, 2004a; Klooster, 1996). Asimismo, hacía de centro de redistribución de la trata esclava holandesa, casi siempre clandestina en las colonias españolas, surtiendo a portugueses, ingleses y franceses en su comercio legal de esclavos en Tierra Firme (Postma, 1990, 2003; Jordaan, 2003). Por su propia dinámica, la isla pronto contó con una crecida población de origen africano, sobre todo esclava, aunque con un creciente porcentaje libre, fuese negra o mulata (Klooster, 1994; Jordaan, 2003). Es esta población africana esclava, originaria o criollizada, la que generará el caso que aquí presento.

La población indígena de la isla mantuvo la práctica de la cristianización católica, tanto que un cura era enviado del Obispado de Caracas a la isla para hacer de párroco; pronto, este párroco católico se dedicó a cristianizar a los esclavos que se quedaban en la isla pues, generalmente, sus amos, protestantes o judíos, por diversas razones se desentendieron del asunto. La consecuencia inmediata fue que la esclavitud curazoleña, a diferencia de la de otras posesiones holandesas⁵, como Suriname o San Eustaquio, fue católica, si es posible decirlo, y la parroquia curazoleña fue lugar de “europeización” de los esclavos llegados de África, o sus descendientes (Felice Cardot, 1973:389-413; Lampe, 1991, 1995, 2001).

5 En la documentación relacionada con los apresamientos realizados por la Compañía Guipuzcoana, he encontrado varios casos de embarcaciones procedentes de otras colonias holandesas, como San Eustaquio, en la que los marineros esclavos se presentan como de religión protestante, o como no cristianizados. Puede verse el caso de la balandra holandesa *El Príncipe Guillermo*, apresada por bergantín *Sto. Tomás* de la Guipuzcoana, en la costa de Coro mientras compraba mulas, a finales de 1763: iban en la embarcación holandesa, que procedía de San Eustaquio, con rumbo a Curazao, seis esclavos marineros, de los cuales cuatro declararon no profesar religión alguna, uno dijo ser luterano, y el restante católico, según declaraciones dadas en La Guaira el 14 de junio de 1765 (en AGN, CG, tomo XII, exp. 1, fols. 2-99:94v-95). Otros marineros negros holandeses, ahora naturales de Saint Marteen, Thomas Cavaller, y Saba, Daniel Quieve, se declaran protestante el primero y luterano el segundo, según los autos del apresamiento de la balandra holandesa *La Ana*, apresada por los jabeques *San Pedro* y *San Pablo* de la Guipuzcoana (en AGN, CG, tomo X, exp. 4, fols. 184-268:189v y 191v, respectivamente). Jonathan Schorsch (Schorsch, 2003) ha estudiado el caso de esclavos judíos en las colonias holandesas, mostrando como no eran infrecuentes.

Lo curioso del asunto es que la cercanía de la costa venezolana pronto fue aliciente para que estos esclavos, tal vez azuzados por el párroco católico del momento, viesan en tierras venezolanas una “tierra de libertad” y optasen por escaparse, desafiando la incógnita que el azaroso viaje por mar suponía para los que se aventuraban. La esperanza de la esperada “libertad” se amparaba en la práctica, ya oficializada a fines del siglo XVII, de huir de amos que los maltrataban en colonias enemigas de la corona española, solicitando el bautizo católico y la protección del soberano español (Aizpurua, 2002).

Resulta imposible saber a ciencia cierta cuántos esclavos se fugaron, más aún saber cuántos llegaron a tierra sobreviviendo al incierto viaje, pero lo que sí es cierto es que estos esclavos, desafiando toda lógica, pudieron hacer uso de reales disposiciones que les darían la libertad, después de largos y complicados procesos. Fueron tantos los fugados llegados en el primer tercio del siglo XVIII a tierras venezolanas que las autoridades locales tuvieron que reunirlos y organizarlos en un pueblo con el fin de que fuesen “criollizándose”. Este proceso de criollización supuso no solo que se avecindasen en un pueblo con características singulares, supuso, también, que tuviesen parroquia propia y que organizarasen milicias especiales⁶.

No tengo datos exactos de los comienzos de tales mecanismos de criollización, pero lo cierto es que pasada la mitad del siglo XVIII, los “luangos” o “negros de Curazao”, como eran conocidos, vivían mayoritariamente en el pueblo de Santa María de la Chapa, pueblo que en las postrimerías del siglo fue mudado un poco más al este, a Macuquita, en la misma fachada norte de la Serranía de Coro (Aizpurua, 2004b). Desde finales del siglo XVII, más de 1.000 esclavos de la isla de Curazao buscaron escaparse a la costa de Coro, corto trayecto que podía hacerse en un día de navegación, ayudado por los constantes vientos alisios del noreste y las corrientes marinas. La fuga, por su propia naturaleza, debía hacerse especialmente al cobijo de la noche, bien fuese escondiéndose en las embarcaciones que alimentaban el comercio de contrabando que los

6 Fueron muy pocos los pueblos de negros o morenos libres, como fueron llamados por las autoridades coloniales españolas: podemos destacar algunos, como Gracia Real de Santa Teresa de Mosé, o simplemente Fort Mosé (Landers, 1999), en la Florida española, San Lorenzo de los Minas, en Santo Domingo (Sáez, 1996), o San Mateo de Cangrejos, en el Puerto Rico oriental (Stark, 2007).

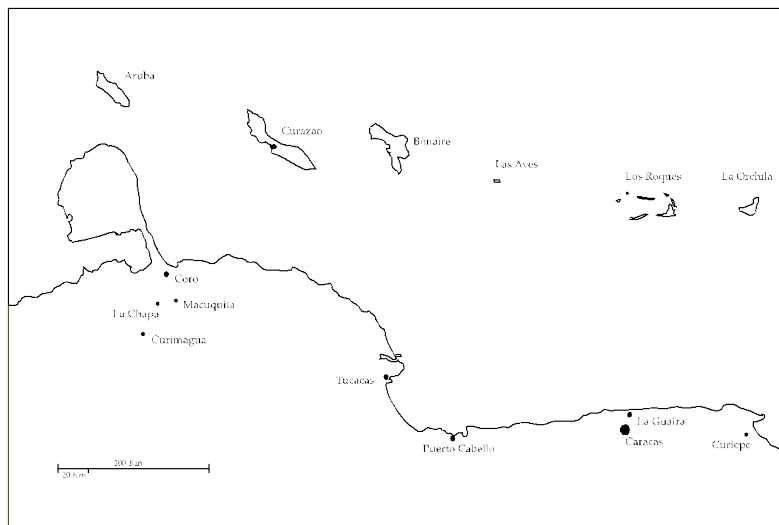
comerciantes de la isla llevaban a cabo con los comerciantes y productores de la costa de Venezuela, especialmente con la costa de Caracas y la costa de Coro (Aizpurua, 2004a), bien fuese al alistarse o ser alistados por sus dueños, como marineros en tales embarcaciones. No quita ello que también escapasen en pequeños y frágiles botes, robados o contruidos por ellos mismos, o que asaltasen pequeñas embarcaciones y las obligasen a hacer el trayecto (Aizpurua, 2008). Estas fugas comienzan a ser de proporciones llamativas a principios del siglo XVIII, tal vez amparados en los conflictos de la Guerra de la Sucesión Española, que llevó al Caribe venezolano horas de confusas lealtades y evidentes incertidumbres.

Entre 1703 y 1708 llegaron a las costas corianas cerca de 40 esclavos fugados de Curazao, de los cuales 23 lo hicieron el propio 1703. En estos cinco años, la vida de los fugados serviría para hacer una *ópera bufa* pues, ante la novedad del caso, el asiento recientemente firmado por la corona española y los comerciantes franceses y las aspiraciones de algunos personajes de la ciudad, no tuvieron vía libre para disfrutar de su *ganada* libertad hasta 1711, cuando finalmente una decisión de la Audiencia de Santo Domingo confirma la definitiva libertad de los fugados, ordenando a las autoridades caraqueñas el poblamiento adecuado de los nuevos libres (Aizpurua, 2013:211-216; Castillo, 1981:26)

El trabajo de *poblarse* se inició en 1715, con un *Memorial* dirigido por esta agrupación, utilizando la orden dada por la Real Audiencia en 1711 como acicate para la fundación de un pueblo de negros libres, fuesen fugados de Curazao o criollos⁷.

Gracias a esa merced es que se reunirán, más adelante, los fugados en Santa María de la Chapa. Pero ya habían sucedido dos cosas importantes para cuando se inicia el poblamiento en la serranía: por un lado, la cuestión legal de los fugados fue incierta, hasta que se impuso la autoridad real, en general en contra de los intereses de la oligarquía local y del Asiento Francés; por otro lado, en el frustrado primer intento de poblamiento, en el valle de Curiepe, en la región del Barlovento venezolano, los dos grupos de libertos, los curazoleños fugados y los locales de Caracas y

7 Esta historia está ya contada por Lucas Guillermo Castillo Lara (Castillo, 1981:28-31) y, desde otra perspectiva, por Robert Ferry (Ferry, 1989:108-120).



La costa de Caracas y las Antillas Holandesas

Barlovento, se habían impuesto los intereses grupales a los que, hoy día y prejuiciadamente, podríamos llamar raciales y de clase, pues dos grupos marginados pelearon por el control del pueblo de Curiepe, control que quedó, finalmente, en manos de los locales⁸.

Sobre esta base, los fugados de Curazao se incorporaron al poblamiento de La Chapa, aunque no se tenga noticias de si tal incorporación fue general, real e inmediata, o no.

De los fugados a lo largo del siglo XVIII, tenemos bastante y detallada información (sus nombres, sus amos originales, su profesión, el año de la fuga y su destino inicial) gracias a una lista elaborada por las autoridades curazoleñas en 1775 con el fin de reclamar a las autoridades españolas la devolución de los mismos⁹.

8 Ver lo resumido por los dos autores en las referencias señaladas: Castillo, 1981:28-31 y Ferry, 1989:108-120.

9 "Lista de esclavos pertenecientes a ciudadanos de Curazao, que huyeron a Coro u otros lugares", elaborada en Curazao entre el 10 de julio y el 19 de agosto de 1775, en *Algemeen Rijksarchief* (ARA), La Haya, *NWIC*, 610:292-301. Maritza Eustatia-Coomans me ayudó en la transcripción del documento, y Maarten-Jan Bakkum en la traducción, a quienes estoy inmensamente agradecido.

Dicha lista tiene información como para llenar un libro¹⁰. Una primera síntesis, relacionadas con la cantidad de fugados, la recojo en el siguiente cuadro:

Año	Cant.	Año	Cant.	Año	Cant.	Año	Cant.
1729	1	1754	27	1763	14	1771	30
1741	1	1755	12	1764	22	1772	12
1747	3	1756	22	1765	11	1771-72	4
1749	5	1757	35	1766	15	1763-72	7
1750	9	1758	8	1765-66	1	1773	15
1751	2	1759	4	1767	51	1774	42
1752	17	1760	9	1768	28	1775	5
1751-52	22	1761	11	1769	61	Sin datos	9
1753	10	1762	16	1770	62	Total	603

Fugados de Curazao a Venezuela (1729-1775),
distribución por año

Las cifras hablan muy claro, por un lado, el número de los fugados fue tan grande como para poder pensar en algo que va más allá de lo anecdótico; por otra parte, las tierras venezolanas representaban para los esclavos curazoleños, ciertamente, una tierra de libertad.

Estos fugados tenían las más diversas profesiones u oficios:

Sector	Actividad	Varones	%	Hembras	%	Totales	%
<i>Técnico</i>		145	28,49	1	1,06	146	24,21
	Albañil	13	2,55	0	0	13	2,16
	Artesano	52	10,22	1	1,06	53	8,79
	Carpintero	59	11,59	0	0	59	9,78
	Herrero	6	1,18	0	0	6	1
	Panadero	15	2,95	0	0	15	2,49
<i>Doméstico</i>		32	6,29	60	63,83	92	15,26
	Doméstico	32	6,29	12	12,77	44	7,3
	Costura, Lavandería, etc.	0	0	48	51,06	48	7,96
<i>Manual</i>		167	32,81	13	13,83	180	29,85
	Esclavo de campo	162	31,83	13	13,83	175	29,02
	Esclavo urbano	5	0,98	0	0	5	0,83

¹⁰ He publicado cuadros sumarios de dicha lista (Aizpurua, 2002).

Sector	Actividad	Varones	%	Hembras	%	Totales	%
<i>Navegación</i>		126	24,75	0	0	126	20,9
	Marinero	96	18,86	0	0	96	15,92
	Pescador	30	5,89	0	0	30	4,98
<i>Diversos</i>		25	4,91	13	13,83	38	6,3
	Diversos	2	0,39	3	3,19	5	0,83
	Medicina	2	0,39	0	0	2	0,33
	Músico	15	2,95	0	0	15	2,49
	Sin datos	4	0,79	1	1,06	5	0,83
	Varios	1	0,2	0	0	1	0,17
	Vendedor	1	0,2	9	9,57	10	1,66
<i>Menor de edad</i>		14	2,75	7	7,45	21	3,48
Totales		509	100	94	100	603	100

Fugados de Curazao a Venezuela (1729-1775), distribución por oficio y sexo.

Resulta difícil pensar que todos los fugados se refugiasen o fuesen a vivir a La Chapa: no es seguro que los que recojo bajo el término “esclavo del campo” (*Chiapper* en el original holandés, machetero), casi el 30% de los fugados, fuesen a vivir al campo una vez incorporados a la vida legal en la región coriana; asimismo, tampoco lo es pensar que los que tuviesen profesiones artesanales, incluso algunas muy solicitadas o necesitadas en la región, no buscasen asentarse en la propia ciudad de Coro, donde podrían vivir de su oficio. Es probable que los marineros, casi el 16% de los fugados a Coro, se mantuviesen como gente de mar (cocineros de embarcaciones, contra maestres, marineros en el pleno sentido de la palabra, etc.). Lo que sí queda más allá de toda duda es que la variedad de profesiones de los fugados era impresionante y, de haberse asentado equilibradamente en La Chapa, el pueblo ha debido de prosperar, o hacer sustentable su existencia, sin mayor inconveniente, si hubiese seguido los cánones sociales criollos. Pero es en este asunto donde pudiera entrar en juego el asunto del *encapsulamiento*¹¹.

11 Uso el término *encapsulamiento* inspirado en el que acuñó F. G. Bailey (Bailey, 1969) para estudiar el sistema de castas de la India, tratando de ver cómo pequeños grupos marginados sobreviven y co-existen dentro de estructuras sociales (políticas) coloniales, con una ínfima parte de los recursos políticos de estas. Pensar que la aparición de un pueblo de habitantes fugados, llegados escapados, perseguidos y “racialmente” marginales (calidad y condición), podría darse en condiciones *naturales*, es un simplismo; de allí la validez que le veo al uso del concepto sociedad o comunidad *encapsulada*,

Por otra parte, podemos prestar atención al nombre de los esclavos en Curazao, nombre que en muchos casos, cuando no mayoritariamente, debió cambiar al llegar a tierra firme, fuese para esconderse de las averiguaciones de sus amos en la isla, fuese para prestarse a una más, aparente, pronta cristianización y criollización. He organizado los cuadros siguientes atendiendo, además, al oficio que se les asigna en la lista¹² de las autoridades curazoleñas de 1775, con el objeto de cruzar las informaciones.

Origen nombre	Tipo de actividad	Cantidad	Porcentaje del Total	Porcentaje Grupal
<i>Cristiano</i>		392	67,94	
	Oficio artesano	147	25,48	37,5
	Oficio doméstico	44	7,63	11,22
	Oficio rudimentario	201	34,84	51,28
<i>Pagano</i>		72	12,48	
	Oficio artesano	23	3,99	31,94
	Oficio doméstico	4	0,69	5,56
	Oficio rudimentario	45	7,80	62,5
<i>No sé</i>		113	19,58	
	Oficio artesano	43	7,45	38,05
	Oficio doméstico	9	1,56	7,96
	Oficio rudimentario	61	10,57	53,98
Total		577		

Fugados de Curazao a Venezuela (1729-1775), distribución por origen del nombre/ tipo de actividad.

Tipo de actividad	Origen nombre	Cantidad	% del Total	% Grupal
<i>Oficio artesano</i>		213	36,92	
	Cristiano	147	25,48	69,01
	Pagano	23	3,99	10,8
	No sé	43	7,45	20,19
<i>Oficio doméstico</i>		57	9,88	

que vive bajo parámetros propios, en un contexto con otros parámetros, pero en situación de minusvalía social.

12 El total de 577 resulta de descontar aquellos adultos cuyos datos no constan, así como los menores, sin oficio.

	Cristiano	44	7,63	77,19
	Pagano	4	0,69	7,02
	No sé	9	1,56	15,79
<i>Oficio rudimentario</i>		307	53,21	
	Cristiano	201	34,84	65,47
	Pagano	45	7,80	14,66
	No sé	61	10,57	19,87
Total		577		

Fugados de Curazao a Venezuela (1729-1775), distribución por tipo de actividad/
origen nombre.

De los 577 señalados, obviamente, la mayoría tiene nombre, o uno de ellos, cristiano, en un 67,94%, siguiéndole un 19,58% de esclavos con nombre que no reconozco, pero probablemente “pagano”, y un 12,48% con nombres paganos, mitológicos, clásicos, de gentilicio (entre las hembras había un 10% más de personas con nombres cristianos que entre los varones [74,47% por 67,39], de los que el 13,36, o el 32,61 tenía nombres no cristianos). Ello es natural, considerando el trabajo que llevaban a cabo los párrocos de Curazao, según se ha visto arriba. Sin embargo, el renglón con menor número de esclavos de nombre pagano es el del oficio doméstico, 4 o 13 (es decir 7,02% o 22,81%), lo que también, a todas luces, resulta lógico pues los esclavos más confiables serían los introducidos en las casas de sus dueños, o utilizados en los oficios de confianza, cercanos a los amos, como el de vendedor. El que entre los esclavos de oficio “rudimentario” se encuentre el más alto número y porcentaje de esclavos con nombre pagano, 45 o 106 (es decir 14,66% o 34,53%), también resulta lógico, y en porcentajes mayores que en los otros dos casos. Finalmente, para ponerle un fin a esta discusión, el número de esclavos con nombres paganos encuentra su tope entre los dedicados a oficios rudimentarios, con 45 esclavos, el 62,50% de los que tienen ese tipo de nombre, y de ser válido lo que pienso de los nombrados sin reconocer, serían 106 los esclavos de nombre no cristiano dedicados a oficios rudimentarios, un 57,30% del total. Tras todo esto, podemos apostar que los dedicados a oficios artesanales tenían una mayor antigüedad en la isla, siendo probablemente criollos, mientras que los dedicados a oficios rudimentarios

eran, en mayor proporción, de arribo reciente a la isla puesto que, de haber sido ya bautizados, habrían tenido que optar por un nombre del pastoral, mientras que antes de serlo bastaba con que fuesen diferenciados por sus amos con los nombres con los que los propios esclavos se auto-reconociesen, con los que entre ellos usasen, o con los mote o apodos puestos por ellos mismos o sus amos (Ascencio, 1984:25-98; Burnard, 2001; Cody, 1982; Mullin, 1994:13-33, Morgan, 1998: 451-456 y 546-557).

Por ahora, podemos concluir varias cosas más: la composición étnica y cultural de los fugados sería tan heterogénea como la de la población coriana que la acoge. Es también probable que muchos de los fugados, a su vez, no hablasen todavía una lengua franca (el castellano, el holandés o el “papiamento”) con la suficiente fluidez, ni tuviesen referentes culturales comunes como para hablar de una “comunidad” de fugados, e insisto, con una diversidad probablemente más evidente hacia el interior de la comunidad, que la que podría existir entre los pobladores de Coro y sus alrededores: desde hijos, nietos o biznietos de esclavos isleños, con oficios tan de tradición como los de herrero, albañil o panadero, que es posible que hubiesen aprendido de sus familiares, y suficientemente cristianizados como para considerarse católicos, hasta africanos recién arribados, que es posible que solo hablasen su lengua materna (el lenguaje de Guinea, decían en la época) y que tal vez pudiesen repetir algunos de los “misterios” de la religión católica, con un oficio tan sencillo como el de machetero (o “lo que me manden hacer”), con serias dificultades para comunicarse con la comunidad criolla de Coro (la blanca y la de las castas, como eran denominados los que no podían ostentar la “calidad” de blancos), y con la criollizada de los fugados.

Otro asunto valdría la pena destacar: para el largo siglo XVIII, podemos redondear la cifra de 1.000 esclavos fugados llegados a costas corianas en busca de la libertad, aunque tal cifra tendría tan solo un valor representativo y simbólico, no es consecuencia ni de cálculos ni de recuentos. Contamos con datos para el mismo lapso que permiten comparar tal cifra con los de los emigrados de España por vía del registro (“pasajeros de Indias”) a toda Venezuela: 1.474 (López, 1999:208). También sabemos que para la primera mitad del siglo XVIII, en toda la América hispana

se expendieron unos 9.000 permisos de pasaje (Soyer, 2013:2). Si bien es cierto que tales cifras hacen solo referencia a los permisos concedidos para migrar desde la península ibérica hasta Venezuela y América hispana, sin que sean ni los que finalmente migraron por esa vía, ni, mucho menos, los que terminaron asentándose en tierras venezolanas y americanas después de hacer el viaje atlántico, que tuvieron que ser varias veces tales cifras. Sin embargo, por muy fiel que sea, o no, la comparación deja una conclusión indiscutible: la cantidad relativa de los esclavos fugados, acá estudiados, era indiscutiblemente una cifra significativa, no era “poca cosa”, circunstancial o desdeñable.

SANTA MARÍA DE LA CHAPA Y LOS “NEGROS DE CURAZAO”

La única información cuantitativa relacionada con los habitantes de dicho pueblo la he conseguido en el padrón de población de la ciudad de Coro correspondiente al año 1762¹³; en ella se encuentran diferenciados, para el área que interesa, tres lugares o zonas, a saber, los campos de Santa María de la Chapa (CSMCh), el Sitio de Chepede (SCh) y el sitio de Santa María de los Negros de Curazao (SSMNC). Los datos de la población los he sistematizado en el siguiente cuadro:

Santa María de la Chapa	Población	Porcentaje
Los campos de Santa María de la Chapa	181	57,28
Sitio de Chepede	17	5,38
Sitio de Santa María de los Negros de Curazao	118	37,34
Total	316	100,00

Población de Santa María de la Chapa (1762), distribución por zona.

Santa María de la Chapa estaba compuesta por haciendas, en las que habitualmente residían los mayordomos y los esclavos dedicados al trabajo de las haciendas cañeras, y por pequeñas propiedades de vecinos de la ciudad de Coro, mientras que en Chepede residían habitantes antiguos del lugar, por lo que el llamado sitio de los negros de Curazao apareció en medio de

¹³ Archivo Arquidiocesano de Caracas (AAC), *Matriculas*, 16, Coro, 1762, fols. 137-204. Los Cuadros 1 y 2 han sido elaborados a partir de dicha fuente.

lo que sería un poblamiento anterior, colindando sus tierras y propiedades con las de antiguos propietarios del lugar (Aizpurua, 2004b).

De estos tres lugares destacan, por oposición, el de los campos y el de los negros de Curazao: en los primeros, CSMCh, había un total de 69 personas, reunidos en cuatro casas, cuatro conucos, un pegujal¹⁴ y un trapiche de tres personas, así como cuatro trapiches, con 115 personas, la mayoría esclavos; por el otro lado, en el segundo, SSMNC, había 29 casas en las que habitaban los 118 empadronados. En el tercer espacio, Ch, había tres casas, un pegujal y un trapiche de seis personas, por lo que, si atendemos a la distribución de personas por propiedad, habría dos grandes y diferenciados espacios: por un lado, la zona de los trapiches, de varios de los más importantes propietarios de la ciudad de Coro¹⁵, con 28 personas de promedio por propiedad, mientras que en el resto, diversamente distribuido en la montaña, tal promedio no llegaría a las cinco personas.

De la información de dicho padrón surgen, además, datos muy curiosos que tienen que ver, en primer lugar, con lo que podríamos llamar el estado de las personas ante la iglesia, que podemos resumir en si eran, los empadronados, de confesión (C), de confesión y comunión (CC), o párvulos (P)¹⁶, pero también el grado que habían logrado con respecto a las enseñanzas de la religión católica, cuya correspondencia sería: adulto, de confesión y comunión, o solo confesión, y párvulo, todavía en proceso de evangelización. Llama la atención que la mayoría de los pobladores del sitio de Santa María de los Negros de Curazao, entre los adultos, fuese tan solo de confesión (51,14%), al contrario de lo que pasaba en los campos de La Chapa, donde el porcentaje de los que lo eran tan solo de confesión no llegaba al 25% (24,59), mientras que los de confesión y comunión eran el 48,86% para los primeros y 75,41 para los segundos. En la zona de Chepede, todos los adultos eran de confesión y comunión, marcando más agudamente la diferencia.

14 Pequeño y poco productivo lote de tierra, en general arrendado por el dueño de una hacienda a campesinos (incluso a sus esclavos), aunque también podía ser ejidal.

15 El Trapiche de la Chapa, de María Sangróniz (45 esclavos), el Trapiche de San Ignacio, de Joseph Antonio Zárraga (25 esclavos) y el Trapiche de Santa Ana, de Juan Antonio Zárraga (30 esclavos).

16 Por menores o párvulos, se consideraba a los que no habían alcanzado los 14 años de edad.

Santa María de la Chapa	C	% C	CC	% CC	Totales
Los campos de Santa María de la Chapa	30	24,59	92	75,41	122
Sitio de Chepa	0	0,00	14	100,00	14
Sitio de Santa María de los Negros de Curazao	45	51,14	43	48,86	88
Total	75	33,48	149	33,48	224

Población de adultos de Santa María de la Chapa (1762), distribución por zona y estado religioso.

Esta diferencia tiene que ver, como también se advertirá más adelante, con la situación de reciente arribada de los fugados, que llegaban *pidiendo* la religión católica, por lo que, a ojos de la iglesia, eran gentiles o, cuando mucho, poco o mal cristianizados.

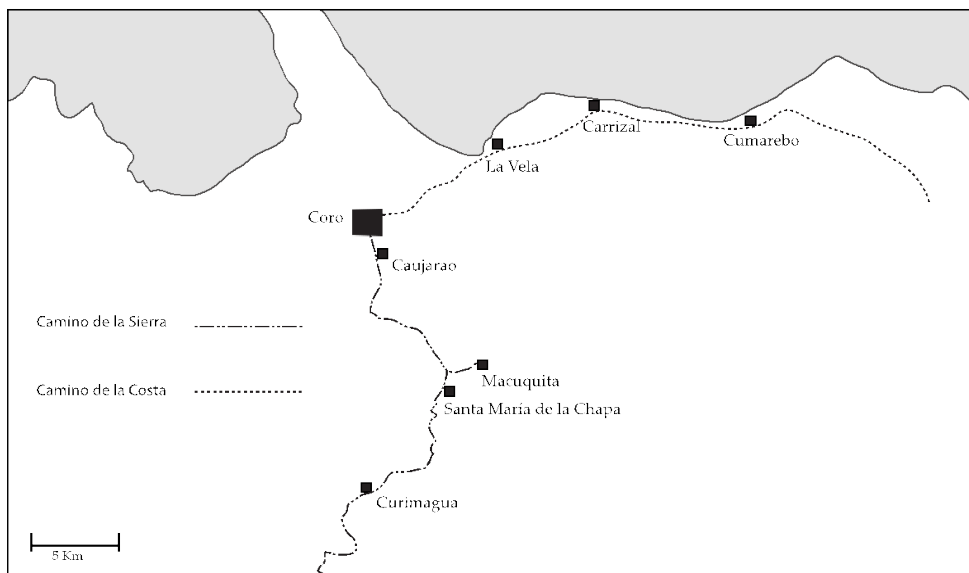
La imagen que podemos formar con los datos señalados es la de un espacio compuesto por dos tipos de población, una cristianizada, mayoritariamente de esclavos, y otra en proceso de serlo, de negros libres, situación agudizada debido a la permanente arribada de nuevos fugados hacia las costas de Coro, lo que, con el tiempo, su incorporación al pueblo de la Chapa supondría un desbalance en la proporción de cristianizados. Pero también podemos ver una situación de encapsulamiento del pueblo de esclavos fugados, lo que hace del mismo un caso *sui generis*. No se trata de una población incorporada al mundo criollo/criollizado, que convive con sus vecinos de tú a tú (al margen de las peculiaridades de la “condición” que juega un papel importante en la sociedad colonial de la época), sino de una población “rodeada” por el mundo criollo/criollizado, situación que tuvo mucho que ver con la marginación a la que se vieron sujetos los esclavos fugados de Curazao, que arribaban a las costas corianas desde finales del siglo XVII, y que durante todo el siglo XVIII continuaron llegando, en una forma no solo asombrosa sino alarmante para las autoridades y pobladores de la región.

LAS MILICIAS DE NEGROS LIBRES DE CORO Y LA INSURRECCIÓN DE ESCLAVOS DE 1795

Para finalizar el análisis de las circunstancias de los esclavos curazoleños fugados, que con el tiempo se asentaron en Coro y Santa María de la Chapa, quisiera presentar el caso de su interrelación con los negros, libres o no, de la región.

Es más que probable que muchos de los fugados, cualquiera que fuese su género, se emparejasen con miembros de la población local, generalmente con negros o mestizos de los campos que rodeaban la ciudad de Coro, cuando no de la misma ciudad¹⁷, pues ello no solo sería un mecanismo natural de integración sino, también, respuesta a la natural desproporción que existió entre los fugados respecto al sexo, 85% varones por 15% de hembras entre los adultos (o un 82% y un 14% del total). Una vez asentados en Santa María de la Chapa y en Coro, los luangos negros de Curazao formaron una milicia, tanto en respuesta a lo que la libertad (ciudadano-súbdito) suponía como deber, como por tratar de confirmar una identidad específica en la comunidad. La aparición de esta milicia no está precisada, y cuando surge el pueblo de La Chapa (antes de 1756), en sus primeras manifestaciones claras, solo consta que el pueblo tenía una especie de capitanía, que fue causa de varios conflictos internos (Aizpurua, 2004b). Lo cierto es que a finales del siglo XVIII existía ya la Milicia de los Negros de Curazao, conocida como “Compañía de Morenos Luangos Milicianos”, de la que tenemos noticia por su incierta participación en la más conocida insurrección de esclavos de la Venezuela Colonial, la insurrección de los negros de la Serranía de Coro de 1795, conocida como la “Insurrección de José Leonardo Chirino”.

17 Todavía existe en Coro un barrio que se llama Curazaíto.



Costa de Coro y la Sierra de Coro

El asunto es muy complejo, por lo que voy a resumirlo y simplificarlo:¹⁸ hacia 1790 existía en Coro una Milicia de Morenos Libres capitaneada por Juan Luis Rojas, que tenía como lugarteniente a José Domingo Rojas, sin parentesco alguno. La milicia estaba compuesta, como su nombre lo indica, por negros o morenos libres, especialmente por los que más abundaban, los luangos o curazaos, conocidos por su topónimo africano o caribeño. Los capitanes, los dos Rojas, también eran curazoleños que habían obtenido su libertad al fugarse a Coro. Estos dos ya habían tenido algún inconveniente previo, como destaco en un trabajo sobre la aparición del pueblo de Santa María de la Chapa (Aizpurua, 2004b), por el que dirimieron, 20 años antes, la supremacía en la representación y control de la población curazoleño-coriana. Sin embargo, al momento de lo que narro, un nuevo actor había entrado en juego, José Caridad González, quien se había convertido en algo así como líder de la nueva generación de luangos de Coro, amparado en su impetuosidad e iniciativa: habría viajado varias

¹⁸ De la amplia, variada y controversial reconstrucción publicada sobre este tema, se puede ver mi posición en Aizpurua, 1985:705-723 y Aizpurua, 2011:98-101.

veces a Caracas¹⁹ para tratar de defender los intereses de la comunidad chapense en los problemas que por los límites del pueblo se había ocasionado con sus vecinos. El conflicto se había generado con varios de los más connotados terratenientes de Coro, y a pesar de tener, también, varias décadas de existencia, parece que no había terminado de resolverse²⁰. En el fondo parece que lo que existía era una disputa por el control del agua, escasa en la región, que bañaba especialmente las tierras donde se fundó el pueblo de La Chapa, colindantes con las de Juan Antonio de Zárraga y sus parientes. El resultado inicial de este conflicto derivó en que parte de la población luanga o curazoleña tuvo que mudarse al sitio de Macuquita, unos 5 km al este, en la misma fachada norte de la Serranía de Coro, de modo tal que pervivieron dos pequeñas comunidades de curazoleños fugados en la sierra, la de La Chapa y la de Macuquita. Es posible que esta polarización entre los luangos facilitase que apareciese una corriente dentro de tal comunidad que llevase a que, ahora, José Caridad González promoviese la formación, bajo su mando, de la Compañía de Morenos Luangos Milicianos señalada arriba, con independencia de la de Morenos Libres, que quedaría bajo la capitanía de los Rojas. En este contexto, la noche del 10 de mayo de 1795 estalló un levantamiento de esclavos y negros libres (incluso algunos indios y varios luangos) en varias haciendas de la zona de Macanillas, en Curimagua²¹, un poco al sur de las localidades de La Chapa y Macuquita, ya franqueado el vértice de la fachada norte de la Serranía de Coro, irrupción que se da con una violencia inusitada, desconocida en anteriores conflictos de esclavos y de “gente de color”²²; las no-

19 Las habladurías de la época decían que había viajado, incluso, una vez a la corte, aunque no hay referencia concreta sobre ello.

20 Los primeros problemas por los linderos del pueblo y de los vecinos criollos de las fincas ya eran patentes en 1761, por medio del litigio de linderos entre Sebastián Bartolomé, Capitán de morenos libres del sitio de Santa María, contra el Maestre de Campo don José Antonio Zárraga. Ver, por ejemplo, en AANH, Civiles 1167, exp. 2, 1197-3 y 1204-1.

21 Sobre esta revuelta o levantamiento se ha escrito mucho y muy diverso. Señalo los dos ejes interpretativos que destacan entre los textos publicados, con variaciones importantes en el primer caso: por un lado, la línea que interpreta la insurrección como consecuencia de las ideas revolucionarias provenientes del levantamiento haitiano (Arcaya, 1910; Brito Figueroa, 1973); por otro, la que, sin negar dicha situación, destaca que la raíz de la insurrección fue hija de circunstancias locales y estructurales-coyunturales (Aizpurua, 1985; Gil, Dovale y Bello, 2001; Laviña, 2008). La documentación que utilizo está recogida en el expediente de autos formado por la Real Audiencia de Caracas para dictaminar las causas y culpables del levantamiento (Archivo General de Indias, Audiencia de Caracas, 426) (ACCs 426), al que me remito como referencia.

22 Así se denominaba, “vagamente”, en la documentación oficial al diverso grupo humano de pardos,

ticias llegaron a Coro el día siguiente, ocasionando una justificada alarma, haciendo eco a las noticias que desde varios años antes corrían las aguas y costas de todo el Caribe, a cuenta de los sucesos haitianos. Esta alarma llevó, inmediatamente, a sospechar de toda la “gente de color”, y cuando, en “cívica” respuesta a la misma, José Caridad González y 14 de sus milicianos acudieron ante el Teniente y Justicia Mayor de Coro ofreciéndose como voluntarios para repeler el inminente arribo de los alzados de la sierra, fueron detenidos como sospechosos de participar en el plan de insurrección (la parte urbana del levantamiento, adujo el teniente Ramírez Valderrain), para garantizar el éxito del levantamiento que se inició en la sierra. Tras casi dos días de encarcelamiento en casa del mismo Teniente y Justicia Mayor, al ser trasladados a la cárcel real, aparentemente intentaron escapar José Caridad González y dos de sus hombres, quienes mueren, sospechosamente²³, a manos de sus vigilantes²⁴. No nos interesa en este momento hacer una crónica del levantamiento, sino destacar las extrañas circunstancias que rodearon tanto a las averiguaciones iniciales como a la sumarial ejecución de los aparentes principales cabecillas urbanos. Ya despachos posteriores, así como informes de varios vecinos de Coro que parecen no ser parte interesada, aclaran y sentencian la “siempre aparente” inocencia de los luangos, como comunidad, en el levantamiento coriano²⁵. Pero tanto las ejecuciones sumarias de los cabecillas y partícipes mulatos y “negros”.

23 Por ejemplo, y para poner un solo caso, don Vicente Villavicencio señala que “...de público ha oído decir en la ciudad que Joseph Caridad Gonzales, negro luango, tenía inteligencia con Joseph Leonardo Chirino, y sus partidarios, lo que al testigo no le es constante, pues antes bien vio el once de Mayo que compareció como los demas vecinos a la casa del Teniente Valderrain con quien corria bien, y en donde se empesó a susurrar sobre su parcialidad con Josef Leonardo, e ignora que alguno de la ciudad, ni otra parte tuviese inteligencia /folio 315 vuelto/ con los amotinados, ni que para el efecto le diese el menor auxilio”, en *Certificación* del 30 de octubre de 1795, hecha por Isidoro González, escribano real y de hacienda de la ciudad de Maracaibo, en “Declaraciones ante el comisionado Licenciado Juan Esteban de Valderrama”, entre el 21 y el 28 de octubre de 1795, en ACcs 426, fols. 308v-317.

