

Rafael Antonio Díaz Díaz*

Matrices coloniales y diásporas africanas: Hacia una investigación de las culturas negra y mulata en la Nueva Granada""

Abstract

Colonial matrixes and African Diaspora:
Researching the black and mulatta culture in New Granada

Witches who steal your soul by embracing you, councils of blacks and mulattos, secret dances, dances of blacks during religious festivals and games of all type, prohibited drums, demons of resistance, communities of run-away slaves, parties of mulattos, mulattos dressed up as women, singing instruments — these are some of the most important cultural manifestations of the black and mulatto population in the Kingdom of New Granada. However, they share with other social sectors (Native Americans, Spaniards and mestizos) their own processes of constructing a wide array of colonial cultures, shaded by regional spaces and their own historic, social and demographic dynamic. This article, then, takes as its primary axis of investigation an analysis of the make-up of that which, provisionally, I will call black and mulatto culture. To achieve this, the research will be shaped by theory of colonial culture. Later, I will focus on the field of the transatlantic stages as a fluid scene of the African Diaspora, and I will attempt to recuperate the African dimension of this Diaspora.

Key Words

New Granada history, african diaspora, black and mulatto cultures, colonial culture theory

La cultura colonial o las fronteras entre lo puro y lo impuro

Como ya se sabe, desde sus fases iniciales y tempranas el escenario regional y colonial implicó la confrontación y la convergencia de entidades culturales muy diversas entre sí; incluso, a su interior se manifestaban diferencias no solo de carácter político, sino también de tipo cultural. No deja de ser un reduccionismo asumir, de manera homogénea y generalizante, que en el mundo colonial se dieron cita lo hispanico, lo indígena y lo africano. Aunque si bien es cierto que a cada uno le pueden ser compatibles algunas ideas, creencias o imaginarios, definitivamente no

constituyen entornos culturales homogeneizantes o forzosamente homologables. De Europa y España, por ejemplo, llegaron variantes ortodoxas, heterodoxas y "populares" -otros dirían paganas- del cristianismo. De todos es conocido el amplio espectro cultural, étnico y lingüístico que provino de las regiones africanas más vinculadas a la trata atlántica esclavista. Y, en el caso de las

*Historiador. Departamento de Historia. Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Javeriana.

""La investigación que soporta la propuesta de este escenario de investigación fue posible gracias al apoyo institucional y financiero del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, particularmente al Profesor Guillermo Sosa, Coordinador del Área de Historia del ICANH. Este texto corresponde a la primera etapa de una investigación de más largo aliento que tiene su sustento institucional en la Vicerrectoría Académica de la Pontificia Universidad Javeriana.

poblaciones indígenas, también se vislumbran formas distintivas de producción cultural y de apropiación del espacio.

No obstante lo anterior, culturas hegemónicas y discursos oficiales enraizados, desde Grecia, en la historia cultural e intelectual europea, produjeron visiones y representaciones que hicieron tabla rasa del universo americano o africano de la diferencia y la densidad culturales. Además de esto, visualizaron a la “masa” como un conjunto de seres incapacitados para pertenecer a la idea de humanidad y comunidad que entonces se proclamaba. Con referencia al siglo XVII, Muchembled, en su obra *L'invention de l'homme moderne* expresa esta imposibilidad histórica así:

En el otro... sedimentaba una tendencia a biologizar, medicalizar, criminalizar y, cada vez mas, a supervisar a las “masas”, juzgadas (por las elites) como brutales, mugrientas y totalmente incapaces de sujetar sus propias pasiones para acomodarse al molde civilizado.¹

Los estereotipos que dominaron la percepción del otro estuvieron marcados por las ideas de barbarie, demonio, tiranía e idolatría. El bárbaro, según la tradición cristiana emanada del pensamiento griego, o al menos de la idea que de este se forjó la cultura europea medieval, representaba y era caracterizado como la antítesis de los rasgos propios de la comunidad civil. Ello se traducía en la percepción, según Pagden, de que los cristianos vivían en armonía o en niveles regulados de violencia, en tanto que los bárbaros se desenvuelven en fenómenos consuetudinarios de violencia “y no reconocían ni observaban ninguna ley o norma de conducta”.² Las crónicas de Indias son, quizás, los resultados discursivos más prominentes de lo que Borja ha calificado como la “construcción del idólatra” y la amplificación moral de la tiranía indígena.³ Concretamente, estos imaginarios respecto de África tienen en el jesuita Alonso de Sandoval a su mejor exponente, particularmente en la relación directa que establece entre la monstruosidad y los actos del demonio.⁴ Por su parte, la asociación del diablo a las culturas africanas adquirió unos matices específicos relacionados con las poblaciones negras y mulatas, fenómeno que abordaremos mas adelante.

En consecuencia, en la sociedad colonial los discursos producidos por las elites y por las instancias de los poderes civil, jurídico y religioso construyeron y argumentaron un mundo dual, binario y supuestamente infranqueable entre dos casi únicas orillas: lo puro correspondiente al ámbito de la sociedad dominante española y lo impuro atribuible a los grupos originarios de

América y África y sus descendientes mestizos, quienes por herencia discursiva recibieron los atributos negativos y los sesgos que originalmente correspondieron a indígenas y africanos, calificando y justificando su inferioridad como individuos de “baja ley”.⁵

Dentro de esta óptica, por ejemplo, el africano esclavizado, que en su tierra era congo o wolof, fue tipificado y homologado como negro⁶ con la intención de hacer difusa su procedencia cultural; aunque, mujeres y hombres lucharon por inscribir en sus apellidos su designación étnica africana, lo cual riñó con el poder escritural de amos y escribanos que insistían en asignarles los apellidos de sus propietarios esclavistas. La estrategia de asignar nombres cristianos fáciles de recordar o pronunciar era considerada por Sandoval, a principios del siglo XVII, como un método importante para evangelizar a los esclavizados, con lo que además debían olvidar sus orígenes y que eran “hijos del demonio”.⁷

