



¿Negro?... no, moreno...

**Afrodescendientes
y el imaginario colectivo
en México y Centroamérica**

Emiliano Gallaga
Coordinador

Colección
Selva Negra



UNICACH



¿Negro?... No, moreno

Afrodscendientes en México en el imaginario
colectivo en México y Centroamérica

Coordinador
Emiliano Gallaga



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
2014

Nombre de una reserva ecológica en el estado de Chiapas, las implicaciones de carácter antropológico de la Selva Negra han rebasado por mucho la alerta ambiental por su preservación. Es en este sentido que la colección dedicada a las ciencias sociales y humanísticas está sellada por un título cuya resonancia evoca un tema filosófico tan crucial como el que plantea los límites y alcances de la acción humana sobre los recursos naturales que le brindan sustento.

Primera edición: 2014

D. R. ©2014. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1ª Avenida Sur Poniente número 1460
C. P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
www.unicach.mx
editorial@unicach.mx

ISBN

Diseño de portada: Noé Zenteno

Impreso en México

¿Negro?... No, moreno

Afrodescendientes en México en el imaginario
colectivo en México y Centroamérica

Coordinador
Emiliano Gallaga



**Colección
Selva Negra**



UNICACH

Índice

Introducción	9
Población de origen africano en Audiencia de Guatemala y el Chiapas colonial.	27
De guardias personales a vigías de las costas del mar del sur: oficios de la población de origen africano en el Chiapas colonial. (1565-1774).....	53
Afrodescendientes en el noroeste de la provincia colonial de Soconusco.....	81
Vistiendo lo ajeno. La vestimenta de los esclavos en la Nueva España.....	107
Exequias para la esclava del virrey	125
El trabajo esclavo en San Juan de Ulúa durante el Siglo XVI.....	137
Las Danzas de los <i>Negritos de Candil</i> y los <i>Negritos de Torito</i> : la huella de los afrodescendientes y las re-semantizaciones de las relaciones interétnicas en la Huasteca Veracruzana.	167

Afrodescendientes en México: Construcción de nuevos imaginarios y acción política.	191
Memoria e identidad en el discurso literario de las escritoras garífunas del Caribe Centroamericano	215
“Cafetos en Flor”	243
El culto a San Benito de Palermo, elementos de la herencia africana en El Salvador.	279
Presentación de la obra: La tragedia del color en el Panamá colonial	317
Semblanza	338



Capítulo 1

Introducción

Emiliano Gallaga (coordinador).
Centro INAH Chihuahua
The University of Arizona (visitor scholar).

La madrugada del 8 de noviembre de 1519 Miztli se levantó más temprano que de costumbre; tomó un baño de temascal, frotó su piel con zacate para sacar toda impureza y se puso sus mejores ropas. Después de orar en el templo se dirigió a la casa de su tío, lo acompañaría como uno de los tantos cargadores encargados de llevar los presentes que el Huey Tlatoani Moctezuma Xocoyotzin entregaría al dios de los teules, Hernán Cortés. Esa tarde, los ojos de Miztli miraban fijamente el suelo de la calzada de Iztapalapa. Al escuchar la orden se encaminó junto con el resto de los tamemes para depositar a los pies de los teules los presentes. Entre la algarabía creada por los teules al ver los regalos y el asombro de los suyos por la descortesía, se creó un momento de aparente confusión en el que Miztli no perdió la oportunidad de mirar a los extranjeros. Sus ojos se posaron en todos y cada uno de los teules cuya piel y cabello relucían como Tonatiuh, el Sol. En ese momento lo vio: aunque se encontraba en segundo plano resaltaba sobre todos los demás; su piel era negra como la noche, su pelo crespo también, el blanco de sus ojos lo estremecieron. Un empujón devolvió a Miztli a la realidad, se alejó de ahí con una gran incertidumbre, pero con la certeza de haber visto a un ungido por el dios del “espejo humeante”, Tezcatlipoca.



La breve recreación literaria anterior pudo haber sucedido ese 8 de noviembre de 1519, cuando con los contingentes europeos de Hernán Cortés entraron a la ciudad de México-Tenochtitlan también los primeros africanos. Aquel día el encuentro no fue de dos mundos, sino de tres: el americano, el europeo y el africano. Las fuentes coloniales establecen al esclavo de nombre Juan Cortés, perteneciente al soldado Juan Sedeño, como el primer afrodescendientes registrado en la Nueva España; llegó con los ejércitos de Cortés en ese 1519 (González Ibarra, 2007: 23). Según Palmer (2005: 29), Juan Cortés sería el primero de los más de 200-250 mil africanos que entrarían de manera legal al Virreinato de la Nueva España. Hay que tomar en cuenta que la cifra se eleva si contamos el contrabando que existió, debido a la creciente necesidad de mano de obra, de esta “mercancía” en los distintos puertos del recién “descubierto” continente a lo largo del periodo colonial.



Figura 1.1: Detalle de las costas de Togo, conocida como la Costa de los Esclavos. “Togoland”, 1908, pintor Rudolf Hellgrewe. (Tomada de <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Togoland.jpg>, dominio público).

Este tráfico ilegal, que por obvias razones no se encuentra registrado en los archivos coloniales de la Nueva España, pero sí en los registros de los otros puertos y naciones, tuvo un muy lucrativo mercado en todo el territorio de la Nueva España. Sólo por mencionar algunos ejemplos, tenemos el caso de los archivos de la Compañía Neerlandesa de las Indias Occidentales de Curazao a la que se le atribuyen introducir un poco más de cien mil “piezas” a puertos de la Nueva España (Rupert 2006: 98), o la Royal African Company, establecida en Bridgetown, Barbados, que participó en este mercado con cincuenta y tres mil esclavos entre 1705 y 1725 (Welch 2006: 143) (Figura 1.1). Aunque el número de esclavos que llegaron a este continente tiene cierta relevancia, consideramos que lo importante es resaltar cómo este grupo, en contra de su voluntad, llegó a tierras americanas, contribuyendo de manera consciente o inconsciente en la construcción de una identidad propia en las comunidades que se asentaron, donde todavía ahora lucha diariamente por ser reconocido a la par que los grupos indígenas y los de descendencia europea.

Afrodescendientes, afroamericanos, afrolatinos, afromexicanos o negros

Todos aquellos que tenemos algún interés en este tema, coincidimos en que casi todas las comunidades del continente americano cuentan con un negro pasado. Algunas de ellas demuestran con gran orgullo su pasado u origen africano, New Orleans o La Habana, por ejemplo; otras tratan a toda costa de limpiar sus orígenes como si se tratara de un simple ciclo de lavadora social con harto blanqueador. No obstante, la mayoría permanece indiferente al tema, a su legado, a su herencia, posiblemente debido a la falta de información y/o difusión de los distintos sectores que conforman nuestras estructuras sociales, así como a los prejuicios sociales y culturales que derivan en la negación y desconocimiento de nuestro pasado. Por fortuna, este panorama ha ido cambiando en las últimas décadas y los grupos de afrodescendientes, afroamericanos, afrolatinos, afromexicanos o negros,



van conquistando trincheras para ser reconocidos social y culturalmente, pero también en cuanto a la obtención de derechos legales. Es en este sentido que la doctora Lara Millán (capítulo 9 de esta obra) presenta un escrito acerca del panorama de los grupos o colectivos culturales que ella identifica como “afrolatinos” y muestra, con el ejemplo particular de estos grupos en la Costa Chica, los espacios ganados en sus comunidades, así como los acuerdos legales a los que se ha llegado recientemente con las autoridades del estado de Guerrero y Oaxaca para su reconocimiento y apoyo como grupo.

Este proceso de reconocimiento no ha sido fácil. En lo que respecta a los logros en materia de reconocimiento legal, ha influido mucho la presencia de los afrolatinos en el resto del continente, porque para las autoridades mexicanas, acostumbradas a tratar con los temas legales únicamente con los grupos indígenas que tienen en mente, hay una carencia en el bagaje cultural para lidiar, identificar y aceptar a un grupo que no está plenamente identificado en el imaginario colectivo nacional. Aunque todos coincidimos en que pertenecemos a un contingente cultural latinoamericano, sabemos que el desarrollo de nuestras naciones contó y cuenta con derroteros particulares. Para el tema que nos reúne en este libro, podemos mencionar la gran cantidad de población de origen africano que penetró al continente americano durante el periodo colonial, bajo el yugo de distintos imperios (español, portugués, inglés, holandés (Grafenstein, 2006): Las cantidades de esta forzada migración varió de región en región y dependió principalmente de la población local, sobreviviente al choque cultural que significó el “descubrimiento de nuestra América”, así como al tipo de labor o actividad que realizarían los esclavos de origen africano. En términos generales, se han identificado dos tipos de actividades para estos esclavos:

1. Domésticas: realizadas por aquellas personas que se desempeñaron en labores o actividades dentro de las ca-

sas, haciendas o dentro de los espacios habitacionales de los amos (amas de llaves, empleados domésticos, cocineras, niñeras, porteros, cocheros, botones, etcétera). En la mayoría de los casos estos personajes no eran percibidos como una necesidad sino como un elemento de estatus, por lo que su vida fue relativamente mejor que la de otros sectores.

2. Fuerza trabajadora: la constituían los esclavos que realizaban actividades dentro del medio rural (haciendas, ranchos ganaderos y agrícolas) y en las distintas industrias coloniales (talleres, minas, obrajes, ingenios, construcciones y hasta de tipo militar). Es en este sector, por las mismas condiciones de demanda de trabajo, donde se concentró la mayoría de los esclavos afrodescendientes.

Es importante recalcar que para ambos casos (servidumbre y fuerza de trabajo), los afrodescendientes no eran vistos, considerados, o tratados como personas, sino como objetos o elementos. Es común leer en los documentos mercantiles de la época las denominaciones con que se les nombraba: “pieza”, “pieza de indias” o “bulto con cabeza, alma en boca y hueso en costal” (González Ibarra, 2007: 43). Si partimos del supuesto de que los esclavos “negros” eran considerados un objeto por sus amos, estos podían ser vendidos, traspasados y heredados como un elemento más de un inventario. Pero lo más importante es que carecían de protección legal; salvo algunos casos extremos como en el asesinato, en general estaban expuestos a cualquier vejación. De esta manera, es lógico pensar que no habrá una gran relatoría acerca de lo que ellos pensaban, hacían o pretendían. En estos casos, el “negro” o afrodescendiente dejará su presencia de una manera velada o sincretizada con su entorno.

Los rasgos culturales de este grupo es más factible identificarlos a partir del análisis que se hace de los mulatos o negros libres, quienes contaban con mayor libertad que los esclavos para expresar su identidad y personalidad (Aguirre Beltrán,



1989), o de aquellos que por sus actividades gozaron de una mayor libertad, como lo veremos más adelante. Este es el hilo conductor que siguen de Tovar y Malbran (capítulo 5 de este volumen), quienes presentan un primer análisis de los objetos con los que se describe a los esclavos negros y de cómo son representados en las pinturas de la época. Consideramos que su enumeración no basta y es necesario profundizar en por qué usaban lo que usaban, dónde lo conseguían y cómo. A la vestimenta por ejemplo, aunque fuera europea, trataban de darle un toque identitario. Sabemos que la mayoría de las prendas utilizadas por los esclavos negros provienen de los amos y que ellos dictaban una cierta etiqueta en el vestir de sus sirvientes, pero no podemos pasar por alto la capacidad del sujeto, cualquiera que esta sea, para presentar su individualidad (o su *agency*, como le llaman los teóricos anglosajones).

Investigaciones recientes han establecido que los esclavos del Valle de Chattahoochee en Alabama y Georgia, Estados Unidos, contaban con mucho más libertades que las que se creía que tenían, sobre todo en lo que a adquisición de recursos y manera de gastarlos se trataba (Carey, 2011). Estos mismos patrones de conducta pueden encontrarse en otros sitios, por ejemplo tenemos el caso de los llamados *almaizar*¹ usados por los Mandinga, los cuales fueron bien recreados en tierras americanas (Moya Palencia, 2006: 186) (Figura 1.2).

Es cierto que el esclavo llegó sin ningún elemento material a estas tierras, pero traía consigo todo su bagaje cultural que, de una u otra manera, fue expresando conforme africanizó su entorno, entremezclado con lo indígena y lo europeo. Conmino pues a seguir la línea de investigación del vestido que, como una actividad cotidiana, nos puede transportar a los orígenes de sus portadores. Aquí podríamos mencionar dos casos característicos: la hipótesis que atribuye el origen del traje de China Poblana a una negra comerciante de Puebla, y el traje de

¹ Tocados y ropa característica usada por los moros del África occidental.

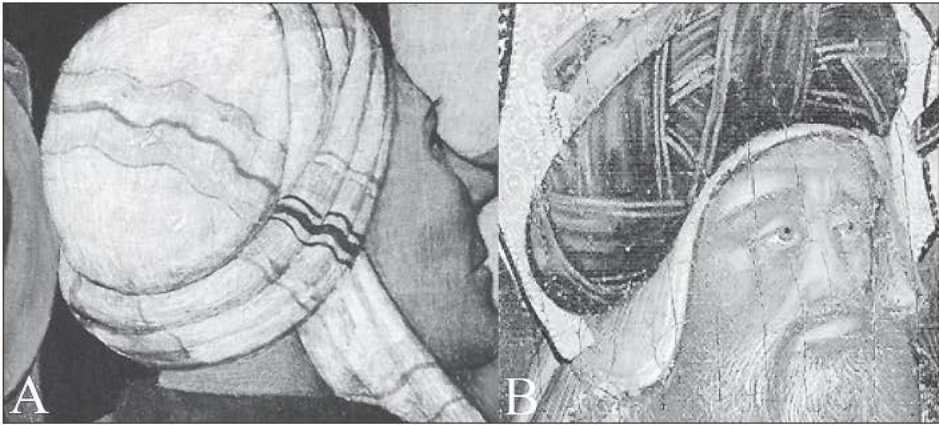


Figura 1.2: Almeizar. Banda de tela presente en varios colores, generalmente de seda la cual se adornaba con vivos, rapacejos y/u orillas, el cual se le llamaba toca morisca. Era comúnmente usada para ir de gala y se consideraba un artículo de lujo. A) Toca listada, almaizar con orillas y listas. Detalle de la pintura “Exorcismo ante la tumba de San Vicente” de Jaime Huguet, Museo Nacional de Arte de Cataluña, Barcelona, España. B) Almaizar entrecruzado formando una rosca sobre becoquín, S. XV. Detalle de “Milagro San Eloy, la lamentación de Cristo Muerto”, retablo Mayor de la Iglesia de San Félix, Antonio Cabanes (maestro de Játiva), Játiva, Valencia. Información tomada del Blog <http://opusincertumhispanicus.blogspot.mx>

Chinaco cuyo origen parece estar en los vaqueros o caporales afrodescendientes de las haciendas ganaderas y posteriormente arrieros de ganado y transporte (González Ibarra, 2007: 109) (Figura 1.3). Aunque todavía esclavo, su aparente mayor libertad y la posibilidad de obtener mayores recursos que otros de su condición, posibilitó al caporal de confeccionarse un atuendo de mayor presencia que lo llegó a distinguir del resto. Si realizamos una comparación de estos casos con el fenómeno de los llamados *Sapeurs* (coloquialismo para vestimenta) congolese, tanto en la Francia contemporánea como en sus país natal, donde no solo su combinación estrambótica de color y estilo (por no decir barroca), sino el hecho de compartir una posición social no-privilegiada que no les impidió plasmar su identidad a partir del uso de prendas caras de vestir, no resultaría nada



Figura 1.3: “Chinaco con su China”. Acuarela de Jesús Helguera. Traje confeccionado por los vaqueros/caporales de las haciendas ganaderas durante la colonia que con el tiempo se transformó en el traje de gala del jinete del campo. <http://lusile17.centerblog.net/rub-peintre-jesus-helguera--5.html>

alocado sustentar dichas aseveraciones (Figura 1.4).

