Un artículo de interés

"CIMARRONES"

de Mar de Miguel

y un ensayo

"Culturas en movimiento. Diáspora, esclavitud y diversidad cultural en el Caribe colonial"

de

Mauricio Menjívar Ochoa

Colección: GALEATUS
Fecha de Publicación: 30 de noviembre de 2017
Número de páginas: 19
I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

Archivo de la Frontera: Banco de recursos históricos.
Más documentos disponibles en www.archivodelafrontera.com

Licencia Reconocimiento – No Comercial 3.0 Unported.
El material creado por un artista puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial.

El *Archivo de la Frontera* es un proyecto del **Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales (CEDCS)**, bajo la dirección del Dr. Emilio Sola, con la colaboración tecnológica de **Alma Comunicación Creativa.**

www.cedcs.org
info@cedcs.eu

Descripción

Resumen:

“El Archivo de Indias está lleno de albaranes que documentan el aberrante mercadeo de los cerca de siete millones de africanos que hicieron posible el crecimiento de los países europeos durante la colonización de América, entre los años 1526 y 1875…”

Un artículo aparecido en el diario EL MUNDO, el 6 de noviembre de 2017, nos arroja luz sobre los puntos exactos de África de donde procedían los llamados CIMARRONES, un sector de los afroamericanos de Sudamérica, y todo ello, gracias a las investigaciones llevadas a cabo por un grupo francés de genetistas del Centro Nacional para la Investigación científica (CNRS) que, comparando el ADN de las poblaciones de dos continentes, ha conseguido desentrañar desde dónde y cuándo ocurrieron los desplazamientos de esta población africana, asentada posteriormente en el continente sudamericano.

Palabras Clave

CIMARRONES; noirs marrons; CNRS; Fortes Lima; genoma; África; esclavos afroamericanos; Sudamérica; Antonio Salas Ellacuriaga; Guayana Francesa; Surinam; diario EL MUNDO; Mar de Miguel

Personajes

Cimarrones; noirs marrons;

Ficha técnica y cronológica

Tipo de Fuente: hemeroteca
Procedencia: diario EL MUNDO; lunes, 6 de noviembre de 2017
Sección / ~~Legajo~~: PAPEL – Ciencia, pg. 32
Tipo y estado:
Época y zona geográfica: S. XXI
Localización y fecha: Madrid, a 6-11-2017
Autor de la Fuente: Mar de Miguel

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

HOJA Nº32 PAPEL CIENCIA EL MUNDO. LUNES 6 DE NOVIEMBRE DE 2017

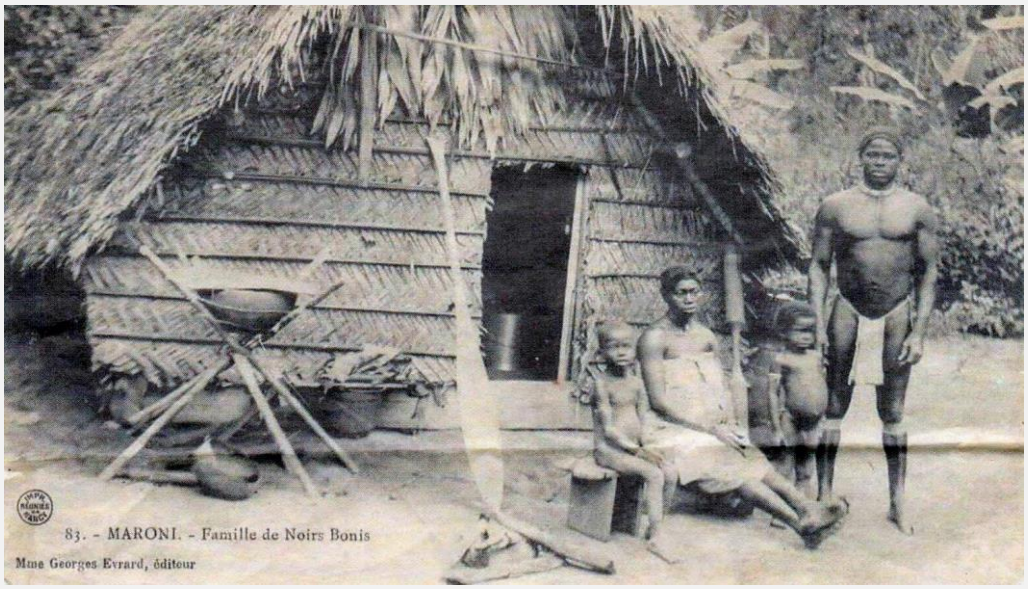

Imagen de archivo de una familia de cimarrones o 'noirs marrons' ante una de sus chozas en una comunidad de Guayana francesa.
CÉSAR FORTES LIMA

CIMARRONES

EL ADN DESHACE EL VIAJE A AMÉRICA DE LOS ESCLAVOS

El relato de la genética. Un investigador localiza en puntos exactos de África el origen de los afroamericanos de Sudamérica

POR MAR DE MIGUEL MADRID

El Archivo de Indias está lleno de albaranes que documentan el aberrante mercadeo de los cerca de siete millones de africanos que hicieron posible el crecimiento de los países europeos durante la colonización de América entre los años 1526 y 1875. Secuestrados, encerrados y embarcados en África rumbo a un mundo desconocido para trabajar como esclavos. Eran hombres fuertes en su mayoría –vendidos al mejor postor en subastas de seres humanos– cuya historia está poco estudiada. Hasta la fecha, sus orígenes aún no han sido reconstruidos y muy poco se sabe de los poblados en los que habitaban, como seres libres, antes de vivir el tormento de la esclavitud.

Lo que sí se sabe bien es que algunos de los que sobrevivieron al viaje y al duro trato que recibieron se rebelaron en grupos y escaparon a la selva. Son los llamados cimarrones, *noirs marrons* o, como se dice en su lengua criolla, *bushinengues*. Formaron comunidades conocidas como palenques o quilombos, con su propia organización social, en los que establecieron sus leyes y costumbres, un microcosmos a semejanza de lo que habrían sido sus propios pueblos, aunque adaptados a un lugar extraño en el que fueron forzados a sobrevivir.

Casi cinco siglos más tarde, los cimarrones han encontrado ahora a uno de sus aliados en César Fortes-Lima, un joven antropólogo portugués afincado en París cuya familia procede de Cabo Verde. El científico dedica su trabajo a esclarecer y deshacer el camino que recorrieron los *noirs marrons* desde sus tierras natales en África. Con la genética como herramienta, el grupo francés de científicos del Centro Nacional para la Investigación Científica (CNRS) liderado por Fortes-Lima, desentraña y compara el ADN de las poblaciones de dos continentes, para llegar a responder dónde y cuándo ocurrieron los hechos.

«El estudio reconstruye los vínculos a ambos lados del Atlántico», asegura Fortes-Lima a *Papel*. ¿De dónde procedían estas pobres gentes antes de ser capturadas y embarcar? ¿Con quiénes se relacionaron y formaron familias? ¿Qué ha sido de ellos? Estas son las preguntas que han formulado y cuyas respuestas acaba de publicar la revista científica *American Journal of Human Genetics*. En el trabajo también ha participado el genetista forense español Antonio Salas Ellacuriaga, de la Universidad de Santiago de

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

Compostela, que lleva 17 años consagrados a la antropología del tráfico de esclavos.

Fortes-Lima y sus colaboradores han analizado más de cuatro millones de marcadores genéticos (pequeños fragmentos de ADN) de 107 personas de Sudamérica y 124 del África Oriental. Las muestras las obtuvieron de las etnias Aluku, Ndyuka, Saramaka y Paramaka, que habitan en la Guayana Francesa y Surinam, de individuos afrobrasileños de Río de Janeiro y de afrocolombianos de los departamentos de Antioquia y Chocó. El ADN africano procede de las tribus Fon, Bariba y Yoruba (de la República de Benin), Ahizi y Yacouba (de Costa de Marfil) y Bwa (de Mali). Estos datos se suman a los del proyecto internacional que recopila la Base de Datos Transatlántica de Comercio de Esclavos, también consultada en este trabajo.