La antinomia puro/impuro, que igual tuvo su correlato en la oposición binaria honesto/deshonesto, sirvió de sustento a un escenario donde primaba el control, el conflicto, la jerarquización y la discriminación entre los sectores sociales coloniales. No obstante, la primera impresión que se tiene sobre la documentación analizada inclina la balanza hacia el hecho de que una sociedad dual, propuesta y sustentada por el discurso hegemónico, presenta fisuras en la dinámica cotidiana, tanto social como cultural. Los espacios lúdicos como el juego y el baile, o las mismas festividades sacras, constituyeron ocasiones para traspasar, en el ritmo fugaz pero circular del tiempo, las fronteras sociales y culturales e, incluso, para burlar, en los espacios más recónditos e incluso públicos, las disposiciones jurídicas que prohibían o regulaban determinadas manifestaciones culturales. De otro lado, ya fuera el control institucional o la cobertura de la evangelización se podían ver disminuidos en su eficacia por lo que hoy por analogía podemos designar como “la falta de presencia del estado”, particularmente en aquellos espacios o regiones de difícil acceso, como los distritos mineros del área pacífica.

Los procesos culturales en la Nueva Granada, entonces, manifiestan una tensión entre un discurso hegemónico que medicaliza y moraliza el comportamiento de sus habitantes y un conjunto de prácticas sociales y culturales que transgreden y traspasan el orden fijado por la ley, constituyéndose así un “teatro” de fronteras culturales donde se pone en juego el intercambio intenso, la tolerancia, las escaramuzas, las riñas, la intolerancia, los sentimientos étnicos, la solidaridad y la xenofobia.⁸ Este “teatro” social

y cultural bien pueden ser percibidos teóricamente a partir del concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu: "Las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un auténtico lenguaje".⁹ La referencia al lenguaje, como vehículo mediador y mediatizador de los *habitus* y de las posiciones sociales diversificadas, plantea la necesidad imperiosa de advertir que la sociedad colonial es en esencia una sociedad oral, esto es, que las relaciones, las prácticas cotidianas y la memoria están gobernadas por una construcción simbólica, estética y consensual de la palabra, proceso que adquiere sus connotaciones específicas de *cuño cultural* según la lejanía, proximidad o porosidad respecto de los "reservorios" distintivos de lo indígena, africano o español. Ello, por supuesto, generó conflictos con los órdenes discursivos fijados en la escritura como expresión del poder y del orden, así como también abrió la posibilidad de emplear la escritura, en las márgenes del corpus legal y administrativo, como un factor de confrontación, negociación y resolución frente a la sociedad dominante.

Para abordar este denso panorama de las matrices culturales coloniales, nos ha parecido sugerente el modelo teórico de la diglosia lingüística propuesto por Lienhard. Si bien es cierto que el esquema está formulado desde y para la problemática cultural y religiosa indígena, en el contexto colonial, apreciamos la posibilidad de su utilidad en el estudio de las culturas negras y mulatas. A partir de un análisis crítico de los conceptos de mestizaje, aculturación y transculturación, Lienhard, previo a la formulación del modelo, formula una conclusión perentoria: "No existe, en efecto, ninguna cultura 'blanca', 'india' o 'negra', como tampoco existen, en las sociedades coloniales o poscoloniales, sectores culturales homogéneamente arcaicos, modernos o 'mestizos' ". La combinación de prácticas culturales, entonces, puede ser analizada desde la diglosia como paradigma creado por la sociolingüística y definida como la "coexistencia", en el seno de una formación social, de dos normas lingüísticas de prestigio social desigual". En términos estrictamente lingüísticos:

La norma A corresponde al lenguaje más prestigiado: el de los sectores dominantes o hegemónicos, del aparato estatal y sus dependencias, de la "alta cultura". Se trata, en el caso que nos interesa, de un idioma de tradición escrita. La Norma B, en cambio, corresponde a los vehículos de comunicación verbal de los sectores subalternos o marginados.¹⁰

La interacción entre las dos normas no depende exclusivamente de las propiedades culturales de los grupos o comunidades ubicadas en cada una de ellas, sino también de las situaciones comunicativas y de la dirección del proceso comunicativo: horizontal (entre iguales) o vertical (entre interlocutores de diferente status social).¹¹ Cuando se trata de aplicar el modelo a situaciones concretas de las dinámicas culturales coloniales de relación e intercambio, surgen en el escenario prácticas de resistencia, reacción, clandestinización, disimulación, mimesis y reinterpretación, propias de la Norma B subalterna, pero incluso también de algunos miembros o sectores, quizás subordinados o desviados, de la Norma A. Aunque se pueden dar disfunciones culturales, como el empleo de la brujería o la procura de sanación acudiendo a la medicina tradicional por algún miembro de la Norma A, Lienhard puntualiza el hecho de que la norma A sería el "reservorio" de las prácticas prestigiadas por los sectores dominantes, mientras que la norma B correspondería al "reservorio" de las prácticas prohibidas, discriminadas o simplemente despreciadas de "los de abajo".¹² No obstante, observamos que los "reservorios" en cada caso poseen a su interior una legitimidad social y cultural que les es propia, toda vez que es una construcción cultural consensual, sea esta pública, privada o colectiva. No es posible suponer, además, que la norma B es la única "desprestigiada", dado que los sectores subalternos igualmente pueden y están en condiciones de construir imaginarios de deslegitimización social y cultural respecto de la norma A dominante. Esto está en consonancia con los debates recientes en torno a las implicaciones teóricas del subalterno y de la subalternidad, cuando se entra a precisar que el subalterno no es una entidad agenciada o determinada solo por relaciones de poder "desde arriba" y sus posibles capacidades de respuesta o reacción, sino que está inmerso en posibilidades relacionales y relativas, particularmente en el sentido de que el subalterno, tanto individual como colectivamente, desarrolla capacidades propias en la construcción de su propia identidad, incluyendo la gestación de redes y de conflictos a éste mismo nivel.¹³

Para aplicar "el esquema básico de la diglosia en una situación colonial" y en un ámbito no precisamente lingüístico, Lienhard echa mano de las prácticas religiosas:

En la colonia, el cristianismo oficial se impone como norma A, mientras que las religiones indígenas, las de los esclavos africanos y ciertas prácticas populares del cristianismo popular se ven relegadas a desempeñar el papel norma B. A diferencia de lo que sucede en el

campo de las prácticas lingüísticas, la norma A funciona aquí, a raíz de las pretensiones universales del cristianismo, como única norma oficialmente aceptable (cf. extirpación de las idolatrías, etcétera). La norma B, conocida pero no reconocida, se practicará, por lo tanto, en la clandestinidad absoluta o relativa.¹⁴

En este sentido hay dos situaciones que nos llaman poderosamente la atención. Una, la coexistencia, en el espacio del festejo religioso, de prácticas religiosas dominantes y subalternas como, por ejemplo, la presencia de danzas negras en la celebración del Corpus Christi, así el acto como tal estuviese controlado y organizado por la jerarquía cristiana dominante. Dos, cuando se manifiesta en el espacio social y cultural la ausencia de los poderes o de las ideologías hegemónicas, se induce la situación donde la norma B, mediante la libre elección comunicativa, “restablece su predominio”.¹⁵

Tales posibilidades culturales, donde los grupos subalternos “restablecen su predominio”, ofrecen un campo lúdico que posibilita la aplicación analítica y hermenéutica del modelo diglósico. Los escenarios de carnaval, fiestas -religiosas, profanas-, máscaras y disfraces referencian terrenos de producción cultural donde básicamente la simulación potencia la libertad y el frenesí individual y colectivo ante los ordenes impuestos. Para Eco, el carnaval y la fiesta se dan en el marco de una libertad cómica y de la instauración instantánea de un mundo al revés:

Al establecerse un mundo al revés en el que los peces vuelan y en el que los pájaros nadan, en el que los zorros y conejos persiguen a los cazadores, los obispos se comportan enloquecidamente y tontos son coronados. En ese momento nos sentimos *libres*... por que nos liberamos del temor impuesto por la existencia de la regla.¹⁶

La tesis de Eco sobre el carnaval como “el mundo al revés”, se corresponde con la teoría de Bakhtin que explica este momento lúdico como “una inversión de oposiciones binarias” expresada en situaciones como el transvestismo, la crítica social mediante la burla y la ridiculización y, según Ivanov, cuando sectores sociales “de posición inferior ejercen una autoridad ritual sobre sus superiores” estableciendo “una jerarquía que parece una parodia del orden jerárquico normal de los superiores”.¹⁷ Ya apreciaremos, en nuestra valoración documental, algunas expresiones de esta naturaleza en la Nueva Granada cuando el esclavo es rey, hombres y mujeres disfrazados y cuando las esclavas se visten con las ropas y joyas de sus propietarias. No obstante, para Eco la teoría

de Bakhtin de la “inversión de oposiciones binarias”, calificada por el mismo Eco como una teoría de la transgresión, es falsa, así como equivocada es la tesis del carnaval como acto de liberación real.¹⁸ Esto plantea un debate demasiado sinuoso, que no es posible desarrollar acá, pero que queda referenciado para el momento de interpretación y análisis de las fuentes primarias. Inicialmente sólo diremos que, en la situación colonial, la transgresión individual y colectiva a las normas de control de lo lúdico parece haber sido, de alguna manera, transversal en tiempo y espacio dadas las permanentes prohibiciones o limitaciones a los fandangos, los juegos, los toros o las comedias. También, siguiendo a Caro Baroja, si bien es perceptible históricamente el rechazo del cristianismo al más amplio abanico de manifestaciones paganas, igualmente en la formación histórica del Carnaval “ha contribuido tanto la teología cristiana como la vida social de los hombres en las villas, aldeas y campos europeos”.¹⁹

Suponiendo o sospechando que los contextos coloniales pudieron haber significado el origen de lo que podemos catalogar como carnavales latinoamericanos, en esa convergencia de varias culturas, Burke ha propuesto la tesis de que es lo africano el elemento que define la diferencia entre los carnavales europeos y los americanos. Analizando el carnaval de Río, estudia la presencia, si bien transformada, de prácticas propias correspondientes a una herencia africana como la importancia del papel de la mujer, la coronación de reyes y reinas, el papel integrador de las hermandades, los desfiles donde coexisten la fiesta cristiana y la danza africana, la música de tambores, la danza africana -religiosa y secular- como un vehículo de la mayor importancia en el continente “negro”, la religiosidad africana, el éxtasis religioso, las máscaras, la teatralización y la parodia de la guerra, y la tensión social en la historia cultural del carnaval entre un carnaval “civilizado” o higiénico propuesto por las elites y el carnaval “popular” o “bárbaro” de la guacherna, donde el primero se encierra en grandes salones y el segundo sólo encuentra su expresión posible en medio de los espacios públicos y colectivos.²⁰ Guardando y cuidando las distancias de los contextos, las perspectivas de herencia africana en la construcción lúdica del carnaval propuestas por Burke, pueden ser asumidas como un derrotero para estudiar las manifestaciones festivas, precarnavalescas o, propiamente, de carnaval que se hubieran podido haber reflejado en la o las culturas coloniales de la Nueva Granada.

Lo que casi de manera obvia si se puede asumir es el papel central desempeñado, en los escenarios

culturales coloniales, por las fiestas, fueran religiosas, civiles y profanas o “populares”, con todas sus posibles combinaciones convergentes o divergentes, simétricas o asimétricas. Como toda dinámica ritual presente en la cotidianidad y en la acción social, la fiesta refleja, inicialmente, la tensión y la relación entre la razón instrumental y las prácticas simbólicas, conflicto que de manera más particular se expresa en el espacio festivo en tanto autorregulación de las condiciones de existencia de los grupos sociales y de las relaciones de poder. En efecto, la fiesta colonial se revela como la permanente tensión entre la necesidad de las elites de proyectar y consolidar un orden social y políticamente jerárquico y la opción autónoma y clandestina de las mayorías subalternas por buscar la forma de transgredir o alterar los límites prefijados. En esta dimensión, Ariño argumenta teóricamente que:

La fiesta es acción colectiva, uno de los principales momentos en que una comunidad dispersa se manifiesta como comunidad expresa. Constituye, por tanto, un contexto privilegiado para la manifestación de valores, creencias dominantes en el grupo y es una encrucijada peculiar en la que se encuentran, compiten y negocian, las distintas opciones culturales que subyacen en el seno de una colectividad dada.²¹

Hasta acá hemos planteado dos posibles ámbitos en el intento de construir el escenario mayor, a partir del cual echar a andar una investigación centrada en el análisis histórico de las culturas negra y mulata. Los dos campos iniciales han sido los de la teoría de la cultura y algunas de las perspectivas teóricas más importantes de la cultura en la colonia. Nos compete ahora fijar la mirada a los campos más directamente vinculados al África occidental y central, a la diáspora africana, el “espacio” Atlántico y las implicaciones teóricas e historiográficas de lo que, provisionalmente, designamos como la cultura afrocolonial.



África, la diáspora africana y el Atlántico sur: matrices pertinentes o referencias difusas.

Uno de los primeros factores que es imprescindible puntualizar frente a todo lo que implicó la diáspora africana hacia las Américas, es que las personas, mujeres y hombres, esclavizadas en el África occidental o central, mas allá de su condición de mercancías del comercio trans-Atlántico constituían seres nacidos en un complejo cultural y que, como tales, eran portadores de una memoria, de prácticas, creencias, símbolos e imaginarios propios de su origen y de sus interrelaciones histórico-culturales africanas localizadas en un tiempo y en un espacio.²² Las nuevas condiciones traumáticas y difíciles de la esclavitud en las Américas no harían cambiar esta condición, ya que, como lo conceptualiza Patterson, “el esclavo era un esclavo no por que él fuera el objeto de propiedad, sino por que él no podía llegar a ser el sujeto de propiedad”.²³ Una propuesta que sobredimensione el carácter mercantil o de “moneda humana” de los esclavizados, haría prácticamente imposible comprender objetivamente la presencia transformada de valores y prácticas culturales africanas en las Américas, además de diluir o de tornar difuso, esto es, de excluir a África de toda participación en el concierto de los flujos trans-Atlánticos y de la nueva realidad cultural en la América colonial.

Igualmente, la constatación del esclavizado como portador de cultura africana no puede dejar abiertas las condiciones para plantear un tránsito Atlántico y una instauración en las Américas de las culturas africanas de carácter “purista” o “inercial”, es decir, la suposición, que calificamos de superficial y errónea, de que los “reservorios” africanos habrían dado el paso del Atlántico sin mayores cambios y que sus esencias más vitales llegaron para quedarse sin grandes traumatismos o modificaciones.²⁴ No se trata exactamente, según Thornton, de negar o afirmar la supervivencia de la cultura africana entre los afroamericanos, sino que el tema real es establecer “la naturaleza de la interacción y el cambio cultural”.²⁵ Lo que es viable suponer proyecta la constitución histórica y distintiva, según tiempo y espacio, de herencias africanas que adquirieron sentido y realidad en los escenarios coloniales americanos. En este orden de ideas, Lovejoy argumenta que las maneras como los africanos esclavizados se “ajustaron” a la servidumbre “racializada” en las Américas “implicaron continuidades y discontinuidades, invención y reinención”. Precisamente, a juicio de Lovejoy,

aún es materia de investigación “cómo y por qué fueron destruidas conexiones específicas culturales e históricas, cuándo y dónde el contacto con el pasado africano fue mantenido o reestablecido y cómo el pasado fue subsecuentemente reinventado”.²⁶

No obstante el llamado de atención acerca de la imposibilidad de vislumbrar una transposición mecánica de las culturas africanas a las Américas contrasta, paradójicamente, con una especie de marginación de África occidental²⁷ y del Atlántico sur en el estudio de las diásporas africanas. En tanto que para Thornton “el Atlántico aún se revela ampliamente desde una perspectiva europea”²⁸, según Lovejoy se requiere abrir una nueva perspectiva historiográfica para el estudio del fenómeno de la diáspora africana “no centrada en la historia de Europa o América colonial” sino en los orígenes transatlánticos, ya que la tendencia a concentrar el desenvolvimiento de la diáspora desde las perspectivas europeas o americanas conduce a menospreciar “el impacto del escenario africano sobre las sociedades de las Américas”.²⁹ Antes de imaginar una ruta única África occidental-América o de una constante desconexión entre las dos orillas, se propone el escenario de la emergencia gradual histórica de lo que Thornton designa como una “cultura afro-Atlántica”, ya que no hay que olvidar que los africanos en el Atlántico, en el tránsito de lo que se ha calificado como el *middle passage*, interactuaron de manera amplia con otros africanos, experiencia cultural tanto o más significativa de la vivida por ellos mismos en sus regiones africanas de procedencia.³⁰

En verdad, tales vivencias se empezaron a manifestar en el escenario costero y continental de la esclavización en las regiones africanas antes de abordar el navío que los transportaría a América. Olaudah Equiano, cuya autobiografía fue publicada en 1792, relata como, en calidad de esclavo, tardó entre 6 y 7 meses para llegar desde el interior del reino de Benin hasta la costa, período durante el cual aprendió hasta tres lenguas distintas, aunque observó igualmente poca diferencia lingüística entre los “distintos países” que recorrió y si una amplia gama de costumbres. Producto del viaje, el cual califica como el mayor de los horrores, se enteró, entre otras informaciones, que algunos africanos, en regiones apartadas, usaban el caballo en sus actividades diarias. Para su fortuna, en mitad del desasosiego, se encontró en la costa y luego en el barco con africanos de su misma condición étnica, con quienes rápidamente trabó amistad, solidaridad y compañerismo.³¹