24 “Mariano Ramírez Valderrain, Teniente y Justicia Mayor de Coro, al Gobernador Pedro Carbonell”, Coro, 23 de mayo de 1795, ACcs 426, fols. 1-4.

25 La *Certificación* señalada en la nota a pie de página 45 muestra varios casos, incluso del amedrentamiento ejercido contra José Caridad González previo a su supuesta sospechosa fuga, como señala, por ejemplo, el capitán Nicolás Antonio de Nava, quien dice que “...oyó el once de Mayo en la tarde en la casa de Don Mariano Ramires Valderrain [que era donde estuvieron presos los luangos] que en la sierra era cavesa principal de motin Joseph Leonardo Chirino, y en la ciudad Josef Caridad, negro luango, los que caminaban de acuerdo en sus disposiciones, para apoderarse de ella, combersacion que pudo oír Joseph Caridad, porque tambien se hallava en la casa de Valderrain con veinte y dos negros luangos mas y que en custodia de estos, y Josef Caridad quedó el dia doce en

de la insurrección, atrapados en el fragor de la batalla, o después, al ser perseguidos, como las averiguaciones llevadas a cabo por el Teniente y Justicia Mayor, Mariano Ramírez Valderrain, y los que colaboraron en el combate de la insurrección, especialmente Manuel de Carrera²⁶ y su cuñado, Juan Ramos de Echave²⁷, muestran una cara de la insurrección que avala, escandalosamente, la idea de que el cabecilla de la insurrección no fue José Leonardo Chirino sino José Caridad González, amparado en su astucia, sed de venganza e iniquidad por no haber sido confirmado como capitán de la fraccionada milicia de luangos de Coro²⁸.

Ello condujo a que, tras las primeras averiguaciones, los luangos varones que acudieron como voluntarios, y sus hijos y algunos más, fuesen llevados presos a Puerto Cabello, destinados a servir en las bajeles del corso real como personal a bordo²⁹. Varios años estuvieron en tales menesteres,

casa de Ramires por haverlos este dejado al tiempo del abance enserrados y con orden al testigo no les permitiese /folio 309 vuelto/ salir del quarto en que se le entregaron, y queriendo Joseph Caridad salir con instancia, diciendo que el con sus veinte y dos negros armados, se obligava a prender a todos los sublevados, y por que se hacia de el aquella desconfianza, siendo tan buen vasallo que havia concurrido al primer toque de cajas como de hecho fue asi desestimada su instancia, metiendo manos a la puerta pretendio forsarla a cuya accion abocandole un trabuco y requiriendole a que se contubiera pues de lo contrario se quitava, con lo que se serenó, retiró de la puerta, no bolvio a hablar, y amostasó [¿hacer sangrar por la nariz?] al oír un cañonazo que tiró a los amotinados y la seis de las negras que decian en la calle ya cogieron tres, y los demas huyeron, y que al conducir /folio 310/ preso en aquella tarde a Josséph Caridad con sus negros luangos, desde la casa de Valderrain a la Real Carcel al huir con otros dos los mataron en la fuga.”, en *ibídem*, fols. 309-310.

26 “Informe del comisionado Manuel de Carrera del 2 de junio de 1795”, en ACcs 426, fols. 81v-113v. Manuel de Carrera fue el encargado de perseguir, inicialmente, a los insurrectos una vez que falló el intento de asalto a Coro llevado a cabo por los exaltados.

27 “Diario exacto de la salida de la ciudad de Coro para el Valle de Macuruca del comisionado Don Juan Ramos de Chaves” (firma Juan Ramos de Echave, y aparece así en el resto de la documentación), ACcs 426, fols. 76-81v.

28 El propio regente de la Real Audiencia se hace eco de tal versión, por ejemplo en copia de Oficio del 16 de agosto de 1795, en ACcs 426, fols. 153v-154. Sin embargo, al margen de la verdadera personalidad de José Caridad González, las opiniones sobre él y su participación son conjeturas, como lo apunta su primer detractor, Manuel de Carrera, quien señala en su informe que “La verdad de estas circunstancias no tiene suficiente certesa pero si verosimilitud...”, en “Informe del comisionado Manuel de Carrera del 2 de junio de 1795”, en ACcs 426, fol. 94, a pesar que su descripción del personaje fuese así: “...era Josef Charidad, negro luango [...] fugitivo de Curasao desde muy joven se refugió en esta ciudad, su genio vivás, estrépido, ágil y activo, le proporcionó su subsistencia en varios oficios y ocupaciones. Llegó a poseer la len- /folio 86 vuelto/ gua española quasi como los patrios con mas la suya natural de loango, el papiamento ó jergon de Curasao, y alguna tintura en el frances, unido esto a un caracter cabiloso y intrigante lo empeñó en el arriesgado de seducir esclavos en Curasao para pasar a la costa española”..., en *ibídem*, fols. 86-86v.

29 Mariano Ramírez Valderrain, actuando como justicia de la ciudad de Coro, condenó a 80 negros libres que había apresado en la represión de la insurrección, en sentencias del 23 de mayo y 16 de junio, a 6 años de cárcel en el presidio de Puerto Cabello, entre los que se incluirían 22 luangos y sus

y una vez dictaminada la inocencia de los mismos por la Real Audiencia de Caracas, con aprobación del Consejo de Indias, fueron liberados, pero con orden de mudarse a Macuquita³⁰, donde no había agua suficiente para facilitar sus siembras (y resolviendo finalmente el conflicto por las tierras de la Chapa con los hermanos Zárraga). El destino de las “milicias de negros” no queda claro en el expediente, pero probablemente se disolvió la de los luangos de Curazao, incorporándose a las milicias urbanas locales³¹.

CONCEPTUALIZANDO EL CASO DE LOS NEGROS “LUANGOS” O “CURAZAO” DE CORO

Voy a dejar aquí los distintos relatos y voy a tratar de pensar un poco con los criterios de ciudadanía e identidad. Pero primero debo hacer unas acotaciones, ligeras y sencillas pero necesarias. En esencia, el ciudadano y el súbdito son una misma cosa: una persona sobre la que se ejerce un poder superior. El ciudadano y el súbdito *pertenecen* a una comunidad y

hijos mayores de 7 años (a veces se hace difícil diferenciar luangos y criollos). Parece que algunos de ellos quedaron sirviendo en los bajeles del rey por muchos años, y cuando fue dictaminada su inocencia, hubo que esperar a que las embarcaciones regresasen a puerto para ser informados de su libertad. La lista aparece en Relación de individuos remitidos a la plaza y presidio de Puerto Cabello, de Juan Esteban Valderrain, en Coro, 27 de octubre de 1795, ACcs 426, fols. 295-299v.

30 La sentencia final de la Real Audiencia de Caracas, no dejando dudas al respecto, declaraba por “... enteramente libres de complicidad en la expresada sublección a los negros Luangos, y que son /olio 6 vuelto/ fieles servidores del Rey y del público, mandando que sean restituidos al cuidado de sus casas, y familias los tres que se hallan en esta ciudad Juan Felipe Guillermo, Francisco Castro y Domingo Cornel, y todos los que se hallan en Puerto Cavello, y en los bageles de su Magestad, quando quiera que regresen á estas costas...”, en “Sentencia de la Real Audiencia de Caracas”, del 10 de diciembre de 1796, ACcs 426, fols. 1v-8v [6-6v]. En Acuerdo de la misma justicia, y de la misma fecha, la Real Audiencia de Caracas decide que, en vista de que “...la mayor parte de los negros que han /folio 8 vuelto/ pasado en los tiempos anteriores de la Isla de Curazao, y a los quales conciernen las muchas y detenidas diligencias practicadas en esta Capital, en Puerto Cavello y Coro, se hallan establecidas en el citio llamado Macuquita, a la vista de la ciudad y distante como cinco leguas, se procure reunir en el mismo citio a todos los de esta clase, y sus hijos, y que se formalize allí un pueblo con el gobierno correspondiente bajo la mano de un cabo de justicia que nombre el Teniente de su entera satisfaccion, y con asistencia de un /folio 9/ sacerdote para que diga misa, enseñe la Doctrina Christiana y administre los Sacramentos, edificandose la yglesia a costa de los vecinos...”, en “Acuerdo de la Real Audiencia de Caracas”, del 10 de diciembre de 1796, ACcs 426, fols. 1-10 [8v-9].

31 Manuel de Carrera sugiere, en un informe de septiembre de 1796, en el que da algunas ideas para garantizar la paz del lugar, que “Como el vecindario esta disperso, es impracticable su formacion por compañías para casos inopinados y repentinos, especialmente si se dividen las tres clases de blancos, pardos y morenos; por lo mismo parece mas adaptable el metodo seguido a fines de la ultima guerra o resultas de la rebelion de negros formando patrullas de vecinos excluidos yndios, que sin innovar quedaron en el antiguo pie de sus /folio 420 vuelto/ capitancias. Las patrullas se formaron de veinte y cinco hombres incluso su cavo, terciadas de blancos, pardos y morenos...”, en “Informe de Manuel de Carrera”, Caracas a 26 de septiembre de 1796, en ACcs 426, fols. 412-422 [419v-420].

esa es su primera condición lógica: el de la pertenencia a una sociedad (la inclusión, y por tanto, también, la exclusión). El ciudadano y el súbdito tienen diversos deberes y derechos que les son consustanciales, civiles, políticos, militares, sociales, aunque no siempre coexisten, y que a lo largo de la historia se han combinado en formas sumamente diversas.

La ciudadanía, en el sentido moderno del término, supone “democracia”, y cuando la sociedad no lo es, el sujeto es un “súbdito”, sea del monarca, del tirano o de la “autoridad”. El súbdito es, por tanto, un ciudadano en minusvalía, pues no le acompañan los derechos civiles, políticos y sociales a plenitud. Sin embargo, parte integral de su condición sigue siendo el de la dicotomía inclusión/exclusión.

En el caso de los “súbditos” español-americanos durante el período colonial, estos derechos se podrían simplificar en lo que en aquella época se distinguía entre ser *vecino* o no (así, el súbdito/vecino sería ciudadano en el sentido aristotélico: en teoría, podía participar en/de la justicia y en/de el gobierno, en este caso local/colonial. Podría entenderse, también, como el “ciudadano libre” bodiniano, o el “súbdito libre” hobbesiano)³². Los derechos de los súbditos estaban condicionados por la condición de vecino o no de las personas. Llevando esto a sus últimas consecuencias, las esposas, los hijos/hijas, los “agregados”, etc., de los vecinos, tendrían un derecho subsidiario, condicionadamente libre. El súbdito/ciudadano/vecino se opondría al esclavo o al *siervo*, que no podría llegar nunca a ser considerado súbdito en el sentido de la *ciudadanía* plena de los vecinos. Esa ciudadanía, en cuanto súbditos, sería, entonces, también subsidiaria en tanto la recibían, por extensión, de su amo, señor, pero nunca sería una ciudadanía plena.

El espectro social de los derechos fue ampliándose en la medida en que la corona fue disponiendo el *relajamiento* de la férrea normativa que reglaba la estructuración social y el comportamiento de las personas y grupos sociales, como sucedió con la llamada cédula “Gracias al Sacar”³³.

32 Manuel Pérez Ledesma, “La invención de la ciudadanía moderna”, pp. 22-23.

33 La cédula “Gracias al Sacar” fue promulgada el 10/02/1795 con el fin de recabar fondos para la Real Hacienda por medio de la venta de mercedes, prerrogativas y dispensas que permitían a las personas, entre ellas a los llamados “pardos”, dejar de ser reconocidos como tales y obtener, por ejemplo, el título de “don” y acceder, así, a cargos, puestos y estudios que hasta ese momento les estaba prohibido.

Pero esta ampliación jamás llegó a incorporar a la población esclavizada, que cuando mucho tenía ciertos derechos civiles amparado en su relación con la justicia, real y colonial, que puede, erróneamente, llevar a pensar que la esclavitud en las colonias hispanoamericanas fue más *humana* que la de las colonias inglesas, francesas, holandesas o portuguesas. Pero a pesar de la indiscutible inhumanidad de la esclavitud en las colonias americanas españolas, sí hubo un resquicio por el que se colaron ciertas prácticas de “derecho civil”, como fue el caso de los esclavos fugados hacia las costas coloniales españolas procedentes de posesiones enemigas.

Una primera conclusión, obvia pero nunca redundante, es que una sociedad no es un todo homogéneo, lo que solo puede parecer tras una mirada simplificadora y maniquea, de quien la observa. Una sociedad está formada por diversas comunidades, comunidades que hacia su interior son, a su vez, tan poco homogéneas como lo es la sociedad en las que existen, con diversas identidades, y en este caso etnicidades. Pero podemos hablar, también, de sociedades o “comunidades encapsuladas”, que viven en y al margen de las sociedades que las contienen, encapsulamiento que simplifica, además, la apreciación de la diversidad y riqueza de contenidos y formas, grupos e intereses, de dicha comunidad, tanto de género como de *cultura*, tanto de genio como de voluntades.

En el caso de La Chapa, y a efectos de lo que tiene que ver con la ciudadanía, esta se expresaba, al momento y para la comunidad de los fugados de Curazao, en la libertad a la que los esclavos podían acceder. Probablemente no conocerían, entre otras cosas (y por tanto no lo tendrían como objetivo), la diferencia que existía en la época entre poblador y vecino, pero sabían por experiencia propia, vivida en su cautiverio y revivida en la fuga, que su condición, la de la esclavitud o la libertad, estaba acompañada en la sociedad colonial, tanto la holandesa como la española, de la *calidad*³⁴, y en la época, como mucho todavía en el mundo caribeño

34 Por *calidad* (nobleza y lustre de sangre, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua de 1780 [Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, en <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.1.0.0.0.>] se medía, en la época y en la sociedad colonial hispana, la relación que tenía una persona con la estirpe blanca, conquistadora, y de “sangre pura”. La calidad estaría basada, ya a finales del siglo XVIII, en la estimación social y la reputación de las personas. Se podrían usar infinidad de subterfugios, como la llamada “limpieza de sangre”, pero en el fondo era la comunidad la que calificaba, socialmente, la calidad de las personas, y en general ello derivaba de la intensidad del color de la piel, corriendo de los extremos blanco, señor, don (o doña), al de

e hispanoamericano, la de negro ocasionaría un alejamiento claro de la *ciudadanía* que suponía el ser vecino³⁵, no simple poblador, y esa *calidad* era difícil, si no imposible, de eliminar. La única manera que tenía la “gente de color” de lograr la ciudadanía plena en términos de *calidad* era subvirtiendo el orden no solo colonial sino feudal y esclavo.

Por otra parte, esta *ciudadanía* de los fugados debía ser permanentemente negociada, no solo entre la comunidad encapsulada y su continente, la sociedad colonial coriana, sino hacia su interior: la continua renovación de sus miembros, consecuencia de la permanente incorporación de miembros a la comunidad a causa de la “migración encadenada”, hacía que entre ellos no hubiese, en muchas ocasiones, referentes identitarios ni de etnicidad que fuesen más allá de su circunstancia y de su calidad/condición, por lo que la negociación ha debido ser muy intensa dentro de la misma comunidad de fugados, tanto en La Chapa como fuera de ella, en los distintos lugares en los que fueron asentándose. Ello explicaría, entre otras cosas, no tan solo la lucha por el liderazgo de la comunidad, de generaciones diversas y de culturas de origen también diversas, *criollizados* en la isla de Curazao o en tierras corianas, fugados recién incorporados a la comunidad, e incluso bozales recién arribados de África, tanto para quedarse a vivir en el pueblo de La Chapa como para vivir fuera de ella, o mudarla hacia Macuquita, lo que ocasionó fuertes tensiones en la propia La Chapa (Aizpurua, 2004b).

La negociación con la sociedad continente, la coriana, ha debido ser, incluso, diversa y complicada, tanto en lo que tiene que ver en las relaciones con sus vecinos, blancos propietarios, *principales* de Coro, al decir de la época, especialmente en lo relacionado con el emplazamiento del pueblo de La Chapa, los linderos y el control de las reducidas corrientes de agua fresca, pero también con la población negra del lugar, libre y esclava, o la indígena, con las que podrían compartir, una vez más, calidad/condición, pero con las cuales se desarrollarían tensiones por

negro, africano. A pesar del peso de tal situación en la sociedad colonial, no conozco ningún estudio concreto del término.

35 Se hace evidente que ciudadano y súbdito, aunque conceptualmente contrapuestos, en este caso se podrían reducir a una misma condición: el súbdito viene a ser, en la sociedad colonial monárquica, lo que el ciudadano en la republicana. En ambos casos, son el objeto del poder: el poder se ejerce sobre ellos, al margen de que se ejerza “para ellos”, según siempre han predicado ambos.

lo mismo (algo así como “tú eres libre porque te escapaste, y ni siquiera hablas castellano, mientras que yo, esclavo criollizado, sigo siéndolo por sumiso”), pero también más complejas, por el emparejamiento que la desproporcionada migración ocasionó (sobre todo entre los varones) con población del lugar, fuese libre y esclava, fuese negra, mulata, zamba o india, exenta o tributaria.

Podría indagarse, en lo que tiene que ver con el efecto ciudadano e identitario, lo referente al cambio de los nombres de los esclavos fugados, muchos de los cuales llegaron a Coro bautizados, aunque en estado de *dudosa* cristianización, incluso comparada con la que tendrían los esclavos y negros de Coro. Es cierto que muchos de los apellidos de los luangos llegados a Coro, incluían un confuso gentilicio, por ejemplo los apelativos Curazao, Luango, Chili, Soto, etc., pero es también verdad que el abandono de tales gentilicios supuso el primer paso de *hispanización* y *neo-identificación*³⁶.

La milicia de negros luangos, por otro lado, ha podido ser un elemento de identificación, para los fugados de Curazao, más claro que la milicia de los morenos libres, pero ello es difícil de evaluar, incluso cuando parece que algunos libres criollos formaron parte de la de los luangos, al ser insuficientes los efectivos que estos pudieron dar.

Todo ello nos lleva a pensar, y a confirmar, que el asunto de la solidaridad es muy complicado: es fácil pensar en solidaridades automáticas, pero la mecanicidad de la solidaridad solo se puede establecer *a posteriori*, cuando se ha objetivado, realizado. Parece haber sido, a ojos de las autoridades coloniales, no las corianas, más fuerte y tensa la solidaridad que suponía la “ciudadanía/libertad” de los luangos que la que supondría la de calidad/condición, y sobre todo la de *raza* o *color*.

Por otra parte, podríamos hablar de una *ciudadanía subsidiaria*, en tanto que descansaba en una adecuación grupal y heteroforme a la ciudadanía colonial hispana, de la misma manera que podríamos hablar de una *iden-*

36 Orlando Patterson señala que “El nombre de una persona es, desde luego, algo más que la simple manera de llamar a alguien. Es la señal verbal de toda su identidad, su ‘siendo en el mundo’ como una persona específica (...) Es comprensible que en toda sociedad esclavista, uno de los primeros actos del amo ha sido cambiar el nombre de su nuevo esclavo...” (Patterson, 1982:54-55); en contrapartida, una vez liberado, el esclavo buscará cambiar el nombre asignado por los amos a fin de “re-nacer” en la nueva comunidad.

idad subsidiaria, en tanto que eran negros, pero distintos, entre ellos y los criollos, y en tanto que eran libres, pero *sospechosos*. Así, incluso, podríamos hablar de una ciudadanía y, todavía más, una identidad vacía, sin contenido, la que sería calificada de acuerdo con las circunstancias, las necesidades y a las miradas, lo que me lleva al principio del texto: la multi-etnicidad y multi-identidad de los luangos.

Así, y finalmente, el efecto aglutinador que tendrían la ciudadanía, la etnicidad, la identidad y las redes sociales establecidas en consecuencia en la sociedad colonial coriana (y no solo para el caso de los luangos), suponen una madeja de relaciones confusa, compleja y difícil de generalizar.

FUENTES

Documentales

Algemeen Rijksarchief (La Haya)

West-Indische Compagnie (ARA, *WIC*), 610:292-301

Archivo Arquidiocesano de Caracas (AAC):

Matrículas, 16, Coro, 1762, fols. 137-204

Archivo de la Academia Nacional de la Historia (Caracas)

Civiles (AANH, *Civiles*) 1167, exp. 2

Civiles (AANH, *Civiles*) 1197, exp. 3

Civiles (AANH, *Civiles*) 1204, exp. 1

Archivo General de Indias (Sevilla)

Audiencia de Caracas (ACcs) 426

Archivo General de la Nación (Caracas)

Colección Compañía Guipuzcoana (AGN, *CG*), Tomo XII, exp. 1, fols. 2-99

Colección Compañía Guipuzcoana (AGN, *CG*), Tomo X, exp. 4, fols. 184-268

Bibliográficas

- AIZPURUA, Ramón (2013). “Ciudadanía e identidad en el caso de los esclavos fugados de Curazao a Coro en el siglo XVIII”, en Laviña, Javier, Ricardo Piqueras y Cristina Mondejar (eds.). *Afroamérica, espacios e identidades*. Barcelona, Icaria/Antrazyt, pp. 203-239.
- _____ (2004a). “El comercio curazoleño-holandés, 1700-1756”, en *Anuario de Estudios Bolivarianos*. Caracas, X(11), pp. 11-88.
- _____ (2002). “En busca de la libertad: la fuga de esclavos holandeses a la Provincia de Venezuela en el siglo XVIII”, en *II Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio de los Países Andinos*. Bogotá, Fundación Bigott, pp. 69-102.
- _____ (2004b). “En torno a la aparición de un pueblo de esclavos fugados de Curazao en la Sierra de Coro en el siglo XVIII”, en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Caracas, LXXXVII(345), pp. 109-128.
- _____ (2008). “Esclavitud, navegación y fugas de esclavos en el Curazao del siglo XVIII”, en Laviña, Javier, Pilar García y Lola Luna (eds.). *Poder local, poder global en América Latina*. Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 83-96.
- _____ (1985). “La insurrección de los negros de la Serranía de Coro de 1795: una revisión necesaria”, en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Caracas, LXXXVII(283), pp. 705-723.
- _____ (2011). “Revolution and politics in Venezuela and Curaçao”, en Klooster, Wim y Gett Oostindie (eds.). *Curaçao in the Age of Revolution, 1795-1800*. Leiden, KITLV, pp. 97-122.
- _____ (1993). *Curazao y la Costa de Caracas*. Caracas, ANH/FHCV.
- AJALA, O. A. (2013). “African slave trade and maritime transportation”, en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.
- ALLAN, Graham (2006). “Community”, en Scott, John (ed.). *Sociology. The Key Concepts*. Londres-Nueva York, Routledge, pp. 35-38.

- ARCAYA, Pedro Manuel (1979). “La insurrección de los negros de Coro”, en *Discursos de incorporación*. Caracas, ANH, t. I.
- ASCENCIO, Michaelle (1984). *Del nombre de los esclavos y otros ensayos afroamericanos*. Caracas, FHE/UCV.
- AZARYA, Victor (2005). “Community”, en Kuper, Adam y Jessica Kuper (eds.). *The Social Science Encyclopedia*. Nueva York, Routledge, pp. 195-198.
- BAILEY, F. G. (2001). *Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics*. Cambridge, Westview Press.
- BARNARD, Alan y Jonathan Spencer (eds.) (2002). *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres-Nueva York, Routledge.
- BERNAZZOLI, Richelle (2013). “Soldiers and citizens”, en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.
- BRETTELL, Caroline B. (2013). “Anthropology of migration”, en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.
- BRITO FIGUEROA, Federico (1973). *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Maracay, ALEA.
- BURNARD, Trevor G. (2001). “Slave naming patterns: Onomastics and the Taxonomy of Race in Eighteenth-Century Jamaica”, en *Journal of Interdisciplinary History*. Baltimore, XXXI(3), pp. 325-346.
- BYRON, Reginald (2002). “Identity”, en Barnard, Alan y Jonathan Spencer (eds.). *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres-Nueva York, Routledge, pp. 441-442.
- CASTILLO LARA, Lucas Guillermo (1981). *Apuntes para la historia colonial de Barlovento*. Caracas, ANH/FHCV, v. 151.
- CHAN, Elic (2013). “Ethnic enclaves and niches: theory”, en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.
- CHATTY, Dawn (2013), “Forced migration”, en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.

- CODY, Cheryll Ann (1982). "Naming, Kinship, and Estate Dispersal: Notes on Slave Family Life on a South Carolina Plantation, 1786 to 1833", en *The William and Mary Quarterly*. Williamsburg, 39(1), pp. 192-211.
- CONNOR, Phillip (2013). "Religion and migration", en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.
- DAVIES, Carole Boyce (ed.) (2008). *Encyclopedia of the African Diaspora. Origins, Experiences, and Culture*. Santa Bárbara, ABC-Clio.
- DUFOIX, Stéphane (2013). "Diasporas: historical and conceptual analysis", en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.
- FELICE Cardot, Carlos (1973). *Curacao hispánico: antagonismo flamenco-español*. Caracas, ANH/FHCV, v. 115.
- FERRY, Robert J. (1989). *The Colonial Elite of Early Caracas: Formation & Crisis, 1567-1767*. Berkeley, University of California Press.
- GECAS, Viktor (2005). "Self-concept", en Kuper, Adam y Jessica Kuper (eds.). *The Social Science Encyclopedia*. Nueva York, Routledge, pp. 1312-1314.
- GONZÁLEZ BATISTA, Carlos (1997). *Documentos para la historia de las Antillas Neerlandesas*. Coro, Universidad Francisco de Miranda.
- GUPTA, Tania Das (2013). "Race and migration", en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.
- HEER, David M. (2000). "International Migration", en Borgatta, Edgar F. y Rhonda J. V. Montgomery (eds.). *Encyclopedia of Sociology*. Nueva York, MacMillan, v. 3, pp. 1431-1438.
- HOLDREN, Nate (2013). "Transatlantic Slave", en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.
- JORDAAN, Han (2003). "The Curaçao Slave Market", en Postma, Johannes y Victor Enthoven (eds.). *Riches from Atlantic Commerce. Dutch Transat-*

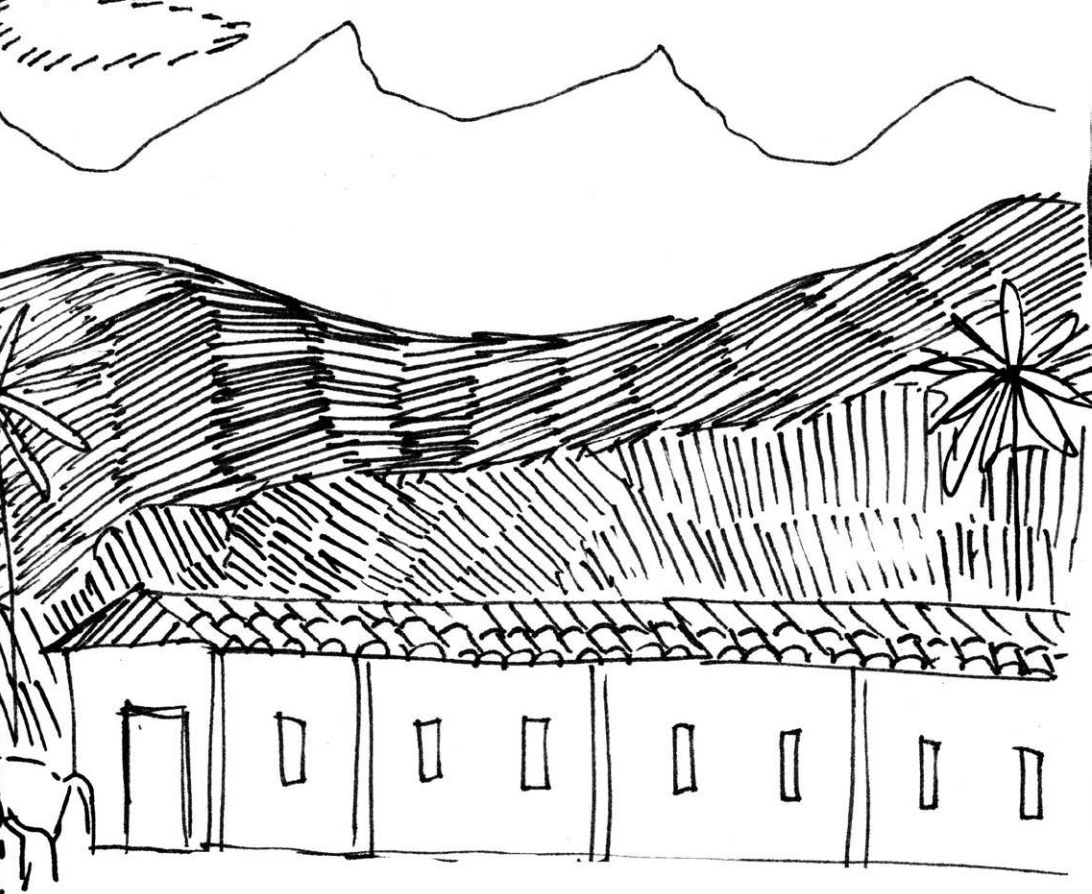
- lantic Trade and Shipping, 1585-1817*. Leiden, Brill.
- KALRA, Virinder, Raminder Kaur y John Hutnyk (2005). *Diaspora and Hybridity*. Londres, Sage Publications.
- KLOOSTER, Wim (1994). “Subordinate but proud: Curaçao’s free blacks and mulattoes in the eighteenth century”, en *New West Indian Guide*. Leiden, 68(3-4), pp. 283-300.
- _____ (1998). *Illicit riches, Dutch trade in the Caribbean, 1648-1795*. Leiden, KITLV Press.
- KLOOSTER, Wim, y Gert OOSTINDIE (2011). *Curaçao in the Age of Revolution, 1795-1800*. Leiden, KITLV Press.
- KOSER, Khalid (2007). *International Migration: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- LAMPE, Armando (1995). “La Iglesia católica y la esclavitud en Curazao”, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca, UQR-Sigüeme, t. IV, pp. 200-220.
- _____ (1991). *Descubrir a Dios en el Caribe. Ensayos sobre la historia de la Iglesia*. San José de Costa Rica, DEI.
- _____ (2001). *Mission or Submission?: Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean during the 19th Century*. Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- LANDERS, Jane (1999). *Black society in Spanish Florida*. Chicago, University of Illinois Press.
- LAVIÑA, Javier (2008). “Indios y negros sublevados en Coro”, en Laviña, Javier, Pilar García y Lola Luna (eds.). *Poder local, poder global en América Latina*. Barcelona, Universitat de Barcelona.
- LAVIÑA, Javier, Ricardo Piqueras y Cristina Mondejar (eds.) (2013). *Afroamérica, espacios e identidades*. Barcelona, Icaria/Antrazyt.
- LÓPEZ, José Eliseo (1999). *La migración desde España peninsular a Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Caracas, CDCH/BATM, 2 v.
- LOVEJOY, Paul E. (2009). *Transformations in Slavery: A History of Slavery in*

- Africa*. Nueva York, Cambridge University Press.
- MATSUMOTO, Noriko (2013). "Sociology of migration", en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.
- MORGAN, Philip D. (1997). "The cultural implications of the Atlantic slave trade: African regional origins, American destinations and new world developments", en *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*. Los Ángeles, 18(1), pp. 122-145.
- _____ (1998). *Slave Counterpoint: Black Culture in the Eighteenth-Century Chesapeake and Lowcountry*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- MULLIN, Michael (1994). *Africa in America. Slave acculturation and Resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831*. Chicago, University of Illinois Press.
- OLANIYAN, Tejumola y James H. Sweet (2010). *The African Diaspora and the Disciplines*. Bloomington, Indiana University Press.
- PAGE, Willie F. y R. Hunt Davis, Jr. (2005). *Encyclopedia of African History and Culture*. Nueva York, Facts on File, Inc, 5 v.
- PATTERSON, Orlando (1982). *Slavery and Social Death*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- PÉREZ LEDESMA, Manuel (2007). "La invención de la ciudadanía moderna", en Pérez Ledesma, Manuel (coord.). *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía de España*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 21-58.
- PLATT, Lucinda (2006). "Ethnicity", en Scott, John (ed.). *Sociology. The Key Concepts*. Londres-Nueva York, Routledge, pp. 69-71.
- POSTMA, Johannes y Victor Enthoven (2003). *Riches from Atlantic Commerce. Dutch Transatlantic Trade and Shipping, 1585-1817*. Leiden, Brill.
- POSTMA, Johannes M. (1990). *The Dutch in the Atlantic Slave Trade, 1600-1818*. Nueva York, Cambridge University Press.

- _____ (2003). "A Reassessment of the Dutch Atlantic Slave Trade", en Postma, Johannes y Victor Enthoven (eds.). *Riches from Atlantic Commerce. Dutch Transatlantic Trade and Shipping, 1585-1817*. Leiden, Brill, pp. 115-138.
- PRICE, Richard (2010). "African Diaspora and Anthropology", en Olaniran, Tejumola y James H. Sweet (eds.). *The African Diaspora and the Disciplines*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 53-74.
- RAPPORT, Nigel y Joanna Overing (2004). *Social and Cultural Anthropology*. Londres-Nueva York, Routledge.
- RAPPORT, Nigel (2002). "Community", en *Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Barnard, Alan y Jonathan Spencer (eds.). Londres-Nueva York, Routledge, pp. 173-177.
- ROSEMAN, Curtis C. (1971). "Migration as a Spatial and Temporal Process", en *Annals of the Association of American Geographers*. Hoboken, 61(3), pp. 589-598.
- RUPERT, Linda M. (2008). "Maritime Marronage and Manumission in Caribbean Inter-Imperial Trade", en *Atlantic Emancipations*. Filadelfia, McNeil Center for Early American Studies.
- _____ (2006). *Inter-Imperial Trade and Local Identity: Curaçao in the Colonial Atlantic World*. Duke University, PhD Dissertation.
- SÁEZ, José Luis, S.J. (1996). "Los jesuitas y los esclavos negros en el Santo Domingo colonial (1658-1767)", en *Paramillo*. San Cristóbal, UCT, pp. 493-525.
- SAKHO, Papa (2013). "African diasporas, theories, representations and definitions", en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.
- SCHORSCH, Jonathan (2003). *Jews and Blacks in the Early Modern World*. Nueva York, Cambridge University Press.
- SCOTT, John (2005). "Social Networks", en Kuper, Adam y Jessica Kuper (eds.). *The Social Science Encyclopedia*. Nueva York, Routledge, pp. 1365-1367.
- _____ (2006). *Sociology: The Key Concepts*. Londres-Nueva York, Routledge.

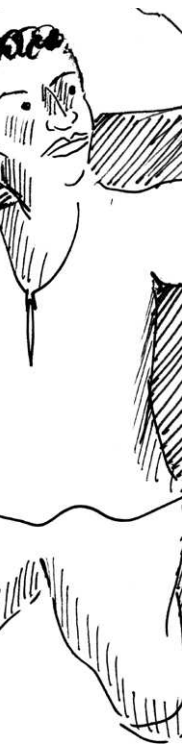
- SMALLWOOD, Stephanie E. (2010). *Saltwater Slavery. A Middle Passage from Africa to American Diaspora*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- STARK, David M. (2007). “Rescued from their invisibility: the Afro-Puerto Ricans of Seventeenth and Eighteenth-Century San Mateo de Cangrejos, Puerto Rico”, en *The Americas*. Philadelphia, 63(4), pp. 551-586.
- TREITLER, Vilna Bashi (2013). “Social networks”, en Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Oxford, Blackwell Publishing.





**LA FUGA COMO RESISTENCIA ILEGAL
DE ESCLAVOS AFRICANOS
Y AFRODESCENDIENTES EN CHILE
(1750-1811)**

YANNY SANTA CRUZ H.



• Ilustración: Antoniga Rosello

LA FUGA COMO RESISTENCIA ILEGAL DE ESCLAVOS AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES EN CHILE (1750-1811)

YANNY SANTA CRUZ H.*

RESUMEN

El siguiente texto busca caracterizar y analizar las prácticas ilegales de los sujetos esclavos en Chile durante la segunda mitad del siglo XVIII, trabajando específicamente las fugas. Para esto se buscó en el catálogo de Capitanía General todo indicio de juicios que dieran cuenta de dichas acciones, también se recopilaron casos que habían sido estudiados desde otras perspectivas temáticas. Es así como la organización del texto se estructura en tres partes; primeramente analiza el tratamiento de fuentes que han existido en Chile, siendo preferentemente el estudio en torno a una resistencia que se ejerció por la vía legal, esto a través de peticiones de carta de libertad, reclamos al amo por malos tratos, sevicia, etc. Posteriormente se trabajó con base en las fuentes mencionadas para caracterizar y comprender las fugas de los esclavos en la particularidad del sistema colonial chileno.