Como se mencionó anteriormente, los esclavos dedicados a actividades domésticas tuvieron una mejor vida, incluso gozaron de varias prerrogativas sociales no permitidas, mediante varios edictos, a los indígenas y a los mismos esclavos negros; estas ventajas dependieron de lo permisivos que fueran sus amos y de las circunstancias del medio. Malbran y Tovar (capítulo 6) nos ilustran con un anecdótico ejemplo este tipo de situaciones que no fueron tan aisladas como se cree. Este caso es el de las exequias realizadas a la muerte de una esclava del Virrey Duque de Albuquerque, “muy querida por él”, a la que mandó enterrar en la iglesia de Santa Teresa La Antigua, en pleno centro de la ciudad de México. Esclava de la cual no se tiene registro de su nombre, que gozó de muchas licencias no permitidas a otros individuos de su rango. Se conocen otros casos en donde los soberanos adoptaron

a su esclavo negro: Alfonso Carlos de Borbón, hijo adoptivo de Carlos III que devino arquitecto; María Marline, guitarrista, adoptada por la Reina Isabel, madre de Alfonso XIII; Chicaya, niña de Guinea adoptada por Carlos II en Salamanca, solo por mencionar algunos casos (Moya Palencia, 2006: 60).

El artículo de Malbran y Tovar nos muestra o indica un contexto “a todas voces sabido”, pero poco ventilado en la Colonia: las relaciones, consentidas o no, entre los amos y sus esclavos. ¿Qué se obtenía de estas relaciones?, acciones no permitidas o sancionadas por una sociedad altamente cerrada y desahogos sexuales en unos, prebendas materiales, promesas de libertad,

protección y mejoras en otros. Lo cierto es que estos son aspectos poco estudiados y analizados que es necesario profundizar (Velázquez, 2006) (capítulo 13 de esta obra). Aunque no se descarta una relación sentimental entre el Virrey Duque de Albuquerque y su esclava, como lo dejan entrever los autores, no sería descabellado plantearse que, en lugar de buscar sólo una relación de amantes, lo que movió a esta relación pudo ser la búsqueda de respuestas con quien era santera; no sería la primea vez que los allegados al poder buscan por medios poco ortodoxos conocer el futuro para avanzar en su derrotero.

En el otro lado de este espectro, tenemos a los esclavos que fueron usados por su fuerza y no como figura de estatus, es decir a todos aquellos que laboraron en los distintos aspectos de la industria y en el medio rural. Este uso masivo de mano de obra africana se debió principalmente al decaimiento de la población local y a los subsecuentes edictos que prohibían explotar la mano de obra indígena. La presencia de esclavos negros en el continente americano no fue uniforme: en regiones donde se contó con mucha población indígena el ingreso de esclavos “negros” fue relativamente menor al de las regiones donde la población local fue diseminada o inexistente. Esta particularidad tendrá como consecuencia que la presencia de rasgos culturales y físicos son más marcados en unas regiones que en otras: Cuba o Brasil por un lado, México y Perú por el otro.

Este aspecto es tratado por Pablo Vicenteño (capítulo 2), quien realiza un análisis de la interacción en la que se vieron inmersos los grupos afrodescendientes en el México colonial, participando activamente en las relaciones sociopolíticas y culturales de las comunidades indígenas. A estos procesos Vicenteño los denomina “afroindianidad” y con dicho concepto

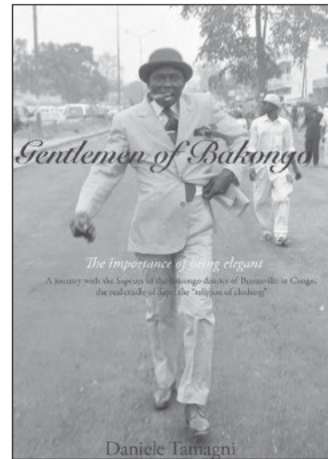


Figura 1.4: Portada del Libro “Gentleman of Bacongo” de Daniele Tamagni, donde presenta un portafolio fotográfico sobre estos Sapeurs congolese.



se plantea el análisis de la vida cotidiana de este sector para establecer los patrones culturales que pueden ser identificados como africanos o de afrodescendientes en un imaginario colectivo mexicano cargado hacia lo indígena, específicamente en tres aspectos principales: el económico, el de la estructura social y el de los procesos de trans e interculturación.

En lo que respecta al primer apartado, el económico, Lorenzana y González Esponda (capítulos 3 y 4 de esta obra) describen y analizan las actividades desarrolladas por los esclavos negros, en particular en el estado de Chiapas, donde los esclavos se desempeñaron en puestos de servidumbre y de peonaje en haciendas, minas, obrajes, ingenios y factorías (por ejemplo palo de tinte), pero también en otras actividades que se encontraban legalmente vedadas a este grupo social (guardias personales y milicianos). Aunque la vida de estos esclavos fue mucho más dura que la de los esclavos domésticos, también hubo algunos rubros en los que los esclavos negros lograron una mayor autonomía y libertad para expresar su individualidad. El caso de la ganadería es buen ejemplo de ello: debido a las características de esta actividad y a lo deshabitado que se encontraba lo que sería más tarde el estado de Chiapas en la Colonia, los esclavos (y muchas veces los mulatos libres) acapararon estos puestos donde prácticamente eran amos y señores de sus acciones. Al respecto cabe preguntarse si ese empoderamiento tuvo que ver con que estas regiones eran similares a las de sus lugares de origen y a los amplios rangos de libertad que esta actividad les permitía.

Mencionamos ya que muy posiblemente el traje de Chinaco se deba a estos grupos de afrodescendientes, quienes dieron rienda suelta a su disposición por lo barroco en el vestir. Argumentos similares presenta el ensayo de Castillo Gómez (capítulo 8), quien realiza una descripción de las danzas (los *Negritos de Candil* y los *Negritos de Torito*) aún practicadas en la Huasteca Veracruzana y que tienen que ver con los antepasados afrodescendientes que llegaron a la región para encargarse

de las actividades ganaderas. La autora menciona que con la ganadería nace una rivalidad entre nativos y afrodescendientes. Aunque estos últimos llegaron como esclavos, gozaron de mejor estatus social que los indígenas, incluso fueron capataces, por lo que no fueron bien aceptados por la población local.

Es interesante señalar que, cuando se analiza lo afrodescendiente a partir del estudio de las danzas, se presenta usualmente una disyuntiva: qué es tradición local (indígena) y qué es tradición exógena (afrodescendiente); dentro de la comunidad no se recuerda, reconoce o identifica al pasado esclavo y afrodescendiente, razón por la cual es difícil dilucidar en torno a estos orígenes. Un caso similar es el que muestra la comunidad indígena de Zinacantán en los Altos de Chiapas donde hay toda una festividad para explicar, transmitir y preservar la relación histórico-colonial entre los esclavos/capataces “negros” y ellos, los indígenas (Figura 1.5). A partir de su cosmovisión, incorporan al afrodescendiente para explicar el balance existente en la comunidad y como puede ser trastocado si no se lleva a cabo la festividad (Pérez Ruiz, 2012). El ejemplo de Zinacantán es sólo uno de los muchos existentes dentro del imaginario colectivo de las comunidades indígenas. Por mencionar otros casos locales, tenemos la participación de los “negritos” en el Carnaval Zoque o el famoso “Negro Barredor” de la gran fiesta de Chiapa, que bien vale la pena analizar y profundizar, tanto en su origen como en su función dentro del imaginario colectivo.

Otra área donde los esclavos negros se desarrollaron en el estado de Chiapas fue el de la milicia, principalmente como guardias de mar, prestos a la defensa contra ataques piratas que asolaban las costas; un aspecto poco conocido y mucho



Figura 1.5: Representación de los capataces de origen africano, J-ik'al (el negrito), en las fiestas grandes de San Sebastián Mártir de la comunidad de Zinacantán, Chiapas (foto de Pérez Ruiz 2012).



menos mencionado en nuestra historia, como bien lo demuestra Esponda en su ensayo (capítulo 4) y al que también se ha referido Curiel (2010). Contraviniendo los edictos en cuanto a la portación de armas por parte de los esclavos, la mayoría de los señores de estas tierras armaban a sus criados para su protección personal, acciones que quedaron asentadas en los documentos coloniales. Lorenzana expone cómo, debido a las características sociogeográficas del Chiapas colonial, las normas impuestas en el centro del país fueron obviadas o pasadas por alto para poder satisfacer las necesidades de la comunidad. Es interesante analizar cómo estas “libertades” de los esclavos negros influyeron en su relación cotidiana con otras comunidades como las indígenas.

Los trabajos de Pablo Vicenteño, Lorenzana y González Esponda (capítulos 2, 3 y 4 de esta obra) evidencian que no sólo la presencia afrodescendiente en el estado de Chiapas es mucho mayor de la que se ha querido reconocer, sino que tuvieron una participación muy relevante en el desarrollo económico y sociocultural de algunas regiones como la de la costa. Para muestra basta un botón: la marimba, de reconocido renombre chiapaneco, pero de origen africano. Coincido con los autores que hacen hincapié en que hay poca investigación del periodo colonial en Chiapas en general y sobre los afrodescendientes en particular, ¿será el abrumador pasado prehispánico con el que cuenta el estado el que impide estos estudios?

Siguiendo con el ámbito militar, a todos nos impresiona el fuerte de San Juan de Ulúa, en Veracruz, “la llave de la Nueva España”, como se le conocía por la cantidad de productos y gente que tenía que pasar por sus puertas para poder ingresar a estas colonias (Grafenstein, 2006). De este sitio pocos saben que la mayoría de sus estructuras fueron levantadas con mano de obra esclava africana. Hernández Aranda y Moreno Domínguez (capítulo 7) analizan los documentos coloniales y los trabajos de mantenimiento mayor que se llevan a cabo en el fuerte. Aunque se ha recuperado gran cantidad de materiales

de desecho, como restos de animales que permiten corroborar las dietas de los soldados acantonados en el fuerte, no se ha podido identificar algún material que indique la presencia de esclavos negros; no obstante, en los documentos se estipula que este tipo de población participó activamente en su construcción.

Resulta importante reconocer, a través de este tipo de investigaciones, la participación de los afrodescendientes en la construcción material del patrimonio cultural y económico de México y de América en general. Al respecto, Herrera y Erquicia (capítulo 12) describen un proceso de interculturación entre la comunidad local indígena y la comunidad exógena de los afrodescendientes, a partir del análisis del culto a San Benito de Palermo en El Salvador, proceso al que Vicenteño denomina “afroindianidad”. Dentro de su análisis, los autores establecen que este culto en particular se da principalmente por la similitud física del santo (de características físicas africanas) con los esclavos, así como por el hecho de que en vida Benito de Palermo padeció, como ellos, las arduas labores del campo. Dentro de este culto se realizan fiestas y ceremonias como “la Danza de los Tabales” que los autores identifican con ritos propiciatorios y de petición similares a los establecidos por Castillo Gómez (capítulo 8) en las danzas de los Negritos de Candil y los Negritos de Torito.

Herrera y Erquicia resaltan también el establecimiento de cofradías compuestas sólo por afrodescendientes esclavos o libertos, que dio a los mismos un sentimiento de pertenencia y estatus dentro de sus comunidades. Resultaría interesante realizar estudios comparativos entre distintas cofradías coloniales compuestas de esclavos negros y mulatos libres para ver sus similitudes y diferencias. Los autores hacen hincapié en la necesidad de lo que ellos han denominado “etnografías de rescate” que permitan salvar y registrar las todavía existentes muestras culturales dejadas por la presencia de esclavos negros que llegaron durante la Colonia a El Salvador; con ellas sería



posible reivindicar la presencia de este sector afrodescendiente que, igual que en México, quedó borrado legalmente cuando ambos países se constituyeron como naciones independientes.

Contextos similares a los anteriores son descritos y analizados por Mario Molina y Effenberger (capítulos 13 y 11 de esta obra). A partir del trabajo exhaustivo en archivos, documentos y etnografías, estos autores sacan a la luz el pasado afrodescendiente de sus regiones; historias “oficiales” que en la gran mayoría de los casos han sido “blanqueadas” por el Estado en aras de un falso desarrollo y progreso. Mario Molina describe aquí su trabajo *La tragedia del color en el Panamá colonial*, donde narra los periplos que han tenido que pasar los afrodescendientes para ser reconocidos como parte importante de la población panameña y mostrar la importante participación que tuvieron y siguen teniendo dentro del desarrollo histórico de Panamá.

La historia colonial panameña se nutre de la heroicidad de Felipillo, Bayano, Luis de Mozambique y Antón Mandinga, de lo que se deriva que no puede comprenderse la historia de este país, ni de ningún otro pueblo de América, sin la participación de las minorías étnicas (negros, indígenas, fromestizos, chinos, eurodescendientes, etcétera). Por su parte, Effenberger realiza un análisis histórico sobre la supuesta participación de los afrodescendientes en los levantamientos indígenas de 1932 en El Salvador. En esta investigación, el autor evidencia que los afrodescendientes participaron como parte de las comunidades rurales en la que estaban insertados y a la que se les negó el derecho histórico de ser recordados como partícipes en eventos donde sólo se recuerda a los sectores indígenas, un ejemplo más del proceso de afroindianidad y de negación histórica.