El horror, la desterritorialización, el drama y el

traumatismo que estuvieron en la base de la esclavización y de la diáspora generaron, según Friedemann, nuevos “procesos de reintegración étnica” que, desde finales del siglo XVI y principios del XVII, formarían parte transversal del *middle passage*. Tal etnogénesis la formula Friedemann desde la solidaridad en medio de la desesperanza: “Con la vida amenazada, la familia destruida, perdida la tierra y sumergidos en la incertidumbre de la vida y de la muerte, un primer gesto de compasión mutua pudo convertirse en un hilo de comunicación que con otros similares urdiría la trama de futuros tejidos sociales y culturales”.³² Así, la reintegración o la identificación étnica se erigen como conceptos claves en el análisis de las diásporas africanas, donde la etnicidad en tanto modelo se concibe desde procesos culturales interactuantes y cambiantes y no como fenómenos aislados o estáticos.³³ Al respecto es preciso anotar que, contra lo que tradicionalmente se ha supuesto, las discusiones en torno a las complejidades de las identificaciones étnicas no corresponden exclusivamente a los escenarios europeos. En el África occidental del siglo XVII, al vaivén de la confrontación política y de los requerimientos económicos del mercado -donde la esclavización ocupaba un lugar preferente- se gestó una tradición intelectual, musulmana y no musulmana, que discutió de manera profusa y profunda el panorama denso y complejo de las líneas o de las fronteras religiosas, étnicas, lingüísticas, sociales y políticas, así como los pormenores jurídicos y políticos de la legitimidad e ilegitimidad de la esclavitud entre “países” o comunidades de esta amplia zona.³⁴ De esta tradición jurídica y musulmana alrededor de la esclavitud y, por ende, de la libertad, se desprende el hecho de que sea árabe el origen lingüístico de la palabra *horro*, empleada, en el derecho indiano, para designar al esclavizado que ha obtenido o al que le han otorgado la libertad.³⁵

Amplias zonas africanas experimentaron, en efecto, previo al auge de las diásporas atlánticas, fenómenos inherentes a la esclavitud y a una amplia gama de peonaje o servidumbre.³⁶ Este hecho propone un tema de debate marcadamente espinoso y sensible, sobre todo cuando se politizan e ideologizan las posturas frente a los referentes étnicos y culturales de los africanos esclavizados y sus descendientes. No obstante, fue una realidad innegable que debe ser enfocada de manera objetiva y analizada en sus contextos específicamente africanos. La esclavitud y la servidumbre constituyeron “naciones previas” que integraban la cotidianidad de las comunidades, pero con ello, como advierten Lovejoy y Trotman, “no se intenta sugerir, de ninguna manera, que los africanos estaban precondicionados para una vida

de servilismo en América”, ya que una aseveración de esa naturaleza implica la “resurrección de las ya desacreditadas justificaciones racistas de un sistema inhumano”.³⁷ Las modalidades de opresión, servidumbre, explotación y esclavitud que funcionaron en la América colonial, comportaron dimensiones y lógicas distintas en África,³⁸ particularmente si se considera la laxitud, gradación y fluidez con que una persona o un conjunto de personas circulaban por distintas posibilidades en su estatus, incluida por supuesto la categoría de libres. Factores como la edad, el sexo, la familia, la ley -tanto islámica como no islámica- y el rango socio-político determinaban esta circularidad y “las personas sabían que estas posibilidades eran parte de sus vivencias”.³⁹ Las guerras, la degradación o la corrupción de las normas establecidas, las deudas, los prisioneros de guerra o los argumentos de las elites africanas constituyeron variables que se agudizaron paralelamente al auge del comercio transatlántico.⁴⁰ La ley islámica o de tradición musulmana prohibía esclavizar adeptos de Alá; no obstante, ello no impidió que un número considerable de musulmanes fuera esclavizado y enviados a América.⁴¹

Independientemente de cómo se pueda desenvolver esta discusión, lo cierto es que no se puede soslayar ni marginar el hecho de que estas nociones previas pudieron haber influido, moldeado o determinado la manera como el africano esclavizado respondió a su condición en América. Experiencias de cómo sobrellevar algunas de las condiciones de sujeción, estrategias individuales y colectivas de reacción y resistencia, formas militares de combate y ataque, establecimiento de redes de apoyo o de solidaridad y maneras de elegir el espacio adecuado para ocultarse, bien pudieron constituir un primer abanico de antecedentes, muchos de los cuales vamos a apreciar en las Américas, aunque evidentemente aclimatados por las realidades sociales y espaciales americanas.

Ahora bien, el espacio transatlántico se erige como el escenario marítimo “natural” de las diásporas involucrando a los tres continentes y originando “la existencia y la extensión de redes amplias y entrelazadas de flujos de información y de informantes”⁴², donde la conexión en doble vía, África-América, pudo haber sido notable. Ello significa que existía, de manera continua o discontinua, una comunicación acerca de distintos tópicos que se daban a los dos lados del Atlántico, de tal suerte que, en las regiones africanas comprometidas en los procesos de esclavización, se desarrollara paulatinamente un debate, un imaginario y un conocimiento, tanto claro como obscuro e incluso manipulado, de la esclavitud

en las Américas, con sus consabidas representaciones africanas, algunas terroríficas, sobre los buques y sobre el blanco europeo, como lo relata Equiano en la costa aguardando lo peor: “Esperaba que ellos me sacrificaran... observé como el buque se detuvo y estábamos convencidos que ello había sido cosa de magia”. Ya en el caribe, al desembarcar, “(los blancos) nos dijeron que nosotros no estábamos para ser comidos, sino para trabajar”.⁴³

Lo que se aprecia, a partir de las líneas anteriores, es un panorama de interacciones complejas transatlánticas que incidía en ambos lados del Atlántico. Las condiciones históricas particulares y puntuales, según los marcos regionales y culturales africanos, produjeron variaciones temporales y espaciales en el tipo de etnias africanas lanzadas a la diáspora atlántica, donde por supuesto también desempeñó un factor relevante la geopolítica europea entre los siglos XVI y XIX. No obstante, según la valoración historiográfica adelantada por Lovejoy, todavía no se reconoce ni se identifica plenamente el papel y el lugar de África en tal escenario, pues mientras “los investigadores que estudian la esclavitud en las Américas algunas veces reconocen la herencia africana como importante, usualmente no examinan los contextos históricos específicos de donde procedieron los esclavizados”.⁴⁴