Palabras claves: resistencia, fuga, institucionalidad, facilitadores, situaciones catalizadoras, esclavos.

* Licenciada en Historia por la Universidad de Chile. Licenciada en Educación y Profesora de Historia. Diplomada en estudios de documentos coloniales, Universidad de Chile. Magister en Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Santiago de Chile. La investigación incluida en este libro es una síntesis del proyecto de licenciatura (tesis.uchile.cl). Correo electrónico: yanny.santacruz@gmail.com.

CHILE, UNA PARTICULARIDAD DENTRO DE LATINOAMÉRICA

Si bien la esclavitud se ha encontrado presente en América Latina, incluso antes de la llegada de los primeros europeos, específicamente los españoles; en Chile, en el cotidiano, este concepto se relaciona directamente con los fuertes abusos a indígenas, específicamente los mapuches. Siendo así las encomiendas, aunque no establecidas como tales, también se reconocen como instituciones de esclavitud. Sin embargo, a la hora de vislumbrar el componente “negroide”, todo parece nublarse y perderse en el constructo de la “raza chilena”, de la “patria chilena”. Pero lo cierto es que, avanzado el siglo XVIII, no solo existían esclavos “negros”, sino que una amplia gama de colores y culturas completaba el cuadro de una ciudad colonial. *zambos*, *mulatos* y *zambaigos* son algunos nombres de los mestizados africanos que por primera vez pisaron tierra americana¹. Por esto es que, desde ahora, al referirme al concepto de esclavitud dejaré de lado lo referente a las etnias, y solo me concentraré en el componente “africano y afrodescendiente”.

Ahora bien, ¿cómo podemos caracterizar la locación de estudio? ¿Qué diferencias se visualizan al comparar Chile con otras zonas de América? Para comenzar, diré que el Reino de Chile, tomando las palabras de Jean Paul Zúñiga, debe ser considerado en su conjunto como sociedades con esclavitud y no esclavistas; es que las primeras “...son aquellas en las que la mano de obra esclava, a pesar de ser omnipresente y abundante, no constituyó el fundamento de la economía”². Este elemento contextualiza las relaciones dadas entre esclavos, o entre un esclavo y el amo; y establece una diferencia con las zonas del Caribe marcadas visiblemente por las plantaciones que eran focos esclavistas, los cuales “Movilizaban alrededor de 1.4 millón de esclavos, o sea el 40 por 100 por lo menos de los 3.5 millones de esclavos de ascendencia africana residentes en el Nuevo Mundo. La plantación absorbía, pues, gran parte

1 Para un estudio más profundo sobre las clasificaciones étnicas, sus estratificaciones, y en particular la relación con una cofradía. Ver en: Gabriela Andaur, *La cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del convento de San Agustín (1610-1700)*. Tesis de Licenciatura en Historia. Santiago de Chile, Universidad de Chile [en línea: <http://www.cybertesis.cl/>].

2 Jean Paul Zúñiga, “Huellas de una ausencia. Auge y evolución de la población africana en Chile: apuntes para una encuesta”, en Celia Cussen (ed.), *Huellas de África en América: perspectivas para Chile*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2009, p. 82.

de la fuerza de trabajo esclava”³. Esto genera una diferencia abismante con otros países del continente, por lo mismo, la atomización que se da en este lugar es bastante importante, y se vuelve mucho más complicado para los mismos esclavos formar “grupos” o “comunidades” íntegras; y sin relaciones con otras etnias o grupos sociales de la época, puesto que la relación fluida con la plebe y los grupos de élite en esta zona geográfica es bastante más notable y perceptible.

Otro rasgo importante a destacar (como mencioné anteriormente), es la particularidad de la esclavitud indígena y las relaciones conflictivas que se vivieron en la época colonial⁴, en especial con la etnia mapuche, lo que repercute en un trato distinto hacia el esclavo “negro”. En palabras de Celia Cussen: “...a diferencia de los naturales de Perú y México, el indígena rebelde de Arauco no había aceptado ser vasallo de la Corona ni cristiano (...). De esta forma, para los africanos y afrodescendientes radicados en el Santiago colonial el muro de contención etnosocial fue más poderoso que en otras ciudades de América”⁵. Por otra parte, Chile es muy disímil con las principales ciudades de Latinoamérica, esto debido a que guarda relación con su categorización urbanística, donde el Reino de Chile aparece mayoritariamente rural, pese a los constantes intentos del Estado borbónico por potenciar las fundaciones de ciudades⁶. Todo esto, porque hacia el siglo XVIII la explotación en el área agrícola se transforma en el eje fundamental de la economía, encontrando en la hacienda un espacio cotidiano de subordinación y de resistencia esclava⁷. Aunque hacia la segunda mitad del siglo XVIII se puede encontrar un avance en la fundación de ciudades⁸, con la intención de urbanizar un territorio que comenzaba a acoger a grandes inmigrantes de diversas zonas del territo-

3 Herbert S. Klein, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid, Editorial Alianza Americana, 1986, p. 47.

4 Desde ahora cuando se escriba esclavos, me referiré específicamente a los descendientes y provenientes de África y no a los esclavos indígenas.

5 Celia Cussen, “La ardua tarea de ser libre: manumisión e integración social de los negros en Santiago de Chile colonial, en Celia Cussen (ed.). *Ob. Cit.*, p.113.

6 René Salinas, “Población, habitación e intimidad en el Chile tradicional”, en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (comps.). *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional de la conquista a 1840*. Santiago de Chile, Editorial Taurus, 2005, t. I, p. 11.

7 Gabriel Salazar. *Labradores, peones y proletarios*. Santiago de Chile, Editorial Lom, 1985, pp. 29-30.

8 René Salinas. *Op. Cit.*, p. 11.

rio. La población en aumento, fue lidiando con nuevas formas de vida, mayores riquezas y mejores condiciones, lo que repercutió también en un aumento en la tenencia de esclavos: "...fue durante la segunda mitad del siglo XVIII cuando el número de mano de obra negra, empleada principalmente en el servicio doméstico, aumentó"⁹. Esto se encuentra aparejado con un mayor intento de control social (es de suma importancia comprender el rol que juegan las Reformas Borbónicas y su aparataje burocrático); por esto es que el *corpus* jurídico se vuelve una herramienta primordial en el desarrollo y estudio de las formas de resistencia de los esclavos. Para Alejandra Araya, el siglo XVIII es de primordial importancia, ya que en "...él se consolidan las instituciones judiciales y también las posibilidades de reclamo de justicia"¹⁰. Sin embargo, dicho sistema también sirvió para dominar y castigar aún más a los "desobedientes" del Rey Español: azotes, pena de muerte y la expulsión a Lima eran algunos de los castigos que podrían sufrir los esclavos (o cualquier plebeyo) al enfrentarse a dicho sistema.

PRIMEROS AVANCES HISTÓRICOS EN TORNO AL CONCEPTO DE RESISTENCIA

Ahora bien, lo que interesa, es poder estudiar las acciones de los sujetos insertos en un sistema de dominación que hace que se resistan a las condiciones cotidianas a las cuales se encontraban. Dentro de esta área de estudio se pueden hallar algunos trabajos referentes a **formas legales de resistencia**, logrando definir y reconocer en dichos actos un enfrentamiento a una dominación involuntaria, que forman en resumen "una narrativa de la resistencia esclava"¹¹. Sin embargo, al conocer algunos sucesos ocurridos en América Latina o en el mismo Chile colonial, los que han sido recogidos en textos, surge una serie de

⁹ Elizabeth Mejías, "La esclavitud doméstica en sus prácticas: los esclavos y su constitución en personas. Chile 1750- 1820", p. 123 [en línea: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/833/83301204.pdf>].

¹⁰ Alejandra Araya, "Sirvientes contra amos: las heridas en lo íntimo propio", en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (comps.). *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional de la conquista a 1840*. Santiago de Chile, Editorial Taurus, 2005, t. I, pp. 161-197.

¹¹ Carolina González, "En busca de la libertad: la petición judicial como estrategia política. El caso de las esclavas negras (1750-1823)", en Tomás Cornejo y Carolina González (eds.). *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*. Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2006.

cuestionamientos. Es lo que ocurre por ejemplo, con lo acontecido en el terremoto de 1647 en Chile:

Sin duda que se mantenía fresco en la memoria lo que en 1605 habían dicho los regidores santiaguinos de que había mucha cantidad de negros esclavos cuyas rebeldías eran constantes y que se manifestaban a través de sus frecuentes fugas. Por eso, cuando después del terremoto un negro valeroso y altivo, inquieto y promotor de alteraciones, alborotó la tierra diciendo ser “hijo del rey de Guinea” y movilizó a los suyos...¹².

A partir de estas referencias, me cuestiono profundamente la definición del concepto de resistencia instalado en los textos escritos, debido esencialmente a la falta de acciones estudiadas, lo que limita el estudio solo a fuentes donde se encuentren acciones legales, acciones que se desarrollan con herramientas que otorga la misma institucionalidad de la época. Entonces, lo que aún no se ha podido observar es un “sujeto resistente” en conjunto, o, dicho de otro modo, lograr divisar acciones que pudieron darse en el ámbito de la **ilegalidad** y que reformularon a un sujeto en su búsqueda por mayor autonomía. Creo, entonces, que se debe comprender al esclavo en todas las instancias de resistencias¹³.

LA FUGA COMO ACCIÓN ILEGAL DE RESISTENCIA

Al inicio de este texto mencioné la necesidad y relevancia (por parte de la Colonia) de mantener el orden y la estructura social de los individuos, de acuerdo con su color de piel, rango público, adquisición económica, etc. Los esfuerzos por cumplir esta tarea se ven reflejados en las constantes reglamentaciones de la época, todo con la intención de no generar grandes rebeliones o huidas que acabaran con la estructura y la relación amo-esclavo, por esto es que todas las reglamentaciones apuntaban a reducir estas intenciones. Sin embargo, los encargados en una primera instancia

12 Armando de Ramón. *Santiago de Chile*. Santiago de Chile, Editorial Sudamericana, 2000, p. 63.

13 Si bien se han trabajado en los textos acciones ilegales de los esclavos, el enfoque en que se desarrollan los escritos son diferentes a los que ofrezco en este análisis. Podemos encontrar en Elizabeth Mejías. *Op. Cit.*; o en Alejandra Araya, “Sirvientes contra amos: las heridas en lo íntimo propio”, en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (comps.). *Op. Cit.*

de velar por tales condiciones son las personas que se encuentran bajo el mismo techo: son los amos quienes necesitan que las prohibiciones puedan cumplirse, pudiendo obtener mayores ganancias del bien adquirido, el esclavo. Es así como dentro del espacio hogareño comienza a configurarse un lugar lleno de conflictos internos: odios, penurias, alegrías, amores y una serie de sentimientos y situaciones que se tejen, las cuales son cobijadas por las paredes de los adobes y tejas: “La casa guardó en su interior una característica que encontramos en los hogares de todos los sectores sociales. Hablamos de la presencia de un mundo dual en el que a diario se conjugan armonía y violencia, amor y resentimiento, oscuridad y luz”¹⁴. Contradicciones que se viven no solo entre los familiares, sino también entre las personas que mantienen relaciones de sujeción. Contradicciones, porque al mismo tiempo que un esclavo debe servir y relacionarse con su amo, también se podría estar pensando en maldiciones y actos que reflejen resistencia a dicha sujeción. Sobre este tema James Scott señala que “...la lucha sorda que los grupos subordinados libran cotidianamente se encuentra –como los rayos infrarrojos– más allá del espectro visible”¹⁵; hablamos entonces de resistencias en espacio de extrema sujeción.

Si bien existía un amplio aparataje político y jurídico, el espacio común y diario es trascendente para el estudio de las relaciones de poder que se construyen entre amo y esclavo: “Tanto las jerarquías como las prácticas y ritos de vinculación personal tenían su punto de partida y llegada en la casa y la familia”¹⁶. Porque un esclavo difícilmente podría cambiar el sistema esclavista, cambiar las Reales Cédulas o incluso la forma en que toda la sociedad colonial vivía, pero lo que sí se encuentra a su alcance es poder luchar cotidianamente contra los representantes más próximos del condicionante esclavo, el amo: “Por ello huir de la casa del amo y atacar físicamente al superior eran acciones que involucraban gestos y símbolos en los que no había respeto, ni humillación, ni obediencia”¹⁷. De esta forma, una de las luchas cotidianas que ejercía el

14 René Salinas. *Op. Cit.*, p. 38.

15 James Scott. *Op. Cit.*, p.217.

16 Alejandra Araya. *Op. Cit.*, p.164.

17 *Ibid.*, p. 183.

esclavo era la huida o fuga que la entenderé como actos ilegales voluntarios, donde el esclavo o esclava se ausenta de la sujeción de su amo, con la intención de cambiar el estado de dominación.

Por esta razón es que se analizarán fugas en el ámbito cotidiano, fugas que nunca fueron realizadas por más de seis esclavos, y que en su mayoría representan un nivel de descontento con espacios cotidianos más que la intención de “romper un sistema”. Cuando debemos enfrentarnos a un análisis correspondiente en los Archivos Nacionales, es muy complejo visualizar casos judiciales de esclavos por “fuga” o “huida”. En una primera lectura de las fuentes, puede que estas sean redhibitorias, peticiones de cambio de amo, caso de sevicia, etc. Esas acciones fueron extraídas de fuentes judiciales en las cuales, poco a poco, los declarantes colocan sobre el tapete las características de sus esclavos.

Dentro de la particularidad de la zona a estudiar, realicé tres categorías de análisis, la primera de las cuales dice relación con las motivaciones y situaciones que tuvieron los esclavos para fugarse. Luego estudio las relaciones que se generaron y la colaboración que tuvieron dichos sujetos a la hora de realizar su escape. En tercer lugar, los propósitos y finalidades de la fuga.

Motivaciones y catalizadores

La intención de reconstituir el escenario en el cual se desarrollaron los escapes, tiene por objetivo establecer las posibilidades cotidianas que tenían los esclavos de resistir ilegalmente, considerando las presiones de sus amos, los deberes y también sus relaciones; con el ambiente, sus pares o los instrumentos que podían adquirir con mayor facilidad. Porque más que visualizar a un sujeto que acciona “ilegalmente”, es decir, como mero criminal¹⁸; analicé a través de estas acciones a un sujeto empoderado dentro de sus posibilidades de subsistencia.

La primera pregunta que me realizo, teniendo como bagaje los kilombos y las grandes revueltas latinoamericanas, es: ¿será posible agrupar los

18 Ver en: Bernard Lavalle. *Op. Cit.*, p. 143.

contextos, creando una situación y estrategia unificada? Todo indicaría que no, ya que cada caso muestra una vida diferente y una forma particular de esclavitud. Por lo que se establecen diversas situaciones donde se genera un quiebre con la dominación; y es importante conocer dichos contextos que han dado lugar a lo que he denominado *situaciones catalizadoras*.

A modo de ejemplo, se analizará brevemente el caso del mulatillo Ignacio, quien se fuga del alero de su actual amo don Joseph Antonio Lecaros, debido a que este último lo compró a don Bartolo Barrera y doña Isidora Prado (prima del comprador), sin embargo Ignacio al parecer no logra adecuarse o aceptar este cambio de amo y se devuelve con sus viejos y antiguos dueños.

Declaración confirmada con posterioridad por Doña Isidora Prado, quien dice mantener al esclavo:

Amado primito se me hasepresicio a molestar a vm hacerle saber como el mulatillo Joseph Ignacio el que no le remito, porque ando asiendo la diligencia de llevarle la plata, y por amor de Dios le pido, me haga el bien de darme un mes de plazo, de no yo se lo llevare que lo hago, porque *no se dispare para otra parte*, y hágame el bien de havisarme si me concede el plazo...¹⁹.

Aunque se conoce específicamente el motivo de su “vuelta”, que al mismo tiempo representa una huida de su lugar de trabajo, es evidente que su nuevo amo no satisfacía completamente las condiciones de vida de Joseph Ignacio. Es probable que la amistad, amor, o incluso, la familia puedan ser la primera causa del porqué de su llegada a la estancia de Curacaví. De esta manera, el contexto que rodea este caso es el cambio de amo. Esto puede asimilarse a los cambios de ciudad o país. Por ejemplo, cuando los amos deciden vender al esclavo a Perú u otra zona. Todo lo anterior es incomprensible e inaceptable para el esclavo que, siendo un sujeto social, inserto en una cultura y cotidianidad determinada, llega a un punto de saturación y decide actuar. Ignacio, y los diferentes esclavos analizados, se fugan teniendo múltiples contextos, sin embargo todos tienen

19 CG 189, foja 44 [el subrayado es mío].

algo en común: la insatisfacción de la vida que se lleva. Porque aunque banal, cualquier situación que colmara al esclavo iba a generar esa chispa de rebeldía, chispa que se transformaba rápidamente en fuego, sobre todo cuando algún hecho cotidiano no era del tenor del esclavo. En palabras de Martín Lienhard: “Lo que provoca la rebeldía abierta son, a menudo, hechos relativamente banales, pero inesperados”²⁰.

Ahora bien, en relación con el grado de concientización de las acciones que realizaron, concluyo que la fuga como escape temporal no puede analizarse a manera de ejercicio “delincuencial” como ha sido expuesto en las diferentes fojas judiciales analizadas por parte de los amos, sino como una acción donde existe un grado de conocimiento y conciencia de lo que se realiza, como forma real y concreta de restar poder al superior próximo, el amo. Sin embargo, las razones por las cuales se realiza esta huida son tan dispares como los casos estudiados; esto debido a la diversidad de las **situaciones catalizadoras** que empujan al sujeto a tomar la decisión de accionar, de reconfigurar su estado cotidiano, de encontrar intersticios de resistencia dentro de una sociedad tan jerarquizada como la colonial.

Estrategias y facilitadores

Frente a su accionar, es necesario analizar las diferentes estrategias que utilizaron los esclavos en el proceso de fuga: ¿cuáles son las herramientas usadas?, ¿cómo logran huir sin que alguien se entere?, ¿qué elementos utilizaron a su favor? Y sin lugar a dudas uno de los elementos en común que se encuentran en las fuentes judiciales es la complicidad con un *otro*, ya que es posible establecer que estas huidas siempre fueron ejercidas gracias a la colaboración de *compañeros* o *cómplices*, los que denominaremos **facilitadores** de la fuga. Como es el caso del mulato Juan de Dios, de 20 años, huido en el mes de mayo de 1784, cuando un año después el amo llega a demandar a Valeriano Santillana, exigiendo a su facilitador la devolución del esclavo, o del dinero que había invertido en él:

²⁰ Martín Lienhard. *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina*. Madrid, Editorial Iberoamericana, 2008, p. 19.

A consecuencia de esta fuga he practicado varias diligencias en su solicitud, y final ente he venido a saver que Dn. Valeriano Santillana, dependiente de la Administración de Correos lo condujo a la otra vanda de la Cordillera en el mes de Julio del mismo año, parándolo à pie con su propio Avío en el rigor del Inbierno²¹.

Es lógico que la persona que podría conocer mejor los caminos fue-se precisamente la encargada de entregar la correspondencia, la cual no sabemos en qué condiciones pudo cruzar a dicho esclavo. Este pudo haberle pagado, pudo haberlo realizado por solidaridad, etc., sin embargo, es seguro que sí estaba consciente de la ilegalidad en su actuar:

Por este hecho se ha constituydo sin duda Don. Valeriano responsable al valor de dicho esclavo, por que siendo mulato de para, y yendo regularmente vestido, deviò comprehender, ó que era efectivamente algún esclavo fuxitibo, ó algún Delincuente que sus delitos le obligaban à salir del distrito con conocido riesgo de su vida²².

En definitiva, para que se cumpliera la acción de fugarse, fue necesaria la presencia de sujetos que tuvieron un rol trascendental prestando apoyo y cobijo a los esclavos, estos denominados *facilitadores* también se vieron expuestos a diversos problemas judiciales, que podrían traducirse en pagar los costos que ha traído la huida de los esclavos, castigos como el destierro o el pago del esclavo. En el entendido social entonces podemos comprender que si bien el esclavo actúa resistiendo la forma de dominación, este acto es “aceptado subrepticamente” por la sociedad chilena.

La institucionalidad y su relación con la fuga

Las condiciones en las cuales se lleva a cabo el ejercicio de huida, mantiene una estrecha relación con la fuerte institucionalidad en Chile, generando un quiebre con lo pensado, que podría tener como fin una fuga de esclavos, porque la vuelta a la sujeción y el arraigo a la institucionalidad es tan fuerte y potente en el sujeto, que termina reproduciendo las

21 CG 145, foja 405.

22 CG 145, foja 405.

mismas dinámicas; entonces ¿por qué recurrir a través de actos ilegales a la justicia o al cambio de amo? Sin duda que en los casos estudiados existe un vacío, un canal que no se encuentra conectado entre la disconformidad del sujeto y la institucionalidad, como puede ser la lejanía, el encontrarse apartado de la ciudad o de dichos aparatos. Entonces el único puente posible es la fuga. Se corre un riesgo, pero con el propósito de seguir utilizando el sistema, y bajo los códigos y condiciones que el mismo esclavo propone.

A continuación se presentan las dos opciones que se observaron en las fuentes, por una parte, el recurrir a la justicia y, por otra, mantenerse bajo la sujeción de otro amo.

Orden judicial como mediador

En las minas del cerro Tamaya, Joaquín huye a causa del temor a los castigos que pueda propinarle su amo, sin embargo su huida rompe con los esencialismos de la rebeldía y “...tomo el partido de bajarse a esta ciudad a solicitar se lo dejase ò permitiese trucar à otro Amo como que ya lo tenía encontrado”²³. Es así como se desplaza desde el cerro hasta la ciudad de La Serena teniendo la absoluta certeza que todo el aparataje político y administrativo pudiera solucionar su difícil situación. La confianza y extrema credibilidad en dichos aparatajes genera cuestionamientos respecto de qué tipo de resistencia esclava es la que estamos analizando, así como también por qué hablamos de resistencia y no de acciones comunes y corrientes dentro de dicha sociedad. El meollo de estas interrogantes se encuentra en las decisiones y acción de dicho esclavo, ya que su inconformidad respecto de su condición rutinaria –malos tratos, mala alimentación, sin derecho a trabajar sus plantaciones, exceso de jornadas laboriosas– es la vértebra que moviliza al sujeto a romper su estado y proponerse un cambio, como lo expone Monserrat Arre: “Joaquín también se sentía en el derecho de exigir más, y asimismo alegar sobre la condición paupérrima en que estaban a causa de los abusos del

23 AJLS leg. 82 foja 10 (revés).

amo...’’²⁴. Alegar, aunque este proceso conlleve la alianza o apoyo de los aparatajes judiciales de que dispone la ciudad (a diferencia de la incomunicación en la que se encontraba trabajando en el cerro). Dispuesto en la real cárcel de la ciudad, Joaquín declara las reales intenciones por las cuales cruzó terrenos baldíos y cansado de recorrer 16 kilómetros llegó hasta la ciudad que lo acogió: “...que de temor que no lo castigase por que su amo hubo de castigar a otro esclavo, y *que no queria seguirlo por amo, y tenia quien lo comprase...*’’²⁵. Su futuro, aunque no determinado aún, se encontraba canalizado en la idea de cambiar de amo, pues probablemente ya había realizado algunas diligencias en busca de este. Al menos así se deja relucir en la frase. Finalmente y luego de avanzado más de un año de trámites e intentos de resolver aquel problema²⁶, el esclavo huye de la cárcel, convirtiéndose en un verdadero misterio su andar.

Cambio de amo

A diferencia de los párrafos anteriores, el análisis siguiente tiene como elemento en común el traslado de los esclavos (siempre a través de la huida) a otros sitios de trabajo, constituyendo la fuga solo un medio para obtener el propósito final, cambiar de amo. Las condiciones en las que se desenvuelve el esclavo van a influir directamente en la resistencia que ejercerán, cambiando así, en una primera instancia, su propia vida, pero que rebosan el tema cotidiano y se transforma en una resistencia que cambia las relaciones entre esclavo-amo. Debido a que los esclavos no estaban dispuestos a asumirse cercados y atados a un amo en particular, es que exploraban diferentes señores, entendiéndose como sujetos activos y partícipes de las decisiones que involucraban su condición laboral y cotidiana. En este sentido, en Arica, hacia 1776, la esclava María había hecho fuga gracias a la colaboración del sambo Clemente, como se deja relucir en las declaraciones que dio: “...y que la condujo al valle de sama a casa de diego Ulloa disiendo *que estaba buscando amo*, y viendo el dicho que no

²⁴ Monserrat Arre, “Esclavos y amos en los cerros de Coquimbo. El caso de los mulatos Ventura Ogalde y Joaquín Pizarro”, p.11 [en línea] <http://seminarioafroamerica.blogspot.com/>

²⁵ AJLS leg. 82 foja 14 [el subrayado es mío].

²⁶ Que para Monserrat Arre se transforma en un conflicto entre letrados y poderosos, desviando así la atención del centro de aquel caso, el esclavo Joaquín.

le conseguía, la despidió y se vino al pueblo de Tacna...²⁷. Aunque frustrada en sus intenciones, ya que la apresan antes de poder establecerse en alguna hacienda o trabajo, realiza la huida a propósito de la búsqueda de nuevos horizontes, aunque este signifique mantenerse bajo sujeción²⁸.

Es concluyente que el propósito que contienen estas fuentes (consideremos que aquí solo se han expuesto ciertos ejemplos), se traduce en el ejercicio de búsqueda de nuevos espacios de trabajo desde la perspectiva, claro está, de la esclavitud como un ejercicio laboral. Sin embargo, este deseo también involucra aspectos sociales y cotidianos que deben ser la amalgama que nos ayudará a comprender por qué dichos sujetos se fugan para establecerse en otros lugares como nuevos esclavos.

CONCLUSIONES

Debido a la ausencia de estudios que trabajen la fuga para Chile Colonial, he revisado y analizado este tipo de resistencia. Porque bajo condiciones de dominación he podido visualizar a un sujeto capaz de transformar su realidad.

Ahora bien, hay diversas condiciones que hacen que las acciones estudiadas no tengan las mismas características que el resto de América Latina. Por ello he identificado tres ejes fundamentales, el primero de ellos tiene que ver con que no existe una razón determinada o dominante en las fugas estudiadas, esto debido a que las condiciones en que trabajaron los esclavos fueron muy diversas y muy poco concentradas. Apoyada en la tesis que la gran diferencia es que para esta zona de América se contaba con un sistema que tenía esclavitud, pero que no era la base de la sociedad. Claro que esto no impidió que esclavos pudiesen reconocer en sí agentes capaces de renovar su estado. Tales *situaciones catalizadoras* son momentos precisos para dar un paso adelante y ejercer la huida. Entendiendo así que no son decisiones explosivas sin reflexión interna, sino que es un momento propicio para ejercer ciertos actos, pero que

27 AJA leg. 211, pieza 5 [el subrayado es mío].

28 Es importante destacar que la esclava señala su intención de ir a Tacna con el señor corregidor para que le dé el papel de venta, sin embargo no alcanza a acudir a la justicia, ya que es apresada.

han sido acumulaciones de descontentos y rechazos constantes. El cambio de amo, el traslado a otra ciudad o la sevicia. Sin embargo, para que dichas acciones fuesen desarrolladas fue necesaria la presencia de *facilitadores*, los cuales actuaron sin distinción de raza o condición de esclavitud. No es posible de establecer una red de resistencia o de esclavos que se ayudaron entre sí, a diferencia de lo que se puede observar para juicios o para fugas de otra parte de América. Lo importante es que la ayuda y colaboración trajó aparejada un riesgo frente a la justicia de la época.

Por otra parte, los esclavos, más que llevar una vida “miserable y triste”²⁹, fueron capaces de reconocer y aprovechar los contextos y herramientas que se encontraban disponibles, generando y creando nuevas pautas. Logrando descolocar y desestabilizar la directa relación que mantenían con el amo. Sin embargo estas fugas tienen la particularidad que nunca fueron acciones que se desentiendan del sistema en el cual se desarrollaron, es decir, que el cuerpo judicial y la sujeción siguieron estando muy presentes en la mente de dichos sujetos, por ende en los propósitos de los esclavos. Se observa entonces que la fuga nunca se realizó en rechazo completo de la institucionalidad colonial, sino como un acto que está en constante relación con esta. La fuga se realiza como una herramienta para ser escuchados, para posicionarse, para decidir. Nunca abandonando ni rechazando la sujeción a un amo. Por ende, no debe ser entendida, para este lado de América, como sinónimo de libertad, sino como un acto que no se desprende de la esclavitud, pero que tiene la característica que genera mayor autonomía, decisión por parte de los esclavos.

Bajo este análisis, no se encuentra la presencia de *grand marronnage*, porque no se observa la existencia de que estas personas fugadas hayan conformado una sociedad alternativa. Sin embargo se desconocen algunos paraderos de los esclavos fugados, en ese sentido podría analizarse en un trabajo futuro si estos se convirtieron en bandoleros³⁰, peones, vendedores ambulantes o vagos. Es por ello que en concordancia con los estudios anteriores sobre esclavitud en Chile, la resistencia que se vivió en la segunda mitad del siglo XVIII, ejercida por los esclavos afrodescen-

29 Macarena Ponce de León. *Op. Cit.*, p. 260.

30 Ver en: Carlos Aguirre. *Agentes de su propia libertad*. Lima, Editorial PUCP, 1995.

dientes, se desarrolló por la vía legal, a través de peticiones de libertad o acusaciones a sus amos, pero también a través de acciones ilegales como la fuga. Estas en su conjunto hablan de la capacidad que tuvieron los esclavos para reconfigurar su condición, pero no necesariamente romper con toda la institucionalidad de la Colonia. A su vez, dicha resistencia expresa que los esclavos fueron capaces de crear estrategias, conocer y aprovechar sus contextos, establecer relaciones con sujetos, todo para utilizarlo a su favor. Logrando así configurar sujetos dominados, pero decididos a cambiar y resistir frente a su situación.

ABREVIATURAS

Archivo Nacional de Santiago, Santiago de Chile:

Capitanía General (CG)

Real Audiencia (RA)

Archivo Judicial La Serena (AJLS)

Archivo Judicial de Santiago (AJS)

Biblioteca Nacional de Chile, Santiago de Chile:

Sala Medina Manuscritos (SMM)

FUENTES

Documentales

Archivo Nacional de Santiago, Santiago de Chile

Archivo de la Capitanía General

Volúmenes: 145, 154, 159, 183, 218, 929, 1004, 1012.

Archivo de Real Audiencia

Volumen 2232, Pieza 3.

Archivo Judicial de La Serena

Legajo 82, Pieza 7 [en línea Monserrat Arre: <http://seminarioafroamerica.blogspot.com>]

Legajo 22, Pieza 8.

Archivo Judicial de Santiago

Legajo 649, Pieza 8.

Bibliográficas

AGUIRRE, Carlos (1995). *Agentes de su propia libertad*. Lima, Editorial PUCP.

ARAYA, Alejandra (2007). *La fundación de una memoria colonial: la construcción de sujetos y narrativas en el espacio judicial del siglo XVIII*, en Tomás Cornejo y Carolina GONZÁLEZ (eds.). *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*. Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, pp. 185-218.

ARAYA, Alejandra (2005). “Sirvientes contra amos: las heridas en lo íntimo propio”, en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (comps.). *Historia de la vida privada en Chile*. Santiago de Chile, Taurus, v. I, pp. 161-197.

BERNAND, Carmen (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid, Fundación Histórica Tavera.

CHAVES, María Eugenia (2001). *Honor y libertad, discursos y recursos de la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período co-*

- lonial). Gotemburgo, Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo.
- CORNEJO, Tomás y Carolina González (eds.) (2006). *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*. Santiago de Chile, Universidad Diego Portales.
- CUSSEN, Celia (ed.) (2009). *Huellas de África en América: perspectivas para Chile*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- DE RAMÓN, Armando (2000). *Santiago de Chile*. Santiago de Chile, Sudamericana.
- FREIRE, Paulo (2008). *Pedagogía de la autonomía*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- GONZÁLEZ, Carolina (2007). “En busca de la libertad: la petición judicial como estrategia política. El caso de las esclavas negras (1750-1823)”, en Tomás Cornejo y Carolina González (eds.). *Justicia, poder y sociedad: recorridos históricos*. Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, pp. 57-83.
- _____ (2003). “Criminal contra el negro Antonio por el homicidio que ejecutó en su amo que fue Maestre de Campo Don Alonso de Lecaros 1767-1768”, en *La pena de muerte en Chile colonial*. Santiago de Chile, RIL, pp. 129-210.
- GONZÁLEZ, Carolina y José Tomás Cornejo (2003). *Pena de muerte en Chile Colonial: cinco casos de homicidio de Real Audiencia*. Santiago de Chile, RIL Editores.
- JOUBE, José (2006). *Esclavitud, resistencia y cultura legal*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- LAVIÑA, Javier y José Luis Ruiz-Peinado (2006). *Resistencias esclavas en las Américas*. Madrid, Editorial Doce Calles.
- LEÓN, Leonardo (2005). *La gesta innoble: elite y bajo pueblo en Chile colonial (1758-1770)* [libro manuscrito inédito].
- LIENHARD, Marín (2008). *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina*. Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.

- MELLAFE, Rolando (1959). *La introducción de la esclavitud negra en Chile. Tráficos y rutas*. Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- PINTO, Julio y Gabriel Salazar (1999). *Historia contemporánea de Chile*. Santiago de Chile, Lom Ediciones, t. II.
- PONCE DE LEÓN, Macarena (2004). “Vida de los esclavos en Chile, 1750-1800”, en *Estudios Coloniales III*. Santiago de Chile, Universidad Andrés Bello, pp. 235-265.
- PRICE, Richard (comp.) (1981). *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. España, Siglo XXI.
- Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (1943). Madrid, Editorial Facsímil.
- RETAMAL, Julio (coor.) (2006). *Estudios Coloniales III*. Santiago de Chile, Editorial Universidad Andrés Bello.
- SAGREDO, Rafael y Cristián Gazmuri (comps.) (2005). *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional de la conquista a 1840*. Santiago de Chile, Taurus, t. I.
- SALINAS, René (2005). “Población, habitación e intimidad en el Chile tradicional”, en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (comps.) (2005). *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional de la Conquista a 1840*. Santiago de Chile, Taurus, pp. 11-47.
- SCOTT, James (2007). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, Editorial Era.
- THOMPSON, Alvin (2005). *Huida a la libertad*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- THORNTON, John (1998). *Africa and africans in the making of the Atlantic world, 1400- 1800*. Cambridge, Cambridge University Press.

Tesis de grado

- ANDAUR, Gabriela (2009). *La cofradía de nuestra Señora de la Candelaria del Convento de San Agustín (1610-1700)*. Tesis de Licenciatura en Historia.

Santiago de Chile, Universidad de Chile [en línea: <http://www.cyber-tesis.cl/>].

NAVARRETE, Juan Domingo M. (2010). *Clase, conciencia de clase y lucha de clases. Revisión teórico-conceptual y análisis de casos para el estudio de africanos y afrodescendientes en Chile Colonial*. Tesis de Licenciatura en Historia. Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Hemerográficas

Cuadernos de Historia. Santiago de Chile, Universidad de Chile, n° 8, 1988.

Cuadernos de Historia. Santiago de Chile, Universidad de Chile, n° 25, 2006.

Digitales

ARRE, Monserrat (2011). *Esclavos y amos en los cerros de Coquimbo. El caso de los mulatos Ventura Ogalde y Joaquín Pizarro* [<http://seminarioafroamerica.blogspot.com>].

MEJÍAS, Elizabeth (2011). *La esclavitud doméstica en sus prácticas: los esclavos y su constitución en personas. Chile 1750- 1820* [<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/833/83301204.pdf>].

SAN MARTÍN, William Aedo (2006). “Esclavitud, libertades y resistencias. Hacia una propuesta integrativa a las condiciones de la negritud en Chile, siglo XVIII”, en *Summa Historiae. Revista de Estudios Latinoamericanos* (número especial: *La esclavitud Africana en América*), Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, [laboratoriodehistoriacolonial.files.wordpress.com/2009/06/esclavitud-summahistoriae.pdf].





**AFROVENEZOLANIDAD:
UN CASO PARADIGMÁTICO
DE LA AFRODESCENDENCIA COMO
PROCESO TECTÓNICO, UNA SITUACIÓN
DE CONTACTOS CULTURALES**

STEVE RÉGIS “KOVO” N’SONDÉ



- Fotografia: Steve Régis “Kobo” N’Sondé, Curiepe.

AFROVENEZOLANIDAD: UN CASO PARADIGMÁTICO DE LA AFRODESCENDENCIA COMO PROCESO TECTÓNICO, UNA SITUACIÓN DE CONTACTOS CULTURALES

STEVE RÉGIS “KOVÓ” N’SONDÉ*

RESUMEN

“...refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural.” Tal es el proyecto de la sociedad venezolana que se indica en el Preámbulo de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela del año 1999. ¿Cuáles son las condiciones que permiten la realización efectiva, constitucional, de esta diversidad cultural que es una especificidad de la sociedad venezolana? En este artículo se analiza el proceso afrovenezolano, en particular, como componente de la afrodescendencia, en general, desde su discriminación en las épocas colonial y poscolonial hasta su participación y su reconocimiento en el ámbito nacional y regional. Un intento de institucionalización de espíritu del cimarronaje.