El relato extraído del ADN completa la historia que cuenta el Archivo de Indias. Los *noirs marrons* de Surinam y la Guayana Francesa conservan casi intacto su genoma original. En ellos la ascendencia africana es de un 98%, lo que los convierte en verdaderas joyas genéticas debido a siglos de aislamiento. Conservar esa herencia no es sencillo. Para mantener tal grado de autenticidad, se necesita una población relativamente grande y con costumbres culturales que eviten casamientos entre familiares, a fin de evitar la endogamia. Según un censo llevado a cabo en Surinam, estas comunidades podrían formar un núcleo de 100.000 habitantes repartidos en diferentes poblados. «Han permanecido relativamente aisladas pero no presentan patrones endogámicos», cuenta Fortes-Lima. «Además no son poblaciones que practiquen matrimonios consanguíneos. Las comunidades son bastante grandes. Están en contacto unas con otras. Viajan en canoa a lo largo del río y tienen libertad para conocer a diferentes personas de otras comunidades», añade.

Además, estos grupos tan peculiares de la región menos conocida de Sudamérica han preservado un lenguaje único que contiene trazas de sus orígenes africanos. La música y muchos otros caracteres socioculturales aún perviven en ellos como reliquias ancestrales. «La manera en la que tocan los tambores y la propia forma de estos instrumentos también se asocia a poblaciones de África. Han conservado tanto rasgos genéticos como lingüísticos y culturales», explica el antropólogo.

Siguiendo las similitudes que ofrecen los análisis de ADN, Fortes-Lima y sus colegas han podido desenmarañar una hebra que les ha llevado hasta el Golfo de Benin, en la costa de África Occidental. La lengua criolla sudamericana de los *noirs marrons* además coincide con el idioma africano gbe de esa zona, por lo que plantean este lugar como el origen de los esclavos que escaparon en Surinam y Guayana Francesa.

«Hay documentos sobre los lugares donde embarcaban los esclavos, pero existen menos datos sobre qué poblaciones estuvieron involucradas en el comercio de esclavos y de dónde venían. Decir qué numero de esclavos viene de un puerto de embarque no te dice mucho de qué grupos étnicos eran. Nuestro estudio identifica estas poblaciones», cuenta Fortes-Lima. «La genómica tiene un gran potencial para recuperar la historia perdida de los descendientes de los esclavos que fueron llevados a América», recalca Antonio Salas.

En la actualidad, muchas comunidades *noirs marrons* han conseguido independizarse y firmar tratados de paz para garantizar su independencia política y tierras por parte de gobiernos europeos. «El pueblo caboverdiano consiguió la independencia de Portugal en 1975. La historia de la formación de ambas poblaciones está estrechamente ligada a la trata de africanos esclavizados de distintas procedencias, cuyos lazos familiares fueron forzosa y dolorosamente fracturados. Como yo, actualmente sus gentes buscan conocer mejor su historia y sus orígenes en África», concluye el antropólogo César Forte-Lima.

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

Sobre los CIMARRONES también es interesante este ensayo de Mauricio Menjívar Ochoa:

“Culturas en movimiento, diáspora, esclavitud y diversidad cultural en el Caribe colonial”

Rev. Reflexiones 85 (1-2): 93-106, ISSN: 1021-1209 / 2006

CULTURAS EN MOVIMIENTO. DIÁSPORA, ESCLAVITUD Y DIVERSIDAD CULTURAL EN EL CARIBE COLONIAL*

*Mauricio Menjívar Ochoa***
mauriciomenjiv@hotmail.com
mauriciom8a@gmail.com

Fecha de recibido: 20 de marzo 2006 / Fecha de aceptación: 05 de julio 2006

Resumen

El ensayo recoge algunos de los elementos conceptuales de las principales posiciones teóricas que se han abocado a explicar el proceso de conformación de la cultura en el Caribe durante el período esclavista. Centra su atención en tres tipos de perspectivas: aquellas que otorgan una fuerza particular a los europeos, en tanto tenían el sistema esclavista de su parte; aquellas que parten de la imposibilidad de entender la cultura caribeña sin recurrir al peso de la afrogénesis o a los mapas mentales que los africanos traían de su tierra originaria y, por último, aquellas que enfatizan el carácter novedoso de esta cultura creole. En este marco, este artículo busca analizar el papel otorgado en cada perspectiva a los agentes sociales, así como sopesar la utilidad del instrumental conceptual que nos proponen.
Palabras Claves: *Cultura Creole, Caribe, esclavismo, sujetos sociales.*

Abstract

This essay collects some concepts of the main theoretical positions about the culture conformation in The Caribbean region, during the slave era. It focuses in three perspectives: those that propose the importance of the European factor in the Caribbean culture, those who conceives this culture as tied to the mental maps brought by the African slaves and, finally, those that emphasize the new nature of the creole culture. In that way, this article seeks to analyze the role played by the social agents in every perspective, as well as to evaluate the utility of the conceptual tools they propose.
Keywords: *Creole culture, Caribbean region, slaves, social agents.*

Résumé

Cet essai compile quelques éléments conceptuels des principales positions théoriques qui se sont penchées sur le processus de formation de la culture caraïbe pendant la période esclavagiste. Son attention se centre sur trois perspectives : Celle qui donne un force particulière aux européens, qui étaient les maîtres du système esclavagiste ; celle qui part de la possibilité de comprendre la culture caraïbe sans faire recours au poids de l' afro-génèse ou aux schémas mentaux que les africains apportaient de leurs terres d'origine et finalement celle qui fait emphase sur le caractère nouveau de cette culture créole. Cet article donc, cherche à faire l'analyse du papier joué par les agents sociaux dans chacune de ces perspectives ainsi qu'à faire ressortir l'utilité de l'instrument conceptuel proposé.
Mots clés: *Culture créole, Caraïbe, esclavagisme, sujets sociaux.*

* Este artículo es un producto de un proyecto de investigación de mayor alcance financiado por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD).
** Universidad Nacional

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

Introducción

Durante la época del esclavismo colonial, millones de personas provenientes de África fueron traídas al territorio americano como fuerza de trabajo particular, aunque no exclusivamente, a espacios de rápida desaparición de indígenas, como el Caribe, o donde esta había resistido tenazmente como en Venezuela (Davis, 1976: 44; Ruggiero y Carmagnani, 1999: 190). Después de más tres siglos y medio de existencia, algunos calculan que más de 1,5 millones de africanos fueron traídos a la América española y 1,7 miles a las posesiones francesas, que junto con los que se dirigieron a Brasil sumaron casi siete millones para América Latina en conjunto. "La cifra representa dos tercios del total de africanos embarcados rumbo al Nuevo Mundo, y a ella habría que añadir otros 2,2 millones que se repartieron entre las posesiones inglesas en el Caribe y las colonias de potencias europeas septentrionales en tierra firme" (Klein, 1986: 100). La magnitud cuantitativa de esta diáspora y las estimaciones pueden variar dependiendo de los autores, sus fuentes y sus supuestos. Así, por ejemplo, según las estimaciones de Philip D. Courtin, de 1451 y 1870, habrían sido importados 9,566,100 esclavos a las Américas y otras partes del Atlántico (Courtin citado por Lovejoy, 1994: 51) Según Paul Lovejoy (1994: 58), durante la era del esclavismo, habrían sido traídos desde África entre 9.8 y 9.9 millones de esclavos. Otros, como Herbert S. Klein, brindan, igualmente, información sobre períodos específicos: hacia finales del siglo XVIII calculaba la población esclavizada en más de 1.2 millones en el Caribe, 1.0 en Brasil, más de 0.57 millones en los Estados Unidos, y poco más de 0.27 millones en la América española continental. Mientras, otros como David Henige (1994: 60- 64) argumentan que no es posible una estimación global de la trata de esclavos, aun con los cuidadosos microestudios que en todo caso proveen respuestas limitadas. Un debate completo sobre la materia se puede encontrar en la parte III de Northrup (1994). Esta operación tuvo un alcance geográfico y humano de grandes proporciones. La población esclava, de diverso origen cultural, fue principalmente arrancada de una larga región de la costa atlántica africana que iba desde Cabo Verde en Senegambia, sur de Benguela, hasta la Región de Angola, además de las islas Canarias explotadas más tempranamente (Bonham, 1992: 65) y también de otros lugares del este del continente. Por otra parte, todas las grandes potencias de la época en Europa occidental participaron en alguna medida en el tráfico de esclavos: predominaron los portugueses –quienes más esclavos transportaron-, seguidos por los ingleses, los holandeses y los franceses. Pero también participaron, por períodos más o menos cortos, los daneses, los suecos, los alemanes y los norteamericanos (Klein, 1986: 94). Los españoles, si bien no participaron en el trasiego de esclavos, fueron provistos principalmente por los portugueses. Entre los principales destinos estaban Jamaica, Barbados, la América Francesa, la América holandesa, las Islas Danesas en el Caribe y la América Española, entre otras Regiones del continente (Eltis, 2000: 287; Klein, 1986b). Así, y en el caso del Caribe, ya para el año de 1650 la población proveniente de diferentes naciones y orígenes culturales de África era una mayoría en interacción con una minoría indígena y europea de diferentes orígenes, en el marco de la institucionalidad esclavista. No sorprenderá que en el contexto de esta inmensa diáspora y de esta mixtura de grupos humanos, una de las preocupaciones más relevantes de los estudios sobre el Caribe sea comprender las características culturales de la región, uno de cuyos rasgos no puede ser otro que el de la diversidad. Teniendo presente la dificultad que entraña aprehender un mundo de tal complejidad que dista de ser homogéneo y estático, el propósito de este artículo es abordar las formas en que distintos enfoques han buscado entender las expresiones culturales en el Caribe. Estos