Reconociendo que la producción historiográfica afrocolombiana es demasiado amplia para una gran cantidad de temas, problemas y períodos, aquella que hace alusión a la herencia africana en la cultura afrocolonial de la Nueva Granada efectivamente analiza valores, prácticas, creencias y símbolos propios de las culturas africanas que traspasaron el Atlántico para transformarse acá. Sin embargo, consideramos que la referencia o la identificación cultural se ha hecho sin un estudio mas profundo e integral del contexto específico africano; además, es prácticamente inexistente el análisis de las formas de esclavitud y servidumbre en África y sus efectos en la diáspora.⁴⁵ Dado que los procesos inquisitoriales, por ejemplo, ofrecen la posibilidad de “reconstruir fragmentos de historia de vida de la gente africana y afroamericana”, se requiere, según Maya Restrepo, no perder de foco “la perspectiva comparativa con África”. Igualmente, se reconoce aún la debilidad en cuanto a conocer mas de cerca y con mayor objetividad los orígenes étnicos y las zonas de procedencia, para poder determinar en el ámbito de la diáspora la confluencia o especificidad de distintas tradiciones culturales africanas, como parece haber sido el fenómeno de la “yorubización” del caribe americano a partir de los grupos culturales Ewé, Aja y Fon en el siglo XVII.⁴⁶

Fijando como referencia estas complejidades y vínculos de la diáspora en su escala transatlántica, los procesos adaptativos de los esclavizados en las Américas nos lleva a considerar algunas reflexiones que nos sirven de introducción a fenómenos más específicos correspondientes a las culturas negra y mulata en la Nueva Granada. Las afinidades y las afiliaciones comunitarias, de subordinación o de esclavitud en África se daban a partir de reconocimientos de carácter étnico, religioso o político mas no racial,⁴⁷ aunque evidentemente las adscripciones podían ser borrosas, fronterizas o, por momentos, claras. Como ya se ha insinuado antes, la esclavización en África, los pormenores del tránsito desde el interior hacia la costa, el embarque y la travesía del Atlántico no solo alteraron o modificaron las identidades comunitarias, sino que generaron nuevos procesos de reintegración o reinención de lo étnico. Tales filiaciones, modificadas o no, experimentaron una alteración de tipo discursivo al ser "racializada" la complejidad étnica africana. En las Américas, los discursos hegemónicos sobre los esclavizados no consideraron sus orígenes culturales, ya que, además de desconocerlos o de no tener la capacidad de entenderlos, sencillamente cayeron bajo la sombrilla de ser "hijos del demonio", con todo lo que eso implica de inferiorización histórica y cultural, o miembros de la "maldita secta" de Mahoma. Los discursos raciales sobre lo étnico influyeron, desde el comienzo, en las relaciones entre propietarios y esclavos, entre esclavos y libres o entre los mismos esclavizados. Por lo tanto, ¿cómo se manifiesta y desarrolla la tensión entre lo étnico y lo racial en el terreno de la esclavitud y en el de la aspiración o lucha por la libertad en las

Américas?. ¿Cómo evolucionan las percepciones étnicas o raciales entre los mismos esclavizados y libres en la perspectiva de generar nuevas pautas de comunidad, jalonadas por nuevos procesos de reintegración étnica y comunitaria?.

Estas cuestiones apuntan a señalar la génesis y el ulterior desarrollo de importantes pautas de creatividad, intercambio y transformación cultural. La génesis y la caracterización de las nuevas culturas en el llamado Nuevo Mundo proyectan problemáticas dispares que van desde la simple, mecánica y rápida asimilación de la cultura hispánica hasta la negación esencial de cualquier tipo de influencia entre los sistemas culturales implicados. Por estos caminos extremos se han acuñado variables como hispanización, latinización, mestizaje, culturas "criollas", afrocoloniales, populares, negras y mulatas. La formación de las culturas coloniales constituye una confrontación que bien pudo ser el inicio de la constitución no precisamente de una cultura mestiza o criolla, sino una de carácter "popular" como lo propone Ramos estudiando el caso de Minas Gerais en el Brasil colonial. El concepto de "cultura popular" refiere el escenario colonial donde convergen los elementos europeos y africanos en una tensión entre la negociación, la imposición y la resistencia.⁴⁸ En todo caso, la formación de la cultura popular, según Ramos, "requiere descripciones menos severas" en el sentido de evitar los análisis culturalistas unilaterales; mas bien propone analizarla como una permanente y contradictoria "actualización en la vida cotidiana" jalonada por la cooperación y la negociación, así como por el conflicto entre grupos raciales, étnicos y culturales.⁴⁹

Citas

1 Citado por Bauman, *La cultura como praxis*, p. 57.

2 Pagden, *La caída del hombre natural*, p. 42.

3 Véase Borja, *Los indios medievales*, sección III. Cf. igualmente, Restrepo, *Un Nuevo Reino imaginado*, capítulo III.

4 Sandoval, *De Instauranda*, p. 30.

5 Para Adorno, "Iconos de persuasión", p. 31, la oposición binaria virtud/pecado tiene su expresión y significado en la de humanidad/bestialidad.

6 El término negro con todas sus acepciones de inferioridad y del señalamiento de la condición de esclavos parece devenir, como construcción discursiva, del pasaje bíblico donde Noé maldice a su hijo Cam. El reconocido intelectual y cronista Ibn Jaldún ratifica la inserción de esta "maldición" histórica en la tradición intelectual musulmana cuando, entre 1378 y 1380, escribía: "Ciertamente que la mayoría de los negros se resignan fácilmente a la esclavitud; mas tal disposición resulta... de una inferioridad de organización que les aproxima a la condición de los irracionales". Ver Jaldún, *Introducción*, pp. 310, 208-210.

7 Sandoval, *De Instauranda*, p. 403.

8 Bauman, *La cultura como praxis*, pp. 90-91.

9 Bourdieu, *Razones prácticas*, p. 20. Énfasis de Bourdieu.

10 Lienhard, "La matriz colonial", p. 70.

11 *Ibidem*.