Palabras clave: afrovenezolanidad, Constitución, cultura, discriminación, cimarronaje.

* El autor, afropeo, nació en los suburbios de París en una familia de inmigrantes *koongo* (República del Congo). Obtuvo su licenciatura en filosofía en París I, Panteón-Sorbonne. En 2000, realizó su primer trabajo de investigación: *La historia como un proceso de cultura en Kant y Hegel*. Ha accedido luego a la formación doctoral “Historia y Civilización” de la Ehes, en su Centro de Estudios Africanos escribió: “El origen de un proceso de transformación en la vida ética *koongo* (XVe-XVIIIe)” (2003). Nació su concepción original, tectónica, sobre las situaciones de contacto entre *ethos*. Tras varias experiencias de enseñanza y/o investigaciones tanto en Congo (Cireck) como en Venezuela (Fundación Idea). Defendió, en 2013, una tesis de doctorado en la Sorbonne, cuyo título es *Sobre el sentido originario de Nzambi a Mpúngu. Hermenéutica de la catequesis y de la tradición oral koongo: el campo mbi de lo sagrado y/o de lo íntimo*. Correo electrónico: nsondesr@gmail.com.

...hallar recursos válidos para que nuestro pueblo avance por el mapa intrincado y complejo del futuro que nos hemos atrevido a invocar; un modelo ideológico autóctono y enraizado en lo más profundo de nuestro origen y en el subconsciente histórico del ser nacional.

Hugo Chávez, *El libro azul*.

Este pasaje preliminar de *El libro azul* aparece como reflejo fiel, aunque parcial, de un aspecto del imaginario sociopolítico y cultural venezolano, algunos años antes del inicio, por vía electoral en 1999, de la Revolución Bolivariana. Con este pensamiento como telón de fondo puede, y quizás debe, representarse el proceso afrovenezolano. En la cita, varios elementos: las ideas de destino, de modelo propio de gobierno, de conciencia histórica y de patrimonio permiten tratar el tema enunciado en el título de este trabajo desde la perspectiva de una filosofía de la historia. Planteamos, precisamente, desde la consideración de la historia como proceso de cultura, un análisis de los medios a través de los cuales una constitución civil o un Estado implementan de manera efectiva la cultura del pueblo.

Este estudio consta de dos partes: la primera se titula *Preliminares* y la segunda *Conocimiento*, con el fin de evocar propiamente el destino común o la relación entre seres humanos, tradiciones y comunidades, que las ciencias sociales denominan fenómenos de contactos culturales. Es decir, "...une histoire qui est l'histoire de migrations, de guerres, de conquêtes et des échanges commerciaux entre les peuples" (Bastide 2000: 155). Desde entonces, "Venezuela, entendida como paradigma sociopolítico del siglo XXI" (Pérez Pirela 2008: 3) debe ser considerada seguramente como paradigma sociocultural.

"Conocimiento" se refiere también al sentido metafórico que la *Biblia* otorga al verbo *conocer*, más cerca de la etimología de *agnoscere*, en la cual se evidencian las ideas de reconocimiento, de revelación recíproca y de nacimiento —como en el francés *con-naître* o *con-naissance*— y una erótica simbólica de los fenómenos de contactos culturales o tectónicos.

Esta referencia bíblica no es fantasía, por el contrario, se adecúa muy bien al caso venezolano actual. *El libro azul* (Chávez 2007) plantea una interpretación del pensamiento de Bolívar como "visión teleológica" (46), que justifica el enfoque desde la filosofía de la historia. Dentro del proceso revolucionario, esta "figuración teleológica" (48) bolivariana se desdobra en una dimensión claramente religiosa, teológica, *vox populi vox dei*, sin

llegar a una teodicea: “Hoy domingo, 11 de abril, recordamos el inicio del auge y caída de la dictadura más breve de la historia, recordamos también el calvario del Cristo-Pueblo que resucitó al tercer día, nuestro 13 eterno” (Chávez 2010: 13).

Lo anterior permite subrayar que en las filosofías de la historia del idealismo alemán también, precisamente en el pensamiento de Kant, hay una progresión de lo teleológico a lo moral como fin con la referencia explícita a una revolución. Según el filósofo, el hecho en sí mismo de su surgimiento en la historia, la simpatía y el entusiasmo que produce hasta en los que la miran sin participar, hacen de la revolución “Un evento de nuestro tiempo que prueba esta tendencia moral de la humanidad” (Kant 1990: 210).

El *Discurso de Angostura* expone muy bien el punto clave que permite considerar a Venezuela como un caso paradigmático en la historia cultural, entendida así:

Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa (...) el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta semejanza trae un reato de la mayor trascendencia (Bolívar 2007: 17).

Esto es precisamente un proceso tectónico o una situación de contactos culturales. Hablar de tectónica en geología quiere decir “...definir a nivel geométrico y a nivel cronológico, las relaciones originales, entendidas como normales, que se dan entre las rocas”¹. La tectónica de los pueblos como proceso de cultura es la definición en el ámbito geográfico y sociohistórico de las relaciones culturales, originales y variables de las vidas o mundos éticos (*Sittlichkeit*)² entre sí mismos.

Apenas esta diversidad y heterogeneidad es enunciada en toda su am-

1 Traducción propia del texto original en francés: “...définir sur le plan géométrique et sur le plan chronologique, les rapports originels, dits normaux, des roches entre elles” (J. Aubouin, *Encyclopaedia Universalis*, v. 23, 2008, p. 300. Encyclopedia Universalis France S. A.).

2 En la filosofía política de Hegel, el término alemán *Sitte*, raíz de *Sittlichkeit*, corresponde al griego *ethos*; así la vida ética es la tradición eficiente o realidad concreta de las costumbres y de las instituciones que conforman absolutamente al Estado, desde el ciudadano hasta la Constitución.

plitud, Simón Bolívar (2007) evoca la constitución civil, es decir, un proyecto o denominador común como “intérprete de la Naturaleza” para conseguir “una perfecta igualdad política” (17). En las palabras de Bolívar, tras el lirismo que expresa el símbolo de unidad “seno de una misma madre”, y el realismo político de la idea de que “¡Ángeles, no hombres pueden únicamente existir libres, tranquilos y dichosos, ejerciendo todos la Potestad Soberana!” (31), es posible distinguir una filosofía política compleja. Algunas de sus fuentes de inspiración, como por ejemplo la concepción de la Constitución o de las leyes de Montesquieu, son claras y se analizarán más adelante. Por ahora, en el *humus* de sus proposiciones y de sus contradicciones se puede plantear la siguiente problemática general: ¿Podía y puede una Constitución civil venezolana concretar el derecho del pueblo tomando en cuenta la diversidad de los mundos éticos, y qué condiciones serían necesarias para hacerlo?

En la cita preliminar de Hugo Chávez, “nuestro pueblo” y “nuestro origen” parecen incluir a todos los componentes de la sociedad venezolana. Considerando la situación sociopolítica de 1816, a pesar del humanismo y de los principios invocados, se evidencia que en el *Discurso de Angostura* (Bolívar 2007), cuando se menciona la frase “nuestro pueblo” (p 16), los aborígenes y sobre todo los africanos y sus descendientes, sobre cuya situación centramos nuestro mayor interés, ciertamente no son tomados en cuenta. No eran reconocidos como ciudadanos, ejemplo de ello es la idea de que “Ya disfruta el pueblo de Venezuela de los derechos que legítima y fácilmente puede gozar” (31). Obviamente, no se hacía referencia en esa situación, en esa época, y según los principales interesados, a los descendientes afrovenezolanos; hace falta todavía la visibilización en la actual Constitución. Por eso, este escrito se propone analizar de manera sucinta la evolución del doble proceso de integración a la ciudadanía plena, y de reconquista de su dimensión de sujetos históricos, de los africanos esclavizados en Venezuela y de sus descendientes. De acuerdo con la idea de que “...participar no es ser parte, sino aspirar al todo. La totalidad es el punto de encuentro de la revolución personal y la social” (Pérez Pirela 2008: XIII), la problemática específica que puede formularse entonces es: ¿cuáles fueron las formas de lucha empleadas antiguamente por los africanos esclavizados en contra de la colonia para lograr su libertad? y ¿cuáles son las condiciones y posibilidades efectivas de participación de los afrodescendientes hoy día en el proceso revolucionario venezolano?

En el apartado *Preliminares* subrayamos la dimensión referida al origen de las interrelaciones de carácter sociopolítico y geoestratégico entre Suramérica y el Caribe. La segunda parte, *Conocimiento*, se centra en el análisis

crítico de los conceptos clave de la problemática para enfatizar lo relacionado con la creación, orogénesis, de realidades, no solo conceptuales sino sociopolíticas y culturales. El estudio transdisciplinario que requiere esta materia permite una nueva comprensión del fenómeno afrovenezolano como proceso. Una perspectiva desde adentro, como se ha realizado históricamente en la mayoría de los casos, que se ubica entre los frutos de esta comprensión de sí mismo (y luego del otro), y los contextos locales, nacionales y regionales donde ella se formula como discurso o proposición ética o cultural, y como *praxis* o movimientos sociales.

PRELIMINARES

La chose commune: origine et fin sur la circonférence du cercle.

Héraclite, fragmento 105.

Del Caribe al Caribe: Haití

La situación sociopolítica de la República Bolivariana de Venezuela, desde 1999 hasta ahora, es un caso particularmente interesante y original como laboratorio de la "segunda independencia", y como puente entre América del Sur y el Caribe. La denominación "Bolivariana" señala explícitamente la referencia de la Quinta República venezolana a la gesta libertadora y al proyecto político de Bolívar en el siglo XIX. Esa visión de la "vasta región" del *Discurso de Angostura* (Bolívar 2007: 43-44) está concretándose en la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) como "el proyecto histórico de Simón Bolívar de unidad de la Patria Grande"³. Esta propuesta, originariamente venezolana, reafirma el lazo muy fuerte que tiene la República Bolivariana con el contexto caribeño suramericano que no solo es simbólico sino también económico, sociopolítico y cultural. Esta escala es también la de la escena del desarrollo de la afrodescendencia que nació, como el ALBA, a comienzos del siglo XXI (año 2000). Su realidad integra la *afrovenezolanidad*, cuyo concepto ya fue intuitivo hace más de medio siglo antes, en 1943, y desde entonces pretende denominar la presencia africana en Venezuela desde su inicio, que muy probablemente se remonta a 1525 (Brito Figueroa 1983: 100). Hay que subrayar el papel del Caribe, sobre todo de las islas de Haití y Cuba, en varios momentos clave de estructuración de los procesos, tanto antiguos

3 Véase: <http://www.alianzabolivariana.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=2080>.

como contemporáneos, en torno a la visión bolivariana y en la afirmación del “afro” como sujeto histórico protagónico.

En el Caribe del siglo XXI (isla de Margarita, en 2001), nació oficialmente la idea del ALBA, primero como Alternativa Bolivariana para las Américas; ahí también empezó su actuación efectiva como ente político (Cuba, en 2004). Desde 2009 se habla de Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América, según la expresión del caribeño José Martí. Del Caribe del siglo XIX proviene el apoyo eficiente a Miranda, el Precursor (en 1806), y después al Libertador (en 1816). Ambos tienen como origen común un hecho político que ha iniciado la primera fase de emancipación del yugo tanto español como francés de la “vasta región”. Ese hecho es precisamente la tercera y decisiva etapa del proceso revolucionario haitiano, es decir, la insurrección del 22 de agosto de 1791 o “la révolution nègre”, según la expresión del caribeño Aimé Césaire (1981: 195). Toussaint Louverture, líder político-militar y legislador de la Constitución haitiana de 1801, puede considerarse como el Iniciador.

En el Caribe, pues, precisamente en Haití, hay que situar el origen del proceso de emancipación de los países de América del Sur y el Caribe, tres siglos después que la isla del pueblo taíno bautizada como La Española se convirtiera en la primera colonia del Imperio español en 1502. Las luchas y reivindicaciones de los africanos y de sus descendientes para la reconquista de su libertad empezaron con el comienzo de la trata de los esclavizados, con el cimarronaje y la constitución de espacios liberados de resistencia y creación de modelos sociopolíticos y culturales originales. Los cimarrones y las cimarronas reinterpretaron los mundos éticos africanos. El primer episodio revolucionario histórico de este tipo en Venezuela es el del rey Miguel en 1552-1553⁴, aunque hubo otros varios a lo largo de la colonia esclavista. Así, desde el punto de vista de los ancestros de los afrovenezolanos como José Leonardo Chirino, la revolución haitiana de 1791 y su decreto de abolición de la esclavitud de 1793, más que la francesa de 1789, debía significar la posibilidad concreta de romper las cadenas y transformar su condición. Proceso que va del cimarronaje a la insurrección, su transformación en una revolución posiblemente victoriosa, como en Haití, hasta la creación de una nueva realidad política. En resumen, institucionalizar el cimarronaje.

Las sociedades esclavistas y colonialistas europeas y americanas, para desarrollarse económicamente y satisfacer sus intereses particulares, in-

4 Las crónicas de la época hablan de reino para describir los logros y la estructura de la insurrección de negros e indios esclavizados, cuyo liderazgo estaba en manos del rey Miguel. Finalmente, su ejército fracasó frente al de la Corona española.

ventaron razones biológicas, filosóficas y teológicas supuestas, pero en realidad falsamente universales para justificar lo injustificable durante casi cinco siglos. El caso haitiano o lo que se puede entender como *La Révolution française et le problème colonial*, título de una obra de Césaire (1981), demuestra claramente el límite de un cierto humanismo o espíritu de las Luces, pensamiento que fue importado en el Nuevo Mundo. Hay que tomar esto en cuenta con el fin de poder, en un primer acercamiento al concepto de afrodescendencia, entenderlo como toma de conciencia y voluntad colectiva, regional, de reconocimiento de la participación histórica original y positiva de los africanos y de sus descendientes “a la semilla de la América nueva” (Martí 2005b: 39) con sus valores socioculturales, sus manifestaciones religiosas, sus técnicas, su cosmovisión; en una palabra, con sus mundos éticos.

CONOCIMIENTO

*Pensamientos sin contenidos son vacíos,
intuiciones sin conceptos son ciegas.*

E. Kant, *Crítica de la razón pura*.

El análisis de estos conceptos se corresponde con la búsqueda y aclaración de lo que concierne, intrínsecamente, a los factores de integración o de la antigua exclusión de los africanos esclavizados y de sus descendientes, precisamente los afrovenezolanos de América del Sur y el Caribe de hoy día.

América Española

Desde Simón Rodríguez hasta su invocación por Hugo Chávez, la “América Española” es un término que se usa para referirnos a la colonia, época de dominación bajo el yugo de la monarquía española. Sus instituciones en muchos casos, como en Venezuela, responden a los principios de exclusión y diferenciaciones sociales y de calidades, según los conceptos de raza y género. Las condiciones sociales originarias concretas de la diversidad de la *epidermis* en la “América Española” originariamente provienen, en gran parte, de la dominación sexual del amo europeo o blanco criollo sobre las mujeres indias o africanas esclavizadas (Pellicer 2010: 21). Este aspecto no pertenece al simbolismo erótico de los fenómenos de contactos culturales en el contexto de una filosofía de la historia, que hemos

visto en el pensamiento de Bolívar. Es el caso, por ejemplo, de la colonia de La Española y después de su partición, de Haití, que tiene un tejido social complejo donde se observan distinciones entre “Grandes blancos” y “Pequeños blancos” por un lado, negros esclavos y manumisos por otro, y una clase intermedia cuya condición mestiza tiene como consecuencia la denominación alegórica peyorativa como hijo de caballo y burra o de asno y yegua, “mulato” o “mulata”.

El caso de la colonia venezolana es un nivel superior en esta lógica de diferenciación o de calidad cuyos índices son la raza y el género: hay blancos peninsulares, criollos o de orilla, pardos, zambos, mulatos, tercerones, cuarterones, quinterotes, hasta la última “casta”: los negros (Pellicer 2010: 21-22). La sobrevivencia de esta sociedad supone, entre otras estructuras, la esclavitud como forma de explotación económica y la dominación de la Corona como autoridad político-religiosa metropolitana bajo la colonia. Las situaciones sufridas por los afrovenezolanos, o la alternativa única en ese tiempo en toda la “América Española”, son las cadenas y un estatuto infrahumano, la libertad vigilada y una condición de manumiso u hombre de clase inferior, o el cimarronaje y la libertad. Es decir, la creación de nuevas formas sociopolíticas de autogestión en los *cumbes* (Venezuela), los *palenques* (Colombia), los *quilombos* (Brasil), etc.

El hecho importante para entender el proceso afrovenezolano es que en la poscolonia se buscaba instaurar la forma de explotación económica basada en la esclavitud, y lo que podemos llamar, con el revolucionario francés el Abbe Grégoire, una aristocracia de la piel (Césaire 1981: 187). Bolívar ya en 1816 lo había avizorado: “...las reliquias de la dominación española permanecerán largo tiempo antes que lleguemos a anonadarlas” (2007: 19). Es el caso de esta aristocracia racial heredera de la “América Española”.

Simón Rodríguez la presentaba positivamente como “original”, pero la considera precisamente como realidad prerrevolucionaria en el sentido de que “La América española pedía dos revoluciones a un tiempo, la pública y la económica” (Chávez 2007: 56), además de una revolución política. Al final del siglo XIX, Martí hace la misma observación: “La colonia continuó viviendo en la república” (2005b: 35), y propone metafóricamente la misma solución, es decir, “la determinación de escribir, en una tierra que no es libre todavía, la última estrofa del poema de 1810” (Martí 2005a: 23). Significa que es “para la América española la hora de declarar su segunda independencia” (Martí 2006: 172).

Nuestra América

Se puede hablar de una misma tradición en Simón Rodríguez y Simón Bolívar con su concepción de "Nuestra América", porque habla de una forma propia de gobierno según la idea de Montesquieu. En la mente de Martí se enuncia así: "El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país" (2005b: 33). En *De l'esprit des lois*, el filósofo francés enuncia así su pensamiento: "Elles [les lois politiques et civiles] doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre" (Montesquieu 1970: 44).

Sin duda, es la interpretación del principio que en el pensamiento de Simón Rodríguez se expresa de este modo: "La América Española es original. Original han de ser sus Instituciones y su Gobierno" (2007: III). Y que Bolívar traduce literalmente para los miembros del Congreso: "¿No dice *El espíritu de las leyes* que estas deben ser propias para el pueblo que se hacen? ¿Que es gran casualidad que las de una nación puedan convenir a otra?" (2007: 13).

Hay que recalcar que, según Montesquieu, la formación del "esprit général d'une nation"⁵ está relacionada con principios más bien naturales que espirituales, como el relieve, la riqueza del suelo, etc. Esto quizás es el límite de esta idea; o Bolívar dice otra cosa cuando concibe "la Constitución, intérprete de la naturaleza", o existe una contradicción pues añade: "La naturaleza hace a los hombres desiguales (...) Las leyes corrigen esta diferencia" (2007: 17). ¿Leyes políticas y civiles propias reflejan principios naturales o espirituales? La interpretación de Martí deja la pregunta abierta de si "El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país" (2005b: 33).

Por supuesto, entonces, en "Nuestra América", los elementos naturales o espirituales, el gobierno y las leyes comunes, reflejarían la especificidad de los afrodescendientes. Hay un segundo punto de la filiación del pensamiento de Martí con el de Bolívar. Martí reinterpreta los temas de la "Madre América" y de la "desemejanza", aunque no se encuentre explícitamente como en la imagen de Bolívar, la dimensión erótica de los fenómenos de contactos culturales, sino en filigrana tras una idea de "co-nacimiento", constituyen casi una dialéctica de este tipo de relaciones interculturales: "Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos" (Bolívar 2007: 31).

5 Véase: Montesquieu (1970), particularmente el Libro XIX, capítulo V.

La dificultad, pero lo interesante, de este estudio es que Martí piensa en toda Suramérica y el Caribe. Él también habla de “una visión”, “una máscara”, compuesta de elementos franceses, ingleses, norteamericanos, españoles, indios, negros y campesinos que entiende como “enigma hispanoamericano” y que parece resolver en “Nuestra América” (2005b: 36). Pero ¿son estos elementos, en su pensamiento, los que deben “darse prisa” para conocerse?

En este mismo texto aborda otra vez, explícitamente, la cuestión de la diversidad en “Nuestra América”, pero sin resolver el problema cuando expresa que “No hay odio de razas, porque no hay razas” (Martí 2005b: 38). Esta postura es humanista o progresista en el contexto mundial de fin del siglo XIX, cuando la conferencia de Berlín, en 1885, legitimaba la colonización de África por las potencias europeas imperialistas y xenófobas. Se pasó de la idea de desigualdad biológica a la de desigualdad de valores culturales entre las naciones, de la noción de “raza” a la de “etnia”. La seudolegitimación biológico-teológica se vuelve una seudolegitimación histórico-sociológico-filosófica. Así, con gran hipocresía, los dos mayores imperios de la época, Inglaterra y Francia, consideraban respectivamente sus guerras de conquista colonial “la carga del hombre blanco” (*The White man's burden*), como lo escribe Kipling, y la misión civilizadora (*la mission civilisatrice*). El presupuesto fundamental de la concepción originaria de etnia para definir los mundos éticos negroafricanos o del África subsahariana, es que no tienen historia ni civilización, que están en “el umbral de la historia universal”⁶. Estos nuevos conceptos imperialistas se trasladaron también hacia América y el Caribe. Son conocidas las exacciones del Ku Klux Klan, como la segregación racial oficial en Estados Unidos. En el sur del continente se hablaba oficialmente de “democracia racial” mientras la aristocracia de la piel, las oligarquías, aplicaban esos principios discriminatorios. En Venezuela, precisamente se organizaba el blanqueamiento de la población facilitando oficialmente la inmigración europea (1948-1958), como ya se intentó en el siglo XIX con el decreto de 1823 (Charier 2000: 28, 40-42).

“Nuestra América” no es explícitamente un principio de gobierno nacional sino una dinámica transnacional e internacionalista, en el sentido de que no aparece por ejemplo en la escritura originaria del *Proyecto Nacional Simón Bolívar* (Chávez 2007: 21-43). Sin embargo, desde su germinación en la mente de Martí, hasta su reinterpretación en el discurso boli-

6 “...ce que nous comprenons en somme sous le nom d’Afrique, c’est un monde anhistorique non-développé, entièrement prisonnier de l’esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l’histoire universelle” (Hegel 1965: 231).

variano del siglo XXI, incluye a los afrodescendientes como componente positivo de “la semilla de la América nueva”.

América Latina

“América Latina” no refleja precisamente la idea de inclusión intercultural. Este concepto nació también a finales del siglo XIX pero en Europa, más específicamente en París, con el colombiano Torres Caicedo. En el contexto de la época, esta idea fue una reacción contra el panamericanismo ciego, caballo de Troya de Estados Unidos y de la América protestante y anglosajona, para referirse a una presunta “Europa latina” (Ardao 2006: 159-162). Se consideraba en la raíz europea, católica y las culturas latinas en América del Sur, excluyendo, discriminando y negando *de facto* la importancia o lo positivo de la presencia afrodescendiente en América. Obviamente, hoy día, en el idioma común, el sentido originario ha cambiado, pero es significativo el hecho de que hay que añadir “y el Caribe” a “América Latina” para llenarla de un sentido regional unificador mientras “Nuestra América” parece no necesitarlo.

Afro América

Las raíces del concepto “Afro América” y también las de la afrodescendencia, entendidas como procesos de cultura o movimientos sociopolíticos de autoconciencia, de reivindicación y de participación en “la semilla de la América nueva”, se encuentran en el comienzo del siglo XX. En esa época se construyen movimientos que adoptan la figura de uniones o asociaciones civiles en Estados Unidos, como el fundado por W. du Bois, o el del jamaicano M. Garvey (García 2001b: 82). Estos movimientos intentaron dar visibilidad, derechos y dignidad a los afrodescendientes en el contexto de la posesclavitud. En 1921, otro caribeño, el cubano Fernando Ortiz, publicó *Los cabildos afrocubanos*⁷, hito muy importante porque esta terminología influyó directamente en la intuición del concepto “afrovenezolano” por el barloventeño J. P. Sojo en 1943: *Temas y apuntes afrovenezolanos*. Desde entonces, se puede hablar realmente del hecho y/o del ser afrovenezolano como un “proceso”, en el sentido de que solamente existe esa dimensión si el sujeto se involucra en su desarrollo histórico, en su relación con la sociedad, como protagonista portador de un *ethos*,

7 El título se refiere al hecho de que bajo la dominación colonial española, en Cuba, los africanos esclavizados y sus descendientes estaban repartidos en cabildos de nación según su proveniencia.

promotor y/o creador de los valores de ese mundo ético⁸. En otros términos, este proceso puede entenderse como “una lucha por el reconocimiento de una ciudadanía de la afroamericanidad” (García 2001b: 81), lo que equivale a la afrovenezolanidad a escala nacional. Estos procesos afrodescendientes se distinguen por tener un carácter propio, original; se pueden considerar “afrosuramericanos y afrocaribeños” (García 2001a: 51), pero sus referencias en ese sentido provienen de otra raíz distinta a la tradición filosófica de Montesquieu. Las batallas antiguas por romper las cadenas de la esclavitud, victoriosas como la haitiana o no, pero siempre animadas por el espíritu del cimarronaje, existen como fuentes de inspiración para las luchas contemporáneas.

La primera dimensión de estas batallas es “el auto-reconocimiento” (García 2001a: 51), un nivel existencial de crítica y autocritica que puede realizarse solamente tras la deconstrucción de cinco siglos de discurso colonialista y negrófobo, que ha producido el prejuicio de raza y un endorracismo consciente o no. Una segunda dimensión de estas luchas es sociopolítica y cultural a escala internacional: varios movimientos surgieron en el ámbito continental, el primero fue la Red Continental de Organizaciones Afro (Montevideo, 1994). El segundo movimiento significativo fue Afroamérica XXI (Washington, 1996), en el que participaron la Unión de las Mujeres Negras de Venezuela y la Fundación Afroamérica, dos organizaciones afrovenezolanas que estaban desarrollándose en el ámbito local, nacional e internacional desde los años 80 (Charier 2000: 301-325). El concepto “afrodescendientes” nació oficial y públicamente en Santiago de Chile, en febrero de 2000, durante la Conferencia Regional de las Américas, que era un comité preparatorio para la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Discriminación (Durban, Suráfrica, 2001). La tercera dimensión, epistemológica, es “un proceso de construcción de conocimientos sobre nuestra propia realidad histórica y sociocultural” (García 2001b: 51). El hecho de que los conceptos “afrodescendientes”, “cimarronaje” o “cumbé” se difundieran progresivamente en la opinión pública, los medios de comunicación y las publicaciones es el fruto de este trabajo.

La última dimensión las reúne a todas. Es la participación vigilante de los afrodescendientes en el proceso bolivariano, relacionada con el equilibrio sutil que existe siempre entre Estado, gobierno, movimiento social y ciudadano. En 2009, el gobierno reconoció las reivindicaciones de una parte de la Red de Organizaciones Afrovenezolanas (ROA) al in-

8 “...il n'existe de procès que pour un sujet engagé dans son propre devenir historique, ou plus exactement dans celui du groupe dont il est membre” (Lévi-Strauss 1962: 44).

tegrar su especificidad ética en la versión actual de la Ley Orgánica de Educación (Ministerio del Poder Popular para la Educación, 2009)⁹, aspecto que no se reflejaba en la propuesta educativa inicial del 24 de junio de ese mismo año. Constituida desde entonces para ejercer esa vigilancia, la Red Afrodescendientes de Venezuela (RAV) reafirma su apoyo al proceso bolivariano y los consejos comunales desde su propia dinámica: cumbecomuna-cumbe. Estos dos hechos constituyen una primera respuesta a los planteamientos iniciales.

FUENTES

Primarias

Leyes

MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA EDUCACIÓN (2009). *Ley Orgánica de Educación*, en *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, n° 5.929, Caracas, 15 de agosto.

Secundarias

Hemerográficas

CHÁVEZ, Hugo. "Las líneas de Chávez", en *Últimas Noticias*. Caracas, 11 de abril de 2012, p. 13.

PELLICER, Luis Felipe (2008). "La sociedad venezolana de 1811. Mestizaje, exclusión y calidades", en *Memorias de Venezuela*. Caracas n° 4, julio-agosto, Fundación Centro Nacional de la Historia, pp. 21-25.

Bibliográficas

ARDAO, Arturo (2006). "Panamericanismo y latinoamericanismo", en L. Zea (comp.). *América Latina en sus ideas*. París, Unesco, pp. 157-171.

BASTIDE, Roger (2000). *Le prochain et le lointain*. París, L'Harmattan.

BOLÍVAR, Simón (2007). *Discurso de Angostura*. Caracas, Moral y Luces, Imprenta Nacional.

BOLLACK, Jean y Heinz Wissman (1972). *Héraclite ou la séparation*. París, Éditions de minuit.

⁹ Véanse especialmente las pp. 13, 15, 17, 18 y 25.

- BRITO FIGUEROA, Federico (1983). *La estructura económica de la Venezuela colonial*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- CÉSAIRE, Aimé (1981). *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*. París, Présence africaine.
- CHARIER, Alain (2000). *Le mouvement noir au Venezuela*. París, L'Harmattan.
- CHÁVEZ, Hugo (2007). *El libro azul*. Caracas, Moral y Luces, Imprenta Nacional.
- GARCÍA, Jesús “Chucho” (2001a). “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales”, en D. Mato (comp.). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires-Caracas, Clacso-Unesco, pp. 49-56.
- (2001b). “Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la afroamericanidad”, en D. Mato (comp.). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y manifestaciones sociales en tiempos de globalización*, 2. Buenos Aires-Caracas, Clacso-Unesco, pp. 79-87.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1965). *La raison dans l'histoire*. París, Union générale d'édition.
- KANT, Emmanuel. (1990). *Opuscles sur l'histoire*. París, GF Flammarion.
- (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962). “Les limites de la notion de structure en ethnologie”, en *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*. París, Mouton & Co.
- MARTÍ, José (2005a). “Madre América”, en *Nuestra América*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, pp. 22-30.
- (2005b). “Nuestra América”, en *Nuestra América*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, pp. 31-39.
- (2006). “El Congreso de Washington, noviembre 2 de 1889”, en *Política de Nuestra América*. La Habana, Fondo Cultural del ALBA, pp. 171-180.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat (1970). *De l'esprit des lois*. París, Gallimard.
- PÉREZ PIRELA, Miguel Ángel (2008). *Del Estado posible. Crónicas de una revolución*. Caracas, Fondo Editorial IDEA-Monte Ávila Editores Latinoa-

mericana.

RODRÍGUEZ, Simón (2007). *Inventamos o erramos*. Caracas, Moral y Luces, Imprenta Nacional.





**TEATRO EN LA GUERRA,
TEATRO POR LA PAZ:
EXPERIENCIA DE RESISTENCIA
CIVIL Y EMANCIPACIÓN CIUDADANA
EN EL PACÍFICO COLOMBIANO**

LUZ MARINA ECHEVERRÍA REINA



• Fotografía: Bianca Bauer. Ensayo de la obra *Entre tulpas y puntales*, Payán, 2014.

TEATRO EN LA GUERRA, TEATRO POR LA PAZ: EXPERIENCIA DE RESISTENCIA CIVIL Y EMANCIPACIÓN CIUDADANA EN EL PACÍFICO COLOMBIANO

LUZ MARINA ECHEVERRÍA REINA*

*El principal mensaje es que no se desanimen,
que sigan adelante, que el trabajo apenas empieza*

Yolanda Cerón, líder asesinada el 19 de septiembre de 2001.

RESUMEN

El presente artículo se propone analizar las voces de tres colectivos de teatro conformados por jóvenes y mujeres afrodescendientes del Pacífico colombiano quienes a través de sus narrativas, estéticas e interacciones se resisten a la violencia, la injusticia, la impunidad, la pobreza y el olvido estatal y social. Este trabajo es un recorrido por los conceptos de acción colectiva, resistencia civil y emancipación ciudadana, así como su relación con la movilización social y la construcción colectiva de sentidos a partir de la resignificación del territorio, la preservación de las tradiciones culturales, la dignificación de la vida humana, la desnaturalización de la violencia,

* Magister en Política Social por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (2012), con la tesis *Resistencia y construcción de ciudadanía en Tumaco: estudio de caso del Proyecto Educativo Teatro por la paz desde los Marcos de Acción Colectiva*. Comunicadora social y periodista por la Universidad Autónoma de Occidente de Santiago de Cali (2008). Ha publicado “Teatro por la Paz: un escenario de comunicación y resistencia para la defensa de los derechos, la vida y el territorio, en el municipio de Tumaco”, en Aura Isabel Mora (Comp.), *Comunicación educación, un campo de resistencias* (2014). Ha sido ponente: “El debate como una estrategia praxeológica para la construcción de ciudadanía” en el Congreso Cátedra Unesco, Cartagena de Indias, agosto de 2013. En la actualidad, se desempeña como Coordinadora Académica del Programa de Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social en UNIMINUTO, Corporación Universitaria Minuto de Dios. Correo electrónico: mariech30@gmail.com

y la capacidad de los agentes políticos de sobrevivir y crear escenarios de desarrollo humano y social en un panorama de dominación y guerra.

Palabras clave: teatro, afrodescendientes, resistencia, pacífico colombiano.

CONTEXTO

Teatro por la Paz¹ es un proyecto que se inició aproximadamente hace seis años, es impulsado por la Diócesis de Tumaco (Colombia) y liderado por la Pastoral Social y el Servicio Civil por la Paz de la Asociación de Cooperación para el Desarrollo (AGEH) de Alemania. Su principal objetivo es promover el teatro del oprimido como agente movilizador de resistencia civil frente a los problemas sociales y políticos que vive la región, como son el desplazamiento forzado, la violencia y la disputa de un territorio estratégico para el narcotráfico.

El proyecto fue dirigido por la nicaragüense Norma Rivera Salazar, pedagoga en Teatro, y en la actualidad, Mary Cruz Cruel, una de las integrantes del grupo, ha asumido el liderazgo del colectivo. Las obras son producto de la permanente interacción y reflexión por parte de los actores sociales en relación con los problemas y virtudes de una región que guarda la esperanza de sembrar una cultura de paz, de memoria histórica, de dignificación de la vida humana y de solidaridad a través del teatro como medio de expresión alternativo y contestatario.

Tumaco es una región rica en biodiversidad, pero también padece una realidad política y social deplorable, con altos índices de analfabetismo y difícil acceso a la salud y la educación de calidad. La ola de violencia desatada en los últimos años ha generado miedo, zozobra, indignación e incertidumbre en las comunidades afrodescendientes. Hoy, en esta región, la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

¹ Este artículo se deriva del proyecto de investigación denominado "Prácticas de resistencia y construcción de ciudadanía en Tumaco: Estudio de caso del proyecto educativo Teatro por la Paz desde los marcos de acción colectiva", para optar el título de Magister en Política Social. El proyecto está conformado por tres grupos de teatro: Tumatai, constituido por madres de familia y cabezas de hogar, Arañas y Ciempiés, formado por jóvenes de los barrios La Florida y Nuevo Milenio; este último es una invasión y con el mayor número de desplazados por la violencia.

(FARC), grupos de narcotráfico y desmovilizados de las Autodefensas (ahora transformados en nuevos grupos al margen de la ley como Los Rastrojos y el Clan Úsuga) tienen en su poder a barrios y zonas rurales del Pacífico, sembrando el terror y atentando contra los derechos de sus habitantes.

Según datos de la Policía Nacional, entre los años 2010 y 2015 se registraron en Tumaco 1.142 homicidios, producto de una guerra entre grupos armados, bandas criminales emergentes (Autodefensas desmovilizadas) y el narcotráfico. Según el informe Dinámicas del Conflicto Armado en Tumaco y su Impacto Humanitario, presentado por la Fundación Ideas para la Paz, la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (Usaid) y la Organización Internacional para las Migraciones, entre los años 2000 y 2012 el número de homicidios registrados fue de 8.277, lo cual significa que la tasa de homicidios superó la nacional y estos están relacionados con el aumento de los cultivos de coca y la incursión de los paramilitares en 2000 y su posterior desmovilización entre 2006 y 2007.

La violencia que padece esta región se origina en parte por su ubicación geográfica, pues esta resulta estratégica para traficar la cocaína hacia el resto del continente, motivo por el cual los grupos armados y las bandas de narcotraficantes se disputan el territorio e imponen su poder; esto a su vez genera en la población desplazamientos forzados y aumento de los círculos de pobreza. En este contexto de guerra, masacre y resignación por parte de la población civil, la acción colectiva cobra mucha importancia porque permite vislumbrar las diferentes formas de lucha política y profundización democrática.