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

enfoques, como veremos, tienden a privilegiar uno de tres factores para explicar la cultura en el Caribe: el peso que tiene la institución esclavista y la cultura europea, la importancia del legado cultural africano y, por último, el carácter novedoso de la cultura que resulta de la síntesis de los diferentes elementos predominantes. Una parte de nuestro propósito radicará en señalar y problematizar algunos de los puntos que se encuentran en el centro de este debate que en buena medida gira en torno a la existencia de una cultura Creole, término que ha sido empleado "como descripción de culturas y sociedades específicas del Nuevo Mundo" (Sheperd y Richards, 2002: xi). En este recorrido, revestirá un interés particular para nosotros el entender el papel que estas propuestas otorgan a los diferentes sujetos en su interacción social, así como los procesos de cambio, aspecto central en los procesos de construcción cultural. Si bien el interés de este ensayo es fundamentalmente el Caribe insular. En algunos casos también se incluyen reflexiones sobre las Guyanas. No podemos dejar de señalar que, para países de la Región Centroamericana, como Costa Rica, donde la cultura hegemónica ha tratado de obviar, minimizar o distorsionar el aporte de la población afro-descendiente, entender el Caribe es fundamental. Esto, en la medida que la población afro-descendiente ha hecho un aporte fundamental a las sociedades centroamericanas, tanto a partir de su primera diáspora durante la época colonial (Cáceres, 2001 y Lokken, 2000), como en la segunda diáspora iniciada a finales del siglo XIX (Murillo, 1999 y Bourgois, 1994). Sin ánimo de extrapolación simplista alguna, entender la cultura en las islas del Caribe, y las herramientas conceptuales con que se le ha procurado pensar, sin duda conducirá a las sociedades centroamericanas a debatir sobre su propia cultura. Sin duda alguna, el debate en nuestro medio ha adquirido nuevos y mayores bríos a partir de trabajos como el de Cáceres (2001 y 1999), Putnam (2002), Murillo (1999), Hernández (1999), Meléndez (1997), Monestel (2005) y de otros académicos (ver la compilación realizada por The Univerity of The West Indies: 2002), para citar solo algunos ejemplos. La importancia del factor africano y la afrogénesis de la cultura creole Una primera vertiente de los estudios que analizan la cultura en el Caribe, que nos interesa reseñar, es la que otorga un peso particular a lo que podríamos denominar el factor africano. Según señalan Sheperd y Richards (2002: xiii), muchos de los lingüistas del Caribe, entre ellos Mervyn Allen, "enfatizan la continuidad cultural entre África y el Caribe y avanzan la Afrogénesis como una explicación de muchos de los patrones culturales descritos como Creole". Otros, como Lovejoy y Trotman (2002: 69), en contraposición a la perspectiva de Mintz y Price –respecto de la cual abundaremos adelante-, critican la interpretación del proceso de creolización analizado por estos, en donde el "background africano" de las personas esclavizadas aparece ejerciendo sólo una "influencia general en la cultura esclava". Lovejoy y Trotman (2002: 69) sostienen que el "mapa mental que los africanos esclavizados trajeron consigo" a América contribuyó a que muchas personas esclavizadas pudieran "extraerse a sí mismos de la mentalidad de la masa" de esclavos y así reformular sus expectativas y ajustar sus visiones a la nueva situación del Caribe. Estos autores han reflexionado sobre las "expectativas" que las personas en África tendrían sobre la esclavitud en América. Señalan que tanto aquellos que habían vivido la esclavitud en África, como los que no, tenían parámetros de su existencia y algunas ideas sobre su funcionamiento del otro lado del Atlántico, dado el constante flujo, no solo de mercancías y esclavos, sino de información. De esta suerte, las prácticas culturales de la sociedad de procedencia de los esclavos incidieron en sus actitudes y reacciones frente a sus experiencias de esclavitud en América, aun cuando las nociones africanas de esclavitud fueran contrastantes con la ahora racializada y más inflexible esclavitud en América (Lovejoy y Trotman, 2001:

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

380 y subs.). Así pues, siguiendo esta perspectiva, y sin negar la novedad de las identidades de las personas esclavizadas en América, sería imposible entenderlas aisladamente de África y de su experiencia previa de esclavitud en dicho continente. La supremacía del factor europeo en la creación cultural Otra vertiente de los estudios sobre el análisis cultural en el Caribe, es la de aquellas posiCulturas en movimiento. Diáspora, esclavitud y... Rev. Reflexiones 85 (1-2): 93-106, ISSN: 1021-1209 / 2006 95 ciones que otorgan un mayor peso al accionar de la institucionalidad construidas por los europeos. Esta tendencia pareciera estar asociada a una respuesta a la corriente que enfatiza "la dominancia de la cultura africana en el proceso de creolización", y que tiene en su extremo a los que sostienen que ni un "fragmento de la Africanidad ha persistido en la cultura Creole", aseveración hecha por Raphael Confiant para el caso de Martinica (Sheperd y Richards, 2002: xiii) William Green, en una línea más moderada que la de Confiant, ha sostenido que "'la resistencia a un sistema de valores euro-caribe- ños' no fue tan fuerte o universal como han argumentado los académicos afrocéntricos y mucha gente de Color", pues aún los "más creoles" de las Indias Occidentales "fueron inexorablemente persuadidos" por el sector europeo. Por esta razón, muchas personas de color habrían querido preservar el estado de cosas, esto es, la sociedad de plantación y a la elite blanca "cuya presencia podría continuar abasteciendo de influencia cultural europea a la sociedad en su conjunto" (Sheperd y Richards, 2002: xiii) El autor Percy Hintzen, citado por Sheperd y Richards, por su parte, al analizar la función de "raza y etnicidad en la determinación de la identidad Creole caribeña", apunta a la "perdurable dominancia del sistema de valores en este espacio 'hibridizado' [que es el] Creole y nota que, aun después del triunfo del proyecto nacionalista Creole, la creolización todavía implica implícitamente el 'rechazo de África' y el 'abrazo de Europa'. En esta óptica, la polaridad cultural entre Europa y África habría sido reemplazada por un continuo cuya polaridad es la de "Blanco-Negro". Según Hintzen, dentro de este marco la "posibilidad de blanqueamiento" actuó como mecanismo de integración "en la sociedad colonial durante y después de la esclavitud", lo cual habría abierto la posibilidad a una nueva elite política Negra, "la que aceptó a los Creoles Blancos económicamente dominantes como mentores, aliados y emisarios en las relaciones diplomáticas con los anteriores poderes coloniales" (Sheperd y Richards, 2002: xviii). Como es posible observar, ambas explicaciones disminuyen notoriamente el papel de la población africana y afrodescendiente como agentes de construcción cultural, así como a los valores de origen africano, predominando en este proceso los valores europeizantes y el rol activo de los agentes europeos o Euro-Creoles. Este sesgo europeizante borra el conflicto social del mapa de relaciones sociales. La cultura caribeña como producto novedoso A diferencia de los enfoques anotados, otra línea de indagación propuesta con relación a la cultura del Caribe es aquella que la visualiza como un producto novedoso. En esta vertiente quisiéramos resaltar tres tipos de acercamientos: el primero es el autodenominado "dialéctico", el segundo recoge varios estudios inscritos en la tradición cubana, y el último, en la perspectiva de la creolización. La explicación "dialéctica" del cambio cultural Precisamente en una aproximación distinta a las reseñadas hasta ahora, Bolland (2002: 30- 31) sostiene, como centro de su planteamiento, la importancia que reviste el análisis del cambio cultural y de la síntesis de nuevas prácticas culturales, a partir del conflicto social entre diferentes fuerzas sociales. Siguiendo la noción de Carlos Marx, respecto de que los seres humanos hacen su historia, pero en condiciones que ellos no escogen ni determinan, sostiene que "la cultura y la sociedad, en la forma de tradiciones, ideas, costumbres, lenguajes, instituciones y formaciones sociales, dan forma a la acción social