En este sentido, quizá el mejor ejemplo de interculturalidad es el grupo garífuna, afrodescendientes libres que han forjado y formado una identidad a partir de la amalgamación de tres culturas: indígena (Caribe), europea y africana. No ha sido un proceso fácil ni mucho menos, pero es un grupo que ha preservado su identidad y que sigue luchando por su reconoci-

miento. Así como otras comunidades de afrodescendientes han perpetuado su cultura mediante la danza, las festividades o la comida, los garífunas han encontrado en la literatura un medio de transmisión y lucha por preservar su cultura e identidad. A partir del análisis del *corpus* literario de cuatro exponentes garífunas femeninas, Consuelo Meza (capítulo 10) establece la forma en que estas escritoras dan expresión a su comunidad, ayudando también a la continuidad, difusión y preservación de su cultura.

En el caso particular de México, la presencia de afroamericanos o afrodescendientes en el fenotipo racial de los mexicanos se reduce a escasos espacios geográficos como son los de la costa de Guerrero, Oaxaca y Veracruz. Dentro del imaginario colectivo mexicano, la conformación de nuestra nación se debe principalmente a las culturas indígenas y europeas, en particular a la española; poca gente reconoce la presencia y participación de otras comunidades, como la africana o la oriental. Este esquema de pensamiento se repite en los estudios e investigaciones históricas y antropológicas, donde un mínimo porcentaje de ellos es dedicado a esclarecer el derrotero de las poblaciones africanas que entraron a nuestro territorio; panorama que, considero, está cambiando.

Como comentarios finales, me gustaría resaltar el hecho de que los participantes que han hecho posible este libro coinciden en la necesidad de ver más allá del documento, de ver entre líneas y cotejar información con otros manuscritos o fuentes. Así mismo, está generalizada la percepción de que en los estudios que indagan al respecto de la población afrodescendiente no existen intentos por incluir el análisis del contexto material. Como arqueólogo, de formación o de deformación, considero que es necesario analizar y profundizar más sobre este tipo de datos y espero que pronto nos aboquemos en su búsqueda. Lo relevante sería establecer qué significa ser afrodescendiente, cuál es su legado cultural y biológico, darle cuerpo y materia al esclavo negro del documento, así como discutir sobre su pro-



ceso histórico de integración desigual a la sociedad y cultura regionales.

Celebro con gran entusiasmo la participación de investigadores nacionales y extranjeros que hicieron posible conformar la mesa de trabajo *Los afrodescendientes en la conformación del imaginario colectivo en el sureste mexicano, Centroamérica y el Caribe*, la única dedicada exclusivamente a los afrodescendientes en este XI Congreso Centroamericano de Historia que tuvo lugar en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, del 6 al 10 de agosto del 2012 y que fue organizado por la Escuela de Historia de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). La variedad de los temas presentados y las distintas líneas de investigación evidenciaron que hemos empezado a explotar una gran veta de análisis: la presencia y aportación sociocultural de los afrodescendientes en la conformación de nuestras historias y naciones.



Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1989(1958) *Obra Antropológica VII Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE, México.

Carey, Anthony Gene

2011 *Sold Down the River: slavery in the lower Chattahoochee Valley of Alabama and Georgia*.
The University of Alabama.

Curiel R., Adrián.

2010 *Los piratas del Caribe en la novelística hispanoamericana del siglo XIX*. UNAM, México.

González Ibarra, Juan de Dios

2007 *La negritud: Tercera Raíz Mexicana*. Universidad Autónoma de Morelos, México.

Grafenstein, Johanna von

2006 *El Golfo-Caribe y sus puertos: Tomo I, 1600-1850*.
Instituto Mora, México.

Moya Palencia, Mario

2006 *Madre África: presencia del "África negra en el México y Veracruz antiguos*. Ed. Porrúa, México.

Palmer, Colin

2005 México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodológicas. En *Poblaciones y Culturas de Origen Africano en México*, coordinado por María Elisa Velázquez Gutiérrez y Ethel Correa Duró, pp. 29-38. INAH, México.

Pérez Ruiz, Mariano

2012 Los Negritos: Mito y Tradición de Zinacantan, Chiapas. Ponencia presentada en el XI Congreso Centroamericano de Historia, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, del 6 al 10 de agosto del 2012.

Rupert, Linda M.

2006 Curazao: ¿entrepôt neerlandés o puerto caribeño? En *El Golfo-Caribe y sus Puertos: Tomo I, 1600-1850*, coordinado por Johanna von Grafenstein Gareis, pp. 91-126. Instituto Mora, México.

Velázquez, María Elisa

2006 *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. INAH, UNAM, México.

Welch, Pedro L. V.

2006 Puerta de las Antillas: la ciudad puerto de Bridgetown, Barbados. En *El Golfo-Caribe y sus Puertos: Tomo I, 1600-1850*, coordinado por Johanna von Grafenstein Gareis, pp. 127-158. Instituto Mora, México.

Capítulo 2

Población de origen africano en Audiencia de Guatemala y el Chiapas colonial.

La Afroindianidad, una mirada desde la interculturalidad.

Juan Pablo Peña Vicenteño¹

UNAM

En mis investigaciones hasta ahora realizadas sobre la población africana y afrodescendiente en la Audiencia de Guatemala, existía un tema que no había abordado con suficiente profundidad, me refiero a las prácticas culturales del esclavo de origen africano a través de la vida cotidiana.

Anteriormente me interesé en las relaciones que entablaban los indígenas y afrodescendientes; quería comprender cómo se habían interrelacionado los recién llegados de diferentes lugares de África, con su lengua, su religión, sus formas de ver al otro, entre otros temas. Esa otredad la entendí cuando tomé el curso de Especialización de Estudios Afroamericanos que el Programa México Nación Multicultural abrió para los alumnos universitarios que estuvieran relacionados con la temática. Lo impartió la

¹ Investigador del Proyecto Afroamérica. La Tercera Raíz, del Programa Universitario México Nación Multicultural, (PUMC) de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)



Dra. Luz María Martínez Montiel, junto con otros académicos internacionales. Aprendí entonces un concepto nuevo: afroindianidad. Me llamó la atención, pues justo planteaba la dialéctica entre el indígena y el africano. En palabras de la Dra. Martínez Montiel, se crea el proceso de “la africanización del indígena y la indianización del africano”.

Entonces, me enfoqué a indagar este término. El primero que lo utilizó fue Jesús “Chucho” García —afrodescendiente venezolano— quien define la afroindianidad como un concepto que explica el mestizaje entre indígenas y afrodescendientes. Muchos de los afromexicanistas² que han estudiado el contacto entre los distintos sectores coloniales, lo abordan a partir de las relaciones sociales de parentesco. Examinaron archivos parroquiales y notariales, y en ellos encontraron que los africanos se casaron con indígenas y que estos últimos contrajeron nupcias con europeos. Sin embargo, hay pocos estudios sobre matrimonios entre peninsulares y esclavos de origen africano. ¿Acaso no existieron estas relaciones?

Si sólo se estudian estas fuentes escritas, es decir, las eclesiásticas, no encontraremos mucha información sobre relaciones diferentes a la normatividad impuesta por los europeos. En lo particular, debo señalar que en el curso de esta investigación, pensaba visitar el Archivo Arquidiocesano de Guatemala, para estudiar los libros de matrimonios, bautizos e incluso defunciones. Sin embargo, esto no fue posible, los documentos parroquiales que se concentran en la Catedral de La Asunción se encuentran cerrados a investigadores y público en general desde que el arzobispo, Rodolfo Quezada Toruño, alcanzó este cargo el 19 de junio de 2001. Actualmente, este archivo se encuentra prácticamente secuestrado, pues es imposible ingresar a él. Por lo tanto los estudios históricos realizados desde hace nueve años carecen de estas fuentes, advierto que el quehacer del investi-

²Ver los seis congresos de afromexicanistas organizados por el Programa Afroamérica. La Tercera Raíz, de 1994 al 2001.

gador queda incompleto en la búsqueda de información para aproximarse al pasado colonial.

Otro repositorio que tampoco ayudó a mi investigación fue el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, pues la documentación del siglo XVI y primera parte del siglo XVII no existe, debido a la pérdida de documentación durante los conflictos revolucionarios, específicamente con la intervención de los carrancistas y en general a los diferentes problemas que ha tenido este archivo.

Fue por ello que me concentré en el Archivo General de Centroamérica (AGCA), el cual cuenta con una magnífica clasificación —aún en proceso de digitalización—, que actualmente está ordenada en ficheros divididos en ramos, temas, autores y épocas. Ahí pude localizar información sobre las relaciones culturales, sociales, y económicas que mantuvieron los indígenas y los africanos en la Audiencia de Guatemala.

Los límites temporales que elegí para investigar lo que se ha llamado afroindianidad, noción que todavía no tenía clara, fue de dos siglos, pues necesitaba entenderlo en un proceso de larga duración.³ Elegí el XVI y el XVII para comprender su génesis, es decir, desde el momento en que se dieron los primeros contactos entre los tres grupos. Las fechas de los documentos van desde 1538 hasta 1704, gracias a ellos entendí que la afroindianidad es un proceso histórico de larga duración, a partir del cual se pueden analizar las relaciones que denominé interculturales, pues más allá de lo cuantitativo me interesa destacar lo cualitativo. Entonces, para comprender y sustentar la noción de afroindianidad me acerqué al concepto de interculturalidad, el cual se debe entender desde dos parámetros: el político y el histórico. Me centré en la parte histórica, debido a que así podía entender el desarrollo de interrelación que se llevó a cabo en las sociedades coloniales y de este modo ver que dichos procesos se pueden

³Fernand Braudel, "Historia y ciencias sociales. La larga duración" en *Escritos sobre historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.



seguir estudiando en la actualidad.

La interculturalidad, dice León Olivé, “hace hincapié en la importancia de las relaciones horizontales y sin pretensiones de dominación ni ejercicios de poder entre los pueblos”.⁴ No obstante, consideró que las relaciones históricamente no han sido del todo igualitarias, no porque los pueblos afrodescendientes o indígenas hayan desdenado la horizontalidad como precepto, sino debido a que el pensamiento occidental europeo es de carácter vertical, imperialista y de lucha por obtener el poder.

Lo anterior lo determiné al hacer el análisis de los manuscritos coloniales. En el AGCA investigué principalmente dos ramos, los libros de Protocolos, es decir, las escrituras notariales, y las Actuaciones civiles y criminales. En ambos, pude localizar estas relaciones entre indígenas y africanos, resistiendo muchas veces los embates del pensamiento colonial al que fueron sometidos. A través de ellos, localicé los intercambios culturales, los cuales se ejemplifican claramente en las relaciones de cotidianidad, así que me di a la tarea de buscar en los manuscritos las prácticas sociales. El choque cultural es explicado por Serge Gruzinski en su artículo “El choque de la conquista” en *El pensamiento mestizo*.⁵ También se pueden comprender las formas de otredad y de resistencia, así como los procesos de transculturación, en los estudios del cubano Fernando Ortiz, quien analiza cómo el africano toma la cultura dominante (la europea) y la recrea, sin dejar de lado sus propias prácticas culturales, como es el caso de la religión.⁶ Para entender y aplicar esta metodología, la investigadora de la Universidad Bolivariana de Ecuador, Catherine Walsh, menciona que la interculturalidad “se funda en la necesidad de construir relaciones entre grupos, como también entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos, con el afán de

⁴Ver León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, PUMC-UNAM, 2004, pág. 24.

⁵Serge Gruzinski, “El choque de la conquista” en *El pensamiento mestizo*, Barcelona Paidós, 2000, p 38.

⁶Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Ciencias Sociales, 1983, págs. 87 y 90.

confrontar y transformar las relaciones del poder (incluyendo las estructuras e instituciones de la sociedad) que han naturalizado las asimetrías sociales”.⁷

Esta definición me ayudó a sostener que puedo utilizar un concepto contemporáneo para comprender un proceso colonial. No es mi intención ser anacrónico, simplemente me interesa utilizar esta definición más apegada a la discusión contemporánea acerca de la descolonización del pensamiento, la cual define muy bien Frantz Fanon en su libro, *Los condenados de la tierra*.⁸ Mi objetivo fue dejar de lado las nociones positivistas con que se ha estudiado la época colonial hasta ahora, y dar un giro epistemológico para abarcar desde otras ópticas las relaciones entre africanos y otros grupos culturales. Por lo mismo, a lo largo de la investigación, no utilicé conceptos como etnia o raza para referirme a un grupo colonial, pues estas nociones fueron determinadas desde un punto de vista colonialista, ya que ambas llevan implícita una idea de discriminación, puesto que impera la visión vertical del pensamiento europeo. Al contrario, busco entender qué sucedió con el pensamiento africano y mesoamericano, cómo se fue entretejiendo en las sociedades coloniales, específicamente en la Audiencia de Guatemala.

Dentro de estos parámetros, es necesario abrir otra discusión que ha originado debates entre investigadores afroamericanos. Me refiero al utilizar adjetivos como negro e indio para referirse a los grupos culturales africanos y nativos, respectivamente. No me parece adecuado llamarlos de esa manera, pues nombrar al individuo colonizado con esos conceptos es continuar haciendo uso de la visión occidental.

Así que para referirme a los negros lo hago como africanos, afrodescendientes o esclavos de origen africano. En cuanto a los indios, los nombro de dos formas: indígenas, pues me parece un

⁷<http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html>, jueves 1 de julio de 2010. El subrayado es del autor.

⁸Aterine Walsh, “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico”

⁹Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.



concepto que la población actual asume como identitaria, y nativos, ya que es un adjetivo que no considero racista. Utilizo negro o indio cuando cito un documento colonial, para ser estricto en la transcripción de los textos, y cuando llego a utilizar estos epítetos en mi discurso los pongo en cursivas, para diferenciar de los términos que prefiero. Este mismo formato lo aplico a las diferentes castas, como mulato, pardo, zambo, etcétera, así como para el español o blanco.

La metodología de la Dra. Luz María Martínez Montiel, propone el estudio a partir de tres niveles o espacios de la cultura por los cuales atravesaron las sociedades involucradas en el proceso de migración:

-El primer nivel es la base económica. En él se establecieron los procesos de mercantilización y tráfico de esclavos. También se analizó el papel que jugó la población africana en la producción colonial, para así comprender una economía basada en la esclavitud. A lo largo de la investigación se estableció la inserción del esclavo en las diferentes labores: minería, ingenios de azúcar y ganadería, obrajes de añil, y trabajo doméstico.