A través de los relatos de los actores se logra comprender cómo el miedo ha mermado la tranquilidad de los habitantes de Tumaco, cómo la indiferencia se ha apoderado de la cotidianidad y la identidad se desvanece, pues aquellas costumbres como los alabaos, los arrullos o el currulao² pasan a ser reemplazadas por llantos, desolación, incertidumbre y

2 Los *arrullos* son los primeros cantos que la madre y las abuelas hacen a los niños que llegan a este mundo, es una bienvenida y sus canciones son ritmos inéditos y se cantan incluso desde el vientre. Los *alabaos* es un ritual que se le hace a los muertos a través de cantos, su música está cargada de tristeza y es una combinación entre alabanza ofrendada a Dios y los recuerdos del muerto. El *currulao* es un baile cadencioso, de pareja, donde se hace visible la coquetería de la mujer y la forma de conquistar del hombre. En Tumaco se realiza cada año el Festival del Currulao y se invita a grupos de danza de

zozobra en un pueblo que antaño solo fallecía de muerte natural. En este escenario, el proyecto educativo Teatro por la Paz permite que los sujetos se conviertan en protagonistas de su propio desarrollo, en líderes con una proyección política hacia la recuperación de lo que Victoria Camps³ (1996) denomina *virtudes públicas* constatadas en la solidaridad, la responsabilidad, la tolerancia y la profesionalidad.

Finalmente, cabe destacar que este proyecto se ha convertido para los jóvenes y madres en un ritual simbólico mediante el cual se comunica y se interactúa, pero sobre todo se denuncia y rechaza todo acto de terror y violencia. A través de realidades y metáforas, las necesidades de la región y los sueños colectivos son expresados, al mismo tiempo que se promueven estrategias para construir la paz.

TEATRO Y RESISTENCIA CIVIL: UNA ALTERNATIVA PARA RECONOCER LO PÚBLICO

Para comprender el significado de la resistencia y ubicar el fenómeno social que se está desarrollando en Tumaco gracias al teatro, se ha tenido en cuenta el concepto de *poder*, definido por Michel Foucault, en su obra *Vigilar y castigar* (2002), como la fuerza que pretende controlar la vida humana. Se trata, en cierto modo, de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa, en cierto modo, entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas (Foucault 1994: 33).

Bajo esta definición se entiende la resistencia como la posibilidad de acción de la comunidad valiéndose de iniciativas individuales o colectivas que están dentro de un marco de poder-saber; el cual es un argumento que le permite a las personas conocer, por diferentes medios, las implicaciones que trae un acontecimiento de violencia, una amenaza o dominación para idear su objeción y resistencia.

Las prácticas de resistencia de estos grupos de teatro devienen de los miedos, anhelos y dolores que han tenido que sufrir los mismos inte-

Ecuador que también comparte el litoral pacífico.

3 Victoria Camps, en su libro *Virtudes públicas*, nos habla de las virtudes como cualidades humanas que han de configurar una ética pública y una democracia justa.

grantes a causa de la guerra. Estos sentimientos son tramitados desde la comunicación y son evidenciados en la composición del discurso teatral, el cual se produce a partir de una socialización dinamizadora que permite a los miembros compartir historias y comprender cada una de las situaciones particulares en las que la violencia y las formas de inequidad social han afectado la vida de los integrantes. A raíz de este proceso, el colectivo termina por alimentar su lucha política exigiendo la reivindicación de sus derechos y el rechazo a las prácticas propias del Estado o de otras organizaciones que van en detrimento de la democracia. Esta resistencia propone contraponerse, por una parte, a los poderes hegemónicos de los paramilitares y la guerrilla que pretenden controlar el territorio y reclutar jóvenes para la guerra y, por otra, al Estado, a quien le resultan indiferentes las cifras de homicidios, asesinatos colectivos y desplazamientos, incluso, no existe un banco de datos institucional que registre estos flagelos desde una perspectiva crítica. Quienes se han encargado de denunciarlos son otros organismos de carácter no gubernamental, como la misma Diócesis de Tumaco a través de su informe anual *Que nadie diga que no pasa nada*. Es por ello que el teatro se ha convertido en una herramienta retórica y liberadora para persuadir a la comunidad sobre la importancia de dignificar a las víctimas. De acuerdo con Foucault, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (1994), la resistencia es coextensiva al poder, es decir, es una respuesta activa que les permite a las personas transformar sus realidades, desprenderse de sus subjetividades y modificar su *status quo*.

Sin embargo, también es necesario articular este concepto de resistencia planteado por Foucault, quien lo asume como un acto creativo y transformador con una corriente filosófica denominada resistencia civil. Este concepto, sin duda, tiene un valor significativo a la hora de comprender las dinámicas de resistencia en los grupos de teatro en Tumaco, pues aunque Foucault problematiza el acto y la relación poder-resistencia, lo interesante de la resistencia civil planteada por autores como Michael Randle (*Resistencia civil*, 1998) y Gene Sharp (*The Politics of Nonviolent Action*, 1973) es que muestra un contexto histórico de luchas y resistencia no violenta de colectivos y sujetos políticos cuyos propósitos han logrado transformar realidades permeadas por la injusticia y la violencia.

La resistencia que se observa en estos grupos de teatro es, sin duda, transformadora y creativa, pero sobre todo no violenta. Lo que proponen estos grupos no es sólo enfrentarse discursivamente a la violencia, a los nichos de poder hegemónico y a la institucionalidad, sino expandir, mediante procesos de interacción simbólica con la sociedad, un pensamiento crítico basado en el principio de la dignidad humana, la solidaridad y el compromiso social.

Randle (1998) comprende la resistencia civil como una acción colectiva organizada y planificada que se enmarca en una propuesta de movilización y exigibilidad de los derechos desde la acción no violenta. La visión de este autor evidencia la capacidad de agencia, es decir, la alianza con organizaciones o grupos humanos que ayuden a fortalecer dicha acción. En la misma vía, Sharp (1973) nos plantea que la acción no violenta no es desentenderse del conflicto: es una respuesta al problema de cómo actuar eficazmente en la política, especialmente acerca de cómo ejercer el poder con eficacia.

La resistencia a través del teatro contiene un repertorio de protestas que apuntan a interpelar toda acción negativa perpetuada por los grupos armados, también a resistirse al olvido de los sucesos que marcan la historia de la población, al poder de los grupos al margen de la ley, a la pobreza, al abandono y a la falta de oportunidades. Un claro ejemplo de esto son los fragmentos de las obras *Mi otro yo* (2009) y *Renacer* (2010)⁴, las cuales constituyen una reflexión que invita a los espectadores y a los mismos integrantes a reconocer dentro de su proyección cultural y política qué ha pasado en la región y promover una cultura de memoria y dignificación de las víctimas del conflicto armado.

***Cuando sepas que estoy muerto, no pronuncies mi nombre.
Di sílabas extrañas, tristeza, soledad, lágrima, dolor, injusticia,
guerra, tormenta, impunidad.***

Yo (Ana Lucía Paredes Valencia): Soy una mujer de 24 años de edad y madre de tres niños a quienes quiero más que a mi vida. **El otro yo:** Un día como cualquier otro, estaba saliendo de la casa de

⁴ Obras de teatro de creación colectiva del grupo de Teatro por la Paz.

una amiga cuando un hombre se bajó de una moto y me disparó. ¿Quiénes, y cuánto pagarían por mi muerte? ¿Cuánto vale el futuro de mis hijos sin su madre? Se puede reparar un carro, una nevera, ¿pero cómo se repara la vida en orfandad de mis hijos? **Yo:** Tenía muchos amigas y amigos con las que me gustaba reunirme a echar recocha. **El otro yo:** Me mataron a plena luz de día. Fue tan repentino que la gente alrededor se quedó paralizada. El terror paraliza, te hace temblar, hace que pierdas el control de los movimientos y eso como siempre les dio oportunidad de desaparecer sin que nadie pudiera hacer ya nada por mí y menos que hagan algo por mis hijitos. Fui asesinada el 3 de abril de 2009. Un caso más. No he tenido juicio, ni abogado, ni sentencia, sigo esperando justicia, mi caso sigue en la impunidad (fragmento de la obra *Mi otro yo*).

* * *

Es la noche oscura, como el antifaz de los asesinos. Muy cerca se oye un grito de terror, luego un disparo que lo silencia. Ninguna de nuestras ventanas se han abierto, todos temblamos en el interior, evitando ser testigos de un hecho que más tarde podría comprometernos. Una moto arranca y se pierde a lo lejos con su carga de muerte. En la esquina alguien agoniza en medio de un gran charco de sangre. A su alrededor, un vecindario de culpables trata en vano de conciliar el sueño (fragmento de la obra *Renacer*).

En un territorio como Tumaco, controlado por los grupos armados y donde el miedo no permite denunciar, la acción colectiva toma verdadera importancia. Es alrededor de ella que los ciudadanos se liberan, tramitan el agravio moral⁵ y reconstruyen lo público político —a través de la denuncia y la participación—, lo cultural —reivindicando las tradiciones ancestrales— y lo humano —recuperando las formas de interacción fraternal entre los habitantes.

5 Barrington Moore, en *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión* (1996: 56), hace una reflexión sobre la disyuntiva de reacción de las sociedades en un entorno de opresión y violencia. Se pregunta por qué algunas personas deciden ser pasivas y callar frente a las injusticias y, de otra parte, por qué otras personas se indignan y deciden luchar y resistirse para cambiar su situación. En el contexto de dominación y teniendo en cuenta las condiciones psicológicas y culturales de las poblaciones, Moore precisa el concepto de “agravio moral” como la capacidad de indignación frente al incumplimiento del contrato social recurrente en situaciones de dominación.

Si bien lo público ha sido un término debatido ampliamente por la filosofía política, para fines de este artículo el concepto es asumido como lo propone Hannah Arendt en *La condición humana*: "...el propio mundo y que es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él" (1993: 61). Se trata de un espacio en el que convergen subjetividades y sentidos. Lo público es, para estos grupos de teatro, la posibilidad de hacer juntos un espacio de participación, corresponsabilidad, apropiación simbólica del territorio y de virtudes democráticas.

Al relacionar estos conceptos con las experiencias de los integrantes dentro y fuera del grupo de Teatro por la Paz, es posible comprender que las esferas privadas de cada actor son las que permiten llevar a la esfera pública las diferentes experiencias individuales, formas de pensar, lecciones aprendidas, entre otros aspectos. Muchos de ellos han sido directamente o indirectamente víctimas de la violencia, la pobreza y la exclusión. El 80 por ciento de los integrantes viven en el barrio Nuevo Milenio, sector que se inició como una invasión de personas desplazadas y que ahora es controlado por las Bacrim (Bandas criminales emergentes) y las FARC, además viven en precarias condiciones de sanidad y difícil acceso al agua y los servicios de salud, por tanto, su vida privada es un motivo más para luchar y hacerlo visible al resto de la comunidad, que probablemente vive lo mismo y no se siente en la capacidad de expresar y hablarlo públicamente. En este punto el teatro se convierte en el vehículo de transición de la esfera privada a lo público. Así lo manifiesta una de las mujeres que integran el grupo.

Las obras de teatro que hacemos son un reconocimiento a cada persona víctima de la violencia que sin conocerle, sentimos su pérdida y nos ayuda a seguir adelante en nuestra lucha. Pero también las obras las hacemos teniendo en cuenta nuestra vida cotidiana, cómo vemos la violencia, cada una de nosotras, muchas hemos tenido pérdidas de familiares y hemos presenciado cómo muchos de nuestros jóvenes terminan por mal camino, estamos aquí para recoger todas estas situaciones y expresar públicamente que no podemos seguir tolerando estos actos de violencia (Yolanda Paz, grupo de teatro Tumatai).

En este sentido, emerge la necesidad de vislumbrar por medio de las voces de los participantes lo que entienden por lo público, por la apropiación del territorio y los espacios comunes⁶ como parte de su proyección política y del fortalecimiento de la acción colectiva basada en la reivindicación de los derechos, el rechazo a la violencia, la falta de oportunidades y las inequidades del Estado. De esta manera, los integrantes del proyecto educativo Teatro Por la Paz manifiestan que espacios como las iglesias, los colegios, las plazas, la playa, los lugares de encuentro municipal como el Coliseo, entre otros, son propicios para el encuentro y reconocimiento del otro y su uso es un ejercicio de construcción de memoria de los hechos victimizantes que han afectado a la población.

Sin duda, los colegios, las universidades, los parques, las plazas, las playas, creo que todos los lugares de nuestro pueblo nos pertenecen, hay que recuperarlos y cuidarlos, además necesitamos llegar con nuestros mensajes a los diferentes espacios políticos como los consejos comunitarios, las juntas y las asambleas, tenemos que apropiarnos, creo que el teatro nos ha permitido ganar cada día estos espacios y creo que cada día nuestros políticos se dan cuenta que necesitamos ser escuchados (Marycruz Cruel, grupo de teatro Tumatai).

Estas comunidades están construyendo espacios no estatales⁷ que les han permitido generar procesos de reivindicación a través de sus obras. Muchos coinciden que encuentros como la Semana por la Paz, Viacruces por la Vida, el Día de la Raza, de la Independencia, Cumpleaños de Tumaco, Día del Padre, de la Madre y conmemoraciones de las víctimas, son adecuados para demostrar al resto de la comunidad que no se debe

6 H. Arendt (1993) define la *Esfera Pública* como el lugar de lo común, significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él.

7 Santos citado por Antoni Aguiló ("La ciudadanía como proceso de emancipación: Retos para el ejercicio de ciudadanía de alta intensidad", 2009: 21). Dentro de las ciudadanía de alta intensidad propuesta por Santos se habla de un desafío que permita crear una esfera pública no estatal, "este desafío no habla de formar un conjunto heterogéneo y flexible de redes y organizaciones de naturaleza estatal y no estatal". Estos espacios constituyen la posibilidad de negociación de crítica y participación con el Estado –este espacio público democrático, incluye movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, sectores empresariales y sindicales entre otros–, de esta interacción surgirá el Estado como coordinador y tratará de garantizar la igualdad de oportunidades y asegurar unos patrones mínimos de inclusión que permiten a la ciudadanía el control público de diferentes proyectos institucionales.

naturalizar la violencia, que se deben empoderar de la situación y reclamar con dignidad los derechos económicos, políticos y culturales. En estas celebraciones se consolida la lucha y se forman espacios no estatales, se socializa el hecho injusto y se invita a la elaboración de discursos que permitan recuperar el derecho a indignarse frente a la situación de opresión, asimismo se da la posibilidad de consolidar el proyecto gracias al apoyo de nuevas alianzas. Alfonso Torres, en “Acción colectiva y subjetividad. Un balance desde los estudios sociales” (2009), nos señala la importancia de comprender los repertorios de acción de los colectivos como espacios de sociabilidad y construcción de vínculos que fortalecen la acción:

El estudio y apoyo a la acción colectiva urbana debe remitirnos a la organización de la vida cotidiana de la gente y a los espacios en torno a los cuales construye sus vínculos sociales más significativos y elabora sus representaciones sobre sí mismos y sobre los demás; a los territorios en los que configuran sus solidaridades e identidades básicas y desde los cuales se relaciona con la ciudad.

Al relacionar el planteamiento de Torres con el proyecto educativo Teatro por la Paz se percibe que la organización colectiva ha sido un mecanismo eficaz para movilizar sentimientos y valores como la solidaridad, el respeto y el reconocimiento del otro. Del mismo modo, ha visibilizado los conflictos internos, la violencia, las injusticias y las exclusiones sociales, así como fortalecido su capacidad de agencia mediante las redes y alianzas para una lucha contra las formas de presión, exclusión e impunidad.

Finalmente, la resistencia civil a partir de la experiencia del teatro se comprende como una construcción colectiva de sentidos en relación con el papel del ciudadano en la construcción de una población crítica y participativa, y el papel del Estado como garante de los derechos. Es oportuno resaltar que las obras son el resultado de jornadas de debates y prácticas comunicativas en los que se ponen en juego las vivencias alrededor de la guerra, la violencia y la pobreza de cada uno de los sujetos. Estos procesos de interacción se cohesionan para comprender, de forma colectiva y valiéndose de la fabricación del discurso planificado, estructural y no violento, una situación desoladora que necesita ser reinterpretada por una población que se acostumbró a sobrevivir en un contexto de violencia

sin preguntarse por la corresponsabilidad que implica la participación ciudadana, la dignificación de la vida humana y la reconstrucción de una memoria histórica.

APROPIACIÓN DEL TERRITORIO DESDE LO SIMBÓLICO Y LA PROYECCIÓN POLÍTICA

Los integrantes del grupo de Teatro por la Paz entienden la proyección política⁸ como la posibilidad de afianzar y potenciar sus capacidades con el propósito de repensar la región partiendo del desarrollo humano a través de la de la participación política-cívica, es decir, pensando el territorio como un espacio para la transformación e interacción con el otro, con el indiferente, con los jóvenes informantes de los grupos armados y al servicio del narcotráfico, con las víctimas o con cualquier ciudadano. Es un permanente diálogo, una eterna mediación con la comunidad y una constante interpretación de la realidad. Igualmente, su acción política se basa en ser conscientes de la apropiación de su territorio al practicar valores como el respeto y la tolerancia para construir sociedad en diferentes espacios de cooperación e intervención.

Para I. Molina y R. Ramírez, en “El lugar de las organizaciones sociales y comunitarias en la defensa de los territorios a partir de las acciones de resistencia civil”: “La gestión del territorio desde una acción política busca más allá de entenderlo como una regulación, transformar las relaciones de poder, democratizarlas y hacerlas entendibles a los ciudadanos” (2010: 110). En este sentido, la proyección política que tienen los ciudadanos frente a las nociones de injusticia alrededor de su territorio se constituye en la palestra para organizar sus discursos provistos de una carga emocional que se basa en el principio del diálogo, pues esta acción

⁸ En el marco de la injusticia se ha querido dar relevancia al empoderamiento y la participación como las bases de la ciudadanía de alta intensidad, que nos teoriza Sousa Santos, y que en el grupo de Teatro por la Paz se evidencia desde las capacidades y potencialidades que tienen los integrantes para participar en otros espacios para ratificar su lucha por la reivindicación de los derechos y la dignidad humana. En ese sentido, se interpretará la proyección política desde la perspectiva de Arturo Escobar *et al.* (*Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* 2001: 18) y el concepto de cultura política que nos menciona que la construcción de sujeto político significa identificarse como actor social con capacidad de dar nuevos sentidos a la ciudadanía, la representación y la propia democracia.

les permite idear identidades colectivas que afianzan su resistencia con miras al desarrollo.

Boaventura de Sousa Santos (*De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la posmodernidad*, 1998) propone una ciudadanía cimentada en una cultura política, democrática y emancipadora que sitúa a los ciudadanos en el ejercicio de una acción político-cívica; en otras palabras, prácticas inclusivas y participativas que desempeñen un papel activo, crítico y responsable de los individuos en la sociedad. De este modo, es significativo comprender, a la luz de los discursos de los actores sociales, la apuesta que plantea Santos, la cual parte de la reconstrucción de las relaciones humanas y la lucha política desde abajo.

Tengo el poder de defender mi territorio desde el trabajo con mis compañeros que ha sido un punto de partida para reconocer que todos somos responsables de lograr el cambio en nuestra comunidad, me siento confiada de lo que hago, con el teatro se puede crear conciencia de la situación de violencia. Nuestro poder es el arte y con el arte defendemos a nuestro Tumaco, construimos y comunicamos nuestras ideas acerca del conflicto, nuestro punto de vista y cómo afecta la seguridad emocional de los más pequeños, el teatro me hace libre y me hace sentir que trabajo por y para las personas buenas, cada obra es única y el mensaje es para concientizar de no se puede seguir callando, hay que denunciar ser partícipes del cambio (Lina Viviana Peña, grupo de teatro Araña).

Dada esta perspectiva, se puede afirmar que la proyección política de los integrantes del grupo de Teatro por la Paz es una ciudadanía cuyo proceso va más allá de la democracia representativa, ciudadanos *de hecho y no solo de derecho*⁹. Son ciudadanos de alta intensidad con capacidad para crear espacios de sociabilidad con la comunidad e interactuar con el Estado para incidir y debatir las decisiones políticas que permitan el control social a través de la acción democrática. Los integrantes del grupo de Teatro por la Paz manifiestan que el territorio es el espacio vital en el que

9 Aguiló (2009: 18) propone que ciudadano no es solo quien ejerce su derecho al voto, sino que en su compromiso como ciudadano construye nuevas formas de sociabilidad y ejerce acciones políticas cívicas encaminadas a la lucha por la profundización democrática.

construyen su cultura y establecen sus relaciones de sociabilidad, si bien las dinámicas alrededor del mismo han condicionado a los habitantes al silencio y el miedo, el teatro les ha permitido reconfigurar nuevas formas de apropiarse y recuperarlo.

Creo que tengo el poder para defender mi territorio, y todos los tenemos, en el grupo aprendí que todos podemos hacer el cambio y yo lo he hecho, ahora soy más consciente de la responsabilidad que tengo como tumaqueña y que puedo hacer partícipe a mis familiares, compañeros y amigos de mi labor como integrante del grupo de teatro. Me siento muy orgullosa de lo logrado y del poder que tengo cuando actúo y expreso mis ideas acerca de la situación en la que está Tumaco. Defiendo mi territorio con el sentido de pertenencia por mi ciudad, si yo quiero a mi ciudad no le hago daño y por el contrario la protejo, enseño a los demás cómo hacerlo, que deben ser responsables con el uso de los recursos, el teatro me permite comunicar también lo importante que es ser amables con el medio ambiente y de que rechazo el maltrato nuestro bello municipio (Diana Katherine Olaya, grupo de teatro Araña).

Las diferentes experiencias de desarrollo local en las comunidades han provocado que se revaloricen las nociones de territorio usando el análisis socioeconómico. Teóricos como Friedmann y Weaver (*Territorio y función. La evolución de planificación regional*, 1981) relacionaron los enfoques del desarrollo desde abajo, es decir, desde las iniciativas y dimensiones humanas. De acuerdo con lo anterior, proponer las alternativas de desarrollo vistas desde abajo supone que las personas se empoderen y basen sus luchas en la reivindicación de los derechos fundamentales por medio de la participación políticamente activa de los ciudadanos.

El territorio coincide con el espacio vital, y la mayoría de la gente busca ejercer cierto grado de control autónomo sobre estos lugares. El territorio es una fuente importante de vínculos humanos: crea un bien público, nutre una ética de cuidado y atención de nuestros conciudadanos y del medio que compartimos con ellos (Friedmann, citado en Smith 1997: 15).

El territorio es más que un espacio habitacional, se considera el núcleo donde giran las ideas en torno a la reivindicación moral que busca transformar de manera positiva con la participación política las realidades de los sujetos. El concepto de territorialidad se articula con la lucha frente a las inequidades del gobierno y las consecuencias económicas, sociales y culturales que se desprenden precisamente entre los Estados y los grupos al margen de la ley. En los discursos cotidianos, que luego son reflejados en las obras de estos colectivos, se comprenden sus nociones de injusticias y cómo buscan reinterpretar la realidad y el espacio territorial basándose en las representaciones sociales, dimensiones culturales y éticas.

Yo defiendo mi territorio al poner en práctica los valores que he aprendido a través del teatro, con mi familia y en mi colegio. El teatro me ha dado las herramientas suficientes para expresarme y decir que no estoy de acuerdo con muchas de las cosas que pasan en la región así como también dialogar con mis compañeros y proponer qué podemos hacer por nuestro Tumaco. El teatro me ha ayudado a fortalecer mi forma de pensar, de actuar, de ver el mundo con otros ojos, a no ser pasivo frente a lo que pasa en mi región sino a reflexionar y sentirme capaz de que puedo contribuir a cambiar esa realidad (Luis Robinson, grupo de teatro Araña).

No obstante, se puede llegar a concebir el territorio como un espacio de poder, concertación, gestión y dominación si se escuchan las ideas y el discurso de quienes emprenden las colectividades con miras a realizar estrategias tanto de desarrollo local como de ejercicio de ciudadanía de alta intensidad. Esto supone una estrecha relación con los comportamientos alrededor de la acción colectiva, en especial con los procesos enmarcadores que coadyuvan a interpretar, a partir de la lucha ideológica y organizada, los marcos de identidad colectiva y capacidad de agencia para asumir una posición crítica y una propuesta coherente que oriente la proyección política. Según lo anterior, la proyección política del desarrollo nace de las formas de entender el territorio en los distintos contextos; pero sobre todo de los más neurálgicos —desplazamiento, invasiones, masacres y dominación—, que son los que producen e incitan en los sujetos sociales la

capacidad de reivindicar sus derechos y sus proclamas con la ayuda de la acción colectiva.

Sí, tengo el poder de defender mi territorio, el hecho de que pueda expresarme y comunicarme con ellos por medio del teatro me da el poder de ser líder, de demostrar que con actividades pacíficas también se puede hacer protesta y denuncia, que ellos opinen y sean mucho más sensibles con el sufrimiento también me demuestra que puedo influir para bien en las demás personas. Estoy agradecida con Dios por darme el valor de continuar el pie de lucha. Jamás podemos ver la violencia como algo normal, no podemos acostumbrarnos a ser indiferentes, no es normal que esto suceda, hay que rechazarlo, hay que demostrar que nos afecta y no estamos de acuerdo y que exigimos vivir en paz (Auria Sánchez, grupo de teatro Ciempiés).

El desarrollo del territorio visto desde las capacidades humanas se cristaliza en la proyección política de los sujetos, que está fundamentada en la capacidad de resignificar la historia, comprender las costumbres como un elemento de identidad colectiva, propiciar otros escenarios de participación y sugerir propuestas que involucren al resto de la comunidad.

En el caso de los jóvenes pertenecientes al grupo de Teatro por la Paz, el empoderamiento de la situación que los aqueja y de los valores que han construido y practicado mediante el teatro les ha facultado para ser más conscientes de los espacios de participación que tienen a su disposición. Muchos de ellos han participado en eventos académicos realizados en sus colegios, en foros, programas de radio y encuentros juveniles. Estos jóvenes no solo tienen la clara intención de fortalecer el proyecto de teatro, sino también de mostrarse como sujetos activos en la sociedad y con propósitos que apuntan a la creación de un Tumaco políticamente viable y socialmente habitable. Así, los sujetos están reafirmando su capacidad de agencia gracias a los vínculos con otras organizaciones e, incluso, con sus familias y las personas de su entorno, quienes reconocen la labor que realizan como líderes de su comunidad.

Una nueva generación crece en Tumaco, la que se ha tomado esta causa como un proyecto de vida, el teatro nos enseñó también la disciplina con la que se debe seguir si quieres alcanzar una meta y que para eso también se necesita paciencia y esfuerzo (...) nosotros somos mucho más conscientes de nuestra realidad y lo más importante es que estamos interesados en que el plano de la historia cambie, me refiero a que si somos el futuro nuestro futuro será diferente (...) en mi familia, reconocen mi trabajo, me apoyan y me han visto actuar, me dicen que puedo hacer muchas cosas, porque sé expresarme y decir sin miedo lo que siento (Auria Sánchez, grupo de teatro Ciempiés).

Entre tanto, las mujeres que pertenecen al grupo de teatro Tumatai son conscientes de que en su labor como madres y profesoras está el compromiso con la región. Además de practicar los valores cristianos que no distan mucho de los ciudadanos, ellas afirman que es importante que las futuras generaciones no crezcan sin saber cuál es la historia de Tumaco, porque recordar es vivir con dignidad en un pueblo donde constantemente se vulneran los derechos. En este sentido, la familia, los estudiantes y las personas que hacen parte de este contexto laboral son a quienes les transmiten el mensaje de empoderarse, participar en los espacios políticos y ser parte de otros espacios de expresión como la radio comunitaria, la cual, además de ser un canal para promover los valores familiares, también informa y comparte las acciones logradas por el teatro.

Asimismo, encontrarse con otras personas ajenas a la región en presentaciones y encuentros de paz en Bogotá y Pasto también les ha permitido ser interlocutoras en sus barrios para dar a conocer las propuestas de convivencia que han planeado.

Para construir paz en Tumaco es necesario seguir trabajando por la comunidad, necesitamos recuperar la dignidad de nuestro pueblo que ha estado azotada por la violencia, además siendo buenas madres, esposas, amigas, compañeras hijas y mejor persona, creo que no es necesario trabajar en la política para transformar realidades, desde nuestra profesión y quehacer podemos ser excelentes ciudadanos (Mary Cruz Cruel, grupo de teatro Tumatai).

Para concluir, se evidencia, en la proyección política de estos grupos de teatro, la urgente necesidad de apropiarse de espacios y procesos políticos, como las instituciones educativas, las juntas de acción comunal, los derechos de petición, las protestas, los eventos culturales. Hay también una necesidad apremiante de encontrar en la familia, en los salones de clase y en los amigos, la oportunidad de participar para hablar sobre las medidas que deben tomar los ciudadanos frente a los problemas de la región.

EMANCIPACIÓN: EL INICIO DE UN CAMBIO CULTURAL Y POLÍTICO

El territorio, como hemos podido analizar, es el eje alrededor del cual giran las diferentes concepciones de los sujetos; aunque exista una lucha en común, las experiencias alrededor del mismo son diferentes para cada uno. Es decir, existe una lucha cohesionada por las percepciones de cada sujeto, pero cada uno libra una batalla al interior del mismo por fortalecer sus concepciones y reivindicar su autonomía.

Por esta razón, es importante discutir un aspecto que debe estar presente en toda lucha reivindicativa: la emancipación. Muchos autores la definen como la capacidad de reconocer qué tan poderoso se es al enfrentar diversas situaciones desalentadoras. Pues bien, en el plano de la acción colectiva, teóricos como Sousa Santos establecen que

...la emancipación no es más que un conjunto de luchas procesales sin un fin definido (...) lo que distingue de otros conjuntos de luchas, es el sentido político de la procesalidad (...) es la ampliación y la profundización de las luchas democráticas en todos los espacios estructurales de la práctica social (1998: 340).

Precisamente, las luchas procesales ideadas en la vida organizativa de estos colectivos se circunscriben a lo que David Snow y William Gamson (1992) denominan procesos enmarcadores. Estos últimos aluden a un conjunto de significados y subjetividades que le dan sentido a la acción colectiva. Los marcos representativos en los movimientos sociales son la injusticia, la identidad colectiva y la capacidad de agencia. Desde esta

triada, los integrantes de cada grupo de teatro constituyen su proceso de emancipación con ayuda de los valores compartidos, la confianza que les proporciona el teatro y los logros personales y colectivos. De esta manera se aprecia que los valores, la construcción colectiva de sentidos y la extensión de los procesos de reflexión a otras prácticas sociales son elementos de una lucha por la profundización democrática.

Según lo anterior, la emancipación ayuda a los sujetos a ejercer la libertad de transformar las realidades mediante acciones dinamizadoras que involucren a nuevos sujetos en la acción político-cívica. De este modo, se reafirma la capacidad de agencia a través de vínculos que les ayudan a consolidar su proyecto como también a expandir sus propósitos de lucha con un discurso que va permeando en el resto de la sociedad.

Quiero ir a la universidad, ser profesional y estar al servicio de mi comunidad para compartir mi conocimiento, me gusta mucho este trabajo, quiero estudiar Comunicación Social, porque quiero hacer programas que muestren la realidad de Tumaco, pero no desde la violencia sino desde lo que estamos haciendo nosotros los jóvenes, las nuevas generaciones. Estoy segura que podemos lograr un Tumaco mejor si nos unimos y trabajamos juntos (Lina Viviana Peña, grupo de teatro Araña).

* * *

Seguir trabajando por la comunidad, ser una líder solidaria, pero principalmente ser una amiga, compañera, profesional entregada, responsable y justa. Además es muy importante que todos aportemos nuestro granito de arena al movimiento y conseguir la paz del pueblo siendo más tolerantes y capaces de trabajar en equipo sin importar diferencias, el ser diferentes nos hace únicos y lo importante es querer a Tumaco y estar dispuesto a trabajar por él (Nohora Bonilla, grupo de teatro Tumatai).

Así, la emancipación que experimentan estos colectivos artísticos, en un contexto de guerra y barbarie, es una estrategia que surge de abajo y que apunta a la forma tradicional de promover el desarrollo, aludiendo a la calidad de vida de la población excluida y valiéndose de la memoria his-

tórica de la exclusión y el poder hegemónico. En consecuencia, la emancipación tiene como propósito humanizar el sistema para transformar la sociedad, incluidas las estructuras de poder.

Seguiré trabajando con el teatro, porque me ayuda a ser fuerte y expresarle a los demás que debemos ser tolerantes. Como dice nuestra profesora, necesitamos recuperar la memoria histórica de todo lo malo que nos ha pasado para no ser indiferentes (...). Debemos visibilizar a las víctimas, esto nos ayuda a ser fuertes y reclamar nuestros derechos. Necesitamos salir de la pobreza y seguir promoviendo a Tumaco como un pueblo de paz (...). Seguiré llevando más mensajes de paz, seguir mostrando la realidad de Tumaco, haciendo que las personas se enteren de lo que sucede y puedan luchar (Juan Carlos Landázury, grupo de teatro Ciempiés).

La ciudadanía de alta intensidad requiere la creación y consolidación de nuevos espacios de democratización de la autonomía, espacios de poder, autoridad y responsabilidad compartida. Necesita construcciones sociales erigidas a partir de las afirmaciones de quienes han sido silenciados, vulnerados y que ahora, gracias a un proceso de empoderamiento, buscan superar las limitaciones de la institucionalidad y los retrasos de una sociedad que no ha podido generar soluciones a sus problemas.

Por una parte, en el grupo de Teatro por la Paz se puede apreciar que el empoderamiento de los jóvenes radica en participar en los distintos espacios, ser profesionales y dejar una huella en cada persona con la que tienen la oportunidad de hablar. Esto les ayuda a consolidar al teatro como proyecto de vida, en tanto les permite adquirir fortalezas y destrezas para enfrentar el miedo y leer la ciudad con otra perspectiva, la de la construcción de la paz. Actualmente, más de la mitad de los jóvenes están realizando sus estudios de educación superior en las áreas de humanidades y están vinculados a proyectos de derechos humanos, educativos y políticos.

Por otra parte, las mujeres del grupo de teatro Tumatai reflejan su emancipación en la capacidad de dialogar, argumentar y negociar en todos los contextos en los que se desenvuelven. Asimismo, éste se constata en el reconocimiento y apoyo que tienen de las personas que coexisten

con ellas, en el ejemplo que transmiten a sus familias, sus vecinos y compañeros de trabajo y en las ideas que aportan con las experiencias vividas en otros escenarios de participación como las juntas comunales y jornadas pedagógicas.

Pienso seguir trabajando por Tumaco, desde el teatro, desde mi colegio y desde mi hogar, no podemos desistir, para construir la paz, no se necesita sólo de un mes o unos días se necesita que esté latente por siempre y mientras viva seguiré llevando y los valores desde el arte hermoso del teatro. No tenemos en mente desistir, seguiremos participando en cuanto espacio y evento haya para reivindicar nuestros derechos y resistirnos al olvido y la opresión del Estado y los grupos al margen de la ley, tenemos en mente fortalecerlo, muchas no estarán pero seguiremos trabajando para que no caigamos en el error de abandonarlo, éste es uno de nuestros proyectos de vida y necesitamos que siga creciendo (Rosa Martínez, grupo de teatro Tumatai).

Lo anterior nos sitúa en el plano de la construcción de la política y la acción democrática en todos los contextos socioculturales del sujeto, es decir, en la cotidianidad y la interrelación con el resto de las personas. La emancipación, como el inicio de un cambio cultural y político, está ligada a cómo se debe entender la acción colectiva en torno a la transformación de realidades, al igual que a la responsabilidad y el compromiso de los ciudadanos para asumir valores ciudadanos como la igualdad, la solidaridad y la libertad. Se quiere una ciudadanía capaz de tramitar sus sentimientos de indignación buscando nuevas alternativas de comunicación con perspectiva política.

La emancipación de una ciudadanía de alta intensidad se manifiesta en la promoción de nuevos escenarios de participación, diálogo y mediación entre el Estado y organizaciones institucionales para legitimar los derechos humanos. Los jóvenes y las mujeres que conforman el grupo de Teatro por la Paz asumen que el teatro es la herramienta que les permite liberarse y constituirse como ciudadanos activos en la lucha por la profundización democrática.

Hacemos parte de la generación con conciencia del trabajo por la paz, agradezco mucho a mis líderes y profesores de grupo por preocuparse en darnos la oportunidad de aprender a manifestarnos en rechazo a la guerra (...). Por medio del teatro nos sentimos libres y seguros, los niños y jóvenes somos el futuro y si crecemos con valores como el respeto, la tolerancia, la perseverancia, la honestidad y el sentido de pertenencia por nuestro pueblo haremos de él un mejor lugar para vivir, y en nuestras obras ése es el mensaje (...). Seguiré trabajando por Tumaco, siendo un buen ciudadano, tolerante y dando buenos ejemplos a las próximas generaciones (Jennifer Bonilla, grupo de teatro Ciempiés).