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

de los individuos, quienes a su vez mantienen, modifican o transforman las estructuras sociales y la cultura" (Bolland, 2002: 31). El problema de cómo opera el cambio es resuelto por Bolland proponiendo la relevancia del conflicto social en el marco de relaciones sociales definidas "y diferenciadas en términos de poder entre el dominante y el subordinado". Nuestro autor suscribe la concepción del carácter central que tiene el conflicto de clase como factor explicativo de la dinámica social, versión de la tesis de la lucha de clases como motor de la historia. Eso sí, apura a señalar Bolland, "no significa, desde luego, que la clase es la única relación de dominación / subordinación", pues deben considerarse otras formas de "opresión" que "están basadas en las inequidades de estatus, definida en términos de raza, etnicidad, género, edad y estatus legal" (2002: 31). Siguiendo a este autor, nos parece de gran pertinencia entender el carácter conflictivo que media la creación cultural, así como la relación dialéctica de mutuo condicionamiento que se establece entre individuos e institucionalidad o "estructuras sociales". No obstante, la cuestión del conflicto de clase y su conciliación explicativa con las otras formas de "opresión", por demás básicas y constitutivas del mundo caribeño en la colonia, no queda en lo absoluto resuelta en la perspectiva "dialéctica" de Bolland. Para el marxismo, el más clásico al menos, no hay otro motor de la historia que el conflicto entre las clases fundamentales de cada Modo de Producción, en este caso esclavistas y esclavos. ¿Acaso las relaciones racializadas no son tan fundamentales en el mundo caribeño, lo mismo que la explicación de cómo las mujeres esclavizadas son incorporadas en este nuevo contexto? No basta solo con mencionar, como lo hace Bolland, que "también" deben considerarse otras formas de opresión como la "raza" y la "etnia": o el problema se resuelve conceptualmente de cara a las propias especificidades de las relaciones sociales del Caribe o la tesis "dialéctica" simplemente pierde pertinencia, o al menos la pretendida fuerza explicativa que le otorga tal autor. Por otra parte, Bolland ha retomado el concepto gramsciano de "hegemonía", dada su utilidad para comprender la forma en que opera la manipulación para lograr el consenso por parte de los "regímenes opresivos" (Bolland, 2002: 31). A nuestro parecer, este concepto presenta, nuevamente, el problema de ser dicotómico y simplificado frente a un contexto tan complejo como el caribeño. Recordemos, siguiendo el trabajo de Portelli (1990) sobre Gramsci, que la hegemonía es lo que permite a la clase en el poder dar la dirección intelectual, así como sustentar el poder político del estado en el marco del "Bloque Histórico". Aquí las instancias superestructurales sirven a la función de conducir a la sociedad según los intereses de la clase hegemónica, ya sea mediante la coacción o el consenso, frente a los dominados. A grandes rasgos, el consenso sirve para la aceptación pasiva por parte de "las masas", mientras que la coacción prevé el disenso en momentos de crisis, frente al cual actúa el Estado coercitivamente (Portelli, 1990:17-18). Es la posibilidad de disentir y redefinir la hegemonía la que otorga un carácter activo a tales "masas" frente a los dominantes. Ahora bien, al definir la conflictividad fundamental entre la clase hegemónica y la clase dominada, la noción de hegemonía no consideraría adecuadamente el conflicto existente entre grupos dentro de los sectores dominados. Con ello deseamos proponer que la conflictividad no se encuentra reducida a la díada "esclavista-esclavo/a", "dominante/dominado" "opresor/oprimido", como sostendría Bolland a partir de la noción de clases sociales. El caso de la Sociedad Abakuá en Cuba, al final del siglo XIX y principios del XX (López: 1990), nos brinda pistas respecto de la conflictividad interétnica. Con cierta amargura, Valdés nos cuenta que las "disputas estériles y perjudiciales entre hombres de la misma extracción social eran un socorrido medio de expresión para los iniciados Abakuá, tan inclinados a las exteriorizaciones de su hombría" (López. 1990: 164). Detrás de tales

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

disputas se encontraban los propios intereses laborales y de mantenimiento de nichos de poder de los Abakuá. A pesar de las pretensiones de Bolland de brindar "una armazón teorética general" para emprender el "análisis del cambio social y cultural", lo cierto es que cuestiones centrales de la vida cultural del Caribe quedan fuera de este marco. Teórica y metodológicamente hablando, pareciera resultar más útil avanzar en la reconstrucción de elementos más acotados, pero que no oscurezcan ni simplifiquen los problemas en estudio con una pretendida explicación global. Cambio cultural en la óptica de la "transculturación" y el "sincretismo": la cultura afrocubana Una vertiente muy diferente de estudios sobre la cultura caribeña se ha desarrollado en Cuba a partir de los estudios sobre la religiosidad y otras expresiones culturales afro-cubanas. Estos estudios buscan captar la novedad del producto cultural que resulta de la integración de elementos europeos y africanos en la cultura de las personas esclavizadas. Esto da como resultado un producto "sincrético" y "transcultural" que es operado dentro y desde las culturas afrodescendientes. López, dentro de esta corriente, enfatiza en su análisis la manera en que este proceso de "sincretización" o "transculturación", es operado por la cultura de las personas afrodescendientes en respuesta a la cultura "dominante hispánica impuesta a los esclavos". En este sentido, según dicho autor: "...se deduce que la penetración católica asumiera formas sincréticas, al ponerse en contacto elementos de un catolicismo a menudo apartado de la ortodoxia de la Iglesia con las creencias propias de los esclavos. Para estos, que percibían el catolicismo impuesto a través del prisma de sus religiones ancestrales, se realizó un proceso de identificación sincrética, con la adopción de aquello que les era próximo y familiar" (López, 1990: 82). El resultado "de este largo proceso de transculturación", apunta López (1990: 82), es la emergencia de "creencias sincréticas que han pervivido hasta nuestros días". Sin hacer mayor diferenciación entre el concepto de transculturación y sincretismo, apunta a captar, sin embargo, la complejidad que reviste este proceso que dista de ser bilateral o pasivo. En efecto, estos cuerpos de creencias son "sincréticos, en primer término, por la interacción de creencias y cultos africanos de raíces étnicas distintas y, luego, por el sincretismo afro-católico". Es decir, el proceso de sincretismo no solo alude a la relación esclavista-esclavo / europeo-africano, sino que incluye además una relación entre grupos de diferente procedencia cultural dentro de África. Estos valores culturales se sincretizan en religiones como la Santería o Regla de Ocha, "nombre asumido [por esta religión de marcado acento Yoruba] sobre la base del culto a los (...) orishas, o deidades africanas identificados a otros tantos santos del panteón católico". Elementos como estos brindan una "identidad étnica" frente a "la brutalidad del régimen esclavista", y permiten luego de la abolición "un mínimo de estabilidad vital en el seno de una sociedad que les era francamente hostil" (López, 1990: 82). Resulta interesante apuntar que López Valdés detecta que existieron "españoles de boina y alpargatas" que fueron iniciados en los cultos afrocubanos, lo cual brinda una pista de su influencia más allá de la población esclavizada y afrodescendiente. Según este autor: "En alguna medida, estas creencias penetraron también en capas sociales más acomodadas. Burgueses hubo en Cuba que acudían a santeros y babalawos en busca de 'amarres', despojos' y 'bilongos', con los propósitos más diversos o en busca de respuesta ante riesgosas coyunturas económicas que podían acarrearles la ruina" (López , 1990: 83) Un desarrollo conceptual un tanto más elaborado sobre la cultura afrocubana lo ha brindado la obra de Ortiz, de gran influencia entre los estudios culturales de la Isla. Para Ortiz, la "cubanía", o cultura cubana, "brotada desde abajo y no llovida desde arriba", se trataría de un proceso en continuo cambio y en constante redefinición, donde: "lo sintético y nuevo está en el fondo, en las substancias ya descompuestas, precipitadas, revueltas, fundidas y