-El segundo nivel es el de la estructura social. Le corresponden: la vida cotidiana de los esclavos, las formas de liberación —cimarronaje, horros, manumisión—, las relaciones interculturales, el mestizaje; es decir, el desenvolvimiento del esclavo dentro de la sociedad colonial ya sea urbana o en espacios rurales y por supuesto la Afroindianidad.

-El tercer nivel enmarca los procesos de trans e interculturación, los conceptos son utilizados para analizar cualquier encuentro entre culturas distintas. De este modo, es posible entender cómo se origina una cultura de reinterpretación, pues el migrante africano llega a las tierras americanas no sólo a adoptar una cultura distinta, sino que a su vez —al utilizar su propia cosmovisión— re significa y reconstruye un nuevo paradigma cultural.

En el caso de Chiapas, algunas manifestaciones poseen en su génesis rasgos de alguna cultura africana. Uno de ellos, muy significativo, es la marimba, instrumento que acompaña la mayoría

de las celebraciones populares, no solo en Chiapas y Centroamérica, sino en otras regiones afroamericanas como es el caso de la Marimba Chonta en Colombia. Por lo tanto, resulta de gran interés investigar el posible origen africano del instrumento y su arraigo en la cultura local.

Esta metodología la aplica al Proyecto Afroamérica. La Tercera Raíz, del Programa Universitario México Nación Multicultural, en el que el equipo de trabajo del cual formo parte y que está a cargo de la Dra. Luz María Martínez Montiel, lleva a cabo el análisis de la presencia africana en América y mi enfoque particular es sobre de la línea de investigación *La afroindianidad en América Latina*, con un objetivo fundamental: dar a conocer las relaciones interculturales entre indígenas, africanos /afrodescendientes y europeos en la región centroamericana. Estos conceptos están en construcción y por tanto son discutibles, solo quiero añadir que actualmente me encuentro realizando mis investigaciones en la Costa Chica de Guerrero, y el proceso de Afroindianidad es muy claro, pues las relaciones entre afrodescendientes e indígenas amuzgos y mixtecos son muy actuales y reflejan lo antes mencionado. A continuación se exponen casos específicos que reflejan la interacción entre africanos y afrodescendientes con la población indígena no solo del Chiapas colonial, sino en general de la Audiencia de Guatemala.

Interculturalidad en los obrajes de añil

Cómo he señalado, existían ordenanzas referentes a que los negros y mulatos no podían vivir en los pueblos de indios, pero existe una amplia variedad de documentos que reflejan el incumplimiento de estas leyes. Se debe poner atención en que las ordenanzas no especificaban si los africanos y afrodescendientes podían convivir con los indígenas en los obrajes, haciendas ganaderas y de azúcar, así como trapiches y minas.

En el ramo de Actuaciones criminales destacan dos documentos que hablan de obrajes en los que trabajaban tanto indígenas



como africanos. Primero me referiré al documento sobre el “juicio contra Fernando de Mena por haberse apoderado de un esclavo llamado Mateo, propiedad de Gómez Juárez de Moscoso”,⁹ enmarcado en el periodo de 1589 a 1592. El esclavo Mateo estaba “huido” del obraje de don Andrés Muñoz, en el cual había sido dejado por su amo, Gómez Juárez de Moscoso, el verano anterior. Fernando de Mena de 33 años, un español proveniente de las Islas Canarias, llegó a la ciudad de San Salvador y se encontró en el pueblo de Malacatepec al negro Mateo, a quien le ofreció trabajar en su compañía, pagándole la cantidad de veinte tostones mensuales, éste aceptó y trabajó por un lapso de dos años con él, sin embargo, nunca obtuvo ningún salario. En el juicio, se comenta que el esclavo estuvo trabajando para Fernando Mena en los obrajes de Gabriel Mexía, Antonio de Samoya, Juan de Herrera y Francisco de Escobar. Cuando se encontraba en el obraje de Juan de Herrera, Fernando Mena, por cuestiones de trabajo, se fue, dejando a Mateo en posesión del dueño del obraje; sin embargo, tanto Mateo como el dueño sabían que no era su verdadero dueño y así comenzó el juicio, pues Juan de Herrera solicitó al juez de la Audiencia recibir el pago del esclavo, pues el dinero correspondía a su verdadero amo. Estando en aquel obraje, Fernando de Mena regresó por el cobro y por el esclavo, tras discutir con Mateo, éste se “enoja” y vuelve a huir. Hasta el final del juicio, en 1592, no se sabía nada de él.

Siguiendo el libro de Manuel Rubio Sánchez, podemos deducir que en casi todos los obrajes en los que este esclavo trabajó —en la mayoría se dedicó a la recolección de xiquilite— estuvo al lado de indígenas, pues dicha labor correspondía a ellos. Lo anterior lo demuestra otro juicio de 1600, el cual narra un pleito entre los indios de la Villa de Trinidad, del pueblo de Caluco, y Diego de Escueta, español, y Hernando de Murguía, criado y esclavo, quienes entraron por la fuerza al potrero y destruyeron

⁹ AGCA. A1.15, legajo 5355, expediente 45245, folios 1-21.

el plantío de xiquilite.¹⁰ El documento refiere a que los indígenas estaban cuidando el cultivo y desempeñando sus labores del campo para poder pagar el tributo correspondiente a la próxima temporada, y el juicio se inicia justo porque no tenían cómo pagarlo; asimismo, se anota que con ellos trabajaba “un esclavo negro” quien cuidaba el potrero.

Estos documentos sólo mencionan la participación de indígenas y africanos en la cosecha y elaboración de añil. Sin embargo, existe un documento que da una muestra clara de la interrelación que existía entre indios y afrodescendientes. Se trata del juicio contra la mulata esclava Juana, de catorce años de edad, quien supuestamente había asesinado a Magdalena, india, ambas criadas de la casa mayor del obraje de Juan de Carmona.¹¹ El documento está incompleto, le falta la primera parte de la investigación, en la que los testigos señalan como culpable a Juana. A pesar de ello, el texto comienza con una indagación en la que los testigos proporcionan referencias que contextualizan el juicio. El caso se desarrolla en el pueblo de Yzcuintepeque, en las costas de la Audiencia de Guatemala, hoy República del Salvador.

Un día por la tarde, Juana trabajaba en la casa mayor del obraje junto a su ama Géronima Gómez, cuando oyeron voces en el río que pasaba cerca de ahí. El ama mandó a Juana y a otras criadas indígenas a ver qué pasaba, y cuando llegaron al lugar descubrieron a Magdalena muerta a puñaladas, dos en el cuello y una en el pecho. La reacción de las criadas fue llevar el cuerpo a la ermita del obraje y ahí lo depositaron. Al regresar a su casa, ya tarde:

Melchor Rodríguez de Santa Cruz corregidor del pueblo de Yzquintpeque fue al dicho obraje a la averiguación de la muerte de la dicha Magdalena india el dicho Juan de Carmona mando a la dicha Juana mulata fuese a un cacaguatal que está junto al dicho obraje la cual contra su voluntad y por obedecer al dicho su amo se fue al dicho cacaguatal y a boca de noche fue Juan Bolom indio e trajo a la dicha Juana

¹⁰ AGCA. A1.15, legajo 5909, expediente 50029.

¹¹ AGCA. A1.15, legajo 5905, expediente 50039.



mulata a la casa de Bernardina india donde estuvo hasta que fue llamada por el dicho su amo sin que de su parte procurase e ocultarse ni esconderse por no tener culpa en la muerte de la dicha Madalena india.¹²

El documento refleja que la población esclava —africana o afrodescendiente— estuvo en constante intercambio no sólo laboral sino también interpersonal, pues se anota que la mulata convive con los indígenas Bolom, Bernardina y las criadas de la casa mayor. Pero, ¿hasta qué punto la mujer tenía relación con las indígenas? El mismo juicio nos lo aclara, pues más adelante se apunta que “la dicha Juana mulata y la dicha Madalena india difunta siempre fueron muy amigas y se amaban e querían tratándose e comunicándose como tales sin que entre ellas hubiese jamás discordia ni diferencia alguna”.¹³ Es importante esta cita, ya que ejemplifica lo que se ha venido enfatizando: que en los procesos de interculturación de indígenas y afrodescendientes existió una relación estrecha entre ellos, es decir, el texto refleja que efectivamente ambos grupos supieron adaptarse y llevar relaciones fraternales. Se puede decir que eso sólo pasaba con los afrodescendientes, pues ya habían nacido en Guatemala y habían vivido el proceso de “aculturación”. Sin embargo, se cuenta con otros documentos, también hallados en el AGCA, en los que se habla de relaciones entre africanos bozales, así como de vínculos de amistad y muchas veces de amoríos, los cuales se abordarán en el siguiente apartado.

Finalmente, Juana es condenada:

A que de la cárcel y prisión en que está sea sacada en forma de justicia y con voz de pregonero que manifieste su delito; sea traída por las calles acostumbradas y en la plaza pública sea hecha una horca donde sea ahorcada hasta que naturalmente muera y sea hecha cuartos [descuartizada] los cuales

¹² *Ibidem*, foja 122

¹³ *Ibidem*, foja 122v

se pongan en los cuatro caminos principales que salen de esta ciudad y la cabeza en uno de los dichos caminos que va al dicho obraje.¹⁴ 54

El juicio concluye con dos autos del defensor de Juana, Alonso Álvarez, quien informa que Juan de Carmona, dueño del obraje, había comprado y amedrentando a varios de los testigos (africanos, afrodescendientes e indígenas); lo más importante es que demuestra que el verdadero asesino había sido Pablo indio, vecino de la milpa de San Pedro de este valle, quien estaba preso en la cárcel de la corte. La realidad del caso fue que Pablo era novio de Magdalena, descubrió que ella tenía “amoríos” con Juan de Carmona y por celos la asesinó. Lo que no se aclara es por qué escogieron a Juana para inculparla.

Sin duda, en estos documentos se puede comprobar el constante intercambio que tuvieron los afrodescendientes con los otros grupos. En ellos, hay datos e indicios de interrelaciones entre indígenas y negros, pero hasta el momento no he localizado ninguno que las ejemplifique en forma de prácticas religiosas, medicina tradicional, y/o hechicerías, aunque —con base en los casos antes mencionados— puede inferirse que existieron.

Como se ha demostrado, los esclavos africanos y afrodescendientes estuvieron íntimamente relacionados con los obrajes de añil, pues en ellos vivían y convivían. Por lo tanto, no queda duda de que estuvieron involucrados en la producción de tinta y que además no fueron pocos, como algunos autores afirman. Considero que estas nuevas investigaciones demuestran que los esclavos participaron en gran medida en dichas empresas.

La Casa del Amo: el espacio intercultural por excelencia

Con respecto a la situación de los africanos y afrodescendientes en las ciudades, ya se ha dicho que el servicio doméstico fue un

¹⁴ Ibidem, foja 126.



punto de relación con los europeos. Es por ello que en la vida cotidiana, en los hogares, se ve que son muchas las formas de convivencia entre los diferentes sectores sociales. En las habitaciones de las casas los europeos desarrollaron relaciones ilícitas tanto con indígenas como con esclavos africanos. Analizaré por tanto, el caso en donde se observan estas relaciones en la intimidad, donde la convivencia refleja que existieron procesos de transculturación e interculturación.

Un juicio muy peculiar es el que da inicio a este apartado. En el año de 1584 se establece un pleito que interpone Hernando de Morales contra una indígena llamada Mari

González. En todo el legajo no se menciona la causa por la cual Hernando inicia la querrela, aunque es de suponer que tenía conflictos con Juan de Méndez.¹⁵ El cargo que se le imputa a Mari González es el de infanticidio, se le acusa de haber matado a un mulato —de algunos días de nacido—, hijo de la esclava de Juan Méndez. Las causas de la muerte las describen más adelante los testigos. En importante destacar que en el proceso participen tanto indígenas como africanos. Por la fecha del juicio, es de suponer que los africanos eran bozales o criollos, es seguro que sus prácticas culturales africanas estuvieran aún muy arraigadas. En primer lugar, se anota el testimonio de la india María Ximénez, habitante del barrio de San Francisco, viuda, presentó su declaración por medio de un traductor, Juan Fernández, intérprete de la Real Audiencia. En ella, dice que: “a ver dos o tres años poco más o menos que la dicha Inés esclava del dicho Juan Méndez, estando preñada e ya en días de parir, fue a casa de Mari González india que andaba en atavío de española.”¹⁶ La testigo, además, había ayudado en el parto de la negra; es probable que fungir como matronas fuera una práctica cultural tanto de africanas como de indígenas, y por su edad (cuarenta años), Ma-

¹⁵ AGCA. A1.15, legajo 4080, expediente 32379.

¹⁶ Al parecer, Mari González vestía a la usanza española, y en 1580 eso estaba prohibido, pues las ropas

¹⁷ distinguían el estrato social.

ría Ximénez seguramente tenía más experiencia como partera.

El documento continúa y dice que la esclava Inés:

Parió un niño mulato y esta testigo la vio en la dicha casa parida y echada en la cama como quince días e a decir a esta testigo que el dicho Juan Méndez su amo estaba amancebado con la dicha María González, una noche la dicha negra se fue a casa de su amo Juan Méndez, y esta testigo como amiga de la dicha negra e fue a dejar... [aquí se interrumpe el manuscrito].¹⁷

Lo que debe destacarse como constante en este tipo de relaciones es que las negras e indígenas se hacían amigas; por tanto, es de suponer que en esta relación hubiera procesos de interculturación, pues finalmente ambas trabajaban para el mismo amo, en el mismo espacio y realizando labores similares. Por otro lado, se debe destacar que todos los testigos afirman que Mari González y Juan Méndez estaban “amancebados”, lo que puede corroborarse porque la indígena viste como española, es decir, lo más probable es que hubiera alcanzado un estatus superior gracias a sus amoríos con Juan Méndez. En el reverso de la foja tres se anotan la declaración de Inés, la madre, quien narra cómo se llevó a cabo el asesinato del infante y desmiente afirmaciones hechas en otras declaraciones. Debido a que se trata de la testigo principal, tomamos su testimonio como el más apegado a los hechos:

...la dicha Mari Gonzales junto con el dicho Juan Ximénez [...] la enviaron a esta testigo a parir a casa de Magdalena, amiga de la dicha Mari González y esta testigo fue allá e pario un hijo mulatillo, hijo del dicho Juan Méndez su amo a donde estuvo varios días echada e la dicha Mari González celaba a esta testigo por que había parido del dicho su amo e por ello la maltrataba e acabo de treinta días después que parió un día habiendo esta testigo acabado de lavar la ropa de su amo, tomó al dicho su hijo llamado Mateo en

¹⁷ *Ibidem*, foja 2.



los brazos para darle de mamar y eso fue después de haber anochecido la dicha Mari González vino a esta testigo con mucha ira e le arrebató a la dicha criatura e se la llevo a la cocina apretándole el pescuezo e llendo esta testigo tras de ella para tomarle la dicha criatura, la dicha Mari González tomo un tizón e le dio en el rostro e le quiño¹⁸ junto a la oreja izquierda que le salió mucha sangre e luego fue arrojado la dicha criatura a la barbacoa desta testigo e cuando esta testigo tomó en los brazos estaba ya muriéndose la dicha criatura que ya no podía mamar e al amanecer de la dicho noche murió la dicha criatura estando antes sano e buen e la dicha Mari González se fue a la casa del dicho Juan Méndez el cual esta testigo le contó lo que pasaba y el dicho Méndez le dijo que callase e no le dijese a nadie que él le haría enterrar e si lo amortajaron e llevaron a enterrar a la iglesia mayor [esta parte del documento está rota] e la dicha Mari González mató a la dicha criatura estaban en la dicha cocina diciendo que servía al dicho Méndez, su amo llamo a Francisco vecino de la milpa de Santa Ana e una india de la ciudad vieja llamada Francisca que ya les y junto con el dicho indio Fernando fue el que amortajó e llevó a enterrar a la dicha criatura. E que esta testigo sabe he ha sabido que el dicho Juan Méndez e Mari González a mucho tiempo que están públicamente amancebados ella les había visto dormir juntos en una cama [...] y eso es lo que sabe ¹⁹.