* * *

Yo seguiré trabajando por la paz de Tumaco, comentándole a más compañeros para que se metan al grupo de teatro y así pierdan el miedo a expresarse, pierdan el miedo a hablar seriamente de todo lo que nos sucede. Seguiré trabajando por la paz de Tumaco, ayudando a mis semejantes, siendo colaborador, pero sobre todo, llevando mensajes a mis amigos y compañeros sobre la importancia de conocer nuestra historia, para volver al Tumaco que había antes y no continuar con esta situación (...) estoy seguro de que puedo lograrlo (Luis Robinson, grupo de teatro Araña).

Al analizar las respuestas de los integrantes del grupo de teatro se puede decir que la emancipación implica hacer esfuerzos para fortalecer e incrementar la participación y proyección política de quienes, sin nunca ser escuchados, viven en condiciones de pobreza. La emancipación suscita el ejercicio de la libertad para elegir y actuar, para transformar una lucha de clases en una lucha de reconocimiento como sujetos políticos. Se evidencia, entonces, un reconocimiento no solo como ciudadanos con derechos universales sino como sujetos interlocutores con la comunidad capaces de liderar, gestionar y concretar acciones eficientes para el desarrollo social.

Ahora bien, para consolidar un cambio político y cultural desde la emancipación, necesariamente los ciudadanos tendrían que proyectar su lucha democratizadora partiendo de una postura inacabada. En consecuencia,

siempre será necesario que la proyección se piense en lo infinito de la democracia y no como la culminación de procesos que más adelante requerirán de transformaciones, dado que los propósitos democráticos de emancipación “no tienen una teleología ni garantías” (Sousa Santos 1998: 340).

De este modo, la emancipación no es un objetivo estático porque busca metas acordes a las dinámicas culturales de la región y porque siempre serán necesarios más objetivos pues las estructuras de una sociedad tienden a cambiar vertiginosamente según las dinámicas del mercado y el Estado. La democracia es infinita, así que la emancipación se va proyectando y fortaleciendo en el camino. Por consiguiente, las ciudadanías de alta intensidad se enmarcan dentro del proceso de un ejercicio avanzado de la democratización.

MEMORIA HISTÓRICA: UNA CONSTRUCCIÓN CULTURAL Y SIGNIFICATIVA

La memoria histórica es un concepto historiográfico que ha tomado fuerza en los últimos años. Ésta congrega todos los esfuerzos de los grupos humanos por rememorar el pasado con el propósito de apropiarse de la historia para no repetir ciertos errores, al igual que para valorar a las víctimas y los esfuerzos de los ciudadanos en la lucha por la reivindicación de los derechos.

Pilar Calveiro, en *Los usos políticos de la memoria* (2006), señala que la memoria histórica se constituye en un proceso reivindicativo referido a efectos simbólicos. En ese sentido, las obras de teatro se convierten en símbolos de la memoria histórica y su intención es dejar huellas y enseñanzas a las futuras generaciones sobre los líderes que cayeron y las víctimas de actos de violencia.

De igual manera, Calveiro presenta el panorama de la memoria como eje articulador de las sociedades para ser parte de la solución de los problemas relacionados con la vulneración de los derechos humanos. La memoria se convierte en el instrumento que permite recordar con respeto y vehemencia los acontecimientos del pasado que marcaron la historia de una nación para darles el significado que merecen en la consolidación de una lucha por la reivindicación social.

La construcción de la memoria, para los integrantes del grupo de Teatro por la Paz, se inicia con el reconocimiento de la historia del conflicto armado en la región y la dignificación de la vida humana como un ejercicio de ciudadanía.

Es importante recordar a las víctimas de la violencia, porque olvidarlas es como si no importaran y su muerte no hizo daño. Recordarlas es hacerle homenaje, es demostrar que su muerte dejó un vacío y que sentimos mucho su pérdida, de que luchamos para que se haga justicia y reparación (Diana Olaya, grupo de teatro Araña).

En sus respuestas, los integrantes del grupo de teatro suelen emular las luchas no violentas y de reivindicación de los derechos humanos. Personajes como Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Rigoberta Menchú y Rosa Zárate, entre otros, se han convertido en un motivo más para rechazar la violencia y ver que realmente sí es posible transformar realidades. Asimismo, es común que en esta lucha por la memoria histórica se destaquen personajes como Yolanda Cerón y Francisco Hurtado¹⁰ como los próceres de una batalla que hasta ahora los integrantes creen se está fortaleciendo.

Recordar es hacerles justicia, las víctimas no pueden quedar en un papel dentro de una oficina, sus historias deben ser contadas, la verdad debe ser revelada, sus familias tienen derecho a que se les respete su dolor y que los asesinos paguen con cárcel los daños causados, cuando recordamos a las víctimas le damos la oportunidad de hablar a través de nosotros por medio del teatro de resistencia. No al olvido. Admiro a Rigoberta a Menchú, por su lucha incansable por los derechos de los indígenas en su país y por los derechos humanos, ella es la muestra de que se puede luchar sin importar tus condiciones, ella siempre fue y es una esperanza para su pueblo. Yo quiero serlo para el mío (Auria Sánchez, grupo de teatro Ciempiés).

10 Francisco Hurtado fue un reconocido y aguerrido líder comunitario y primer representante legal del Consejo Comunitario Alto Mira y Frontera. Fue asesinado en el año 1998. Yolanda Cerón, asesinada en el año 2001, fue directora de la Pastoral Social y enfocó su lucha hacia el trabajo comunitario para que las comunidades afrodescendientes conocieran y se apropiaran la Ley 70 de 1993, por la cual se le reconoce la propiedad colectiva de los territorios.

* * *

Recordarlas nos permite no olvidarnos de sus propósitos y nuestro propósito, necesitamos que las generaciones que llegan conozcan todo lo que ha pasado en nuestro puerto, eso nos va permitir lograr nuestro propósito, despertar de tanta pasividad, reconocer los valores que deben regir nuestra democracia y mantenerlas vivas, para no olvidar que gracias a ellas pudimos cambiar de actitud. Es nuestro pueblo, una de las personas que más ha luchado por la igualdad y la paz es la hermana Gaby May, la admiro por su incansable labor con la comunidad tumaqueña, ella ha denunciado los horrores que han hecho los paramilitares y los grupos armados, exponiendo su vida y evangelizando y luchando por los derechos de los tumaqueños que son vulnerados por estos grupos y el mismo Estado. También admiro mucho a la hermana Yolanda Cerón, definitivamente es un símbolo de la lucha incansable por los derechos de los menos favorecidos (Yolanda Paz, grupo de teatro Tumatai).

La memoria histórica adquiere entonces un sentido político. Gonzalo Sánchez, en “Retos de la verdad y la memoria en medio del conflicto”, afirma: “La memoria es una plataforma para la reafirmación, es un escenario para el diálogo, pero también es un campo de lucha que pretende dirimir qué versión del pasado reciente debe prevalecer” (2007: 61). De hecho, es posible afirmar que la memoria histórica es un proceso socio-cultural que permite a los sujetos dialogar entre sí y aportar ideas que impacten al resto de la sociedad con el propósito —como en el caso del grupo de Teatro Por la Paz— de hacer justicia, de incrementar la capacidad de indignación y obtener el reconocimiento del Estado. La construcción de una cultura de memoria es uno de los ejes que se ha propuesto trabajar el grupo de teatro, en Tumaco no hay iniciativas de este tipo impulsadas por el Estado, sin embargo, existe la Casa de la Memoria¹¹, proyecto creado por la Diócesis y en el que dos jóvenes del grupo de teatro participan. El trabajo de memoria, de acuerdo con sus integrantes, está en promo-

11 De acuerdo con la página web de La Casa de la Memoria, ésta se inauguró el 19 de septiembre de 2013. Es fruto de más de 14 años haciendo memoria con las víctimas de la Costa Pacífica Nariñense en actos simbólicos. Tiene tres espacios: Tumaco y sus Tradiciones, Galería Fotográfica de las Víctimas del Conflicto y Exposición de Acciones en Defensa de la Vida y la Paz.

ver una consciencia sobre las relaciones humanas que caracterizaron a la región por mucho tiempo (relaciones de fraternidad), reconocer las tradiciones culturales que poco a poco se han perdido porque priman las acciones propias de las dinámicas del narcotráfico y la guerra entre grupos armados (asesinatos, extorsiones, silencio, miedo, la ley del dinero fácil, entre otras) y, por último, dignificar cada vida humana que se ha perdido en el conflicto armado, entre víctimas y victimarios. A continuación se retoma un testimonio de un integrante en relación con la memoria.

Es tan necesario volver a lo lindo de nuestra cultura, donde la unión y la solidaridad con el vecino nos hacen ser mejores humanos, mis padres me cuentan cómo era Tumaco antes, y en realidad sí se podía salir, jugar, y nada pasaba, pero ahora nos hemos olvidado de lo que fuimos alguna vez, por eso es tan importante que rescatemos nuestra cultura y la mostremos al resto del mundo, por eso me gusta hacer teatro y participo de los grupos juveniles, porque uno aprende a comunicarse mejor y entre todos nos unimos para hacer más por Tumaco (Diana Olaya, grupo de teatro Araña).

Las técnicas de activación de la memoria histórica sin duda son únicas en cada región, pues su construcción depende de su historia política y social. Por ejemplo, las diferentes manifestaciones y propuestas de recuperación de la memoria histórica en Tumaco han sido la conmemoración y el homenaje a las víctimas del conflicto armado a través de muros fotográficos (que se ubican en las iglesias, con una leyenda en cada fotografía) y homenajes acompañados de currulaos y cantos propios del Pacífico. Igualmente, con las obras de teatro también se apela a comprender los hechos del pasado y el presente usando la mirada de los otros, de quienes en su cotidianidad deben enfrentarse al flagelo de la pobreza, la violencia, el miedo y la desolación.

Tzvetan Todorov, en *Los abusos de la memoria*, nos dice que “...la recuperación del pasado es indispensable; lo cual no significa que el pasado deba regir el presente, sino que, al contrario, éste hará del pasado el uso que prefiera” (2004: 25). Dicho esto, se puede aseverar que la memoria histórica consiste en mantener con dignidad los recuerdos del pasado

que servirán como una experiencia para empoderar en busca de acciones como el esclarecimiento de los hechos, la visibilización de las víctimas, la denuncia pública de impunidades, la creación de escenarios simbólicos para la denuncia, el rechazo, el duelo, la catarsis y la resignificación de la democracia y la justicia. Los siguientes fragmentos de la obra de teatro *Como los santos* son un ejemplo de cómo el arte ha servido para iniciar un proceso de reflexividad colectiva sobre la memoria histórica en esta población.

Con usted estoy hablando, pescador madrugador, con usted que se levanta todos los días a las cuatro de la mañana y que se queda horas y horas en el puente pescando el hambre. Con usted conchera, madre soltera que fuma tabaco para ahuyentar a los jevenes y que por diez mil pesos vende cien conchas en el mercado (...). Yo les quería conversar, que ahora vivo en el aire y que estoy decidida a matar el hambre que nos mata, cuando conversen esto digan lo duro, cuando no esté uno de los que siembra el hambre, o un vigilante de los que siembra el hambre. Pongan atención y síganme oyendo: en las nubes, ya en la tarde cuando hay poco trabajo pinto las imágenes de los santos, de los santos que han muerto matando el hambre y en la mañana imito a los santos.

Ahora quiero hablarles de los santos.

* * *

Yolanda Cerón

Le decían la Pastusa y vivía en Tumaco. Era una enana que se convirtió en gigante por la causa. “Tenía siempre esa disponibilidad para irse hasta los últimos confines del mundo por la causa de las negritudes, ¡sí! ella hubiera ido hasta el polo Norte para titular el polo Norte para las comunidades negras”. Fue asesinada el 19 de septiembre frente a la Iglesia de la Merced. Su espíritu continúa percibiéndose en medio del terror en nuestras calles, en el aleteo del mar, en la sobrevivencia silenciosa y diaria de afrodescendientes que se enfrentan al monstruo de la palma aceitera y de la coca dentro de su territorio invadido por el “maligno” con nombres y apellidos (...) y ahora díganlo alto para que se oiga a cuatrocientos kilómetros a la redonda:

YOLANDA CERÓN NO HA MUERTO.

* * *

Felipe Landázuri

Ni las amenazas ni el miedo ni el chantaje ni el hambre impidieron su trabajo por el Consejo Comunitario del Bajo Mira y Frontera. Los asesinos lo amarraron y llevaron detrás del puesto de salud, reuniendo mientras tanto a la comunidad en el centro de la vereda. Dos horas más tarde su cuerpo sin vida fue encontrado con tres impactos de bala en la cabeza. Él aún lucha en todas partes por los tres millones de personas que viven desplazados en Colombia. Felipe, tu ejemplo sigue creciendo en el corazón de los que han perdido la voz, y en todas partes florecen las higueras de la esperanza. ¡Ya conversamos! AHORA VAMOS A VIVIR COMO LOS SANTOS (fragmentos de la obra *Como los Santos*).

Finalmente, la memoria histórica es ámbito de incidencia de quienes emprenden este proceso que trasciende a partir de la colectividad. Se trata de un proceso que va del plano privado al plano público, que se manifiesta como un asunto de todos en tanto se habita un territorio. La memoria histórica se constituye en el engranaje de los valores democráticos, en la voz, en la conciencia de la libertad y en la articulación de la de justicia social con los hechos.

CONCLUSIÓN

Después de comprender las formas de acción colectiva del grupo de Teatro por la Paz se concluye que el arte es la herramienta que permite metafóricamente no solo tocar las fibras de la emocionalidad a través de la puesta en escena, sino también alzar una voz de protesta e inconformidad hacia un sistema que controla y una sociedad impávida y acostumbrada a la guerra. Cabe aclarar que este artículo no busca destacar las obras teatrales *per se*, más bien pretende mostrar al teatro como mecanismo para fomentar la creatividad, la interacción, la participación ciudadana, el rescate de las tradiciones culturales, la corresponsabilidad democrática, así como nuevas

forma de conciliar, protestar y proponer nuevos espacios de interlocución que permitan la construcción de una convivencia y procesos de desarrollo humano y social.

Las obras de teatro representadas por los jóvenes y mujeres pertenecientes a los grupos Tumatai, Arañas y Ciempies son el reflejo de una comunidad que ha preferido callar para no seguir lamentando la muerte de los ciudadanos. En este nicho de naturalización de la violencia, el teatro se convierte en la más combativa arma para denunciar, protestar y expandir la democracia mediante valores fundamentales como el respeto, la solidaridad y el compromiso ciudadano.

Vale la pena anotar que este proceso ha permitido comprender y reflexionar desde la academia lo valioso que resulta indagar en este tipo de experiencias para repensar una agenda pública donde se retomen temas de gran interés y obligación para el Estado como son la resolución de conflictos, las políticas de convivencia, la garantía de derechos y la dignidad humana.

FUENTES

Hemerográficas

- AGUILÓ, Antoni Jesús (2009). “La ciudadanía como proceso de emancipación: Retos para el ejercicio de ciudadanía de alta intensidad”, *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, n° 9.
- SMITH, David (1997). “Las dimensiones morales del desarrollo”, revista *Economía, Sociedad y Territorio*, n° 1, vol. 1, El Colegio Mexiquense, A.C., p. 15.
- TORRES, Alfonso (2009). “Acción colectiva y subjetividad. Un balance desde los estudios sociales”, revista *Folios*, Universidad Pedagógica Nacional, n° 30, segundo semestre de 2009, pp. 51-74.

Bibliográficas

- ARENDRT, Hannah (1993). *La condición humana*. México, Paidós.
- CALVEIRO, Pilar (2006). *Los usos políticos de la memoria*. Buenos Aires, Clacso.
- CAMPS, Victoria (1996). *Virtudes públicas*. España, Espasa Libros.
- ESCOBAR, Arturo *et al.* (2001). *Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá, Taurus/Icanh.
- FOUCAULT, Michel. (2002). *Vigilar y Castigar*. México, Siglo XXI.
- (1994). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, Editorial Alianza.
- FRIEDMAN, John (1992). *Empowerment: The Politics of Alternative Development*. Cambridge, Mass. and Oxford: Blackwell Publishers.
- FRIEDMANN, John y C. Weaver (1979). *Territory and Function. The Evolution of Regional Planning*. Londres, Edward Arnold. (Traducción española, *Territorio y función. La evolución de planificación regional*. Madrid, IEAL, 1981.)
- GAMSON, William A. (1992). “The social psychology of collective action”, en A. D. Morris y C. M. Mueller (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, Yale University Press.
- MOLINA, I. y R. Ramírez (2010). “El lugar de las organizaciones sociales y comunitarias en la defensa de los territorios a partir de las acciones de resistencia civil”, en *Movimientos sociales y resistencia: Una apuesta por el territorio*. Bogotá, Cinde, Colección Niñez, Juventud y Desarrollo.
- MOORE, Barrington (1996). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México, UNAM.
- RANDLE, Michael (1998). *Resistencia civil*. Barcelona, Editorial Paidós.
- SÁNCHEZ, Gonzalo (2007). “Retos de la verdad y la memoria en medio del conflicto”, en M. Bleeker (ed.). *El legado de la verdad: Impacto de la justicia transicional en la construcción de la democracia en América Latina*. Bogotá, Opciones Gráficas Editores Ltda.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (1998). *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Facultad de Derecho de la Universidad de Los Andes.

——— (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta /ILSA.

SHARP, Gene (1973). *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Extending Horizons Books.

TODOROV, T. (1993). *Frente al límite*. México, Siglo XXI.

——— (2004). *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Editorial Paidós.

TORRES, Alfonso (2002). *Movimientos sociales, organizaciones populares y constitución de sujetos colectivos*. Bogotá, Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

Digitales

FUNDACIÓN IDEAS PARA LA PAZ, USAID Y ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES (2014). *Dinámicas del Conflicto Armado en Tumaco y su Impacto Humanitario*. disponible en <http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/52f8ecc452239.pdf> (consultado el 13 de enero de 2014).





**LA CELEBRACIÓN DE LA FIESTA
DE SAN JUAN, DEL CAMPO A LA CIUDAD**

EMILIE VERGER



• Fotografía: Emilie Verger. San Juan en Las Lomas de Urdaneta, julio de 2012.

LA CELEBRACIÓN DE LA FIESTA DE SAN JUAN, DEL CAMPO A LA CIUDAD

EMILIE VERGER*

En Venezuela, con el éxodo rural durante las primeras décadas del siglo XX, las poblaciones afrovenezolanas migraron hacia Caracas y se instalaron en los alrededores de la ciudad. En ese contexto urbano, diferente de su contexto rural de origen, esas poblaciones perdieron parte de sus referencias. Se vieron en la necesidad de crear otras referencias y de afirmar una identidad en relación con un nuevo ambiente. En varios barrios de Caracas, grupos culturales afrovenezolanos decidieron implantar la celebración de la fiesta de San Juan, originalmente celebrada en el campo, en parte para acercarse a la tradición de sus ancestros y para permitir la organización de las comunidades. Estudiaremos cómo la fiesta de San Juan se adapta al contexto urbano, cómo y por qué esa fiesta cambia al celebrarse en la ciudad. Trataremos de analizar cuáles son las repercusiones de la celebración de la fiesta en las comunidades urbanas. Este artículo estudia la celebración de San Juan en Caracas, basándose en una investigación realizada entre los años 2006 y 2012.

Palabras clave: afrovenezolanos, campo-ciudad, fiesta de San Juan, Caracas.

* Licenciada en Idiomas Modernos, mención traducción. En 2005, obtuvo una maestría de español en la Universidad de Tours, Francia, con el trabajo *Las influencias africanas en las artes coreográficas y en las culturas populares en Venezuela*. En la misma universidad se doctoró en Estudios Latinoamericanos con la tesis titulada *La cultura afrovenezolana como mecanismo de resistencia e integración en los barrios de Caracas. Estudio de la fiesta de San Juan*, tutorada por Andrés Bansart. Desde 2005, vive en Venezuela y es profesora de francés en la Escuela de Idiomas Modernos de la Universidad Central de Venezuela. Correo electrónico: emi.verger@gmail.com

Cuando llega el mes de junio, en los barrios caraqueños se empieza a sentir la fiesta de San Juan. Desde los años 70, en estos sectores de la capital venezolana, grupos culturales afrovenezolanos decidieron implantar esta manifestación cultural originalmente celebrada en el campo, tanto para acercarse a la tradición de sus ancestros como para permitir la organización de las comunidades. Son los casos del barrio La Vega, de las Lomas de Urdaneta, de San Agustín del Sur, de San Juan y del 23 de Enero.

Los barrios se han ido construyendo desde principios del siglo XX, después del *boom* petrolero. Se formaron con poblaciones originarias del campo, mayoritariamente afrovenezolanas, que vivían en condiciones muy difíciles, marginalizadas, excluidas y que debieron enfrentar diversos problemas como la violencia urbana, la represión policial, la delincuencia, o la falta de acceso a los servicios básicos de la urbe. Se puede decir que estaban en la ciudad pero no formaban parte de esta.

Aunque se produjo la pérdida de puntos de referencia y la desintegración de las comunidades de descendientes de africanos, surgió dentro de ellas la necesidad de vincularse con su pasado rural, de determinar y crear unos elementos en común para enfrentar el nuevo contexto sociocultural donde se habían desplazado.

La mayor parte de los migrantes que llegaron a los barrios de Caracas provenían de los estados Miranda y Aragua, zonas con importante presencia de afrodescendientes, siendo portadores de una gran herencia cultural.

Durante los años 70 y 80 surge en estas comunidades una conciencia política que valoriza el barrio a partir de movimientos culturales que defienden la cultura popular. Muchos jóvenes se organizaron en estos movimientos para reivindicar sus prácticas culturales heredadas del campo, como es el caso de la fiesta de San Juan Bautista. Nos preguntamos entonces: ¿En qué medida la celebración de la fiesta de San Juan Bautista genera una organización de la comunidad y contribuye a la integración de sus miembros en varios barrios de Caracas? ¿Cómo esa fiesta permite la comunicación y organización entre las diferentes comunidades? ¿En qué medida la fiesta representa la identidad afrovenezolana de los habitantes de esos barrios?¹.

1 Este artículo se ha escrito a partir de una investigación realizada entre los años 2006 y 2012 en cinco barrios de Caracas.

SITUACIÓN DE LOS DESCENDIENTES DE AFRICANOS EN EL CAMPO

Los africanos fueron traídos de manera forzosa a Venezuela para trabajar como esclavos en las explotaciones de perlas, las minas y las plantaciones de cacao, café y azúcar. Venían de África del oeste, principalmente de las etnias Congo, Mandinga y Bantú, pero también de los mercados de las Antillas holandesas, francesas e inglesas.

Uno de los objetivos de los colonizadores europeos era borrar todo tipo de relación de los africanos con su tierra de origen. Primero en África, los colonizadores escogían africanos de etnias diferentes, con idiomas distintos, para que no pudieran comunicarse durante el viaje y evitar rebeliones en el barco. Igualmente, seleccionaban a los más jóvenes porque estos tenían menos memoria de su cultura y tradiciones.

En Venezuela, al reunir africanos jóvenes, de etnias diferentes, con un idioma y una cultura diversa, los colonizadores trataban de evitar toda forma de comunicación entre los africanos con el objetivo de desvincularlos de su identidad. Los africanos, arrancados de su tierra de origen, estaban sometidos a la esclavitud y a un proceso de deculturación entendido, según Moreno Friginals, como:

...el proceso consciente mediante el cual, con fines de explotación económica, se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la expropiación de las riquezas naturales del territorio en que está asentado y/o para utilizarlo como fuerza de trabajo barata, no calificada. La deculturación total es imposible y, por otra parte, a los explotadores no les interesa hacer tabla rasa de los valores culturales de la clase explotada, sino sólo aquellos elementos que obstaculizan el sistema de explotación establecido².

Por el hecho de incluir principalmente jóvenes, se trasladaba a los que tenían menos conocimientos, menos relación con su historia, sus tradiciones, su cultura. Era más fácil “deculturarlos”. Moreno Friginals nos dice: “Al traer exclusivamente jóvenes se importa a los menos cultos, en el sentido de

2 Manuel Moreno Friginals, *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. España, Biblioteca de Bolsillo, 1999.

acumulación de saber, de tradición decepcionada”³. Los colonizadores utilizaron ese proceso de deculturación para arrancar a los africanos de sus orígenes con el fin de *endoctrinarlos* de manera más fácil. Pero, dentro de ese sistema opresor, los africanos y sus descendientes se unieron para luchar contra la explotación del amo, del colonizador y resistieron. En el ámbito cultural, se puede hablar de resistencia entendida como:

Un proceso dinámico donde los elementos culturales originarios se oponían a su desaparición compulsivamente planificada por las autoridades religiosas y gubernamentales coloniales y neocoloniales. No debe entenderse la cultura de resistencia como oposición al enriquecimiento provocado por el contacto con otras culturas. Debe entenderse como la viabilidad de intercambiar dignamente con otras culturas en una relación horizontal, de respeto y complementariedad, de moldeamiento mutuo provocando por esta vía nuevos resultados a través de una transformación continua para lograr confrontar y vivir nuevos escenarios⁴.

Así, los descendientes de africanos crearon una nueva cultura a partir de elementos impuestos por el colonizador y otros provenientes de su tradición, de su memoria, adaptados al nuevo contexto. La fiesta de San Juan apareció como una forma de organizarse, unirse, integrarse y resistir a la cultura impuesta por el colonizador. Desde el siglo XVI, las autoridades coloniales permitieron a los esclavos que descansaran durante unos días festivos para celebrar a los santos católicos. Los descendientes de africanos utilizaron esas festividades para vincularse con su memoria y su cultura; celebraron a los santos católicos, como lo exigían las autoridades coloniales, pero lo hacían a su manera, con sus tambores, ritmos, cantos y danzas originarios de África. Aunque las autoridades intentaron controlar esas fiestas, los africanos y sus descendientes supieron convertir tales espacios en focos de libertad.

Es así como, en el campo, la fiesta de San Juan Bautista ha guardado una gran fuerza hasta hoy día. A pesar de todos los procesos de desinte-

3 *Ibidem*, p. 31.

4 Jesús García, *Caribeñidad: afroespiritualidad y afroepistemología*. Caracas, Fundación Editorial El perro y la rana, 2006, p. 41.

gración y deculturación practicados por los colonizadores, los africanos y sus descendientes pudieron conformar, gracias a esa cultura de resistencia, una sensación de solidaridad, de unión, de cierta integración, de cohesión social. Además, han dejado una herencia en la idiosincrasia venezolana. Podemos afirmar con Moreno Fraginalls que:

Los que pudiéramos llamar aportes culturales africanos a América Latina y el Caribe son los resultados de una cuenta lucha de clases, de un complejo proceso de trasculturación – deculturación. La clase dominante aplica al máximo sus mecanismos de deculturación como herramienta de hegemonía, y la clase dominada se refugia en su cultura como recurso de identidad y supervivencia⁵.

La fiesta de San Juan, una breve descripción

La fiesta de San Juan Bautista tiene su origen en los tiempos de la colonia. Se celebra principalmente en las costas del litoral central de Venezuela, donde se ubicaban las plantaciones de cacao y caña de azúcar en las cuales trabajaban los africanos. En aquella época los españoles impusieron la religión católica a los africanos, y sus descendientes, convertidos en esclavos, en el territorio de Venezuela. El día de San Juan, santo católico que bautizó a su primo Jesús, se celebraba en España los días 23 y 24 de junio. Los africanos tuvieron que celebrar el santo en Venezuela pero lo hicieron a su manera, con sus cantos y ritmos, sus instrumentos y sus bailes. Pudieron, en el territorio de Venezuela y a partir de su memoria, construir, crear sus instrumentos, ritmos y bailes de origen claramente africano. En la época de la colonia, la fiesta de San Juan era organizada por las cofradías, que eran asociaciones de esclavos que se unían para apoyarse y preparar las fiestas. Según Liscano:

San Juan Bautista desempeñó un papel de primera importancia y su fiesta se convirtió, para los negros esclavos durante la colonia y después, a lo largo del siglo XIX, para los descendientes de aquellos en un momento de honda expansión social y de reencuentro con las danzas de tambor, con los ritmos ancestrales. Esta fiesta cumplía

⁵ Manuel Moreno Fraginalls, *Op. Cit.*, p. 26.

una función anímica liberadora para el esclavo como para el campesino de la era republicana, una vez abolida la esclavitud⁶.

De este modo, los africanos y sus descendientes se apropiaron del Santo y así la fiesta adquirió un carácter mágico-religioso. Aunque tiene una relación con la religión católica porque un sacerdote celebra la misa y bendice las imágenes, lo mágico está muy presente. Al Santo se le hacen peticiones, promesas y nunca faltan los devotos que agradecen milagros concedidos. “San Juan es el Santo de las causas difíciles”, según la creencia popular y en los cantos también se repite la frase: “Si San Juan lo tiene, San Juan te lo da”.

Hoy día la fiesta se celebra los 23, 24 y 25 de junio y las cofradías o las asociaciones se encargan de su organización. El desarrollo de la fiesta es similar en casi todas las regiones, sin embargo, existen varios ritmos, bailes, cantos y tambores para celebrar al Santo, dependiendo de la región. En Aragua se tocan los tambores *cumacos*, en Barlovento los tambores *mina*, *curbata* y la batería de los tres tambores redondos para tocar el *culo e'puya* que acompaña el baile del mismo nombre. En el estado Carabobo se tocan los tambores *clarines* y *cumacos* para el ritmo San Millán. En Vargas se tocan los tambores *pípa*.

El ciclo de San Juan empieza el 1 de junio con el primer repique de tambor. Después, el 23 se celebra un velorio en honor a San Juan Bautista con cantos de sirena y se tocan los tambores con golpes que duran toda la noche. El 24 de junio empieza con una misa en honor a San Juan Bautista donde se bendice la imagen y al terminar se lleva al Santo en una procesión con el ritmo de *sangueo* por todo el pueblo haciendo paradas en las casas de algunos promeseros. Según Alfredo Chacón, con el pago de promesa “...se trata de vincular el mundo humano con el mundo divino o sobre-humano; y esta vinculación simbólica se efectúa precisamente en los actos rituales que ocupan la parte más característica e importante de esta forma de religiosidad popular”⁷. Durante todo el día del 24 se baila a San Juan, se toca tambor y se canta.

La fiesta de San Juan Bautista se celebra, sobre todo, en los campos

6 Juan Liscano, *La fiesta de San Juan el Bautista*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1973, p. 51.

7 Alfredo Chacón, *Poblaciones y culturas negras de Venezuela*. Caracas, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional, Gobernación del Estado Miranda, 1983, p. 66.

venezolanos pero, gracias al éxodo rural, la manifestación se ha ido integrando poco a poco al contexto y a la realidad urbana.

LA MIGRACIÓN DEL CAMPO A LA CIUDAD DE LAS COMUNIDADES AFRODESCENDIENTES

A principios del siglo XX, se descubre el petróleo en Venezuela y comienza su explotación. La situación del país cambia de forma radical: pasa de una economía agrícola basada en la exportación del cacao y del café a una economía minera basada en la exportación del petróleo. En esa época, Venezuela llama a compañías extranjeras para la explotación del petróleo lo cual generaría dependencia con las multinacionales. La nación se desarrolla en el ámbito industrial, se construyen vías de comunicación y los campesinos empiezan a migrar hacia los centros urbanos con la esperanza de mejorar sus condiciones de vida; la mayoría son descendientes de esclavos africanos.

En los centros urbanos esta población va a desempeñar trabajos informales, no cualificados y poco remunerados. Además, se instala en la periferia de las ciudades, en zonas marginalizadas. Así, si durante la primera mitad del siglo XX la población es rural en su mayoría, durante la segunda mitad de ese siglo la población es urbana en su mayoría. En 50 años, la distribución de la población en el territorio venezolano cambia radicalmente. Según Brito Figueroa, en 1926, el 15 por ciento de la población vive en la ciudad, en 1961 la población urbana alcanza 62,5 por ciento. Este crecimiento demográfico va a generar zonas de poblamiento marginalizadas, lo que hoy se conoce como barrios. A mitad del siglo XX, la mayoría de los campesinos que migraron hacia Caracas se encuentra en una situación difícil, marginalizada y olvidada por los gobiernos. En 1950, según Brito Figueroa:

Por lo menos 200.000 seres humanos han abandonado el campo para irse a la dorada Caracas, donde viven bajo los puentes, a lo largo de las barrancas o muy arriba de la ladera, en lo que se llama irónicamente “ranchos”, construidos con las basuras de la ciudad. Las hermosas publicaciones del gobierno exaltando las glorias de la capital, ignoran,

por supuesto, la existencia de estas mansiones de los olvidados⁸.

A mitad del siglo XX, podemos decir que la mayoría de las personas que viven en los barrios de Caracas son originarias de las zonas rurales de los estados Miranda o Aragua y la mayoría son descendientes de africanos.

Durante el siglo XX, en Caracas, la situación de los afrodescendientes es difícil. Pierden sus puntos de referencia creados en el campo, pierden la relación que tenían con la naturaleza (ciclo de las cosechas, fiestas tradicionales) y están aislados de su comunidad de origen. En un mismo barrio en Caracas conviven personas originarias de estados diferentes. Después de haber sido arrancados de su tierra de origen africana para ser traídos a Venezuela de manera forzosa, después de haber sufrido el proceso de deculturación de parte de los colonizadores y haber sido separados de su cultura de origen, de nuevo los descendientes de africanos están en una situación de “desintegración”, de pérdida de referencias que habían podido crear en el campo. Una vez más, las poblaciones de descendientes de africanos están aisladas y marginalizadas en la ciudad de Caracas.

Además, están alejados de la identidad cultural que habían creado en el campo. Según Esteban Mosonyi, en la ciudad se encuentran en una situación de “indefinición cultural” y existen varios elementos que impiden que estas poblaciones puedan crear una identidad y una cultura urbana. Según él, esas poblaciones tienen muchas dificultades para crear comunidades, para crear una cohesión social porque: “tan pronto se crea una comunidad, está sujeta a ser destruida, desalojada; y por lo tanto de la noche a la mañana pueden desaparecer comunidades enteras que ya se creían consolidadas”⁹. Se podría establecer un paralelismo con la época colonial, cuando los colonizadores se esfuerzan en separar al máximo a los esclavos para impedir que se cree solidaridad entre ellos... y en los barrios, en los años 80, aunque las personas viven cerca, encuentran dificultades para unirse y no pueden crear comunidades estables.

Además, existen muchos problemas en los barrios que dificultan las

8 Federico Brito Figueroa, *Historia económica y social de Venezuela*. Caracas, UCV, 1978, t. 2, p. 558.

9 Esteban Mosonyi, *Identidad nacional y culturas populares*. Caracas, Editorial la Enseñanza Viva, 1982, p. 81.

condiciones de vida y la posibilidad de crear una cultura urbana, entre los cuales se encuentran “ el desalojo”, la violencia urbana, la represión policial, la delincuencia, la falta de acceso a los servicios básicos de agua, luz, aseos, transporte, lo que contribuye a una desintegración de los habitantes de estas zonas, quienes deben enfrentarse a estos problemas de la vida cotidiana y no pueden pensar en crear una cultura e identidad urbanas. Según Monsonyi, existe un “bloqueo cultural” que les impide crear una cultura de resistencia. Asimismo, no se reconocen con las culturas tradicionales del campo, se desvincularon de sus raíces rurales al ser divididos y al vivir en zonas urbanas muy difíciles:

...esto es en gran parte producto de una campaña sostenida y deliberada por parte de todas las fuerzas del sistema para hacerle olvidar a este pueblo su identidad, sus manifestaciones culturales tradicionales y conseguir que la gente sienta vergüenza étnica. El elemento de vergüenza étnica, la vergüenza del indio y del negro, es algo que se alimenta y se retroalimenta en una forma tal que a través del rechazo sentido por estos componentes la resistencia cultural siempre se quede en germen y que no aflore, que el pueblo mismo se autorreprima esas expresiones: que haya como una inhibición de las fuerzas creadoras¹⁰.

Pero, a pesar de todos estos obstáculos, a pesar de esa vergüenza étnica, a pesar de la pérdida de puntos de referencias y de una desintegración de las comunidades de descendientes de africanos; a finales de los años 70, unos jóvenes integrantes de grupos culturales (nietos de afrodescendientes que habían migrado a Caracas a principios del siglo XX) toman iniciativas para reivindicar la identidad y tradición dentro de los barrios.

Es así como entre estas comunidades surgió la necesidad de vincularse con su pasado rural, de determinar y crear unos elementos en común para enfrentar el nuevo contexto socio-cultural al cual habían migrado. En este sentido, Mosonyi dice que la actividad cultural de la población urbana es “...una actividad cultural emergente que surge como un conjunto de iniciativas, ante una situación de identificación cultural para la creación de nuevas formas de cultura urbana”¹¹.

10 *Ibidem*, pp. 86-87.

11 Citado en Antonio Marrero, *San Agustín: un santo pecador o un pueblo creador*. Caracas, Fondo Editorial Fundarte, 2004, p. 30.