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

asimiladas en un jugo común, caldo y mixtura de gentes y culturas y razas" (Ortiz citado por Iznaga, 1989: 53) Ortiz busca captar el proceso de cambio cultural o, en sus propias palabras "las complejísimas transmutaciones de culturas" a partir del concepto de "transculturación", el cual: "expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una nueva y distinta cultura, que es lo en rigor indicado por la voz inglesa *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente" (Ortiz, citado por Iznaga, 1989: 56). Para este autor, tal pérdida o desarraigo es calificado como "desculturación", pero al tiempo, este proceso va acompañado por una "creación de nuevos fenómenos culturales que pudiera denominarse neoculturación". Como puede observarse, en esta suerte de caldo cultural, una y otra vez sometido al fuego del cambio que todo lo funde, la novedad es la pauta. Y aunque podría dar la impresión de que dada esta continua operación de "revoltura" y "fundición" no podría reconocerse nada de lo precedente, lo cual brindaría una dificultad metodológica para el análisis de las herencias culturales, Ortiz señala que, al igual que en "la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero siempre es distinta a cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una transculturación..." (Ortiz, citado por Iznaga, 1989: 56). Ortiz propone, adicionalmente, la existencia de cinco etapas por las que "atraviesa todo proceso transculturativo", que brinda una de visión idílica y profundamente lineal del cambio cultural en Cuba, que nos interesa reseñar a grandes rasgos. La primera es la "fase hostil", marcada en lo fundamental por el conflicto: "El blanco ataca al negro para arrancarlo de su tierra y esclavizarlo a la fuerza. El negro se rebela cuando puede...". La segunda es la "fase transigente" que caracterizaría la "primera generación criolla", en el que aún en el marco de la esclavitud se produce el acomodo de la población esclavizada, y en que "el amor sensual va hilando las razas con el mestizaje. El blanco va cediendo ya con sus amorenados hijos, y el negro que ha perdido patria, familia y la conciencia de su pasado histórico, se va reajustando a la nueva vida...", hay "tregua" en el marco de la "desconfianza". La tercera fase es la "adaptativa", en la que "la segunda generación criolla trata de superarse imitando al blanco y así en lo bueno como en lo malo (...). Los vocablos negro y mulato llevan consigo todavía un sentido de oprobio, hay que sustituirlos por otros con eufemismo en el lenguaje común". La cuarta es la "reivindicadora", cuando "el hombre de color va dignamente recuperando su dominio y el aprecio por sí mismo" (Ortiz, citado por Iznaga, 1989: 58-61). Finalmente llega la "fase integrativa (...) que ya alborea. Es la última, donde las culturas se han fundido, y el conflicto ha cesado", con el surgimiento de "una tercera entidad y cultura", una "comunidad nueva y culturalmente integrada, donde los factores raciales han perdido su malicia disociadora". Esta visión etapista, donde la Historia se termina al llegar el quinto momento, elimina progresivamente el conflicto social y la contradicción. En aras de acentuar el proceso integrativo, disminuye la brutalidad que reviste en buena parte el proceso de mestizaje, factor bien anotado por Bolland cuando señala que la mayoría de las relaciones sexuales tuvieron un traslape entre "relaciones de dominación definidas en términos de género, raza y estatus legal" en el que "las mujeres negras, esclavas o libres, fueron frecuentemente violadas por los hombres blancos" (Bolland, 2002: 35). Precisamente, el conflicto es un elemento obviado en la perspectiva de Ortiz, a pesar de que la importantísima evidencia por él recopilada lo evidencia constantemente. Este es el caso, por ejemplo, en su trabajo sobre Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes (Ortiz, 1992). Un último elemento que nos interesa señalar sobre Ortiz, es que su propuesta de "substancias (...) descompuestas, precipitadas, revueltas, fundidas y

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

asimiladas", puede oscurecer la comprensión del fenómeno cultural. Bolland, en el mismo texto ya citado, ha mostrado en su aná- lisis sobre el "hombre obeah" (doctor, filósofo y sacerdote), que la novedad no sólo se explica por la fundición de elementos. Efectivamente, las prácticas del obeah se redefinen en condiciones de aislamiento respecto de África, donde tiene su origen, y de confrontación con nuevas condiciones sociales donde adquiere "un significado completamente nuevo" (Bolland, 2002: 34). Un trabajo afín al de López, pero a nuestro juicio más sistemático, es el de Rómulo Lachatañeré (1992) sobre la cultura afrocubana y particularmente sobre sus aspectos religiosos. En su análisis Lachatañeré busca reflejar de la manera más adecuada que las fuentes le permiten, la relevancia que sobre la cultura afrocubana han tenido las influencias africanas, particularmente las de tipo Yoruba o Lucumí y del tipo Bantú o Mayombé, con presencia predominante en Cuba, así como las de tipo católico. Es el concepto de sincretismo el que le sirve para esta tarea: "De los intercambios realizados entre el catolicismo y las mencionadas creencias africanas [señala este autor] surgió el sincretismo entre los santos del panteón católico y las deidades de los respectivos panteones africanos, creándose en estos intercambios un nuevo tipo de deidad con características bien diferenciadas..." (Lachatañeré, 1992: 197) Precisamente una parte importante del esfuerzo de Lachatañeré es entender cómo se sincretizan las influencias culturales de la Santería Yoruba, procedentes del África Occidental, con las influencias Mayomberas de origen Bantú, con arraigo en el Congo. Este autor explica el predominio Luccumí (Yoruba) en la Habana y Matanzas, occidente de Cuba, y el predominio Bantú en Santiago de Cuba y Guantánamo parte oriental de la isla. Según Lachatañeré, las formas que no son dominantes o que se encuentran más debilitadas recurren a las formas culturales predominantes, las cuales terminan sobreponiéndose. Así, en el occidente de Cuba, los practicantes de la religión mayombera de origen Bantú terminan recurriendo a las formas santeras predominantes, produciéndose una situación análoga en el Oriente. En ambos casos, cabe anotar, se encuentran presentes las influencias de los santos del panteón católico. Es evidente que Lachatañeré rescata el fuerte peso de la cultura africana sobre la(s) afrocubanidad(es) en un proceso que es "adaptativo". Sin embargo, se preocupa por señalar que la novedad de las deidades sincréticas se enmarca en un contexto signado por nuevas relaciones sociales, que son las que en definitiva brindan su carácter novedoso. Así, retomando el ejemplo de la Santería, señala que el sincretismo: "...no fue un fenómeno que dependió simplemente de los intercambios en un orden puramente religioso, sino que éste nacía y se forjaba en el proceso de acomodación de los rasgos sociales procedentes de las culturas africanas, en especial las formas yoruba. Entonces estas entraron en antagonismo con las fuerzas sociales que actuaban en el ambiente extraño para el esclavo, hasta que vino un proceso de adaptación que provocó intercambios en un orden social amplio" (Lachatañeré, 1992: 246). Solo quisiéramos agregar sobre el análisis de Lachatañeré, la importancia que adquieren los sujetos sociales en proceso cultural de sincretismo. Aparentemente sin un desarrollo conceptual de la magnitud de Ortiz, y sin una teoría tan "abarcadora" como la de Bolland, este autor brinda, a nuestro parecer, un claro reflejo de la importancia que reviste el análisis exhaustivo de la complejidad cultural, en este caso de la religión afrocubana, aunque sin otorgar mayor peso al conflicto. La adaptación innovativa: la perspectiva creole de Mintz y Price Una última propuesta que abordaremos es la elaborada por Mintz y Price (1992), la cual centra su análisis en el carácter novedoso que adquiere la cultura en el contexto caribeño, marcado por la contienda y el reconocimiento del activo rol de los africanos en el marco de los constreñimientos institucionales del esclavismo. Estos autores realizan una reflexión acerca de la historia