12 *Ibid*, p. 71.

13 Véase Bustos, "Enfoque subalterno", p. 265.

14 Lienhard, "La matriz colonial", p. 71.

15 *Ibid*, 73.

16 Eco, "Los marcos de la libertad cómica", pp. 11. Cursiva de Eco.

17 Ivanov, "La teoría semiótica", p. 21.

18 Eco, "Los marcos de la libertad cómica", pp. 12-13.

19 Caro Baroja, *El Carnaval*, p. 144. Mas adelante, p. 283, puntualiza la coexistencia de cristianismo y paganismo afirmando que "Lo más frecuente, sin embargo, es que la Iglesia haya dejado que, como adherencias o apéndices no dogmáticos a sus ritos, hayan existido, a lo largo de los siglos

que tiene de existencia, una serie de fiestas, de costumbres, de las que ya había antecedentes en épocas anteriores al triunfo del cristianismo como religión oficial. A veces tuvo que censurarlas o condenarlas; a veces también su significado como costumbres paganas fue diluyéndose, de suerte que, consideradas más bien desde un punto de vista social que desde un punto de vista religioso, han pervivido hasta nuestros días”.

20 Burke, *Formas de historia cultural*. Véase el capítulo titulado “La traducción de la cultura: el carnaval en dos o tres mundos”, pp. 191-206.

21 Ariño, *La ciudad ritual*, pp. 14-15.

22 Véase Lovejoy, “Identifying enslaved africans”, p. 4.

23 Patterson, *Slavery and social death*, p.28.

24 Esta idea la desarrollan Friedemann y Arocha en *De sol a sol*, pp. 36-37.

25 Thornton, *Africa and africans*, p. 210.

26 Lovejoy, “Identifying enslaved africans”, pp. 1, 19. Estas necesidades deberían constituir uno de los objetivos del marco investigativo que acá estamos formulando.

27 Cuando nos referimos al África occidental hacemos alusión a una cadena de regiones africanas ubicadas en el largo costado occidental de África que se extiende desde el Senegal hasta el área de Angola y que involucra a extensas porciones de tierras y pueblos hacia el interior. De estas zonas provinieron la inmensa mayoría de mujeres y hombres esclavizados que posteriormente fueron conducidos a las Américas a través del Atlántico.

28 Thornton, *Africa and africans*, p. 2.

29 Lovejoy, “Identifying enslaved africans”, pp. 1-2.

30 Thornton, *Africa and africans*, p. 211.

31 Equiano, “The Life”, pp. 30-31, 55-56, 58, 62-63.

32 Friedemann, *La saga del negro*, p. 90. La misma perspectiva es planteada por Lovejoy y Trotman, “Los orígenes de los esclavos”, pp. 401-402.

33 Lovejoy, “Identifying enslaved africans”, pp. 9-10.

34 Lovejoy, “Los orígenes de los esclavos”, pp. 10 y ss. Lovejoy refiere la obra de Ahmad Baba, quien en Timbuctu escribiría, a principios del siglo XVII, un importante tratado sobre esclavitud y etnicidad. Sobre esto véase también Lovejoy y Trotman, “Experiencias de vida”, p. 383, 392.

35 “*Horro, rra*: adj. Que se aplica a la persona que es ya libre y antes era esclava. El padre Guadix y Juan López de Velasco, citados por Covarrubias, dicen ser voz arábiga y que viene del verbo *Horr*”. *Diccionario de Autoridades*, tomo IV, f. 180.

36 Sandoval, *De instauranda*, p. 72, refiere la manera ritual como se iniciaba la vida de un grupo de esclavos, a quienes se les presentaba un conjunto de deidades y semideidades

encargadas de vigilar su comportamiento, con lo cual se procuraba disminuir su actitud de fuga. A su vez los esclavos, al parecer, asumían estas fuerzas como aquellas que los podían devorar en caso de incumplimiento de sus obligaciones. Para el caso del Reino del Congo ver Friedemann y Arocha, *De sol a sol*, p. 67.

37 Lovejoy y Trotman, “Experiencias de vida”, p. 380.

38 Baquaqua en su autobiografía, publicada en 1854, testifica que la “esclavitud doméstica” en África no es nada comparable a la terrible esclavitud en América y a su comercio de esclavos. Véase Law and Lovejoy, eds, *The biography*, p. 123 y nota a pie de página No. 104.

39 Lovejoy, “Experiencias de vida”, p. 385.

40 Es preciso advertir que los europeos, fueran particulares, funcionarios, adjudicatarios de licencias, asentistas, capitanes, marineros, compañías mercantiles o simples aventureros, también se vieron activamente involucrados, en el escenario de la trata Atlántica de esclavos, en mecanismos de corrupción, contrabando y otras dinámicas que de muchas maneras implicaron la degradación de prácticas jurídicas, cotidianas y sociales de las comunidades africanas. Véase Lovejoy y Trotman, “Experiencias de vida”, pp. 390-391.

41 El trabajo de Diouf, *Servants of Allah*, analiza de forma integral este proceso tanto en África occidental, en el Atlántico, como en las Américas. Este estudio confirma el hecho de la presencia temprana de esclavos musulmanes en la Nueva Granada, aspecto poco o nada considerado por la historiografía. Ver pp. 20, 51, 200.

42 Lovejoy y Trotman, “Experiencias de vida”, p. 394.

43 Equiano, *The Life*, pp. 59, 62.

44 Lovejoy, “Identifying enslaved africans”, p. 12.

45 Este diagnóstico está basado en la valoración, no exhaustiva pero quizás representativa, de los siguientes trabajos y estudios: Friedemann y Arocha, *De sol a sol*; Friedemann, *La saga del negro*; Navarrete, “Entre Kronos y Calendas”; Navarrete, *Prácticas religiosas*; Maya Restrepo, “Demografía Histórica” y “Las brujas de Zaragoza”; Maya Restrepo, en “Las brujas de Zaragoza”, pp. 96-97, refiere los conflictos interétnicos entre zapas, branes y biáfaras, y se pregunta “¿Cómo explicar estas tensiones?”. Cuestión que bien podría resolverse acudiendo a un análisis y un conocimiento del desenvolvimiento histórico más particular de sus áreas africanas de procedencia, con sus expresiones y resultados, en este caso, en la región esclavista minera de Zaragoza.