Las comunidades afrodescendientes, que viven en el ámbito rural, tienen una identidad sociocultural particular. Al mudarse a un medio urbano, tienen que adaptarse a este y amoldar sus prácticas sociales y culturales. Así, irá cambiando la identidad sociocultural que tenían. Porque, según Mosonyi, la identidad "...se expresa como el carácter social que poseen los pueblos que han compartido una misma historia, que poseen un pasado común, una memoria colectiva, pero también un presente de lucha y un futuro que construir"¹².

Entre los años 70 y 80, se crean los grupos culturales como Madera, de San Agustín; Tambor y Cuerdas, de Lomas de Urdaneta; Tambor y Gloria, de El Guarataro; y Autóctono, de la Vega. Estos grupos son el motor de la celebración de la fiesta de San Juan en cada uno de sus barrios.

La fiesta de San Juan en Caracas

La fiesta de San Juan se celebra de forma organizada en varias parroquias de Caracas: La Vega, San Agustín, San Juan, el 23 de Enero y Lomas de Urdaneta. En los años 70, se inició un movimiento de reivindicación de la cultura popular con los llamados "grupos de proyección cultural". El objetivo de estos grupos (conformados por descendientes de personas originarias del campo) era realizar un trabajo de investigación en las zonas rurales para después difundir la diversidad cultural nacional y presentar los resultados en las comunidades caraqueñas. La historia de cada fiesta en las parroquias de Caracas está ligada con un grupo de proyección cultural que impulsa la celebración. En el barrio Marín, de la parroquia San Agustín, tenemos la experiencia del Grupo Folklórico Experimental Madera; en el barrio El Carmen, de La Vega, la del Grupo Autóctono; en El Guarataro, parroquia San Juan, la del Grupo Tambor y Gloria; en Lomas de Urdaneta la de los Grupos Tambor y Cuerdas, Matiguá y San Juan Bautista. En la zona La Cañada del 23 de Enero la fiesta de San Juan es más reciente y es impulsada por una trabajadora de la biblioteca de este sector.

Es importante destacar que estos grupos, además del trabajo cultural que realizan para su comunidad, también luchan para mejorar las condiciones

¹² *Ibidem*, p. 30.

de vida de ésta y tienen una acción política, cultural y social participativa. Según Ocarina Castillo D'Imperio: “En algunos casos, como el Madera de la parroquia San Agustín (...) más que agrupaciones artísticas, se trataba de experiencias organizativas urbanas político-culturales de amplia participación social”¹³. ¿Después de 30 años, cómo se celebra la fiesta de San Juan en Caracas? ¿Qué impacto ha tenido dentro de las comunidades de Caracas?

ANÁLISIS DEL SAN JUAN URBANO EN CARACAS

Al comparar la celebración de la fiesta de San Juan en el campo y en la ciudad de Caracas, se pueden analizar varios aspectos. En el campo el San Juan se celebra los 23, 24 y 25 de junio. En cambio, en Caracas se celebra desde el 23 de junio hasta finales de agosto. Existe una organización entre las diferentes comunidades para apoyarse entre sí y celebrar la fiesta en fechas distintas. Algunas parroquias como San Juan, San Agustín y La Vega respetan las fechas tradicionales del 23 y 24 de junio. Otras escogen un día sábado del mes de julio o de agosto. En la ciudad se toma en cuenta realidades de orden logístico y la fiesta tiende a perder su relación con la naturaleza, con el ciclo de la cosecha para adaptarse al contexto urbano. Se escoge un día sábado porque es un día no laboral y la gente de la comunidad puede asistir con más facilidad. Esos cambios de fecha permiten que gente de diferentes comunidades puedan participar para apoyarse entre sí y a la vez permite que los cultores y los investigadores puedan ir a las fiestas tradicionales en el campo.

Asimismo, en la ciudad existe un límite en cuanto al horario. Casi todas las comunidades decidieron celebrar la fiesta durante el día hasta las 6 de la tarde: en Lomas de Urdaneta, en la Cañada, en Marín y en los alrededores de la iglesia San Juan. En este sentido, se limita el horario de la fiesta sobre todo por razones de seguridad y también de logística (el traslado de las personas y de los grupos). El barrio El Carmen de la Vega es la única zona que decidió respetar las fechas y no poner límites en el horario. A pesar de la inseguridad, el grupo Autóctono y la comunidad se quedan en la calle durante toda la noche del 23 al 24 de junio. San Juan protege

¹³ Ocarina Castillo D'Imperio, “La danza popular a la luz de los nuevos tiempos”, en *La danza popular tradicional: su investigación y proyección*. Caracas, Instituto Universitario de Danza, 2006.

la fiesta y en general se respeta esa fiesta y al Santo. Lo mismo pasa en el Guarataro con la familia Díaz-Lira-Pacheco quienes organizan el velorio el 23 de junio y se queda en su calle gran parte de la noche.

Otra característica propia de la ciudad son los encuentros de San Juan que permiten reunir en el mismo lugar, el mismo día, la diversidad regional de la fiesta de San Juan en cuanto a los ritmos, los instrumentos, los cantos, los bailes. Por ejemplo, en Lomas de Urdaneta se invita a un grupo de Naiguatá, un grupo de Guatire, un grupo de Barlovento, uno de Tarma, cada uno con sus propios tambores y ritmos. Allí, se pueden ver y escuchar los tambores Cumaco, Pipa y la batería de los tres tambores redondos. Eso permite que los caraqueños puedan conocer la diversidad cultural de la fiesta de San Juan y de la cultura afrovenezolana.

La creación de nuevos ritmos es otro fenómeno que nació en Caracas. Por ejemplo, en La Vega predominan los ritmos de tambores del Litoral Central del estado Vargas. Los tambores Pipa y el ritmo llamado “la perra”, originarios de Vargas llegaron a ser representativos de la fiesta de La Vega.

Otro elemento importante es la relación de la fiesta con la religión. La relación de la comunidad con el Santo es cercana y esa imagen católica le pertenece y pierde el carácter “inalcanzable” que impone la religión católica. Existe mucha devoción con el Santo y en todas las comunidades en Caracas el Santo está relacionado con milagros. En cada parroquia las fiestas y encuentros de San Juan empiezan con una misa celebrada por un sacerdote pero hay unos que aceptan más la fiesta que otros y, durante la ceremonia, los padres tratan de insistir en el carácter religioso del Santo y enfatizan el hecho de que es un santo católico. Según Herrera Salas, “Mientras la jerarquía eclesiástica continúe considerando la presencia de cualquier elemento indígena o africano en las fiestas populares como ‘contaminantes’, su tendencia será la de intentar ‘purificarlas’”¹⁴. Pero para la gente de la comunidad y los devotos, el santo está con ellos y como ellos. Se puede notar la yuxtaposición de la religión católica con formas espirituales de origen africano¹⁵.

14 Jesús María Herrera Salas, *Economía política del racismo en Venezuela*. Caracas, Fondo Editorial Mihail Bajtín, p. 307.

15 Inés Pérez-Wilke, “Sentidos y contra-sentidos para la construcción identitaria de la negritud”, en Inés Pérez-Wilke y Flor Márquez (comps.). *Nuestra América Negra. Territorios y voces de la interculturalidad afrodescendiente*. Caracas, Universidad Bolivariana de Venezuela, 2013, pp. 85-103.

En Caracas también se pueden determinar puntos en común entre las fiestas de cada comunidad. Primero, todas se celebran en barrios de Caracas desde los años 80 y se vinculan con la historia de un grupo de música afrovenezolana y con el interés de este grupo por las tradiciones afrovenezolanas y la cultura popular. Con la celebración de la fiesta, se intenta integrar las tradiciones afrovenezolanas en la comunidad para que la fiesta sea de la comunidad, como en el campo. Los grupos culturales afrovenezolanos que decidieron investigar y reproducir las tradiciones afrovenezolanas en Caracas quisieron romper la separación que existe entre los artistas y los espectadores para dar una acción cultural y social en la comunidad y valorizar la cultura popular.

En el marco de la Revolución Bolivariana, apareció un interés nuevo por las culturas populares tradicionales en las políticas culturales, sociales y educativas del gobierno. Se reconoce la fiesta de San Juan como una acción social y cultural en los barrios de Caracas. El 15 de junio de 2012, el Gobierno del Distrito Capital y la Alcaldía del municipio Libertador de Caracas organizaron un día en honor a San Juan para reconocer el trabajo realizado por las cofradías, las sociedades y los grupos culturales que organizan la fiesta de San Juan en las parroquias de Caracas. Existe una voluntad política para reconocer y valorizar la diversidad cultural del país y la identidad nacional (en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999 se reconoce esta diversidad).

En la actualidad, los grupos culturales al origen de la fiesta se convirtieron en símbolos identitarios del barrio, asimismo los miembros de la comunidad se ven reflejados en estos grupos de la misma manera que los valoran. Pero, con el pasar del tiempo, la fiesta de San Juan ya no es solamente la fiesta del grupo sino que se convirtió en la fiesta de la comunidad y forma parte de su imaginario. Cuando los músicos tocan los tambores y cantan en el barrio se convierte en una forma de comunicar, de resistir y de crear una cierta cohesión social en la comunidad. Por ejemplo, las *sirenas* que cantan tienen temas y letras en relación con las realidades de la comunidad y los habitantes se pueden identificar con ellas. Los ritmos creados en el contexto urbano son símbolos de una integración y adaptación de varios ritmos al nuevo contexto. Es una fiesta del colectivo y permite que los miembros de la comunidad se integren

y participen en la preparación y organización de la fiesta. La integración de la comunidad permite unir los esfuerzos para cambiar lo cotidiano durante un día, una semana.

El día de la fiesta, la comunidad se apropia de los espacios públicos y les da otra significación. La devoción a San Juan es muy fuerte y se respeta ese Santo y a pesar de la violencia con que han caracterizado a los barrios, la comunidad celebra la fiesta. San Juan permite a la comunidad unirse y resistir. Según Reinaldo Bolívar, San Juan “es una figura que conjuga en sí misma la resistencia africana, la resistencia de los pueblos, así como la cultura popular. Es una figura que une a los pueblos”.

Además de permitir una integración de la comunidad, también incentiva la organización, comunicación e integración entre las diferentes comunidades de Caracas. Principalmente porque existe un “calendario” de las fiestas de San Juan en Caracas y los grupos culturales, los grupos de música, los cultores, intentan asistir a la mayoría de las fiestas. Se puede ver un intercambio entre los barrios de Caracas, se comparten las experiencias y hay una cierta integración de los barrios de Caracas gracias a San Juan. Es importante destacar que desde los años 90 existe la Asociación de Cultores Urbanos que fue creada para proteger, promocionar y defender el trabajo cultural realizado por los grupos y en 2004 se creó la Red de Cultores Populares.

Además, se puede afirmar que la experiencia de los grupos culturales y el deseo de celebrar la fiesta de San Juan en las comunidades de Caracas, está vinculada con el interés que estos jóvenes en los años 80 tenían por sus orígenes y por las tradiciones afrovenezolanas. Los fundadores de los grupos reconocen los elementos culturales afrovenezolanos como parte de su identidad y se reconocen afrovenezolanos, afrodescendientes y/o negros (cada uno utilizando el término que le convenga mejor). Gracias a esta acción cultural y social, los habitantes de los barrios de Caracas pudieron descubrir la diversidad cultural afrovenezolana y reconocerla como parte de su identidad.

La fiesta también permite una relación de la comunidad con su pasado rural, con su cultura ancestral de la África lejana, con su memoria, con sus orígenes, con su pasado para poder construir su identidad a partir del reconocimiento de esos elementos. Esa fiesta celebrada en Caracas permitió

valorar la identidad afrovenezolana y difundirla en la sociedad. Además logra que la comunidad organizarse, integrarse y crear una mejor cohesión social.

La celebración de la fiesta se convirtió en un símbolo de resistencia cultural de las comunidades urbanas en contra de la cultura comercial extranjera y permitió valorizar una parte de la cultura afrovenezolana. Las comunidades resisten a la delincuencia y a la violencia reapropiándose los espacios públicos, resisten a la uniformización de la cultura transmitida por la globalización al reinterpretar elementos de la cultura ancestral de los descendientes de africanos. Hoy los habitantes de los barrios están orgullosos de esta fiesta. Ver y escuchar los tambores en medio de los bloques de Lomas de Urdaneta o en el barrio El Carmen de La Vega muestra un contraste entre los instrumentos tradicionales que representan la historia de los africanos y las construcciones urbanas, símbolos de lo moderno. Los tambores originarios de África se adaptaron a todos los contextos durante el transcurso de los siglos, suenan en Caracas y son el símbolo de una resistencia cultural de las comunidades urbanas.

Es importante destacar que la celebración de la fiesta es una iniciativa propia de los habitantes de los barrios. Los integrantes de los grupos culturales se organizaron para celebrar la fiesta de San Juan porque sintieron la necesidad de identificarse con sus tradiciones, sus culturas y de tener puntos de referencia en el contexto urbano hostil.

Además, desde los años 80 y hasta la actualidad, existe una voluntad de transmitir esa fiesta y las tradiciones afrovenezolanas mediante talleres de cultura popular dictados en los barrios y destinados a los más jóvenes. Asimismo, a escala nacional, se valorizan las fiestas tradicionales afrovenezolanas dentro del sistema educativo.

La fiesta tradicional de San Juan Bautista contribuye al reconocimiento de la identidad afrovenezolana en Caracas y a la organización e integración de la comunidad de base en los barrios.

FUENTES

Bibliográficas

- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1980). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas, UCV.
- BANSART, Andrés (1992). *Cultura-Ambiente-Desarrollo. El caso del Caribe Insular*. Caracas, Universidad Simón Bolívar.
- BRITO FIGUEROA, Federico (1978). *Historia económica y social de Venezuela*. Caracas, UCV, t. 2.
- CASTILLO D'Imperio, Ocarina (2006). “La danza popular a la luz de los nuevos tiempos”, en *La danza popular tradicional: su investigación y proyección*. Caracas, Instituto Universitario de Danza.
- CHACÓN, Alfredo (1983). *Poblaciones y culturas negras de Venezuela*. Caracas, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios de Biblioteca.
- CHARIER, Alain (2000). *Le mouvement noir au Venezuela: revendication identitaire et modernité*. París, l'Harmattan.
- GARCÍA, Jesús (2006). *Caribeñidad: afroespiritualidad y afroepistemología*. Caracas, Fundación Editorial El perro y la rana.
- HERRERA SALAS, Jesús María (2012). *Economía política del racismo en Venezuela*. Caracas, Fondo Editorial Mihail Bajtín.
- LISCANO, Juan (1973). *La fiesta de San Juan el Bautista*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- MARRERO, Antonio (2004). *San Agustín: un Santo pecador o un pueblo creador*. Caracas, Fondo Editorial Fundarte.
- MOSONYI, Esteban Emilio (1982). *Identidad nacional y culturas populares*. Caracas, Editorial La Enseñanza Viva.
- PÉREZ-WILKE, Inés (2012). “Sentidos y contra-sentidos para la construcción identitaria de la negritud”, en Inés Pérez-Wilke y Flor Márquez (Comps.). *Nuestra América Negra. Territorios y voces de la interculturalidad afrodescendiente*. Caracas, Universidad Bolivariana de Venezuela, pp. 85-103.

RAMOS GUÉDEZ, José Marcial (2001). *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*. Caracas, UCV.

Servicio de Prensa Ministerio del Poder Popular para las Relaciones Exteriores. “Viceministro Reinaldo Bolívar: San Juan Bautista es una figura que representa la resistencia de los pueblos”. Caracas, 15 de junio de 2012.

VERGER, Emilie (2012). *La culture afrovénézuélienne comme mécanisme de résistance et d'intégration dans les quartiers populaires de Caracas. Etude de la fête de la Saint Jean-Baptiste*. Tesis de Doctorado, Université François Rabelais de Tours, Francia.





**ÉXODO. MEMORIAS DE MI HISTORIA
AFRO**

BEATRIZ AIFFIL



• Fotografía: Padres de Beatriz Aiffil. Archivo de Beatriz Aiffil.

ÉXODO. MEMORIAS DE MI HISTORIA AFRO

BEATRIZ AIFFIL*

RESUMEN

El presente artículo es una reconstrucción subjetiva de mi historia familiar en afán de contribuir a asumir la parte concomitante que nos negamos debido al estado de alienación en que estamos sumidos los afrodescendientes que vivimos en suelo americano como resultado de la Trata Negrera. Cada descendiente de esclavos debería tratar de romper esa pared que nos separa del pasado oprobioso y comprender que la vergüenza no es para nosotros sino para los que se encargaron de cometer tal afrenta contra los pueblos indígenas tanto africanos como americanos. Reconstruir el crimen, recomponer la historia, entenderla desde nosotros mismos, son tareas pendientes para los que no queremos olvidar el pasado sino colocar ese árbol genealógico con las raíces al aire, tal como si fuera un enorme y nada humilde baobab. Este artículo propone una metodología para el abordaje de la búsqueda personal que debería asumir todo afrodescendiente y sus primeros resultados en mi caso particular.

Palabras clave: afrodescendencia, autorreconocimiento, diáspora, Trata Negrera.

* Socióloga por la Universidad Central de Venezuela. Editora, periodista, docente. Tiene a su haber una larga trayectoria como divulgadora y promotora de la defensa de los derechos y la cultura afrodescendiente en diversos medios escritos y audiovisuales. Ha publicado *Simplemente mujer*. Caracas, El perro y la rana, 2010; coautora en *Tierra común: poesía de Venezuela y Colombia*. Caracas, La Mancha, 2008; "La identidad en la lírica de Bob Marley", en *Caribbean Studies Newsletter*, St. Augustine, University of the West Indies, vs. 19-20, 1992, entre otros. Correo electrónico: baiffil@gmail.com.

*Traigo de indio. También traigo de blanco... Traigo de todo.
Pero me llaman negra y como negra respondo.
Soy negra y afrodescendiente.*

¡HÁBLAME AFRO...!

Hay un período en nuestras vidas en que nos vemos la piel negra pero no nos sabemos afrodescendientes con todo lo que ello implica: reconocimiento del pasado, reconexiones, desafíos y reivindicaciones del presente, reparaciones y compromisos del futuro.

Tenemos una vaga idea de que eso del racismo está muy pero muy ligado a la acumulación originaria del capital. Apenas comprendemos que el exterminio de los amerindios, seguido del tráfico negrero, trajo como consecuencia desolación, devastación, persecución, terror, secuestro y muerte en África y desarrollo para Europa y Estados Unidos.

Dime cuál es la capital de Senegal, dime. Dime cuál la de Camerún y después todas las demás. Si es Nigeria una isla o acaso lo es Madagascar. Dónde era que estaba la reina de Saba. Dime tú, ¿Shaka Zulú es puro cuento y Tarzán fue de verdad? ¿Sabes por qué los Hutus se pelearon con los Tutsis? Yo sí sé. Espero no echarles a perder su tertulia, damas y caballeros, pero deseo saber, tengo esa necesidad, dónde estuvo Cuba en combate enfrentando la indignidad. ¿Por qué no encuentro al Alto Volta, a Rodesia, a Zaire ni a Dahomey? ¿Por qué hay tres Guinea, dos Congo y ahora dos Sudán?

La cosa no es tan sencilla como revisar la vida del rey Arturo. O la civilización grecolatina. O ubicarse en el *zenksquivindei* o saber que durante *jalouin* el asunto se resuelve con naranja y negro. A pesar de ello y de la existencia de las academias de lenguas española, francesa, portuguesa e inglesa, la historia de los africanos, de aquellos que están en casa y de aquellos en el extranjero, garveyanamente hablando, se cuenta y canta en Kongo, Wolof, Malinke, Tsonga, Ewe, Swahili, Shona, Hausa, Zulú, Yoruba, Bambara, Kikuyu, entre muchas otras lenguas. Entonces nos llegan al oído las legendarias Nzinga Mbande, Kimpa Vita, Kamuzu

Banda, Mbuya Nehanda, Yaa Asantewa, la reina Nandi. O los valientes Lumumba, Cabral, Nyerere, Neto, Nkrumah, Sankara, Robert Mangaliso Sobukwe, Biko, Thabo Mbeki.

Después de un peregrinar entre mi padre y mi madre para resolver algunas incógnitas sobre nuestro origen, llegaron los tiempos de la universidad. Ellos, negros ambos, habían soltado algunas perlas pero había muchas imprecisiones y resistencia a ahondar cuando nos acercábamos a la esclavitud o a África. Mis abuelos y abuelas, quienes hubiesen llenado mi conciencia de historias y conocimientos, ya no existían, el último murió cuando tenía yo como 12 años.

En los tiempos de la universidad brotaron más interrogantes. Un día me topé con los libros de Miguel Acosta Saignes y Federico Brito Figueroa; comencé a escuchar sobre una tal Ligia Montañez que hablaba de racismo aquí en esta Tierra de Gracia y sobre Michelle Ascencio que escribía sobre negros y esclavitudes en el Caribe; y sobre los estudios de José Marcial Ramos Guédez; sobre el sufrimiento de los negros en Estados Unidos y sobre sus organizaciones; mi hermano Oswaldo me presentó a Bob Marley; y conocí a “Chucho” García cargado de chistes serios sobre nosotros los afros, reflexión y discusiones. El pana “Chucho” terminó de darme el empujón y hasta me prestó unos libracos sobre negros acompañados de una frase que implicaba el reto de meterse en serio en el asunto: ¡Avíspate, güebona!

Comenzaron también las visitas al doctor James Edward Scott, un viejo señor que investigaba y cuidaba su colección de libros en el Museo de Ciencias aquí en Caracas. Me rebelé contra la iglesia alcahueta de la esclavitud y contra la estética esclavizante que implicaba desrizarse el cabello. Me hice “el afro” inspirada en las cabezas rebeldes –por dentro y por fuera– de Argelia y Alí.

Después de todo eso la mesa estaba servida.

Había descubierto que la historia de los africanos, de los que están en África y de los descendientes de la diáspora africana, se habla en afro.

DIÁSPORA

Eso que los negros llamamos diáspora no es más que la dispersión forzada de gente africana en el mundo, de personas a quienes les prohibieron y se inhibieron luego de recordar sus orígenes y a quienes hoy día les resulta menos doloroso olvidar la humillación. La diáspora africana y la trata transatlántica de esclavos son procesos que marcan nuestra presencia en América y el Caribe, sin embargo, la voracidad, la saña y la ambición por un lado, y la vergüenza por el otro, inciden en el misterio, el desconocimiento, la eurocentricidad y superficialidad con que se abordan los mencionados procesos.

Novedosos proyectos tratan de reproducir las rutas o buscan vestigios históricos que puedan explicar la presencia negra en este continente y en nuestra sangre latino-caribeña, recurriendo incluso a la recolección de material óseo que a través de estudios genéticos revele datos importantes sobre edades, sexos y salud de los pioneros, es decir de los cautivos de primera generación, y es posible que se pueda identificar de qué manera los esclavistas abusaron y violentaron al ser africano durante la esclavitud.

Pero para las y los descendientes de aquellos esclavos nacidos en América y el Caribe, las proteínas e isótopos de carbono, nitrógeno, estroncio y oxígeno en los huesos y dentadura no nos servirán jamás para rehacer nuestros árboles genealógicos ni las dolorosas historias familiares. Estamos más interesados en la conexión con nuestros antepasados para entendernos en nuestro ser y en nuestra espiritualidad, cosa imposible de resolver para los bioarqueólogos, genetistas, antropólogos e historiadores.

La reconstrucción subjetiva de cada historia familiar, en función de superar la vergüenza, marcará la pauta en el afán de contribuir a asumir la parte concomitante que nos negamos debido al estado de alienación en que estamos sumidos los afrodescendientes que vivimos en suelo americano como resultado de la Trata Negrera. Cada descendiente de esclavos debería romper esa pared que nos separa del pasado oprobioso y comprender que la vergüenza no es para nosotros sino para los que sometieron a los pueblos indígenas africanos y americanos, así como a sus descendientes, a la esclavitud física e ideológica. Reconstruir el crimen,

recomponer la historia, entenderla desde nosotros mismos, son tareas pendientes para los que no queremos olvidar el pasado sino colocar ese árbol genealógico con las raíces al aire tal como si fuera un enorme y nada humilde baobab.

Tenemos otra tarea: mantener vivo el pasado histórico. Aprendimos a olvidar el pasado. ¿A quién le permitieron contar su historia en el siglo XVI? ¿Quién recogió los testimonios de los negros que se bajaban de los barcos? Existían los libros, las plumas, la tinta, el papel, todo eso existía pero a nadie excepto a ellos mismos les interesaba la cultura de los recién llegados, su pertenencia a familias donde había seguramente matriarcas o patriarcas dignos de ser recordados. Tal vez por todo eso tenemos memoria corta y olvidamos hasta los eventos recientes que nos permiten defender las conquistas de los negros descendientes de esclavizados.

“Y AQUÍ SE ABRE EL CAMINO SIN RETORNO, LA PUERTA AL INFINITO DOLOR”

Historias muchas las de portugueses traficantes de esclavos. Fueron proveedores para las ambiciones de españoles, holandeses, ingleses, franceses... Es que se acostumbraron a vivir en África. A sembrar, a negociar, a convivir y a gobernar. Más tarde a cazar.

Los famosos negreros, expertos también en promover y atizar las diferencias entre los nativos para obtener ganancias de pescador en río revuelto, se internaban por vía fluvial en busca de sus presas, en otras ocasiones compraban esclavos o prisioneros a algún jefe tribal u otros africanos que se beneficiaban del comercio esclavista. Las personas atrapadas o compradas por los negreros portugueses debían pasar por un proceso en alguna de las islas costeras donde se hubiese instalado una “puerta del no retorno” a donde llegaban veleros europeos para abastecerse cambiando esclavos por bienes, esclavos que después vendían en América y el Caribe regresando de nuevo a Europa transportando café, cacao, azúcar, tabaco, oro y hasta algunas “muestras” de aceitunos indígenas americanos que alimentaban también la triangulación comercial Europa-África-América, fundamento de la acumulación capitalista.

En la medida que el negocio prosperaba, en las costas africanas se fueron inaugurando barracones o casas de esclavos (*slavequarters, maisons des esclaves...*), regenteadas también por europeos, donde concentraban a las personas apresadas. En caso de que hubiesen conservado la unidad familiar, allí se acababa pues eran separadas de acuerdo con sexo, edad, contextura, corpulencia y en condiciones hoy día increíbles como la dentadura o la virginidad. Allí llegaron millones, allí millones murieron. Y millones más morirían en el océano.

No tengo muy clara la última visión que de África tuvo cada uno de mis antepasados: acantilados, playas, montes, baobabs diciendo adiós con sus ramas, aves, libertad.

De los calabozos —que no habitaciones— eran transportados por un largo pasillo hasta llegar a la “puerta del infinito dolor”, al final del cual les esperaba una embarcación que los llevaba hasta el gran barco, y ya en cubierta ubicados luego en depósitos donde pasaban meses hasta llegar al destino final de este lado del planeta. Un viaje cuyas condiciones no quiero recordarles pues todavía reviven en mi alma los gritos y la fétida atmósfera. La mayoría de mis antepasados son sobrevivientes de esa amarga experiencia que decidimos superar, unos simplemente borrándola y otros, entre los que me incluyo, sacándola a relucir para vergüenza de nuestros captores tiranos.

LA ÚLTIMA VISIÓN

El tótem nos mira y reprocha el miedo que nos hizo ocultarlo a cambio de un dios antropomorfo y omnipotente que desde el cielo influye, y en muchos casos desacopla, la conexión en armonía, en amor, en respeto con los ancestros, con la tierra, con el rayo y con el alma y con el sol. Un dios que te hace cantar con fe hipnótica himnos que no nos pertenecen aun cuando los hemos cantado por siglos.

Intuyendo que el amor es para ti, es para mí, es para la familia, te separas y proteges a los tuyos solamente, pero la familia eres tú y son los otros en comunión bajo la misma palma o el mismo roble.

Imitamos el andar del caracol con la pertenencia a cuestras, con la ruta que ya no podemos ni queremos desandar dibujada en la concha, mapa fósil en la memoria irreductible. Línea concéntrica que lleva hacia nuestro dios profundo, hacia el amor por uno mismo y por los nuestros y luego des-concentra hacia un dios colectivo en cuentos, en cantos y en amor a los demás. Hacia el tótem del clan de la tribu del colectivo de la hermandad armónica.

Atrás quedó la ausencia, el pueblo despojado de ti y de mí y de nosotros y cada lágrima de nuestros parientes se hizo estrella. Imposible desalojar el tótem de nuestra alma si trae el mensaje de la estrella, si trae la sabiduría del pueblo que fuimos.

Pero bueno, estamos aquí en Venezuela, nacimos de esta madre América, la madrastra de nuestros abuelos cenicientos. Si ayer asomaba a través de jaulas improvisadas, hoy nuestro rostro asoma a una ventana en Gibraltar, Bobures, Palmarito, en Casigua, en Aroa, en Nirgua, El Callao, Tumeremo, o Upata, en Güiría, o Cumaná, en Chuao, Tapipa, en Cumbo, Guatire, Macuto, en Caracas... Y amamos a Venezuela, y amamos a nuestra América tanto como a la madre ancestral, a la madre África. Por eso los ojos se van con el mar en nostálgica hipnosis pero pronto regresan para cantar el Gloria al Bravo Pueblo de Guaicaipuro, de Chirino y de Bolívar, guerreros del coraje y el amor, demasiado amor por esta tierra, por la libertad, por la independencia.

Somos negros y negras venezolanos y afrodescendientes. Imposible expulsar el tótem si atrás quedó la ausencia de ti y de mí. De nosotras y nosotros.

TRATA NEGRERA

*Por el Mar de las Antillas
anda un barco de papel...
¡Ay, mi barco marinero,
con su casco de papel!*

Desde niña me recitaba este poema el viejo Nicolás. Y yo lo repetía con él e imaginaba los cañones de chocolate y azúcar de aquel barquito que flotaba en el agua de la fuente de algún parque.

Pero supe que el barco no era de papel. Ya estaba grande yo, usaba franela azul y no blanca, pero todavía iba a la escuela con el viejo Nicolás, sorteando las dificultades del camino y cantando nuestro poema favorito. Lo dejaba inspirarse:

*Allá va la negra negra,
Junto junto al español;
anda y anda el barco barco,
con ellos dos.*

Un día solté su mano y mirándolo a los ojos le hice ver que lo sabía todo. El profesor Gutiérrez me había contado los detalles en la clase de Historia.

Por el mar no anda un barco de papel.
Es una caravana de barcos.

Y en ellos una muchedumbre de almas no cesa de penar, de gemir y clamar libertad.

Y, coño, no es de papel el barco, no me acomodes la vaina, Nicolás.
Vinimos en un barco negrero. Nos trajeron. Así sí es.

Es de madera el barco, no de papel, de madera que aún duele en ampolladas espaldas, nalgas ulceradas, escaldados codos, talones entumecidos, bordadas pieles de llagas y costras.

Duele...

Barcos de madera que se pudre en inmundicias, se fractura ante el roce de cadenas, se funde en carne de negros amasados, se quiebra de vergüenza por tanta degradación.

Y pensar que hoy gente se pregunta si habrá sido verdad.
Si fue posible tanta maldad en nombre de nada.
Duele...

La última vez que vi a Nicolás, Nicolás Guillén se llamaba él, iba murmurando otro cantar, uno que había escondido para mí:

*Vine en un barco negrero.
Me trajeron.
Caña y látigo el ingenio.
Sol de hierro...
¡Qué largo sueño violento!
Duro sueño...¹*

Vi una lágrima en sus ojos gastados y no pude menos que devolverle una sonrisa.

VAIVÉN DE VIAJES IMAGINARIOS O DE CÓMO ENDULZAR LO AMARGO CON PAPELÓN

Huele a molienda y a negro sudao.

Aroma a tabaco y a tregua en el sexo furtivo que plasma el pintor en óleo de cacao coloridos sobre madera².

Naturaleza dormida en que velo el reposo del negro pero ráfagas de viento me llevan a parajes más acá de los olvidos como hoja que vuela y queda atascada en la proa de un galeón condenada a navegar con los desalmados lobos de mar viento en popa y a toda vela. Vuelvo a Gorée³ con las aves de rapiña que llegaban juntas a la misma hora de aquel siglo y cargaban en sus encorvados picos el negro fruto de la cacería.

El patio despliega sol sobre cacao.
Vuelvo en silencio
Hoja testigo mudo
Muda la hoja en la proa del galeón.

¹ Nicolás Guillén, "Vine en un barco negrero". Sus versos son ciertos pero imaginarios mis encuentros con él.

² *El cacao*, óleo sobre madera del pintor venezolano Pedro Centeno Vallenilla.

³ Isla de Gorée, en Senegal, el más activo centro comercial de personas esclavizadas desde el siglo XVI hasta que se abolió la Trata en el siglo XIX.

Voy a puerto en aquella isla y regreso de nuevo a mi tierra, nudo en garganta, hoja afirmada en la proa del galeón. Voy al pasado de la *maison de les esclaves*⁴ y vuelvo al presente barracón de desmemorias. Y aquí sigue oliendo a molienda y a negro y a sexo. La hoja inadvertida continúa el ritornelo en la proa del galeón.

Humea el café recién tostao.

Aroma a tabaco y a un alto en la escena reciente.

Naturaleza muerta en que tú velas mi sueño al tiempo que la brisa me lleva a parajes más allá de los olvidos, por eso me ves quietecita. No te angusties, déjame así. Voy a aquella isla del pasado, a la casa donde se abría el camino sin retorno. Pero no te preocupes, llevo aquí mi radiecito de pilas como recomiendan los tipos de protección civil, también llevo mi pintura de labios no vaya a ser cosa que la necesite y el libro de los muertos por si me hacen alguna pregunta en el camino.

Llevo caña-papelón pal endulzao.

Caña sin fute.

Vuelvo en silencio

Hoja testigo mudo

Muda la hoja en la proa del galeón.

Yo te veo desde aquí adentro y me gusta cómo lloras quedamente sobre mi pecho pa no despertarme. Provoca acariciar tu cabeza testaruda pero ya no puedo. ¿No entiendes que he muerto...? Encontré de nuevo la embarcación de los honorables repugnantes caballeros de la compañía inglesa, francesa, holandesa, portuguesa, de tráfico de esclavos hacia América, los mismos que han izado velas sin reparar en la hoja incrustada en la proa del maldito galeón.

Déjame así desnuda, las almas no usan trapos.

Déjame así color café color cacao color papelón.

Color tabaco hecho humo que se disipa.

Huele a café huele a cacao huele a caña en papelón, sin látigo...

Huele a negro sudao.

⁴ Casa de los esclavos, centro de almacenamiento, clasificación y distribución; se conserva una como museo en la isla de Gorée.

Huelo a silencio.

Testigo mudo en la proa del galeón.

Si quieres ayudarme en algo, envuelve tu amor en un bojotico, y dáme-lo, me daría mucha pena dejar que se disipe en nubes de más allá o más acá del olvido. Ponme además un poco de tu calentura y los suspiros de jinete cuando cabalgas hasta la cumbre del arrebató donde un largo espasmo rebota las almas hacia el lado de los recuerdos.

Hazme un favorcito más: Limpia los ceniceros atiborrados de espera y apaga la luz.

¿O no te parece que el neón callejero es suficiente?

Soy negra afrodescendiente. Voy al pasado, voy a un puerto e Gorée o en cualquier costa de olvido y desmemoria. Muero y regreso afirmada, no te preocupes.

VERGÜENZA

Cuando llegamos a América, montados sobre el exterminio de los aborígenes, ya no vimos más nuestras tierras.

Por las venas nos corren ahora otras sangres.

Somos los hijos de los hijos de nuestros hijos.

Y hablamos por la boca de los nietos de nuestros nietos.

Por la boca de los que murieron por la libertad, de los que huyeron a las selvas intrincadas, de los que se escondieron en el traspatio esperando el momento oportuno, de los que enarbolaron las banderas del poder o de la supremacía negra.

De los que no se dejaron someter...

Desgraciadamente, también hablamos por la boca de la niña a quien preguntan si aquel moreno es su hermano y, ofendida, dice ser la única negra en su familia. O de la mulata que ante la declaración de amor de un negrón responde que ya los negros en su casa están completos. Del negro azabache que estudió, alcanzó una alta posición y quiere borrar el color de

su piel a través de su prole porque, ¡oh fatalidad!, no puede pintarse de blanco. De la señora negra que busca muñecas blanquitas para su hija porque las negras son feas y estira su cabello, no porque quiere sino porque el pelo ensortijado es malo. Del negrito que repite inocente en el acto cultural de su escuela que se puso a bañar a un negro a ver qué color cogía y mientras más lo bañaba más negro se le ponía. O del muchacho *abbronzato* que esquiva la mirada de la abuela prieta a quien ama pero que enturbia su recia stirpe europea y para colmo sobrevive a la *nonna* genovesa. De la doña renegrida, contenta por el hijo que se casó con una blanca porque mejoró la raza pero triste a morir porque el hijo más claro, el de nariz perfilada, se va a echar la gran vaina con una negra mojina.