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

de la cultura africano-americana, analizando el "establecimiento temprano de los africanos en el Nuevo Mundo en contraste con aquel [asentamiento] de las poblaciones europeas". Según estos autores, ambos establecimientos constituyen el basamento o punto de partida "a las formas que las comunidades africanas-americanas adquirirán posteriormente", sin dejar de tomar en cuenta que estas comunidades se desarrollaron en el marco de instituciones europeas, las cuales "no estaban destinadas a facilitar la asimilación de los esclavos a un estatus similar al de los europeos, sino servir a las necesidades de los europeos mismos" (Mintz y Price, 1992: 1-5). Considerando las migraciones tanto europeas como africanas hacia un nuevo contexto (América), el punto de partida de estos autores es que a ningún grupo –incluidos los europeos, tanto como los africanos- le es posible transferir intactos su manera de vida, creencias y valores de un lugar a otro, debido a las condiciones de transferencia, y a las características diferentes del asentamiento anfitrión (Mintz y Price, 1992: 1). Esta imposibilidad, por otra parte, no significa que tales grupos no puedan traer consigo una herencia de sus lugares de origen. Cabe mencionar, sin embargo, que en la perspectiva de estos autores ser portadores de una herencia determinada no implicaría que se pueda hablar de la existencia de una cultura. La distinción entre herencia y cultura pareciera ocupar un rol relevante en este planteamiento y contribuye a mostrar un aspecto clave: los límites y alcances que juega lo que podríamos denominar como el "factor africano", en la conformación de la cultura creole. La cultura es definida como un "cuerpo de creencias y valores, socialmente adquiridos y modelados, que sirven a un grupo organizado" (Mintz y Price, 1992: 8), y tendría que ser entendida a partir de su estrecho ligamen con "las formas institucionales que la articulan", donde el término institución es definido como "cualquier interacción social regular u ordenada que adquiere un carácter normativo, y puede en consecuencia ser empleada para hacer frente a necesidades recurrentes" (Mintz y Price, 1992: 23). La especificidad de la cultura radicaría, pues, en el carácter de norma comúnmente aceptada por una comunidad, en que es utilizada constantemente, y en que es construida en la interacción social. La cultura tiene sentido en un determinado contexto de relaciones sociales en tanto surge de este. Aquellos elementos que constituyen la herencia africana ya no pueden ser cultura en tanto han sido arrancados del contexto de relaciones sociales del cual surgieron. Ahora bien, la herencia, desde una perspectiva transatlántica, tendría importancia a manera de "principios generales" que sirven como catalizadores en el momento de forjar nuevas instituciones en el nuevo ambiente –aspecto que, como hemos visto, es criticado por Lovejoy y Trotman. En otros términos, la creación de cultura y de instituciones que permitan su articulación se produce bajo reglas que son distintas, en las nuevas circunstancias, respecto de las existentes en el África, lo cual da a la cultura un carácter novedoso, aún sin negar el papel de la herencia inicial. En la conformación de esta cultura "creole", es fundamental entender la manera en que interviene el factor europeo como elemento que constriñe, mas no inhibe, la construcción cultural de los esclavos, aun cuando el "monopolio del poder" [al menos el "legítimo"] esté en manos de los europeos (Mintz y Price, 1992: 24-25). Por otra parte, y como hemos visto, en algunos de los planteamientos anteriores, una de las preguntas más significativas en relación con la cultura afrocaribeña ha sido la de cómo explicar las formas en que opera el cambio a lo largo del tiempo. Para Bolland el cambio se desarrolla dialécticamente, en el constante vaivén que produce el condicionamiento mutuo entre estructura social y sujetos, mientras que para Ortiz adquiere la forma del etapismo y de la teleología. Mintz y Price, a partir de su reflexión sobre un casco concreto, señalan que "durante las décadas más tempranas de la presencia africana en Suriname, el corazón de un nuevo

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

lenguaje y una nueva religión habían sido desarrollados". De esta forma, los siglos posteriores en que se produjeron nuevas importaciones masivas desde África, aparentemente tuvieron un efecto más restringido y condujeron solamente a elaboraciones culturales secundarias (Mintz y Price, 1992: 50). A la luz de los planteamientos ya esbozados, esta solución parece, a nuestro juicio, ser problemática, ante el hecho de que los contextos sociales en el período colonial no parecieran lucir estáticos: las islas cambian de dueño en un contexto de guerras europeas, los esclavos escapan, crean revueltas y revoluciones, la población libre de color se incrementa, surgen corrientes antiesclavistas, en ciertas coyunturas los controles se "relajan" y en otras se recrudecen, etc. Resulta difícil pensar que en contextos tan cambiantes, la cultura no sufra más que elaboraciones secundarias. Diversidad, síntesis y cambio: culturas en movimiento Sin duda alguna, para comprender la cultura Caribe es fundamental entender que no se trata de un todo homogéneo, lo cual es comprensible por la diversidad de sujetos sociales involucrados y su continua respuesta a situaciones cambiantes, las mismas que, en sentido estricto, ellos mismos generaron. Es básico entender que la población esclava, lo mismo que los esclavistas, no representaba un todo homogéneo lo cual es posible destacar ejemplificando, además de lo anotado con anterioridad, varias facetas de la vida esclava en la colonia. Un primer aspecto que hizo más compleja y dinámica a las sociedades esclavas fue que, además de los múltiples orígenes culturales africanos, la población esclavizada nacida en América comenzó pronto a representar una proporción significativa (Ruggiero y Carmagnani, 1999: 190). De esta manera, los "esclavos de segunda generación" tenían experiencias muy diferentes de lo que tenían los nacidos en África. En esta segunda generación creció la proporción de población mulata, por lo general producto del abuso de los hombres blancos sobre las mujeres esclavas, que no sólo fue esclava, sino quier interacción social regular u ordenada que adquiere un carácter normativo, y puede en consecuencia ser empleada para hacer frente a necesidades recurrentes" (Mintz y Price, 1992: 23). La especificidad de la cultura radicaría, pues, en el carácter de norma comúnmente aceptada por una comunidad, en que es utilizada constantemente, y en que es construida en la interacción social. La cultura tiene sentido en un determinado contexto de relaciones sociales en tanto surge de este. Aquellos elementos que constituyen la herencia africana ya no pueden ser cultura en tanto han sido arrancados del contexto de relaciones sociales del cual surgieron. Ahora bien, la herencia, desde una perspectiva transatlántica, tendría importancia a manera de "principios generales" que sirven como catalizadores en el momento de forjar nuevas instituciones en el nuevo ambiente – aspecto que, como hemos visto, es criticado por Lovejoy y Trotman. En otros términos, la creación de cultura y de instituciones que permitan su articulación se produce bajo reglas que son distintas, en las nuevas circunstancias, respecto de las existentes en el África, lo cual da a la cultura un carácter novedoso, aún sin negar el papel de la herencia inicial. En la conformación de esta cultura "creole", es fundamental entender la manera en que interviene el factor europeo como elemento que constriñe, mas no inhibe, la construcción cultural de los esclavos, aun cuando el "monopolio del poder" [al menos el "legítimo"] esté en manos de los europeos (Mintz y Price, 1992: 24-25). Por otra parte, y como hemos visto, en algunos de los planteamientos anteriores, una de las preguntas más significativas en relación con la cultura afrocaribeña ha sido la de cómo explicar las formas en que opera el cambio a lo largo del tiempo. Para Bolland el cambio se desarrolla dialécticamente, en el constante vaivén que produce el condicionamiento mutuo entre estructura social y sujetos, mientras que para Ortiz adquiere la forma del etapismo y de la teleología. Mintz y Price, a partir de su reflexión sobre un casco