Siguiendo con la lectura del manuscrito, aparece el testimonio de Pedro Daniel, indígena, de oficio candelero y vecino del barrio de San Francisco. El testigo no habla español y rinde la declaración en su propio idioma, aunque no se especifica cuál es. Comenta que:

“un día trabajando en casa de Juan Méndez, el cual tiene un

¹⁸ La Real Academia Española apunta: “quiñar”. (Del quechua k’iñay, hender). 1. tr. Bol., Chile, Col., Ec., Pan. y Perú. Dar golpes con la púa del trompo. 2. tr. Bol. y Perú. Desportillar, descantillar, astillar. 3. tr. coloq. Col. matar ([quitar la vida). 4. tr. Pan. Dar puñetazos.

¹⁹ *Ibidem*, fojas 3v-4v.

oficio de confitero, halló a la dicha negra Inés negra esclava de dicho Juan Méndez, llorando e preguntándole por que lloraba le respondió que lloraba porque Mari González india había [...] matado a su hijo.”²⁰

Además, Daniel también asegura que su patrón, Juan Méndez, está amancebado con Mari González. Es importante señalar que varios de los indígenas que hablan a favor de la esclava Inés lo hacen en su propia lengua, por lo que se deduce que en la casa del amo se hablaban varios idiomas nativos e incluso se puede inferir que las esclavas también utilizaban su lengua materna. También es destacable que Daniel comenta que le “preguntó” a Inés por qué lloraba, pero ¿cómo lo hizo, si al momento de dar su testimonio afirmó que no hablaba español?, ¿acaso Inés, había aprendido el idioma nativo? El documento no lo clarifica, pero se pueden aventurar algunas respuestas. Si Inés tiene una amiga india y además se relaciona cotidianamente con el personal que labora en la confitería de su amo, es fácil imaginar que aprendiera por necesidad la lengua de los indígenas debido a la constante convivencia, pues al parecer en la casa ella era la única africana. Pero la historia no termina ahí, el manuscrito cuenta con otro testimonio, el de otra “negra esclava llamada Inés”, el cual arroja datos importantes sobre la interculturalidad que se gestó en la vida cotidiana.

Inés era esclava de doña María Cepeda, mujer de don Esteban de Alvarado, ambos vecinos de la ciudad de Guatemala. Ella era muy amiga de la otra Inés, la madre, y comenta que “sacó un hijo de pila mulatillo hijo de la dicha Inés negra, esclava de Juan Méndez”, es decir, que llevó a bautizar a Mateo, el hijo muerto. Continúa diciendo que:

...como comadre la fui a ver una tarde, estuvo en sus brazos el dicho su ahijado que estaba sano e muy bonito, a otro día de mañana la dicha Inés negra su comadre envió a llamar a esta testigo a gran prisa y esta testigo fue allá e la halló en

²⁰ *Ibidem*, foja 5. El subrayado es del autor.



la cocina del dicho su amo Juan Méndez llorando e tenía en brazos a la dicha criatura muerta y esta testigo espantada como se había muerto pues la tarde antes le había visto sano e muy bonito...²¹

Es muy probable que ambas esclavas supieran hablar español, pues en el documento del juicio no se anota que hayan dado su testimonio en otra lengua. También resalta que la madre del mulato hubiera escogido a otra esclava como madrina, probablemente por la amistad y cercanía que tenían. Tal vez habían llegado juntas a tierras mayas, quizás en el mismo barco, o bien se conocieron en Guatemala y se hicieron amigas debido a su condición.

Este tema necesita ser estudiado con mayor profundidad, pues se deben rastrear documentos similares para conocer más muestras de intercambio cultural. Sin embargo, puedo asegurar que para esta época —finales del siglo XVI—, este caso sobresale, pues la ciudad de Santiago de Guatemala tenía una vida de apenas cuarenta años, luego de su primer traslado. Puede ser que para los siglos XVII y XVIII encontremos más documentos que arrojen datos sobre estas relaciones sociales.

Revisando otros documentos coloniales, quisiera destacar que en 1622, Pedro de Sandoval, alguacil de la visita de la Real Audiencia, inició un litigio contra doña Francisca de Guzmán, por una “negra esclava que compre de almoneda en 500 tostones y por no comodidad de tenerla en mi casa la llevé a casa de doña Francisca de Guzmán porque la susodicha me dijo le enseñaría hablar y otras buenas costumbres”.²² Es probable que a la esclava Inés, madre del mulato asesinado, le hayan enseñado español, y que en realidad los esclavos e indígenas se comunicaran en esta lengua, pero no descarto la posibilidad de que los africanos hayan aprendido también la lengua indígena y que a escondidas continuaran comunicándose en su lengua materna.

²¹ *Ibíd.*, foja 5v.

²² AGCA. A1.56, legajo 5355, expediente 45249, fojas 1-8, año 1622.

Otro punto a destacar del documento es que en varias ocasiones, y principalmente la madre del mulato, menciona que Mari González actúa de esa forma por “celos”. Un caso muy común entre las mujeres de españoles o, en este caso, de la amante indígena. Muchas veces las esclavas se volvían “amantes” de los amos y por tal motivo eran maltratadas por las esposas, pues, tal como dicen las cartas de compra, eran “sujetos de servidumbre”; además se ubicaban en el estrato social más bajo y eran vistas como mercancía. Este juicio es peculiar porque la que actúa contra la esclava africana fue una indígena. Como puede verse, no todas las relaciones que establecían los africanos eran amistosas.

Al final del juicio se dice que Mari González fue puesta en prisión por tres días, dado que se le encuentra culpable, sin embargo, logra salir bajo fianza, después de que otros testigos declaran a favor de ella. Para contrastar aún más las relaciones, quienes declaran a favor de la indígena son dos esclavos afrodescendientes, Agustín Ordóñez y Pedro Díaz. El texto no indica si son esclavos, pero al parecer son cercanos a Juan Méndez, mismo que paga la fianza de su amante. El auto de sentencia concluye que el actuar de Mari González fue “incidental”.

Las relaciones cotidianas en la casa de los amos estuvieron en constante cambio y sin duda fueron transformándose debido a los contextos políticos, sociales e incluso económicos.

Relaciones interculturales en los pueblos y sectores rurales

El esclavo africano que fue introducido en fincas ganaderas, trapiches o ingenios de azúcar, obrajes de añil, minas o en algunas otras haciendas, como las dedicadas a la producción de cacao y trigo, tuvo una vida totalmente diferente a la de sus semejantes en demarcaciones urbanas. Primero, porque el contexto era más hostil, pues el amo le tenía sojuzgado a través del caporal o mayordomo de la hacienda; y, segundo, porque el trabajo era más pesado que las labores domésticas, además de que las realizaba



en condiciones infrahumanas.²³ También se debe destacar que el africano nunca se asumió a sí mismo como esclavo, siempre estuvo en constante lucha por su libertad y, en el medio rural, pudo escapar del yugo español. Encontré algunos documentos que reflejan la huida de empresas coloniales; narran las historias de hombres y mujeres que se enfrentaron a muchos obstáculos para vivir como seres libres. Los barrios citadinos —cómo ya se analizó— sirvieron como espacios de refugio, además de las selvas, montañas y otros lugares inhóspitos. Encontré algunos documentos donde se observa la actuación de los indígenas frente al africano y sus descendientes, la mayoría de ellos tienen fecha de la segunda mitad del siglo XVII, lo que nos permite señalar que se trataba de afrodescendientes. No pretendo afirmar que en esta época ya no existían africanos bozales, ni mucho menos africanos criollos, pues se sabe que a inicios del siglo XIX aún llegaban esclavos africanos a Guatemala,²⁴ pero en los manuscritos encontrados se habla de afrodescendientes.

Dentro de los espacios rurales ubicaré a la Villa de la Trinidad, la cual —como su nombre lo indica— no había alcanzado el grado de ciudad. Era una pequeña aldea donde habitaban principalmente obrajeros y dueños de plantaciones de cacao, algunos mayordomos y capataces de dichas empresas, así como las personas encargadas de la burocracia y gobiernos del pueblo. Actualmente, Trinidad se ubica en el departamento de Sonsonate, en El Salvador. El caso a relatar refleja muy bien la vida cotidiana de la sociedad trinitaria, la cual estaba compuesta por indígenas, españoles, africanos y afrodescendientes. Corría el año de 1609, y la situación económica de la región estaba en una etapa de bonanza, debido al auge del añil.²⁵ Se trata del juicio contra el mulato Matías de Carranza, un hombre libre. El pleito fue por

²³ Ver el caso de la mulata Juana del primer apartado. AGCA. A1.15, legajo 5905, expediente 50039.

²⁴ Beatriz Palomo, *Esclavos Negros en Guatemala. 1723-1783*. Guatemala, Universidad del Valle de Guatemala, Facultad de Ciencias Sociales, 1991.

²⁵ Ver Murdo Mcleod, *Op. Cit.*

haberle pegado a un indígena y al alférez²⁶ mayor de la villa, un hombre llamado Luis Álvarez, de 27 años.

En el manuscrito se observa que los testigos que declaran contra el mulato son tanto indígenas como africanos bozales, lo sabemos por los apellidos que llevan, por lo que se infiere que los intercambios culturales pudieron ser más contrastantes. Al igual que en el ámbito urbano, los africanos usaron el español para comunicarse, aunque los testigos indígenas declararon en su lengua, puede ser que esto estuviera jurídicamente aceptado. La causa que se inicia contra Matías de Carranza es por haber golpeado a un indígena debido a que éste, supuestamente, le quería quitar su ropa que estaba tendida al borde del río. Afortunadamente, el manuscrito nos narra el contexto en el que se desarrolló la acción del crimen, pues el documento al parecer está completo. Comienza con la acusación, más adelante las declaraciones de los testigos y finaliza con los autos de sentencia contra el mulato.

El primero en dar su testimonio es Juan de la Cruz, originario de la ciudad de Guatemala y trabaja en casa de María de los Reyes, el hombre golpeado por el mulato. Relata en su declaración que el 17 de diciembre de 1608:

...estando este declarante en la contrabanda del río que está en la villa hablando con una negra de María de los Reyes, llegó a este declarante el dicho Matías de Carranza mulato y le dijo que qué hacía allí hablando con aquella negra y este declarante le dijo que estaba hablando con ella por ser de su casa y yendo este declarante a coger un poco de ropa que tenía tendida el dicho Matías de Carranza mulato se fue tras éste y con un palo que llevaba en la mano le dio muchos palos y a las veces que este declarante daba, acudió don Luis Álvarez de Zepeda alférez mayor de la villa.²⁷

²⁶ Según la RAE: "Oficial de menor graduación, inmediatamente inferior al teniente." Y también: "Persona que en determinadas fiestas religiosas preside los actos y sufraga los gastos, y tiene derecho a llevar el pendón de la festividad".

²⁷ AGCA. A1.15, legajo 40943, expediente 32474, año 1609.



Destaca el hecho de que el mulato pregunta al indígena por qué estaba hablando con la negra, lo que sugiere que pudiera estar celoso o tal vez pretender a la esclava. Más adelante, en su declaración, ella dice que no le conoce, por lo que no aclara la verdadera causa que motivara al mulato a golpearlo. Después se sabe que es por las ropas, las cuales supuestamente eran de Matías de Carranza.

Por otra parte, el documento muestra a la esclava María Conga —como ya se ha señalado, podría ser bozal o criolla—, pero por el apellido infiero que es originaria de África. En su declaración se anota que “es esclava de María de los Reyes, vecina de la villa ladina en lengua castellana”,²⁸ puede ser que haya llegado a tierras centroamericanas ya sabiendo español o haberlo aprendido ahí. En su declaración comenta que:

estando esta testigo en la entrada de la banda del río, hablando con Juan indio que sirve a la dicha María de los Reyes, llegó al dicho indio un mulato que está preso por mandado del dicho alcalde que no sabe cómo se llama y le dijo al dicho indio que qué hacía allí y sin ocasión ninguna le dio de garrotazos y a las voces que daba el dicho indio acudió don Luis Álvarez de Zepeda alférez mayor de esta villa y se le quitó y queriéndole dar al dicho indio cierta ropa que allí tenía el dicho mulato embistió al dicho alférez y el echó mano de la dicha ropa y metiese mano a una daga para defenderse del dicho mulato a cuyo alboroto acudió el dicho alcalde y le mandó llevar a la cárcel y esto es lo que sabe...²⁹ 86

Me detendré aquí para analizar algunos puntos, primero para destacar que, dentro de las relaciones interculturales, el diálogo es fundamental para expresar lo que se piensa. El indio y la negra platicaban, tal vez por ser compañeros de trabajo, quizás

²⁸ *Ibidem*, foja 7.

²⁹ *Ibidem*, foja 7v.

eran amigos o simplemente por necesidad de dialogar. Lo central es que ambos estaban estableciendo un vínculo, cruzando ideas e interrelacionándose; el indígena habla su lengua nativa, es casi seguro que la africana —a pesar de ser ladina— recuerda sus enseñanzas africanas, y el sólo hecho de que hablen es ya una relación intercultural.