Pero somos origen.

Somos africanos.

Y brotamos cada vez con más fuerza en boca de herederos cimarrones que enjuagan bocas avergonzadas de ser negras, cerrándolas a punta de conciencia.

MERMELADA DE GUAYABA

Matilde espera sentada bajo una mata de guayabas y olfatea el aire pensando en la mermelada de guayaba marca tal. Ya no le huele a guayabas.

La mata arroja guayabitas a ver si Matilde recobra el sentido de realidad y se da cuenta de que está bajo un guayabo y que con las guayabas maduras, azúcar dorada y agua clara se elabora la jalea. Así de simple. Pero sucede que medios como la escuela hacen sentir que no es como es. Que la televisión instala en el cerebro que el proceso es inverso o diferente o no existió.

Los libros de Matilde dicen, por ejemplo, que los negros fueron traídos de África para trabajar como esclavos. Eso es todo. ¿Cómo fue el proceso previo? No cuentan. ¿Cómo se desarrolló la esclavitud? No informan. Si algún libro abunda en explicaciones no pasa de diez líneas. Y entonces la pobre se sienta bajo esta mata de guayabas, aspira profundamente y dice, después de exhalar, ¡Huele a mermelada de guayaba!

Mira Matilde, la mermelada huele así porque se elabora con esas frutas que ves tiradas en el suelo. En el aire hay olor a guayabas. Aquí en tu libro dice que durante el período colonial la mano de obra fue reforzada por esclavos traídos de África así sin más, sin señalar el oeste de África: Senegal, Guinea, Costa Marfil, Ghana, Togo, Benín, Nigeria, Camerún Gabón, Congo, Angola... Y puedo jurarte, Matilde, que antes de la travesía nadie dijo: Los mandingas por favor hagan una fila aquí, los congos si son tan amables por allá y los... usted qué es ¿yoruba?, la fila de los yoruba es la que está detrás de aquel barco, tome asiento por aquí y yo le aviso cuando llegue su turno. No. Fuimos secuestrados. Nadie nos solicitó la reserva-ción ni nos preguntó a qué destino queríamos llegar. No. Fuimos desterrados. Ningún mayoral se sentó frente a nosotros a preguntarnos sobre nuestras destrezas y aspiraciones de sueldo, nada de eso, al contrario, nos midieron las extremidades, revisaron nuestros dientes y nos pusieron un hierro candente en el trasero para afirmar la propiedad privada y la privación de libertad. Fuimos esclavizados.

Y digo *fuimos* en vez de *fueron* para que no olvides que somos mermelada porque existieron aquellos esclavos, lo que pasa es que por no contar la historia o por contarla mal, la realidad se trastoca y se nos olvida la guayaba.

Hasta pudiéramos llegar a pensar que los negocios de producción, envasado, etiquetado y comercialización son responsabilidad de la mata por proveer las frutas y quién sabe qué otros absurdos.

NEGACIÓN AFRO

¿Si somos hijos de Europa? Claro, mi apellido viene de Nottingham en Inglaterra y blablabla... Epa, también tuve un bisabuelo chino así que soy hija de Asia. ¿De América? Sí, ni modo, nací aquí y para ver... sí, como que hay una tatarabuelita por ahí que era india, india, india... ¿Que somos hijos de África? ¿Por qué dices eso? Pero... ¿qué quieres decir? ¿Que tengo algo de árabe? ¿De negra? ¡Negra, yo...?!!

Mira, chico, reconozco mi raíz europea aunque fue un esclavista quien me dio el apellido. A la indiecita te la acepto y al chino, pero al negro... Tú quieres que yo eche para atrás hasta el negro fugado que llegó nadando

a estas costas y yo no te puedo complacer en eso porque no lo sé, en mi familia no se habla de eso. Supongo que sí. Soy morena y me ha costado aquietar estos cabellos, pero tanto como declararme negra, no. Ah, ¿es que tú crees que aquí se acabó el racismo solo porque tenemos a Aristóbulo ahí? ¿O porque Darío tenga tres pelitos arrugados en la barba? ¡No, señor! Hemos avanzado pero falta por hacer y el tiempo apremia.

Leí que el concepto de raza no se aplica a la gente pero aunque no existan las razas existe el “racismo”. Dejan de llamarme perro pero me siguen mostrando el tramojo. Estamos mezclados pero buena parte de nuestras raíces fueron enterradas en el estercolero y, para colmo, conquistados los saberes y colonizado el pensamiento. Nos tragamos una ideología que sirve para reproducir un orden económico que nunca ha estado a favor de los marginados. Estamos intentando cambiar ese orden y recién empezamos a escribir nuestros propios libros, a hacer nuestros periódicos, a hablar con nuestra voz. Tratamos de reescribir la historia pero si lo hacemos de rodillas lo más probable es que África termine arrestada y tenga que hacer silencio porque cualquier cosa que diga será usada en su contra. La necesidad de teorizar nos lleva a indagar en Petare, en el Congo, en Sevilla, en la Grecia antigua. No te sorprenda si en este siglo algún alienado, inspirado en la sabiduría aristotélica, grita que los esclavos no fueron seres humanos, que eran instrumentos que hablaban y que solo comienzan a existir como seres humanos cuando es abolida la esclavitud. Fueron esclavizadas las mentes...

Hablemos desde el afro y con los grillos puestos: aunque hayamos sido tratados como tal, los africanos y afrodescendientes nunca fuimos artículos, no fuimos mercancías. ¡No, señor! Más mercancía será usted y los que niegan como usted su negro pasado o, peor, su presente.

¿Y A QUIÉNES MONTARON EN ESOS BARCOS?

Algunos historiadores han recogido evidencias que les permiten establecer que los africanos que fueron traídos a América porque no lograron escapar de sus captores, no lograron saltar por la borda del barco y ser presa de tiburones o morir ahogados, no se suicidaron ni se amotinaron asesinando luego a los negreros, no dejaron de respirar conscientemente

o no se transfiguraron en aves de alto vuelo, provenían principalmente de las costas occidentales africanas: Angola, Congo, Senegal, Togo, Benin...

Y hablan de los negros mandinga Senegal y Gambia, fula Senegambia, yorubas Nigeria, congos río Congo, angolos Angola, mozambiques oriente africano, bláfadas Senegambia, cangá Sierra Leona, farti Costa de Oro... Sin embargo, algunos de nuestros antepasados negros habían nacido en Europa o fueron criados en ella, estaban cristianizados y hasta libertos. Además, eran portugueses, ingleses, españoles, aunque nos cueste un poco entender esas nacionalidades en piel negra. Pero, curioso, no los llamaban negros europeos sino negros ladinos. Cuestión de estereotipos y racismo.

Así como hay una conexión natural o creada con Europa, es muy común escuchar hablar del abuelo o antepasado europeo de alguien, hay un punto de quiebre, un punto de amnesia histórica que impide el contacto con la esclavitud, el contacto con África. Razones hay muchas.

Aprendimos que África es salvaje, sucia, pobre, fea.

África no se desarrolla, es primitiva, cavernícola.

África está habitada por personas genéticamente impuras.

La gente africana es bruja, mala, traicionera, tramposa, ladrona.

Europa tiene la cultura de la humanidad.

Occidente, Europa y Norteamérica, representan la civilización, la riqueza, el progreso.

África mala, malabarista, malacostumbrada, malagana, malagradecida, malandrina, malapata, malaria, malasombra, malaaventurada, malaya, malcomida, malcomX, malconsiderada, malcriada, maldita, maléfica, malévola, maleza, malhadada, malhechora, maliciosa, maligna, malilla, malina, malintencionada, malparada y malparida, malquerida, malsana, maltrecha, maltusiana, maluca, malucha, malvada.

ANÁLISIS DE MI ANCESTRALIDAD

A algunas pretenciosas familias, comunidades, pueblos, ciudades y hasta países latinoamericanos hay que hacerles ver que no son tan blancos incluso, cuando la revisión etnohistórica no los saca de su empecinamiento,

se recurre a la biología molecular para analizar muestras de ADN. Eso no sería necesario si no se empeñaran en guardar a la abuela en el escaparate y vivir la vida desempolvando al abuelo alemán, asturiano, francés... blanco, por supuesto. Pocos desempolvan a un inglés negro.

Nuestro caso es el de una familia latinocaribeña visiblemente bantú y yo, curiosamente, me jacto de mi negritud. Me amo negra.

Especulando, mi composición genética debe ser 90 por ciento africana, 5 por ciento caucásica, 4 por ciento asiática y 1 por ciento amerindia. Tengo de los cuatro grupos, casi de tres porque el europeo blanco se fue disolviendo en el pasado tanto en lo físico como en la memoria. Si me queda algo es el gusto por esa música triste de invierno, el manejo del lenguaje castellano y el coqueteo con el inglés, portugués e italiano, la adoración a los poetas malditos como Rimbaud, Baudelaire, Whitman, el amor a la lectura... creo que más nada.

Por su parte el negro se ha honrado con el hecho de que ha habido en mi árbol genealógico básicamente uniones intrarraciales. ¿La más reciente? Papá y mamá, ambos de fenotipo predominantemente negro africano. Esa negra y ese negro me hicieron volver a pretéritos amaneceres y entonces comencé a curucutear en imperceptibles zonas del inconsciente, en el espíritu insondable y sin explicación alguna vez comencé a ver a las negras y los negros con ojos de no sé quién. Solo sé que también son míos esos ojos.

Esas negras y negros que conocemos transitando por calles de esclavitud, recostados a paredes impregnadas de sudor cautivo, mirando hacia el mar como un espacio insondable y misterioso que recuerda no saben qué cosa pero que en realidad no quisieran recordar y hacia el bosque como la única posibilidad de echar a rodar las ansias de libertad que no entienden por qué se desatan al interior de las entrañas ahí justo donde a uno se le hace un nudito cada vez que enfrenta situaciones extremas. Esas negras y negros que conservan a África en recónditos depósitos del alma donde están los secretos que nos dijeron nuestras madres cuando éramos apenas bebés, o en el cerebro reptil donde se mueven los fantasmas de la memoria, o en el metasuprasubconsciente donde archivamos todo aquello que no admite ser arrojado de nuestra mente. Esas negras y negros tienen la

posibilidad, y casi la obligación, de resucitar a África procurando no perder la cabeza con los hallazgos.

¿Y para qué revivir a África si África puede seguir inexplorada allá donde se encuentra?

El problema es que no está allá sino aquí. Se encuentra dentro de nosotras y nosotros. Aquí adentro está África. Aquí en el interior de cada uno de nosotros está el cordón umbilical que la mirada nostálgica busca en cada ocasión que nos detenemos a dar una ojeada a ese mar de lejanía. En la materia gris con sus neuronas y todo, en la sangre, linfa, en el ácido desoxirribonucleico, en la melanina, en el campo perceptual, en nuestros saberes, gustos, usos y costumbres amordazados y maniatados, está África.

Así, descubriéndola en nuestro interior, podemos plantarnos con dignidad y con dominio de nuestro piso existencial frente a los descendientes del colonizador, a los neocolonizadores, a nuestros hermanos afrovenezolanos con quienes hemos compartido siglos de ignominia pero también de sabrosura, a nuestros compatriotas venezolanos indígenas o criollos con quienes hemos avanzado en el desarrollo histórico de esta nación y, sobre todo, a aquellos africanos que vienen por estos lados en esta época, a aquellos que no llegaron en barcos de perdición, que no ven al mar sino como deidad y al bosque como fuente de vida y escondite de las más hermosas energías de natura.

Se trata de reencontrar y reafirmar nuestra independencia, libertad, soberanía, esencia y raíz dentro de nosotras mismas, dentro de nosotros mismos.

EL LADO DE MI PAPÁ

Barbados. 34 kilómetros de largo. Media hora para recorrerla de punta a punta suponiendo todo plano. Habitada inicialmente por arawakos y luego por kariñas provenientes de tierras venezolanas. Por allí pasaron los españoles, que no vieron señales de oro, y portugueses, que hasta le pusieron nombre pero tampoco se establecieron en la isla. Entonces llegaron los ingleses...

Estamos ahora en 1625 y un capitán toma para la corona británica esta isla que se hallaba abandonada. Poco después llegaron los primeros colonos con sus esclavos. La mayoría hombres de negocios con suficiente poder económico, de modo que en poco tiempo la mayor parte de la isla había sido deforestada para iniciar las plantaciones de tabaco, algodón y después caña de azúcar. Muchas maquinarias, sirvientes y esclavos fueron requeridos y Barbados, aunque tuvo que afrontar incendios forestales, huracanes, sequías y lluvias excesivas y hasta plaga langosta, pronto llegó a ser el principal productor de azúcar en el mar de las Antillas.

Los esclavos fueron traídos de Sierra Leona, Guinea, Ghana, Costa de Marfil, Nigeria y Camerún, en los tempranos días de esclavitud. Pero Nanny llegó de otra manera cuando ya los primeros esclavos tenían como 10 años instalados. Fue comprada por Benjamín Ifill, dueño de una plantación ubicada al norte de la isla, aunque también pudo ser al sur, da igual. No estoy interesada en hacer reclamaciones.

La acumulación de capital se tornó agresiva y fue tan próspera su fundación que en la época en que se reacomodaron las propiedades y los pequeños productores tuvieron que emigrar al sur de Estados Unidos a empezar de nuevo, Ben conservó sus tierras y adquirió otras.

Tendría mucho que hablar de Ben. De sus orígenes en la vieja Inglaterra como descendiente de los celtas; de su infancia entre los condados de Bedfordshire y Hertfordshire, cerquita de Londres; de sus aventuras de joven a orillas del río Ivel (si pronuncias bien la *v* nos encontramos fonéticamente con *aifil*) cuyas aguas van rumbo al mar del Norte gracias a la intermediación del río Ouse; de la evolución de su apellido con sus variantes Ifel, Iffel, Iffill, Ithel, Ifield, Eyefield, Highfield, Ifold, Hyfield, Yfield... llegando al que usa mi familia hoy día; el traslado de una rama de los Ifill quizás a causa de persecuciones por sus creencias o inclinaciones políticas; de su viaje de cuerpos apretujados y mentes esperanzadas ante un diferente porvenir; de su asentamiento en esa pequeña propiedad de los ingleses; de sus iniciativas agrícolas y técnicas que los convertirían en boyantes propietarios de grandes extensiones, de maquinarias, de esclavos...

Ahí está el punto. Esos señores Ifill fueron los propietarios de Nanny a quien le cambiaron su nombre original y le dieron apellido, por supuesto para asegurar su propiedad.

Nanny, la matriarca Ifill. Sorprenderá saber que Nanny no provenía del oeste africano. Nanny nació en el Gran Zimbabwe, en el reino del Monomotapa. Cuando Nanny tenía alrededor de tres años de edad, el reino de Monomotapa cayó en manos de los portugueses, quienes pudieron entonces pagarse y darse el vuelto en la Trata Negrera. En la época en que fue raptada, Mozambique funcionaba como puerto de comercio de esclavos. Los barcos negreros navegaban hacia el sur por el mar Índico y luego hacia el este rumbo a la India e islas aledañas o hacia el oeste rumbo a las zonas donde hoy están asentadas las poblaciones de Bahía y Pernambuco en Brasil.

¿Y qué tiene que ver Brasil con Barbados? Dicen que la caña de azúcar fue llevada allí desde Brasil y que fue impresionante el éxito de las plantaciones de caña de azúcar de Barbados en el siglo XVII. Pero el azúcar no fue sola, los barcos que venían de África seguían con “mercancía” hacia las islas antillanas. En uno de esos barcos iba una esclava, una niña apenas. Parecía un sol por la manera en que crecían sus cabellos abundantes y con destellos dorados. Un solecito negro de cara graciosa y ojos vivos muy vivos. Esos ojos capturaron a Ben quien la compró al instante, apenas bajando del barco negrero que la había transportado durante unos tres meses por mares de sargazos y medusas que nunca vio, apiñada como venía en las ergástulas pestilentes y nauseabundas en tiempos en que en Barbados comenzaban las exportaciones de azúcar y las importaciones de negros.

Nanny fue usada y abusada por el amo Ben y en las ocasiones en que quedó preñada y el fruto fue varón, como sucedió casi siempre, fue despojada de sus hijos. Tristemente se convirtió en una fábrica de esclavos.

Madre de esclavos. Qué dolor no poder engendrar libertad. Qué horror poblar el mundo y prolongar el señorío la tiranía la opresión. Prolongar el oprobio el despotismo la dominación. Los ojos de Nanny nunca perdieron el brillo que había enamorado a Ben pero su alma se convirtió en un depósito de recetas que servían para dar libertad a los frutos de su vientre.

—¡Sal de mi vientre! Vuela mi niño al mundo ancestral y espérame allí. No debes abrir tus ojos a este mundo de señorío tiranía opresión. De oprobio despotismo dominación. Vuelve cuando esta tierra sea nuestra y

seamos libres mi niño negro, mi niño pardo, mi niño mulato. Todavía no es el tiempo. Fly! Flyaway...!

Ben fue el padre de Eve, la tuvo con Nanny, y de Beatrice, la tuvo con Eve. Sí, con Eve. Cuando Beatrice tuvo 30 años, se enamoró de un negro ashanti que habían traído de Ghana. Al negro George le encasquetaron también el apellido Ifill que no quería decir que era descendiente de los ingleses aquellos que llegaron alguna vez con los sueños de otra vida en el nuevo continente sino que era propiedad de lord Ifill. George vino a trabajar a la casa grande y se convirtió en el primer negro Ifillen, la línea de la cual vengo yo.

George tenía privilegios porque trabajaba en la casa grande y no vivió las penurias de los que trabajaban en la plantación. Se ganó el favor de su amo y también mayor libertad de movimientos para organizar rebeliones. Detrás de su elegancia se escondía la conspiración y hacía conexiones incluso con esclavos de otros plantíos. George fue muerto en una de esas rebeliones pero sus acciones fueron ejemplo para esclavos de las siguientes generaciones quienes dieron verdaderas batallas contra aquellos que se creían destinados a ser señores de negros y a quienes costó sangre, sudor y lágrimas mantener el control de la isla.

Por supuesto, y como se puso en boga en el Caribe, los esclavos superaron pronto en número a sus amos. Lo mismo pasaba con los libertos, de modo que la población negra era casi total. Sin embargo los propietarios mantuvieron el control con muy buenas estrategias de intimidación. La religión se cuenta entre las principales contando con que el Papado institucionaliza la esclavitud. En la primera mitad del siglo XIX, cuando es decretada la abolición de la esclavitud en las colonias británicas de las Indias Occidentales, hace largo tiempo los descendientes de George y Beatrice eran libres, accedieron a la educación británica y poseían tierras que cultivaban obteniendo modestos ingresos. De ahí vino el abuelo masón, Reginald, el padre de mi padre. Mientras en Martinica se desarrollaba la historia de mi abuela que coincidentalmente se llamaría Beatriz.

Las migraciones en el ámbito de las islas del Caribe eran frecuentes. De vez en cuando los caribeños posaban sus ojos en el oriente de Venezuela, vía Trinidad. En esas oleadas llegaron los Julian de Martinica y los

Ifill de Barbados y se encontraron en El Callao, al suroriente de Venezuela, tierra receptora de mano de obra proveniente del Caribe para el trabajo en la pujante industria del oro, eran de alta calificación pues tenían cierta instrucción, hablaban idiomas diversos y habían recibido los coletazos de la revolución industrial.

EL CALLAO TUNAIT...

En la escuela me contaban que éramos un país mestizo, pero me hablaban en blanco: la cosa comenzó cuando por suerte llegaron los blancos españoles y descubrieron todo esto porque de lo contrario los indios estuvieran todavía acostados en sus chinchorros. Los indígenas recibían a los conquistadores con collares de flores, los españoles barbudos les leían un rollito de pergamino con sus derechos escritos en castellano y los bautizaban en latín *in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*, pero después los muy malagradecidos desaparecían así que a los hispánicos no les quedaba otra que sustituirlos por negros africanos, de modo que “los negros fueron traídos de África para trabajar como esclavos”. Supe que los compraban pero ni imaginaba que los blancos pensarán que los negros no eran gente. Después aparecían por ahí, como quien no quiere la cosa, Hipólita, Matea y Negro Primero. A vuelo de pájaro pasábamos por la abolición de la esclavitud pero había que dibujar a José Gregorio Monagas. Al llegar a casa la cosa era más confusa todavía porque los comerciales de televisión nos mostraban que Venezuela era un país escandinavo y que los negros, salvo algunas excepciones como Soraya Sanz, no existían.

Declaro que el país aprendido en la escuela era blanco y que los libros de primaria ni como anécdota me contaron que después de abolida la esclavitud, se formó un enclave negro al sur del país llamado El Callao. Tanto se regó la noticia por las islas que hasta Matildá le quitó dinero a Harry Belafonte y se vino para acá. El Harry todavía anda cantando por allí *Matilda, Matilda, Matilda, shtake me money and run Venezuela*. Y con Matildá llegaron otros inmigrantes caribeños que trajeron suficiente francés e inglés para amasar el *patois* y comentar en secreto que El Dorado no era mito sino verdad.

Supé por otra fuente que en El Callao se celebraban los carnavales más apoteósicos de Venezuela engalanados con la presencia de madamas, que no eran más que las señoras del pueblo vestidas con trajes de fulgurantes matices, envueltas sus cabezas en nidos de amor colorido para recibir bailantes a los diablos que llegaban en jubilosas comparsas.

Tuve noticias de que en El Callao, la tierra de Isidora calypso queen, ganamos este color a través de un padre con nombre de poeta que a su vez lo heredó –el color–imported from Barbados del abuelo masón y vía Martinica por la abuela Bea, madama Bí, que nos amaba con una sonrisa y exhalaba un dulce eterno perfume a guayabas.

Las madamas no fueron un disfraz. Mi abuela Bea fue una madama. Los trajes de seda fueron de verdad y los turbantes y sus prendas de oro cochano. Todo eso fue verdad. Así como en Gorée las mujeres negras y mulatas adoptaron las modas venidas de Europa, las de Martinica y Guadalupe también lo hicieron con sus adaptaciones y de acuerdo con los recursos que se podían conseguir en tierras venezolanas. Esos vestidos multicolores que sacaban a relucir en las fiestas como el carnaval, fueron verdad y forman parte de las tradiciones venezolanas porque las madamas con sus encajes, pulseras, zarcillos, collares, pañoletas, turbantes y vestidos con nudos en las faldas y florecitas de mil colores, están aquí desde el siglo XIX, poco después del discurso de Angostura dado por Simón Bolívar.

A finales del siglo XIX, el desarrollo en las riberas del río Yuruari era prometedor y el pueblo de El Callao era el más esplendoroso de todos. Los obreros fueron orfebres, ebanistas, herreros de obras de alta factura.

En El Callao se sumaron diversas culturas europeas y caribeñas con la cultura autóctona, lo que dio un interesante resultado manifiesto en las festividades como el Carnaval y sus comparsas, la música con el aporte del calipso, los objetos con el steel band, la gastronomía con domplinas y gingavié –gingerbeer–, el patuá –patois– como lenguaje, el pensamiento y maneras de ser únicos y originales. El Dorado también fue verdad.

EL MUNDO NEGRO DE GARVEY

Hemos sabido a ciencia cierta que en El Callao, estado Bolívar, existió un brazo de la Asociación Universal para el Desarrollo Negro, organización creada por Marcus Garvey, motor del panafricanismo, de los movimientos independentistas en África, de los nacionalistas negros en EE UU, del Poder Negro y posteriormente de la cultura rastafari en Jamaica y el resto del mundo. El mismo Haile Selassie, así como Keniata, Kruma, Nyerere, Biko, Mandela, Sobukwe, Machel, Kamuzu Banda, Nujoma, Lumumba, Kaunda, Mugabe, Faku Taure, todos los líderes africanos de la época de la liberación fueron influenciados por Garvey. Artistas y líderes americanos y caribeños como Elijah Muhammad, Martín Luther King, Malcolm X, Amy Jacques, Walter Rodney, Bob Marley, Peter Tosh y Angela Davis se inspiraron y se inspiran en sus ideas a favor del orgullo y la conciencia racial.

Pero qué tenía ese negrito nacido a finales del siglo XIX en un contexto de colonialismo y esclavitud de sus “hermanos pigmentarios”, como dice el ex ministro Erick Rodríguez, y de relecturas del Antiguo Testamento que dan origen a cultos sostenidos en elementos africanos y cristianos en los cuales emergen reivindicaciones étnicas y raciales de los sectores más oprimidos.

Marcus Garvey supo interpretar la expresión de desesperanza y frustración de los sectores populares negros de las sociedades jamaicana, caribeña y americana, condenados a la pobreza y discriminación, entre otras secuelas de la esclavitud.

Marcus Garvey se convirtió en líder de la unidad africana y abogó por el abandono de la corrupta “Babilonia” y el retorno a África, tierra de la redención de los descendientes de las personas esclavizadas traídas a América y el Caribe.

Garvey hace un llamado a los africanos del mundo a reivindicar la cultura negra, convertida por la cultura dominante en símbolo de vergüenza y escarnio. Sus discursos estimulan, no el odio racial sino el orgullo de tener color negro en la piel o sangre negra en las venas, de ser africano o descendiente de africanos.

El *Mundo Negro*, el periódico de Garvey, llegó a El Callao a principios del siglo pasado y dejó sus semillas... A raíz del fallecimiento de mi padre, he conversado con un coterráneo y contemporáneo suyo: Jim London. En la casa familiar de los London funcionó un brazo de la Black Star Line. Mi abuelo paterno, Reginald Ifill, fue uno de los jefes de esa asociación acá en Venezuela. Yo no lo conocí y no supe de esta conexión política entre nosotros hasta ahora que Jim London me cuenta esas historias. Ahora entiendo por qué en mis venas se coló Garvey.

Cuando mi papá se fue de El Callao en busca de otros horizontes su apellido se convirtió, gracias a una funcionaria indolente y descuidada, en Aiffil. Ésa es mi nueva línea familiar: Ifel, Iffel, Iffill, Ithel, Ifield, Eyefield, Highfield, Ifold, Hyfield, Yfield, Aiffil. Aiffil es la variante negra.

Eso pasa por el lado de mi padre mientras por el de mi madre hay una historia, para mí, fascinante que, por supuesto, no incluye la palabra esclavitud. África, puede, es posible, pero esclavitud ni se menciona. Silencio.

MATRILINEAL

Los franceses llegaron a la isla de Martinica en 1635, más tarde es ocupada por Gran Bretaña y luego los franceses vuelven a comprarla teniendo que enfrentar el asedio de piratas y filibusteros holandeses, españoles e ingleses así como rebeliones de esclavos estimulados por las noticias de la revolución francesa y por la situación en Santo Domingo-Haití. Tras la revolución francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, los franceses abolieron la esclavitud en 1794, sin embargo la abolición definitiva solo se dio en 1848.

Martinica era una isla de azúcar, cosa que suena muy bien si no se vincula con personas que suben y bajan de precio porque son consideradas muebles. Siempre se hablaba de Martinica y Guadalupe como dos hermanas criadas por Francia con privilegio de Martinica donde estaba la gente blanca más exquisita y los esclavos en menor cantidad pero más resistentes para el trabajo en las plantaciones de caña y tabaco. Martinica y otras islas caribeñas siempre han sido azotadas por terremotos, huracanes y erupciones.

A finales del siglo XVIII, en tiempos de revolución, es abolida la esclavitud en Francia mas no en sus colonias.

La historia se remonta a Martinica de donde vino a Venezuela la mujer que se convertiría en mi tatarabuela.

Nació en los 40 del siglo XIX, tiempos de abolición de la esclavitud en el Caribe francés. Era una rubia de ojos verdes, entiendo por la descripción que era lo que llamamos bachaca. Había muchos liberados en Martinica y tenían parcelas de tierra que cultivaban. Había más esclavizados pero dudo que con ese colorcito esta señora haya sido esclava lo cual hace más difícil el recuerdo. Parecía una muñeca y era tan chiquitica que no conseguía zapatos de dama para sus piecitos. Resulta que por hallarse de vacaciones con su madrina en Trinidad sobrevivió a un terremoto donde murió su familia. No tengo certeza de que esté relacionado con alguna erupción del monte Pelée, “uno de los volcanes más destructivos de la Tierra”, a decir de Wikipedia, cuya erupción de 1902 dejó solo dos sobrevivientes de los 30 mil habitantes de la ciudad capital, Saint Pierre. En qué momento esta mujer cruzó hacia Venezuela, no lo sé pero ese año ya se hallaba asentada en Venezuela y tenía unos 60 años. Mamá dice que ella siempre hablaba de la gran tragedia pero “como que decía que era en 1905”.

Mamá nació en el 35 pero conoció a su bisabuela, porque esta vivió un siglo y cinco años. No sabemos su nombre porque para mi mamá era “mi abuelita” o “tu abuelita” si alguien le hablaba de ella. Su apellido era Matchiz, convertido en Machiz, Machí y Machís que es el que llevo yo al lado del Aiffil y como descendiente en cuarta generación.

Cuando investigué sobre el monte Pelée, me sentí muy triste por haber leído embelesada sobre Etnas y Vesubios y no saber absolutamente nada de los volcanes de mi Caribe mío. *Si*. Peor aún al entender que ese volcán, el monte Pelée, estaba relacionado con mi historia familiar. Aunque viéndolo bien yo casi pierdo el parentesco consanguíneo porque mamá saca la cuenta así: hijos, nietos, bisnietos, tataranietos y choznos, “lo que viene después no es familia porque ya no queda sangre de tanta mezcla”. Una manera de borrar el pasado esclavo. Digo yo.

Lo cierto es que ella nos condujo por la matrilinealidad conciente, como decisión, pues por ser única sobreviviente nunca se casó para que no se perdiera su apellido, esta hermosa señorina tuvo a mi bisabuela Santa, ahí es donde entra en juego el chino, el 4 por ciento asiático que les conté hace unas líneas. Era de apellido Toma. Así no más. Santa tuvo a mi abuela Teófila y Teófila tuvo a mi mamá de un trinitario llamado Stephen Lambert, Esteban en castellano.

“Abuelita”, Santa, Teófila, Ramona y yo. Es la línea sin tomar en cuenta los colaterales tíos, tías, hermanos y hermana.

EL GRAN CACAO

Pero yo no conocí a Teo sino a su marido, ella murió cuando mamá era Ramonita aún.

El hombre, como ya dije, se llamaba Stephen Lambert y fue un trinitario que vino a comienzos del siglo XX. Aunque tenían unas tierras en Grenada, Stephen se vino a probar suerte en estas tierras cercanas para los trinitobaguenses. Su familia se quedó en flujo migratorio entre Grenada, Trinidad y Tobago. Desde el siglo anterior y antes de la abolición de la esclavitud, los plantadores de caña de azúcar y tabaco de Trinidad contrataron trabajadores chinos, libaneses, sirios, portugueses e indios, llamados coolies –culíes o culises en venezolano.

Lambert se radicó en el Delta del Orinoco, Coporito se llama el pueblo. A pesar de ser extranjero, o quizás por eso, era muy estimado entre sus vecinos quienes lo llamaban Negro Fino, mi mamá le decía Negró.

Cuando niños íbamos de vacaciones a Coporito y nos divertíamos muchísimo entre animalitos, caños⁵ y matorrales, entre niños y niñas color merengue y color chocolate. Creo recordar más de una escena en que, como en el cuento aquél, un niño blanco se sorprende al ver a otro de piel oscura, piensa que es de chocolate y se le ocurre darle una “probada”. Al negrito le duele el mordisco y piensa que el otro es tan blanco que

5 Caños son los ríos Macareo, Manamo, Coposito.

parece de merengue, la crema con que se hacen los suspiros, y entonces le parece correcto probar también. Y como a los dos les duele igualito y saben a lo mismo, llegan a la conclusión de que más bien son iguales... Era lo mismo ser de un color o de otro.

Así sencillito se resuelven esas interrogantes durante la niñez.

Pues sí, decía que al abuelo le llegaban sus nietos de chocolate y se internaban en esos terrenos que fueron alguna vez plantaciones. Haciendas en realidad. Es que *abuelonegrofino* tuvo haciendas de cacao, cacao para hacer chocolate, chocolate para ser feliz. Claro, nada que ver con aquellas legendarias haciendas de la colonia donde africanos y afrodescendientes trabajaban esclavizados. Nada que ver con el marqués del Toro, el conde de San Javier, don Sebastián Coronado, doña María Eugenia de Ponte ni demás dones y doñas que amasaron fortunas a punta de cacao, los llamados grandes cacaos. Nada que ver.

Cuando *abuelonegrofino* llegó a Venezuela, el negocio del cacao estaba ya en decadencia. Más atrás llegó el petróleo y con el petróleo la historia de haciendas abandonadas y casas muertas. Pero el abuelo siguió siendo aquel viejo altísimo y solemne a quien había que besar la mano como si fuese un gran cacao.

EL ALTAR CULTURAL

Si no conocemos nuestra ascendencia, si no la rehacemos, si la negamos, difícilmente podremos reparar los sufrimientos vividos por nuestros ancestros.

Es nuestro deber rehacer esas migraciones que trasladaron a nuestras abuelas y abuelos de una tierra a otra, de un continente a otro a través de caminos, mares y ríos.

Es menester pensar en las míticas transmigraciones que los convirtieron fieras fugitivas, aves liberadas y estrellas que nos miran desde el infinito.

Es necesaria la reverencia y el respeto a los ancestros para beneficiarnos de la sabiduría y la protección que seguro nos brindarían de estar a

nuestro lado en este momento y que quizás nos ofrecen desde alguna parte del cosmos.

Cada uno sea libre de escoger las influencias espirituales y morales, las cualidades y valores que quiera reforzar o disminuir en la vida presente.

Yo escogí resaltar la negritud. Buscar en mis orígenes africanos. Rehacer las rutas, retomar contactos.

En eso ando.

Colección **Id**
Identitaria

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA

NICOLÁS MADURO MOROS

Presidente de la República Bolivariana de Venezuela

JORGE ARREAZA

Ministro del Poder Popular para la Educación Universitaria,
Ciencia y Tecnología

ANDRÉS E. RUÍZ A.

Viceministro para La Educación y Gestión Universitaria

EULALIA TABARES R.

Viceministro del Vivir Bien Estudiantil
y la Comunidad del Conocimiento

GUILLERMO R. BARRETO E.

Viceministro para la Investigación y la Aplicación del Conocimiento

ANTHONI C. TORRES M.

Viceministro para el Desarrollo de las Tecnologías
de la Información y la Comunicación

UNIVERSIDAD BOLIVARIANA DE VENEZUELA

MARYANN HANSON

Rectora

ALIFRANK LAGUNA

Vicerrector

JOSÉ BERRÍOS

Secretario General

JESÚS MARCANO

Vicerrector de Desarrollo Territorial



DIRECCIÓN GENERAL DE PROMOCIÓN Y DIVULGACIÓN DE SABERES

Ramón Medero
Director General

Tibisay Rodríguez
Coordinadora Editorial

Luis Lima Hernández
Supervisor Producción Creativa

Rafael Acevedo
Supervisor del Taller de Impresos

Ariadnny Alvarado / Edgar Sayago
Diseñadores Gráficos

Nubia Andrade
Técnico en Recursos Informáticos

Amada Estrella
Facilitador en Asuntos Literarios

Freddy Quijada
Fotolitógrafo

Hernán Echenique / César Villegas
Iván Zapata / Richard Armas
Prensistas

Alcides González
Guillotiner

Rotgen Acevedo
Doblador

Odalís Villarroel / Ana Segovia / Carmen Aragort / Reina Aguiar
Encuadernadoras

Henry Ochoa
Promotor de Lectura

Yuri Luksic
Distribuidor



Este libro se terminó de editar en la
Universidad Bolivariana
de Venezuela durante el mes
de junio de 2016.

Las fuentes utilizadas fueron
Garamond y *Minion Pro*

Caracas, Venezuela.



EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD BOLIVARIANA DE VENEZUELA

Nuestra América Negra

Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia



Hoy en día estamos en un mundo académico complejo que entraña en sí, ocasionalmente, el ilegitimar algunas culturas. Es el planteamiento del modelo neocolonizador, que contendría las características de un estado cultural desde el cual los poderes fácticos se han relacionado tradicionalmente con los centros de generación de conocimiento supeditados al poder hegemónico. Afortunadamente, hay grupos de investigadores que –como en este segundo volumen de *Nuestra América Negra. Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia*, coordinado por la Cátedra Libre África de la UBV– han insistido en revalorizar y poner en su sitio elementos que evidencian, con registros y referencias concretas, las formas en las cuales la negritud resiste, aporta y condiciona, con sus rasgos históricos, nuestra sociedad. Así, estos trabajos brindan un marco conceptual que permite una mejor comprensión y visibilidad de los temas vinculados a la afrodescendencia, al racismo, la etnicidad y la negritud. Porque no solo la investigación es fundamental, también es imprescindible la difusión para construir colectivamente la realidad que incorpore cabalmente estas dimensiones temáticas.

LUIS ANTONIO BIGOTT

ISBN: 978-980-404-066-5



9 789804 104066 5