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

concreto, señalan que “durante las décadas más tempranas de la presencia africana en Suriname, el corazón de un nuevo lenguaje y una nueva religión habían sido desarrollados”. De esta forma, los siglos posteriores en que se produjeron nuevas importaciones masivas desde África, aparentemente tuvieron un efecto más restringido y condujeron solamente a elaboraciones culturales secundarias (Mintz y Price, 1992: 50). A la luz de los planteamientos ya esbozados, esta solución parece, a nuestro juicio, ser problemática, ante el hecho de que los contextos sociales en el período colonial no parecieran lucir estáticos: las islas cambian de dueño en un contexto de guerras europeas, los esclavos escapan, crean revueltas y revoluciones, la población libre de color se incrementa, surgen corrientes antiesclavistas, en ciertas coyunturas los controles se “relajan” y en otras se recrudecen, etc. Resulta difícil pensar que, en contextos tan cambiantes, la cultura no sufra más que elaboraciones secundarias. Diversidad, síntesis y cambio: culturas en movimiento Sin duda alguna, para comprender la cultura Caribe es fundamental entender que no se trata de un todo homogéneo, lo cual es comprensible por la diversidad de sujetos sociales involucrados y su continua respuesta a situaciones cambiantes, las mismas que, en sentido estricto, ellos mismos generaron. Es básico entender que la población esclava, lo mismo que los esclavistas, no representaba un todo homogéneo lo cual es posible destacar ejemplificando, además de lo anotado con anterioridad, varias facetas de la vida esclava en la colonia. Un primer aspecto que hizo más compleja y dinámica a las sociedades esclavas fue que, además de los múltiples orígenes culturales africanos, la población esclavizada nacida en América comenzó pronto a representar una proporción significativa (Ruggiero y Carmagnani, 1999: 190). De esta manera, los “esclavos de segunda generación” tenían experiencias muy diferentes de lo que tenían los nacidos en África. En esta segunda generación creció la proporción de población mulata, por lo general producto del abuso de los hombres blancos sobre las mujeres esclavas, que no sólo fue esclava, sino población “libre” así como amos mulatos dueños de esclavos. Esto generó distinciones raciales, muchas veces confusas, con implicaciones sobre la complejidad étnica y racial de estas (Lovejoy y Trotman, 2001: 399). Existieron diferentes categorías laborales en los sistemas esclavistas, con implicaciones diferenciadas sobre el nivel de dependencia y conocimiento que poseyeron las personas esclavizadas. Había un abismo entre la condición de esclavo doméstico al servicio de la casa del amo y otro esclavo trabajando en una hacienda cañera, aun cuando pudiera servir para el mismo dueño (Ruggiero y Carmagnani 1999: 191). En los cañaverales y cafetales el régimen de control era muy alto y la independencia baja. En la ganadería y en algunas actividades artesanales los esclavos desempeñaban ocupaciones al margen del control directo del capataz o del amo o más aisladas y semiindependientes. Entre quienes trabajaban en la ganadería, más independientes, podía encontrarse esclavos que cultivaban sus vegetales y familias con la función de producción de sus provisiones. Entre algunos artesanos, la disposición de su propio tiempo y esfuerzo les permitió el desarrollo de otros talentos y capacidades (Klein, 1986: 109; Higman: 250-256). Junto con los potenciales de los sujetos, a partir de sus experiencias específicas, sin duda deben considerarse los márgenes de maniobra, igualmente diversos, que brindaba la institucionalidad europea de un lugar a otro. El estudio comparativo de Michael Craton sobre la familia permite observar que en el período tardío de la esclavitud existió en Bahamas, Barbados y las Granadinas, cierta estabilidad en la localización de los esclavos. Craton notó una pequeña proporción de esclavos africanos frente a la población creole, un incremento natural y familias estables. En las Bahamas existían ciertas condiciones alentadas por actitudes de los esclavistas hacia el matrimonio y

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

hacia la reproducción de la familia de los esclavos. En el otro extremo, encontró trabajadores con sobre-trabajo en las nuevas plantaciones de Trinidad, Guyanas y San Vicente, con altas tasas de decrecimiento, una mayoría de esclavos viviendo solos en condiciones de barraca, con altas proporciones de mujeres cabeza de familia. (Craton, 1991: 235-240). La importancia de la herencia cultural africana interactuando con los márgenes brindados por los europeos también puede observarse en la construcción de las viviendas. En los siglos XVII y XVIII, en las Antillas francesas, los plantadores hacían construir a los esclavos sus propias viviendas, lo cual explicaría que, en Martinica, a fines del XVII, las viviendas de los esclavos fueran como los bohíos al estilo de los mandingas en África. Sin embargo, otros plantadores, por lo general los de azúcar, definieron el diseño de las viviendas de sus esclavos. Este fue el caso de los barracones en las haciendas azucareras de Cuba a comienzos del siglo XIX, que eran largos dormitorios con una única entrada bien resguardada. (Klein, 1986: 114). Una última faceta de la vida en las sociedades esclavistas que nos interesa abordar, en tanto combina la diversidad de la herencia africana, los condicionantes del sistema, los procesos de cambio y, ante todo, la capacidad creativa y de innovación de los sujetos, es el cimarronaje. Como plantea Schuler, los esclavos africanos no aceptaron la esclavitud con resignación y entre muchas formas de resistencia rehusaban comer, saltaban al mar, no tomaban alimentos o trataban tomar el control sobre el barco. Recién llegados a las nuevas tierras, muchos también se suicidaban. Otros, respondían de muchas sutiles formas: insolencia contra los amos, negligencia en el trabajo, destrucción de propiedades y maltrato a los animales (Schuler, 1991: 373). Otra era la fuga o cimarronaje, que podía adoptar la forma de *petit marronage* que prevaleció en el Caribe francés. Debien (1981) y Debbasch (1981). –escapes cortos y esporádicos– o *grand marronage*, –escapes a mayor escala– presentes a lo largo del Caribe (Klein, 126-130) así como del conjunto de América. El término en inglés *maroon* y el francés *marron*, vienen de la palabra española cimarrón que en las américas habría sido utilizado originalmente para referirse al ganado que se había escapado a las montañas en la isla de La Española (Price, 1981: 11). Para sobrevivir en territorios al margen de las plantaciones, en sitios casi inaccesibles y hostiles, fue necesario que las comunidades cimarronas pusieran en práctica el complejo conjunto de su experiencia cultural colectiva. Para los cimarrones combatientes debieron ser de gran importancia las creencias y prácticas religiosas: en Cuba soldados atacantes encontraron “parafernalia mágica”; en Haití y en Jamaica los guerreros cimarrones llevaban a cabo ritos y usaban amuletos con la intención de hacerse invulnerables (Price, 1981: 19). En el caso de Jamaica los “obeha man” jugaron un papel antes y durante las batallas durante las rebeliones esclavas de los Akan (Schuler, 1991: 378). Muchos de ellos usaron creativamente la guerra de guerrillas frente a ejércitos regulares más rígidos. Una variedad de técnicas para adaptarse al medio como la elaboración de hamacas, artesanía, la pesca y el cultivo de la mandioca, fueron aprendidas de los indios americanos, a quienes los esclavos afro-descendientes tuvieron como compañeros de esclavitud. Otra parte de la tecnología cimarrona, según Price (1986: 21), debió haberse desarrollado en las plantaciones durante la esclavitud en el Caribe Las primeras comunidades cimarronas desarrollaron instituciones para mantener el control social a base de una gran centralización de la autoridad en los líderes y una fuerte disciplina interna. Antes de 1700, la mayoría de los dirigentes cimarrones eran nacidos en África; sin embargo, hacia el siglo XVIII más bien fueron criollos, pues a partir en este momento se valoró más la capacidad de entender tanto el mundo esclavo como el mundo de los amos. Igualmente se produjeron cambios en el carácter del control: en el caso de los Saramaka

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

de Surinam, se diluyó su centralización inicial, para dar mayor peso a instituciones como la del parentesco, los “consejos” y otros mecanismos judiciales regulares, así como a presiones sociales más sutiles contra la desviación social como la religión (Price, 1986: 27-31). El mismo carácter del marronaje tuvo cambios en el tiempo. A los inicios del siglo XIX, aunque no desapareció, en Jamaica hubo cambios en los patrones de las revueltas, lo que sería atribuible al interés de muchos esclavos en redefinir su posición dentro del sistema, posiblemente debido a sus promesas de mejorías (Schuler, 1991: 382). Quizá lo fundamental del marronaje, para nuestros efectos, radique en que ejemplifica la diversidad de aportes, las síntesis, la novedad y el cambio. Los recursos creativos de los cimarrones se vieron enriquecidos con la contribución de africanos después de su desembarco, de esclavos de mucho tiempo, de los criollos y los indígenas, y con las mismas herramientas brindadas por el sistema esclavista. El marronaje ejemplifica un proceso en que sujetos sociales tuvieron que desplegar innovación y síntesis cultural para sobrevivir en un contexto tan adverso. Conclusión Es muy posible que el hecho de que Mintz y Price enfocaran su reflexión en los primeros tiempos de la conformación cultural del Caribe durante la época colonial produjera una concepción poco dinámica sobre el problema del cambio cultural. Sin embargo, a nuestro criterio, han dejado una reflexión que marca una pauta fundamental en la discusión sobre el tema. Quizá uno de los aspectos más relevantes en esta postura, también presente en la propuesta de Bolland, es que no puede hablarse en el contexto del Caribe de una mera continuidad con la cultura precedente de origen africano, aun cuando se detecten la permanencia o la continuidad de ciertos elementos que también puedan encontrarse en África, particularmente con la continua llegada de nuevos esclavos. El punto decisivo es la manera en que las nuevas relaciones sociales en el nuevo contexto recrean esta herencia. No obstante, las nociones de “mapa mental” de Lovejoy y Trotman, sirven para anotar que resulta imposible no considerar el fuerte bagaje africano que la población traía consigo. Este sirvió en su proceso de adaptación, pero también influenció al sistema esclavista -del cual tenían conocimiento desde África aunque con otras especificidades- tanto como el sistema les influenció a ellos (Lovejoy y Trotman, 2002: 86). Por otra parte, para comprender la cultura afrocaribeña en el período colonial, es necesario entender el carácter conflictivo de la cultura, en la cual las poblaciones esclavizadas articulan diversos tipos de respuestas frente y en el marco de la institución esclavista. Poner atención al conflicto no debe llevar a oscurecer que el carácter de la respuesta por parte de las personas esclavizadas puede ser tanto “pasivo”, como activo. Así, las actitudes hacia la integración, la adaptación y las alianzas no deben ser ponderadas como mera evidencia del implacable dominio de la elite esclavista. Más bien sostendríamos que deben ser entendidas, colocándonos en la perspectiva de las personas esclavizadas, como estrategias o “negociaciones” posibles en el marco de los constreñimientos institucionales, así como una respuesta cultural. Son estrategias en tanto están orientadas a lograr ciertos mínimos aceptables de sentido identitario y de cohesión que permitan sobrevivir a un medio tan brutal como el de la esclavitud. Sin duda debe considerarse la observación hecha por Pattersons (citado por Cáceres, 1999: 31-32) quien sostiene que la esclavitud es una relación social donde se produce una ruptura con las estructuras sociales de pertenencia: una ruptura con su pasado, con su sociedad original de pertenencia, su familia, su territorio, su lengua, su religión, su posición social y su nombre. Se trata de un sistema, la vida de las personas esclavizadas y las de sus hijos, su sexualidad y reproducción, estuvieron sujetas al control del propietario, control ejercido mediante el ejercicio del castigo físico, sobre su vida y sobre su muerte. Sin embargo, a pesar de que el carácter de la esclavitud encierra