46 Maya Restrepo, “Paula de Eguiluz”, pp. 105, 119.

47 Lovejoy y Trotman, “Experiencias de vida”, p. 400.

48 Ramos, “A influencia africana”, p. 142. Acá es pertinente recordar la afirmación de Bauman en *La cultura como praxis*, p. 94, en el sentido de que “el diálogo y la negociación también son fenómenos culturales.”

49 Ramos, *Ibid*, p. 143.

Fuentes Primarias Impresas

Diccionario de Autoridades (1734). Edición Facsímil, Madrid, Editorial Gredos, 1990, 3 tomos.

JALDÚN, Ibn (1332-1406), *Introducción a la Historia Universal. Al-Muqaddimah*. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elias Trabulse. Traducción de Juan Feres. México, Fondo de Cultura Económica, 1977 (1382).

LAW, Robin and LOVEJOY, Paul, eds., *The biography of Mahommah Gardo Baquaqua. His Passage from slavery to freedom in Africa and America*. Princeton, Markus Wiener Publishers, 2001. (Edición de la autobiografía de Baquaqua publicada por primera vez en 1854).

EQUIANO, Olaudah, (1792), “The Life of Olaudah Equiano”. En: Gates, Henry Louis, ed., *The classic slave narratives*. New York, A Signet Classic, 2002, pp. 15-247.

SANDOVAL, Alonso de, *De Instauranda Aethiopia salute. El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá, Ediciones de la Presidencia de la República, 1956 (c. 1620). (Biblioteca de la Presidencia de la República, vol. 22).

Bibliografía

ADORNO, Rolena, "Iconos de persuasión: la predicación y la política en el Perú colonial". En: López-Baralt, Mercedes, ed., *La iconografía política del Nuevo Mundo*. Río de Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1990, pp. 27-49.

ARIÑO VILLAROYA, Antonio, *La ciudad ritual*. La fiesta de las Fallas. Barcelona, Anthropos, Ministerio de Cultura de España, 1992.

BAUMAN, Zygmunt, *La cultura como praxis*. Barcelona, Paidós, 2002.

BUSTOS, Guillermo, "Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon-Beverley". En: *Fronteras de la Historia* (Bogotá, ICANH), v. 7 (2002), pp. 253-276.

BORJA, Jaime, *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del ídolo y escritura de la historia en una crónica del siglo XVII*. Bogotá, ICANH, Universidad Iberoamericana, Universidad Javeriana, 2002.

BOURDIEU, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1997.

BURKE, Peter, *Formas de historia cultural*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.

CARO BAROJA, Julio, *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*. Madrid, Taurus, 1965.

DIOUF, Sylviane A., *Servants of Allah. African muslims enslaved in the Americas*. New York, New York University Press, 1998.

ECO, Umberto, "Los marcos de la libertad cómica". En: Eco, Umberto, Rector, Mónica, e Ivanov, V.V., eds., *¡Carnaval!!*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 9-11.

FRIEDEMANN, Nina S. de, *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Bogotá, Instituto de Genética Humana (Facultad de Medicina, Universidad Javeriana), 1993.

FRIEDEMANN, Nina S. de y AROCHA, Jaime, *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá, Planeta, 1986.

IVANOV, V. V., "La teoría semiótica del Carnaval como la inversión de opuestos bipolares". En: Eco, Umberto, Rector, Mónica, e Ivanov, V.V., eds., *¡Carnaval!!*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 21-47.

LIENHARD, Martín, "La matriz colonial y los procesos culturales en América Latina". En: *Revista de la Universidad de La Habana* (La Habana), 247 (1997), Pp. 62-74.

LOVEJOY, Paul E., and TROTMAN, David V., "Experiencias de vida y expectativas: nociones africanas sobre la esclavitud y la realidad en América". En: Cáceres, Rina, comp., *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. San José, C. R., Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001, pp. 379-403.

LOVEJOY, Paul E., "Identifying enslaved africans in the African Diaspora". En: Lovejoy, Paul E., ed., *Identity in the shadow of slavery*. London, Continuum, 2000, pp. 1-29.

LOVEJOY, Paul, "Los orígenes de los esclavos en las Américas. Perspectivas metodológicas". En: *Revista de Historia* (San José, Universidad de Costa Rica), 39 (enero-junio 1999), pp. 7-23.

MAYA RESTREPO, Luz Adriana, "Paula de Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio de la sensualidad y el cimarronaje femenino en el caribe, siglo XVII". En: *Historia Crítica* (Bogotá), 24 (julio-diciembre 2002), pp. 101-124.

MAYA RESTREPO, Luz Adriana, "Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia. 1619-1622". En: *América Negra* (Bogotá), 4 (1992), pp. 85-98.

MAYA RESTREPO, Luz Adriana, "Demografía histórica de la trata por Cartagena, 1533-1810". En: *Geografía Humana de Colombia. Los afrocolombianos*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 51-52.

NAVARRETE, María Cristina, "Entre Kronos y Calendas. Aproximaciones al tiempo de grupos negros en la colonia (Cartagena de Indias)". En: *América Negra* (Bogotá), 10 (1995), pp. 85-96.

NAVARRETE, María Cristina, *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena Siglo XVII*. Cali, Universidad del Valle, 1995.

PAGDEN, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid, Alianza, Sociedad Quinto Centenario, 1988.

PATTERSON, Orlando, *Slavery and social death. A comparative study*. Cambridge, London, Harvard University Press, 1982.

RAMOS, Donald, "A influência africana e a cultura popular em Minas Gerais: um comentário sobre a interpretação da escravidão". En: Nizza da Silva, Maria Beatriz, org., *Brasil. Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000, Pp. 142-162.

RESTREPO, Luis Fernando, *Un Nuevo Reino imaginado. Las Elegías de Varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999.

THORNTON, JOHN, *Africa and africans in the making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