Además, para fortalecer esta aseveración, se cuenta con un testimonio más, el de otra indígena, llamada Juana de Reynoso, quien estaba en el río lavando ropa. El documento dice que esta mujer también es ladina y, por tanto, su testimonio fue dictado en lengua castellana. Ella comenta que vio cómo el mulato Matías golpeaba a Juan de la Cruz y cómo se enfrentó con el alférez. No se menciona si era amiga de María Conga, pero lo que sí se puede comprobar es que el río era un espacio de convivencia en el ámbito rural y que sirvió como medio para que los tres principales grupos sociales —africanos, indígenas y españoles— se relacionaran. Finalmente se dicta la sentencia al mulato Matías de Carranza, la cual consistió en 200 azotes en la espalda y que “con voz deregonero, manifieste su delito, llevado por las calles públicas de la villa, desnudo de la cintura arriba”. Además de ello, fue desterrado, para que sirviera al Rey de España en la construcción del nuevo puerto de Santo Tomás de Castilla, en las provincias de Honduras.

Me parece que el principal delito del mulato no fue haberle pegado a Juan de la Cruz, sino haberse enfrentado al alférez; además, debido al gran alboroto que generó en el río, llegó al lugar el alcalde de la villa y vio que Matías estaba sublevándose contra un español, seguramente por ello se le dio una condena tan alta.

El acusado tenía 28 años, no era casado y al parece vivía solo en la villa y trabajaba en los obrajes de añil o en las haciendas de cacao. Al adentrarse en el documento, se puede notar que la acusación contra el mulato era por majadero y por violento, adjetivos comunes hacia los africanos y afrodescendientes.

Conclusiones



La investigación que realicé en los archivos guatemaltecos sobre la presencia de africanos y afrodescendientes en la región, me permitió abordar un nuevo proceso en los estudios afroamericanos, es decir, la llamada afroindianidad. Algunos investigadores me cuestionaron que se trataba de un concepto más que de un proceso, pero, en efecto, se debe entender la afroindianidad como un proceso de larga duración que sirve para comprender que tanto indígenas como africanos estuvieron estrechamente ligados en procesos, acontecimientos y hechos históricos a lo largo de América Latina.

Muchos de los estudios afroamericanos, hasta ahora, se dedican a destacar al negro en su inserción económica, su participación en ejércitos, y su mestizaje biológico. Pero pocos se han preocupado por indagar las relaciones culturales de estos dos grupos sojuzgados.

Asimismo, también se ha hablado mucho sobre el concepto de interculturalidad, pues se ha utilizado para comprender procesos políticos, históricos y culturales, ya que se trata de una noción que ayuda a discernir a cabalidad cómo se van gestionando las formas de intercambio. Creo que la interculturalidad va más allá de sólo decir que te interrelacionas con el otro —lo cual puede ser de manera horizontal o no—, sino que debe tener implícita el respeto a la diferencia —misma que no debe confundirse con la tolerancia—. El interrelacionarse con el otro quiere decir compartir no sólo lo biológico, sino también el conocimiento. Por ello, me interesó abordar la interculturalidad en los documentos coloniales, me enfoqué a destacar cómo africanos e indígenas relacionaban sus epistemes, es decir de qué modo fueron compartiendo sus conocimientos y sus filosofías.

Por otro lado, quiero responder a otras críticas que ha tenido la presente investigación. Me refiero a los anacronismos que se le han imputado. Según la Real Academia Española, “anacronis-

mo” significa: “Error que consiste en suponer acaecido un hecho antes o después del tiempo en que sucedió, y, por ext., incongruencia que resulta de presentar algo como propio de una época a la que no corresponde”.³⁰ Siguiendo estos preceptos, se ha dicho que la interculturalidad no puede ser usada para entender procesos históricos de los siglos XVI y XVII.

Difiero rotundamente con ello, efectivamente, mi análisis e interpretación de documentos la estoy haciendo desde el siglo XXI, 2011, y la “interculturalidad” es un concepto actual. Sin embargo, no puedo hacer una interpretación sobre cómo se relacionaban los afros, ameros y euros tomando sólo en cuenta las formas de ver al otro desde la dominación y el sojuzgamiento; pues esta visión es la que ha predominado para hacer análisis del otro, “del indio”, del “negro”. Siguiendo esa línea de pensamiento, utilizar términos como “etnia” a esa época también resultaría anacrónico, ya que es una noción creada a finales del siglo XVIII. Tampoco creo que el término “raza” ayude al presente estudio, porque esta investigación no se enfoca al análisis de las diferencias biológicas, sino de las culturales, así como de la interrelación entre los grupos; además, de que este término comenzó a utilizarse en los últimos años del siglo XVII.

Si sólo se utilizaran conceptos y términos de la época, el análisis y sobre todo la interpretación, es decir, el cómo se va hilando los hechos y acontecimientos, es decir la hermenéutica, estaría trucada si no se pone énfasis en las metodologías y teorías con que se va construyendo la historia. Por tanto, el uso de la noción de interculturalidad fue la vía más adecuada que encontré para la interpretación de los casos, pero aclaro que no es la única ni la mejor forma de hacerlo.

Para concluir, me parece pertinente citar un artículo de Carlos Lenkersdorf (2006) en donde alude a la importancia de entender la interacción de los africanos con los indígenas, sin olvidar la presencia del europeo, pues el autor considera indis-

³⁰ Ver :http://buscon.rae.es/drael/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=anacronismo



pensable que:

“No hay un rechazo a lo latino, pero hay que ubicarlo en el contexto afroamerindio [...] A nuestro juicio, podemos ver las diferencias culturales que existen, que pocos están investigando y que, en última instancia, Occidente destruyó, está destruyendo y sigue perdiendo. Afroamerindia representa caminos alternos que no sólo nos interpelan sino que muestran salidas de un mundo que anda patas arriba”.³¹



³¹ Carlos Lenkersdorf “Latinoamerindia” en América Latina: Historia, realidades y desafíos, UNAM, 2006.

Bibliografía

Braudel, Fernand

1991 Historia y ciencias sociales. La larga duración.
En *Escritos sobre historia*, Fondo de Cultura
Económica, México.

Fanon, Frantz.

1963 *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura
Económica, México.

Gruzinski, Serge.

2000 El choque de la conquista. En *El pensamiento
mestizo*, traducción de E. Floch González. Paidós,
364 p. Barcelona.

Lenkersdorf, Carlos.

2006 Latinoamerindia. En *América Latina: Historia,
Realidades y desafíos*. Posgrado en Estudios
Latinoamericanos-UNAM, México.

Maclaod, Murdo.

1989 *Historia socioeconómica de la América, Central
Española. 1520- 1720*. Universidad de California,
California.

Olivé, León.

2004 *Interculturalismo y justicia social*. PUMC-UNAM, México.

Ortiz, Fernando.

1983 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*.
Ciencias Sociales,
La Habana.

Palomo de Lewin, Beatriz.

1991 *Esclavos Negros en Guatemala 1723-1783*.
Universidad del Valle
de Guatemala, Facultad de Ciencias Sociales,
Guatemala.

Walsh, Caterine

2010 Interculturalidad, reformas constitucionales
y pluralismo
jurídico. En <http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html>,
accesado jueves 1 de julio de 2010.

Documentos coloniales

AGCA. A1.15, legajo 5355, expediente 45245, folios 1-21.

AGCA. A1.15, legajo 5909, expediente 50029.

AGCA. A1.15, legajo 5905, expediente 50039

AGCA. A1.15, legajo 4080, expediente 32379.

AGCA. A1.56, legajo 5355, expediente 45249, fojas 1-8, año 1622.

AGCA. A1.15, legajo 40943, expediente 32474, año 1609

Capítulo 3

De guardias personales a vigías de las costas del mar del sur: oficios de la población de origen africano en el Chiapas colonial. (1565-1774)

Benjamín Lorenzana Cruz
Departamento de Investigación del Patrimonio Cultural
del CONECULTA-CHIAPAS

Introducción

El estudio de las ocupaciones de los esclavos africanos es una de las variables que han destacado los especialistas en la temática para comprender la aportación de esta población en la sociedad colonial en México. Los estudios de Aguirre Beltrán (1989) y Matthew Restall (2005) apuntan que los primeros negros y mulatos que ingresaron a México eran sirvientes personales de conquistadores, religiosos, y algunos también participaron en las campañas de conquista, a estos últimos, Restall denomina “los conquistadores negros.”¹ Araceli Reynoso menciona que la incorporación de los esclavos a la incipiente minería de la Nueva España no pretendía sustituir la

¹ Para el tema de la participación de los negros en las empresas de conquista de los diversos territorios de América y los beneficios que obtuvieron, véase Restall 2005.



mano de obra indígena, sino apoyar ciertas actividades de extracción. Los negros esclavos no soportaron la duras condiciones de trabajo, por lo que el español, ante la pérdida por muerte o huida del esclavo, elabora una división social del trabajo determinando ocupar a los indios en las tareas más duras y dejar a los negros labores como “molienda, fundación, el azogue de los metales; sobre todo se les utilizó como mandones, capitanes, jefes o capataces de cuadrillas de trabajadores indios” (Reynoso, 1993:146). Por su parte, Aguirre Beltrán considera a la siembra de caña de azúcar como la más conocida de las ocupaciones del negro esclavo. Los primeros productores de azúcar solicitaron la introducción de esclavos africanos que sustituyeran a la escasa población indígena, su trabajo fue lo que en mayor medida hizo posible la prosperidad de la industria azucarera. El mismo autor describe la vida cotidiana de los esclavos en el interior de los ingenios, siendo la principal característica la sobrecarga de trabajo que sufrían estos trabajadores. La experiencia adquirida por los esclavos que sobrevivían al pesado trabajo los convertía en expertos en el manejo de la industria azucarera, en maestros del azúcar. A la población de origen africano también se la empleó en las plantaciones de cacao, algodón y añil (Capítulo 2). Aguirre Beltrán resalta la importancia de esta mano de obra africana en la producción del azúcar en las costas y zonas tropicales de los valles novohispanos, destacando las regiones de Córdoba, Morelos, Puebla y Michoacán; también los hubo en Tabasco, Campeche, Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Jalisco y Colima. Para el caso de Chiapas, Juan González Esponda (2002) y Juan Pablo Peña Vicenteño (2007) señalan que los negros llegaron primero como servidores domésticos y posteriormente los emplearon en las plantaciones de caña de azúcar, la ganadería y el añil. En los espacios urbanos, los negros fueron ocupados en el servicio doméstico de conventos, casas, haciendas, hospitales, iglesias; se desempeñaron como cocheros, lacayos, ayudantes de cámara, mayordomos, jardineros, lavanderas, cocineras, doncellas y como amas de cría o criadas. Diversos especialistas en el tema

de los oficios que desempeñaron los negros esclavos refieren que los que estaban asignados al trabajo domésticos, establecieron una relación cercana con el español, y por tanto tenían un trato menos duro y mejores condiciones de vida que los esclavos destinados a las actividades en zona rural.²

Pocos son los investigadores que se han aventurado a escudriñar la historia de esta población en Chiapas durante la colonia. Estos escasos estudios tienen su génesis en los años noventa del siglo pasado y fueron realizados por Silvia Soriano (1991, 1993, 1994), más recientes son las investigaciones de Juan González Esponda (2001, 2002) y de Juan Pablo Peña Vicenteño (2007). Las pesquisas de los citados estudiosos nos han permitido tener una idea de la importancia y distribución de negros y mulatos en el territorio del Chiapas colonial. Sin embargo, considero que el tema de las ocupaciones de esta población en la sociedad colonial no ha sido debidamente analizado. Por lo tanto, este trabajo trata de analizar la importancia de la población de origen africano en la economía colonial chiapaneca: haciendas ganaderas, obrajes de añil, en las pesquerías, como servidores domésticos, custodios personales de las autoridades y su utilización como fuerza represoras de las revueltas sociales. El principal objetivo es valorar en su justa dimensión el aporte de lo africano a la construcción histórica de Chiapas.

Las principales fuentes utilizadas fueron el Archivo Histórico Diocesano (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas) y el Archivo General de Indias (Sevilla, España) consultado a través de su página electrónica de internet. El análisis de los registros matrimoniales nos permitieron conocer los oficios de los negros y mulatos en Ciudad Real, en decir en un contexto urbano, entre los siglo XVII y XVIII. Esta misma fuente nos permitió conocer el

² Lourdes Mondragón Barrios indica que unas de las funciones desempeñadas por los esclavos domésticos era la de dar prestigio a sus amos, quienes se hacían acompañar de dos o tres esclavos negros en sus paseos: "los negros adultos, como elementos de prestigio, escoltaban a sus amos en diversas procesiones; también los acompañaban a la iglesia.. Mondragón, 1999, p. 65.



trabajo de esta población en los ingenios azucareros y haciendas ganaderas. Las cartas de gobernadores de Soconusco nos fueron de gran utilidad para reconstruir la formación de las milicias de mulatos para vigilar la incursión de piratas en la costa de la provincia de Soconusco. Otros documentos, como el nombramiento de alguacil mayor del Soconusco en 1542, me permitieron explicar como a la mayoría de funcionarios se les permitía contar con un negro armado para seguridad personal.

La función de los negros y mulatos esclavos y libres en Ciudad Real, capital de la provincia de Chiapa

Ocupaciones y oficios:

Los primeros negros que fueron trasladados a Chiapas cumplían la función de servidores personales de autoridades civiles y religiosas. En las cédulas otorgadas por el Rey para el traslado de negros esclavos se mencionaba que eran destinados “para el servicio personal”. Posiblemente fueron destinados al servicio doméstico en la casas de los españoles, como cocineros, mayordomos, jardineros, y mozos. Mientras que otros se trasladaban a las estancias ganaderas, para el cuidado del ganado vacuno, la caña y la elaboración de la tinta de añil. Incluso, se sabe que se les ocupó en las pesquerías, aunque las fuentes sobre esta actividad son escasas para la época colonial. Enseguida mencionaré algunos ejemplos del empleo de esta población en el Chiapas colonial.