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

a los sujetos sociales en las dualidades persona/mercancía, personas/propiedad, no pudo impedir la recreación de las identidades en los nuevos territorios "a través de un ejercicio permanente de recuperación de sus historias (…) a través del sincretismo y la creación de nuevas adscripciones, lingüísticas, religiosas, étnicas…". Por ello es que, siguiendo a Cáceres (1999: 33), es claro que existe una gran variedad de matices dentro de la esclavitud, y no un mero juego de opuestos, pues la esclavitud se concreta de manera variable de una sociedad a otra, al intervenir muchos factores. Así, la esclavitud no sería una categoría fija en todo tiempo y en todo lugar, pues también es posible identificar diferentes momentos. Todos estos factores, entre otros, están estrechamente relacionados con la construcción de la diversidad cultural que da forma al Caribe.

Bibliografía

Bolland, O. N. 2002. Creolisation and Creole Societies. A cultural nationalist view of Caribean social history. En: Shepherd, Verne and Richards, Glen L. (Editors). Questioning Creole. Creolisation discurses in Caribean Culture. Kingston y Oxford: Ian Randle Publishers / James Currey Publishers. Bonham, R. 1992.
The Caribean in the Wilder World, 1492-1992: A regional Geography. Cambridge. Bourgois, P. 1994.
Banano, Etnia y Lucha Social en Centro América. San José, C.R.: Departamento Ecuménico de Investigaciones. Cáceres, R. 2001.
Indígenas y Africanos en las redes de esclavitud en Centroamérica. En: Cáceres, Rina (compiladora). Ruta de la esclavitud en África y América Latina. San José, C.R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica. Cáceres G., R. 1999.
El trabajo esclavo en Costa Rica. En: Revista de Historia No. 39. Costa Rica: EUNA/EUCR. Craton, M. 1991. Changing Patterns of slave families in The British West Indies. En: Beckles, Hilary and Shepherd, Verne (editors). Caribbean slave society and economy. New York: The New Press. Davis, R. 1976. La Europa Atlántica. Desde los descubrimientos hasta la industrialización. México: Siglo XXI. Debbasch, Y. Los cimarrones de la frontera de Saint-Domingue: Maniel. En Price, Richard (comp.). Sociedades cimarronas. México: Siglo XXI. Debien, G. 1981. "Cimarronaje en el Caribe francés". En Price, Richard (comp.). Sociedades cimarronas. México: Siglo XXI. Eltis, D. 2000. The Rise of African Slavery in the Americas. N.Y.: Cambridge. Higman, B.W. 1991. "Household Sturcture and Fertility on Jamaican Slave Plantation: A Nineteent-Century Example". En: Beckles, Hilary and Shepherd, Verne (editors). Caribbean slave society and economy. New York: The New Press. Henige, D. 1994. A Skeptical View of How Much Can Be Known. En: Curtin, Philip D. "From Guesses to Calculations. En: de Northrup, David (editor). 1994. The Atlantic Slave Trade. Canadá/USA: D.C. Heath and Company. Hernández, O. 1999. De inmigrantes a ciudadanos: hacia un espacio político afrocostarricense (1949-1998). En: Revista de Historia, No. 39. Universidad de Costa Rica. Iznaga, D. 1989. Transculturación en Fernando Ortiz. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Klein, H. 1986. La esclavitud africana en América Latina y el Caribe. Madrid: Alianza Editorial. Klein, H. 1986b. African Slavery in Latin America and the Caribbean. N.Y.: Oxford University Press. Lachatañeré, R. 1992. El sistema religioso de los Afrocubanos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Lokken, P. 2000. La identidad colonial y la población de ascendencia africana en El Salvador, siglo XVII. Ponencia presentada ante el Quinto Congreso Centroamericano de Historia. El salvador, 18 al 21 de julio de 2000. López

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

Valdés, R. 1990. Componentes Africanos en el Etnos Cubano. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Lovejoy, P. y D. Trotman. 2002. Enslaved Africans and their expectations of slave life in the Americas. Towards a reconsideration of models of creolisation. En: Shepherd, Verne and Richards, Glen L. (Editors). Questioning Creole. Creolisation discurses in Caribean Culture. Kingston y Oxford: Ian Randle Publishers / James Currey Publishers Lovejoy, P. y D. Trotman. Experiencias de vida y expectativas: nociones africanas sobre la esclavitud y la realidad en América. En: Cáceres, Rina (Compiladora). 2001. Rutas de la esclavitud en África y América Latina. San José, C.R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica. Lovejoy, P. E. 1994. Curtin's Calculations Refined buy Not Refuted. En Northrup, David (editor). The Atlantic Slave Trade. Canadá/ USA: D.C. Heath and Company) Lovejoy, P. 1983. Transformations in slavery. Cambridge University Press. Meléndez, M. y T. Lobo. 1997. Negros y Blancos. Todo mezclado. San José, C.R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica. Mintz, S. W. and R. Price. 1992. The birth of African-American culture. An anthropological perspective. Boston: Beacon Press. Monestel, M. 2005. Ritmo, Canción e Identidad. Una historia sociocultural del calypso limonense. San José, C.R.: Editorial UNED. Murillo Chavarri, C. 1999. Vaivén de arraigos y desarraigos: identidad afrocaribeña en Costa Rica, 1870-1940. En: Revista de Historia, No. 39. Universidad de Costa Rica. Northrup, D. (editor). 1994. The Atlantic Slave Trade. Canadá/USA: D.C. Heath and Company

Ortiz, F. 1992. Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Portelli, H. 1990. Gramsci y el bloque histórico. México: Siglo XXI Editores. Price, R. 1981. Introducción. En Price, Richard (comp.). Sociedades cimarronas. México: Siglo XXI. Putnam, L. E., 2002a. The Company they Kept. Migrants and the politics of gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press. Romano, R. y M. Carmagnani. 1999. Componentes Económicos. En: Carmagnani, M. y otros (Coordinadores). Para una historia de América I. Las estructuras. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. Shepherd, V. and G. L. Richards, 2002. Introduction. En: Shepherd, Verne and Richards, Glen L. (Editors). Questioning Creole. Creolisation discurses in Caribean Culture. Kingston y Oxford: Ian Randle Publishers / James Currey Publishers. Schuler. M. 1991 Akan Slave Rebellions in the British Caribbean. En: En: Beckles, Hilary and Shepherd, Verne (editors). Caribbean slave society and economy. New York: The New Press. The University of the West Indies. 2002. The socio-economic and cultural impact of West Indian Migration to Costa Rica. Publication of the Proceedings of Seminar held at The University of The West Indies. Mona, Jamaica, july 4-5.

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

© CEDCS - www.archivodelafrontera.com – I.S.B.N. 978-84-690-5859-6