Guardias personales:

Las autoridades civiles de la colonia contaban con esclavos que les servían como guardias personales, por tal razón, constantemente se encontraban armados. Durante el siglo XVI se observa que los negros eran utilizados como custodios personales de las autoridades. Incluso, la costumbre de traer negros con espadas era común de alguaciles mayores, alcaldes, gobernadores y otras altas autoridades coloniales. Estos tenían la función de cuidar

la seguridad de dichas personalidades como guardias personales. Un documento fechado en el año de 1542, que habla de la venta del puesto de alguacil mayor de la provincia de Soconusco a Melchor del Castillo, “dándosele indicaciones para que nombre 2 tenientes y aprovechamientos del y traer un esclavo con espada para la seguridad de vuestra persona”.³ A estos negros por su función se les encuentra armados con espadas, mencionadas como alfanjes. En 1565, en Ciudad Real, el alcalde mayor don García de Padilla en compañía de un grupo de alguaciles se introdujeron a la iglesia de San Francisco y tomaron preso de forma violenta a un indio llamado Diego. Entre el grupo de hombres que acompañaban se encontraba “el negro del alcalde”. Durante la aprehensión se mantuvo en guardia debido a que el indio poseía un cuchillo: “el negro de dicho alcalde mayor tuvo desnuda su espada sin ofender ni dar pesadumbre a nadie”.⁴

Tenemos otro ejemplo de la utilidad de los esclavos como seguridad personal de los funcionarios civiles. En 1719, el esclavo del gobernador de la provincia colonial de Soconusco atacó a Francisco Cabezón, originario de Mapastepeque. Francisco Cabezón había puesto querrela ante el obispo de Chiapa de la relación ilícita que había sostenido su esposa con el cura don Pablo de Aguilar, cura beneficiado por el patronato del partido de Mapastepeque. El agredido se encontraba a unas leguas del pueblo de Ocozocuatla cuando fue alcanzado por unas personas, entre ellos el esclavo del gobernador quien lo trató de someter y maniararlo, de quien se trató de defender: “y viendo la osadía del esclavo procuré amagarle [...] i con machete que siempre e traído para mi resguardo i defensa.”⁵

³ AGI-Guatemala, 86, N.21. CONFIRMACIÓN DE OFICIO: MELCHOR DEL CASTILLO, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageViewServlet?accion=41&txt_id_imagen=1&txt_rotar=0&txt_contraste=0&txt_zoom=10&appOrigen=&cabecera=N

⁴ AHD-SC, 1585, XII.B.2. Expediente sobre que el alcalde mayor violó la inmunidad de la iglesia extrayendo un reo, sin la licencia del prelado eclesiástico. (paleografía de María del Carmen Pérez Esponda).

⁵ AHD-SC, Francisco Cabezón vecino de esta ciudad, pide se ponga en depósito seguro a su esposa Teresa Soliz por la causa que adentro se expresa, Año de 1719.



La portación de armas de los negros y mulatos fue motivo de discusión de la autoridad colonial. En más de una ocasión se emitieron durante la colonia disposiciones que prohibían a los negros y mulatos, esclavos o libres la portación de armas. De estas medidas estaban exentos el caso de los negros mencionados por ser propiedad de funcionarios y por la función que desempeñaban. Las armas podían portarse siempre y cuando se tuviera una licencia para ello, permiso que podían ser otorgados por las autoridades, entre ellos los alcaldes mayores y gobernadores.

De esclavos a oficiales y maestros de oficios diversos (zapateros, sastres, albañiles, doradores, estofadores):

En Ciudad Real, capital de la provincia de Chiapa, la población de origen africano llegó a ser superior que la europea y lógicamente menor que la indígena. Los esclavos se encontraban en las residencias de sus propietarios, que se ubicaban en el primer cuadro de la ciudad. Las casas de los españoles eran espacios en los que convivían indios, mulatos y mestizos. En 1676, Joseph Trujillo es testigo del casamiento que solicita Melchor de los Reyes, mulato libre con Agustina Martínez, india. La declaración del testigo nos permite conocer que la servidumbre se componía de indios, mulatos, y negros, principalmente. Joseph Trujillo menciona que el contrayente “nació en la casa de Xacinto de Guzmán, español y vecino de Ciudad Real, y que de la dicha casa salió bien muchacho con su madre y se fueron a la casa del Capitán Joseph de Cabrera, vecino también de dicha ciudad donde se ha criado el dicho Melchor...”⁶

Posiblemente algunos de estos esclavos fueran trasladados a las propiedades rurales que tenían sus amos en otras regiones. En los libros de defunciones que hemos revisado se menciona el lugar de fallecimiento de la población. Entre los barrios mencionados encontramos los siguientes: San Antonio, El Cerrillo,

⁶ AHD-SC, San Cristóbal de Las Casas, IV. D. 1633-1736. Vol. Libro de informaciones matrimoniales iniciado en el año de 1736.

Santa Lucía y La Merced. Por ejemplo, el 19 de agosto falleció Francisco de Ochoa, mulato libre, en el barrio de San Antonio (Tabla 3.1).

Tabla 3.1: Barrios en el que fallecieron negros y mulatos (por Lorenzana).

Lugar de defunción	Mulatos (as)	Negros (as)
El Cerrillo	6	1
San Antonio	4	-
Santa Lucía	2	2
La Merced	2	-

AHD-SC, Fondo Parroquiales, 4. D. 2. C., San Cristóbal de Las Casas. Libros 0, 1, 2 y 4.

Si bien el registro de defunciones nos indica el lugar de fallecimiento de la población, otros registros como el de las informaciones de matrimonios nos permiten saber que familias completas de mulatos libres vivían en los barrios. Por ejemplo, Micaela Ruis y su hija Juana Ruis, mulatas libres vivían en el barrio del Cerrillo “desta Ciudad Real de Chiapas”.⁷ La familia de Miguel Martínez y María de Barco, mulatos libres vivían “en el barrio de San Antonio desta ciudad”.

El número de negros y mulatos era significativo en Ciudad Real en los siglos XVII y XVIII, tal es así que una de las principales construcciones de la época era el templo de San Nicolás de Tolentino, que a decir por documentos estaba al cuidado de la población negra y mulata.⁸

La población de origen africano esclava y libre fueron empleados en las casas de los españoles, conventos, en la construcción

⁷ AHD, SC, IV.D 2^a Libro de informaciones matrimoniales iniciado en el maño de 1738.

⁸ Una muestra material de la presencia de la población de origen africana en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, durante la época colonial, es el templo de San Nicolás de Tolentino. Actualmente se ubica en el primer cuadro de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Este templo tiene como antecedente una ermita construida en 1615 por fray Juan Zapata y Sandoval, atrás del actual templo. Esta ermita fue destruida por el obispo Francisco Nuñez de la Vega en 1685 y en su lugar se construyó el actual templo de San Nicolás. AHD-SC, Asuntos Parroquiales, IV. C.5. San Nicolás 1815. La ermita según las fuentes primarias “era o había sido en el que había una capilla que le llamaban de la Encarnación que cuidaban los negros”. AHD-SC, I.B.2, VI.A.2, año de 1827, dinero y bienes.



de edificios, fueron zapateros, albañiles, sastres y diversas actividades de la ciudad. Veamos algunos ejemplos.

Ana, mulata, compañía de la madre Juana de la Natividad

En Ciudad Real, gran parte de negros y mulatos fueron destinados al servicio doméstico en casas de los españoles y en los conventos. En la Nueva España se dice que las monjas se hacían acompañar de criadas y esclavas que les preparaban sus alimentos, limpiaban el espacio y las entretenían (Mondragón, 1991:243). En el caso de Chiapa la información sobre esto no es abundante. La madre Juana de Natividad, contó con una mulata llamada Ana, en el convento de monjas de Nuestra Señora de la Encarnación, en Ciudad Real.⁹ Es posible que la mulata Ana no recibiera un trato considerado por la madre Juana de la Natividad y decidió escapar de su compañía o del convento. Tenemos noticias de este caso por uno documento localizado en el Archivo Histórico Diocesano, ubicado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, localizado al momento de su consulta en la Caja 2, hojas sueltas, que contiene información de los registros matrimoniales. No se tiene la fecha del documento aunque es posible que sea de 1678.

Lucía Estrada, cocinera

Las mujeres de origen africano eran empleadas como cocineras en las casas de los españoles y conventos de monjas en la Nueva España. Ser cocinera tenía su importancia, los años en la cocina las convertía en expertas en la preparación de alimentos. Muestra de ello, es que en algunos casos se les forzaba a trabajar como cocineras. Aunque los abusos de los españoles era una constante, es nuevo saber que estos se extendían en diversos aspectos de la vida, como el hecho de hacer trabajar contra su voluntad a una cocinera en Ciudad Real, de la provincia de

⁹ AHD-SC, Caja 2, 1637-1917, Hojas sueltas.

Chiapa. Me refiero a Lucía de Estrada, mulata libre, que en 1672, denuncia que “algunas personas solicitan que yo les sirva contra mi voluntad por ser cocinera”. El documento menciona que Lucía Estrada que tenía su casa y vecindad en Ciudad Real, “donde vivo bien y honestamente sustentándome de mí trabajo por ser mujer de más de cuarenta años y tengo dentro de mi casa a mis hijos casados y algunas personas solicitan que yo les sirva contra mi voluntad por ser cocinera...”¹⁰

Negros esclavos, mulatos oficiales y maestros:

Por otra parte, a los descendientes de negros se les negaba el acceso a ciertas actividades, como el comercio y a la burocracia colonial que estaban destinadas a los españoles. A pesar de que no se les permitía obtener el grado de maestro en algunas actividades existen datos que nos permiten saber que algunos mulatos fueron oficiales de albañil, zapatero, dorador y estofador. En la Tabla 3.2 podemos observar las ocupaciones de los negros y mulatos en Ciudad Real.

Es importante señalar que los negros y mulatos, que se registran como oficial o maestro en algún oficio son naturales de otras

¹⁰ AGCA_A3 (1), L. 367, E. 4741, Chiapas. Lucía Mulata libre.

Tabla 3.2: Oficios de la población de origen africano, siglo XVII y XVIII*(por Lorenzana).

	Esclavos	Dorador y estofador	Zapatero	Sastre	Albañil	Soletero
Mulatos	5	1	2	2	1	1
Negros	15	-	1	-	-	-
N. E.**	3	-	-	-	-	-
TOTAL	23	1	3	2	1	1

Fuente: AHD-SC, SC, IV.D 2^a, Libro de informaciones matrimoniales en el año de 1736. 1633-1736. Vo. I; Libro de informaciones matrimoniales iniciado en el año de 1738. 1675-1743, número 3; Caja 2, 1637-1917, hojas sueltas.

* Todos son oficiales con excepción de un maestro de zapatero. En el caso de la persona mencionada como dorador y estofador no se menciona ningún grado.

** No se especifica la calidad.

regiones de la Nueva España y Guatemala, como podemos constatarlo en la Tabla 3.3.

Tabla 3.3: Oficiales y maestros de origen africano (por Lorenzana).

Nombre y oficio	Calidad y condición	Origen
Joseph Beles Dorador y estofador	Mulato libre	Guatemala
Manuel Espinosa Oficial de zapatero	Negro	Guatemala
Diego de Villegas Maestro de zapatero	Multo libre	-
Joseph de la Cruz Oficial de sastre	Mulato libre	Ciudad de Oaxaca
Joseph de los Reies Oficial de sastre	Mulato libre	Ciudad de Oaxaca
Sebastián Nicolás Oficial de albañil	Mulato libre	-
Diego de Villegas Oficial de Soletero	Mulato libre	Ciudad de Guatemala

Fuente: AHD-SC, SC, IV.D 2ª, Libro de informaciones matrimoniales en el año de 1736. 1633-1736. Vo. I; Libro de informaciones matrimoniales iniciado en el año de 1738. 1675-1743, número 3; Caja 2, 1637-1917, hojas sueltas.

Muchos esclavos eran entregados por sus propietarios a los talleres para que aprendieran un oficio. Así lo indican algunos datos, aunque (como muchos otros aspectos de esta población) son excepcionales. En el testamento de defunción de don Manuel de Cancino Barva (1754) instruye que a su esclavo “Lucas se entregue con un maestro de herrería, según tengo [dicho] a mi sobrino.”

Es importante destacar que los trabajos de dorador y estofador requerían de una especialización. Luis Luján señala “que los encarnadores y estafadores realizaban trabajos especializados como pintores que se incorporaban profesionalmente al trabajo escultórico” (Lujan, 2000: 42). El mismo investigador cita como ejemplo a Francisco Martín, pardo libre, “quien realizó retablos en Chiapas y Guatemala entre los años de 1665 a 1672” (Luján, 2000: 40). Menciona (Luján) que la pintura de la catedral y el mercado

de Santiago de Guatemala fueron obras realizadas por el pintor esclavo Antonio Ramírez Montúfar, en 1678 (Luján, 2000: 47).

Los negros y mulatos en la economía rural

Fuera de Ciudad Real, capital de la provincia colonial de Chiapa, la población de origen africano se concentraba en las haciendas. En algunos casos la población de los pueblos era la misma que se ocupaba en las haciendas, por lo menos este es el caso del pueblo de Tonalá en 1735. En dicha relación se menciona que la población de las haciendas es la misma que la de los pueblos. Aunque no contábamos información completa de la ubicación de las primeras estancias ganaderas en la provincia de Chiapa. Otros documentos, como el Censo de 1778 de fray Francisco Polanco nos permite conocer la ubicación de las haciendas y de su población en las provincias de Chiapa y Soconusco. Andrés Aubri (1992) lo menciona y las fuentes primarias confirman que un gran número de esclavos negros eran trasladados de Ciudad Real a las haciendas ganaderas ubicadas en las diversas regiones de las provincias de Chiapa y Soconusco.

La hacienda ganadera

Mulatos y zambaigos: "todos ellos vaqueros y gente que vive en libertad"

Esta es la forma como se refiere el gobernador de la provincia de Soconusco en los primeros años del siglo XVII de la población de origen africano. Diversas estancias y posteriormente haciendas se ubicaron en muchas regiones de Chiapas durante la colonia. Los españoles establecieron haciendas en los valles de Jiquipilas, Cintalapa, en los Custepeques, en la costa, y en otras partes del actual estado de Chiapas. Existen documentos que señalan que los españoles tenían haciendas en los lugares mencionados, sin embargo en este caso nos centraremos en la provincia de Soconusco.



Al noroeste de la provincia de Soconusco: El Despoblado

Al noroeste de la provincia se ubicaban los pueblos de Tonalá, Pijijiapan y Mapastepec. En algún momento se mencionaron otros pueblos como Tiltepeque y Quetzalapa pero al correr de los años coloniales desaparecieron y más adelante Quetzalapa se menciona como hacienda. También a este territorio se le conoció como El Despoblado, por la escasa población que había. En los padrones de cobro de tributo se menciona que los pueblos ubicados en este territorio “no son de cacao”. Muestra de esta vocación ganadera de la región es que un gobernador se refería a ella como “el potrero de la provincia”, indicándonos que sí al suroeste se encontraban los pueblos productores de cacao, al noroeste fue el principal centro de producción de ganado. Me detuve en este espacio, debido principalmente a que en esta región concentró una importante población negra y mulata durante la colonia. Incluso, el pueblo de Pijijiapan es registrado como una población exclusivamente de mulatos, mientras que Tonalá se componía de dos gremios: el de indios y el de mulatos, siendo ligeramente mayor el de mulatos. La población española era minoría. En el caso de Mapastepec o Mapastepeque (como se le llamaba durante la Colonia), se componía de indios y mulatos, donde eran ligeramente superior la presencia de los segundos. A pesar de que los mulatos o pardos (se usan ambos términos) vivían en los barrios en el caso de Tonalá generalmente se ubicaban en las haciendas ganaderas.

La ganadería

La ganadería fue una de las actividades que más estuvo vinculada con la presencia de la población negra y mulata. Precisamente la ganadería y la población de negros y mulatos son elementos centrales para entender la historia y la conformación del noroeste de la provincia colonial del Soconusco (El Despoblado). No hay duda de la preferencia de la población de origen africano por

la actividad de vaquero. Es posible que fuera una actividad que se acomodaba a su condición de clase. Su constante movimiento de una hacienda a otra, les permitía evadir las pesadas cargas del gobierno colonial. Muestra de ello, es que en 1603, el gobernador de la provincia de Soconusco, los culpaba de ser uno de los tantos motivos del despoblamiento de la provincia.¹¹ Su comportamiento contribuía al despoblamiento de ella. Los mulatos y zambaigos que acudían al trabajo de las haciendas, enseñaban a los indios cuantas maldades hay en el mundo. Precisamente se recomendaba que no se permitiera que los indios se emplearan en las haciendas para evitar ser pervertidos por dichas personas. Y no sólo eso, esta fuente señala que los mulatos y zambaigos acudían a la provincia y se casaban con indias. Una vez casados no permitían que ellas colaboraban en las obras del gobierno, públicas, ni ellos querían hacerse cargo del cuidado de la producción del cacao, por lo contrario se llevaban a sus mujeres a su trabajo en las haciendas. Esto provocaba a decir del gobernador el despoblamiento de la provincia y la baja producción del cacao.

Las actividades de vaquero consistían en el cuidado del ganado, y el traslado a otras regiones para su venta. La población mulata prefería las actividades que proporcionaban mayor libertad. Ejemplo de esto es el caso del mulato libre Lucas de Vilches, quien sirvió como testigo en el casamiento de Salvador de Córdoba y Juana de los Santos, en Ciudad Real el 20 de agosto de 1676. Menciona en su declaración que:

[...]habrá tiempo de cinco años fueron juntos [con una partida de ganado] a la ciudad de Puebla del reino de la Nueva España y que de vuelta se queda el dicho Salvador de Córdoba en El Despoblado de la provincia de Soconusco en servicio de Don Matías de Solórzano dueño de hacienda de ganado mayor vecino de esta ciudad.¹²

¹¹ AGI, Cartas de Gobernadores, 1603-02-05, Archivo General de Indias, Guatemala, 40, R, N. 107, (en línea), [consultado el 25 de mayo de 2009], en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion=41>.

¹² AHD-SC. San Cristóbal de Las Casas, IV. D. 2a, Libro de informaciones matrimoniales ini-



Este ejemplo muestra también que en el siglo XVII los mulatos libres se movían ampliamente. Esta población era desarraigada de las comunidades de indios y españoles y tampoco tenía cabida en la sociedad colonial; despojadas de una identidad, se los condenaba por vagos y se les obligaba a ocuparse, “en tareas proscritas y por lo general desagradables, como la minería o la construcción de edificios”, (MacLeod 1980:179). Esto se refleja en la gran movilidad que provocaba que esta población de mulatos libres tuviera acceso a actividades prohibidas para ellos, que les permitían mejores ingresos y movimiento por el territorio de la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala.

Nacer, crecer y casarse en la hacienda (Los Custepeques y Xiquipilas, provincia de Chiapa)

Es importante no generalizar el comportamiento de la población de origen africano, es evidente su movilidad por un amplio territorio y su peregrinar de hacienda en hacienda, como hemos señalado antes con algunos ejemplos. Pero otros casos nos indican que mulatos, mestizos e indios nacían o llegaban a las hacienda siendo niños, crecían y en algunos casos se casaban en ellas. El cuidado y conducción del ganado vacuno eran actividades que aprendían desde temprana edad. Incluso, los negros y mulatos eran reconocidos por ser habilidosos jinetes, considerados como los únicos capacitados para pelear sobre el caballo. Existen información suficiente en los libros de informaciones matrimoniales, sobre todo la que brindan los testigos, ya que permite conocer aspectos de la vida cotidiana

En 1675, Nicolás Hernández, mulato, pretende contraer matrimonio con Clara de la Cruz, india. Se menciona que tanto los contrayentes como sus padres “se han criado y sirben en la estancias de don Juan de la Tubilla y Jaurigui, vecino de Ciudad [...] habitantes en la haciendas de ganado mayor de los Custepeques.”¹³

ciado en el año de 1736. 1633-1736. Vol. I.

¹³ AHD-SC, IV.D 2^a, 1633-1736, Vol. 1, libro de informaciones matrimoniales iniciado en el

Esta pareja se conoció en dicha estancias, en donde han vivido desde su nacimiento. Incluso el testigo presentado por los contrayentes es el propietario de la hacienda don Juan de la Tubilla y Jaurigui, que sobre los contrayentes testifica lo siguiente:

sabe que el dicho Nicolás Hernández, mulato libre y dicha Clara de la Cruz, yndia, son solteros, libres de matrimonio, para efectuar, el que pretende [...] y que así se han criado, hasta ahora en su estancia nombrada Nuestra Señora en los Custepeques de donde no han salido nunca y que por esa razón sabe son solteros [...].¹⁴

Los testigos Santos Hernández, negro y Tomás de los Reies, mulato esclavo, manifestaron que conocen a los contrayentes por ser nacidos y criados en la estancia de su amo don Juan de la Tubilla y Jaurigui Nuestra Señora y que son solteros sin impedimento para poderse casar”.

Otro ejemplo es Blas de los Santos, mulato libre, que fue llevado por su padre a la edad de siete años “poco más o menos” a las estancias Nuestra Señora y Santa Catalina de doña Juana de Manterola, en el valle de Xiquipilas.¹⁵ En 1688, cuando pretendía casarse con Isabel de la Cruz, se encontraba junto con sus padres al servicio de dichas haciendas.

La información que hemos revisado nos permite conocer la función de las haciendas como espacio que propiciaban procesos de interculturalidad, de interacción entre indios, negros, mulatos y españoles.

El añil

El añil fue el producto que sustituyó el auge del cacao en la provincia de Soconusco, diversas pilas para la tinta de añil se

mes de 1736.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*



instalaron durante la colonia en el territorio chiapaneco. La población indígena era importante mano obra en dicha producción del añil. Sin embargo, la sobrecarga de trabajo y el mal olor del bagazo de la planta enfermaban a los indios y muchos morían. Por ello, el gobierno colonial prohibió que para dicho trabajo se utilizara mano de obra indígena. Resultado de esta situación, los productores de añil demandaron la introducción de negros esclavos para emplearlos en dicha actividad económica. A pesar de ello, en 1636, el presidente de la Audiencia de Guatemala, realiza una investigación para determinar el daño que causaba la extracción del añil a los indios. Como resultado de ello, observó que los indios sufrían por el excesivo trabajo, agregando que realizan sus faenas “con rigor y opresión de sus esclavos y negros que cargándoles a los indios el servicio que ellos debían como esclavos tratan a estos miserables como si lo fueran suyos cuya crueldad es notoria...”¹⁶ En ese documento se observa que en algunos obrajes los negros tenían ocupaciones menos complicadas que los indios. Se prohibió la explotación de la economía del añil con población india y se dispuso que los obrajes sean trabajados con esclavos y, de faltar estos, se ocupen a negros, mulatos libres, mestizos y de otras castas, que a decir de la disposición eran vagabundos y vivían y se sustentaban “de los robos y latrocinio que hacen en los campos dejarretando el ganado vacuno y hurtando bestias mulares y caballares y robando a los indios...”¹⁷

Para el año de 1664, don Agustín de León, procurador general

¹⁶ AGI, Informaciones: Alvarado de Quiñones Osorio, presidente, 1636, Guatemala, 125, N.14, Autos e información hecha por el presidente de la Real Audiencia de Guatemala en razón de los daños que se siguen a los indios de ocuparlos en la labores de la tinta de añil, Cartas de Gobernadores, Archivo General de Indias, Guatemala, (en línea), [consultado el 6 de marzo de 2009], en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion=41...>

¹⁷ AGI, Informaciones: Alvarado de Quiñones Osorio, presidente, 1636, Guatemala, 125, N.14, Autos e información hecha por el presidente de la Real Audiencia de Guatemala en razón de los daños que se siguen a los indios de ocuparlos en la labores de la tinta de añil, Cartas de Gobernadores, Archivo General de Indias, Guatemala, (en línea), [consultado el 6 de marzo de 2009], en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion=41...>

de la ciudad de Guatemala y sus provincias, señala que son trece las provincias en donde se produce y se corta el añil, particularmente las de Salvador, San Miguel Costa Rica, Comayagua y la Costa de la Mar del Sur. En el mismo documento se menciona que se prohíbe “el hacerse con indios por la mucha fortaleza que tiene que consumir muchos por ser de naturaleza cálidos como lo tenía dado a entenderla experiencia y así mando Vuestra Majestad se fabricase con negros...”¹⁸

En la hacienda de Las Latas, en el pueblo de Tapachula de la provincia de Soconusco, el caporal era un mulato esclavo, otros mulatos libres eran utilizados como zacateros y mozos (Tabla 3.4). Los mulatos libres se contrataban como jornaleros, cortaban y acarreaban la planta a las pilas. Juan Pablo Vicenteño (2008:31) al respecto señala que para la “extracción sólo eran necesarios un “puntero” y un mayordomo: el primero se encargaba de batir la

¹⁸ AGI-Sevilla, España. Cartas de cabildos seculares, Guatemala, 42, N, 71, 1664-09-23/1664-10-16, en http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=2&txt_id_fondo=1859869.

Tabla 3.4: Actividades de la población de origen africano en la hacienda de Las Latas, Tapachula, provincia de Soconusco (por Lorenzana)

Nombre	Condición	Actividad
Mathías de Mora	Mulato esclavo	Caporal
Gaspar de los Reyes	Mulato libre	Mayordomo de las pesquerías: Tenía la función de anotar en el cuadernillo las cuentas de la pesquería
Joseph Salguero	Mulato esclavo	
Xptobal Jacobo	Mulato libre	Zacatero,
Phelipe Santiago	Mulato libre	Zacatero,
Phelipe Samora	Mulato libre	Zacatero,
Francisco de Reyes	Mulato libre	Zacatero,
Miguel Gerónimo	Mulato libre	Caporal

Fuente: FUENTE: AHD-SC, XII, B. IV, 1714, Autos sobre la demanda puesta por el alférez Nicolás de Gamboa Vecino de Ciudad Real al licenciado don Juan Román de Meneses presbítero, sobre ciertas cantidades de que le es deudor, por cierta venta de hacienda, que le hizo, 1714.

*Los zacateros se encargaban de cortar y trasladar la planta a las pilas.



mezcla y el segundo de organizar las cuadrillas de recolectores, labores que en su mayoría fueron desempeñadas por africanos.”

Ingenios de azúcar

Se encuentra, aunque no en abundancia, información del empleo de negros esclavos en los ingenios de azúcar. Los frailes dominicos propietarios de diversas haciendas ganaderas e ingenios de azúcar, trabajaban en su totalidad con negros esclavos. Uno de ellos es el ingenio de San Jacinto, del Curato de Chiapa, que contaban en 1748, con 26 esclavos casados y 4 viudas y 5 viudos.¹⁹ Ya desde el siglo XVII, en el año de 1625 en su viaje Thomas Gage menciona la existencia de dos ingenios de azúcar, ubicados a dos o tres leguas, uno pertenece al convento de los dominicos de Chiapa la Real y el otro al de Chiapa de Indios, “y en uno y el otro hay cerca de doscientos negros y muchos indios que trabajan continuamente, para dar abasto de azúcar a todo el país, criándose además en las cercanías un gran número de machos y excelentes caballos”, (Gage, 1838: 348).

En las informaciones matrimoniales de Manuel Guzmán y Sebastiana Pereira se señala la procedencia de los contrayentes. Sebastiana Pereira y sus padres Antonio Cayetano y Gregoria Pereira, se les menciona como “negros esclavos del ingenio del convento de Chiapa.”²⁰ El Convento de Nuestra Señora de Las Mercedes en su trapiche de azúcar contó con negros y esclavos, entre ellos podemos mencionar a Fernando Pérez de Moxica (1688), negro libre, de 60 años, ²¹y Marcos González, esclavo (1682).²² No contamos, por el momento de mayores datos, de la función de los negros en los ingenios de la región.

¹⁹ AHDSC-San Cristóbal, II B2, [exp. 1]. 1748.

²⁰ AHD-SC, IV.D 2^a San Cristóbal de La Casas, Libro de informaciones matrimoniales iniciado en el año de 1736.

²¹ AHD-SC, IV.D 2^a Libro de informaciones matrimoniales iniciados en el año de 1738, no. 3.

²² AHD-SC, IV.D 2^a Libro de informaciones matrimoniales iniciados en el año de 1738, no. 3.

Los milicianos negros, pardos y mulatos

La participación de la población de origen africano en las milicias fue posible a partir de coyunturas propias del imperio, como fue la amenaza de los ataques piratas en las costas, los constantes levantamientos indios y de negros cimarrones, por citar algunas. Esta situación obligó al gobierno colonial a contar con hombres armados. A pesar de la indecisiones de confiar la seguridad en hombres de “origen dudoso”, considerandos perversos y revoltosos, para finales del siglo XVII en la Capitanía General de Guatemala se organizaban compañías de milicias, en su mayoría compuestas por morenos y pardos. En Ciudad Real, había una milicia compuesta por 131 mulatos en 1672. En la costa de Chiapas al parecer las milicias formadas en el siglo XVII se debieron al temor de invasiones piratas, pues, se menciona que habían atacado Nicaragua y amenazaban con tomar Tehuantepec. Don Joan Ramírez y Valdés, gobernador de la provincia de Soconusco recibió el aviso de don Enrique Enriquez de Guzmán, presidente, gobernador y capitán general de Guatemala de “como los enemigos piratas habían entrados en este mar del sur”.²³ El Gobernador tomando las necesarias previsiones recorrió las barras y parajes sobre todo porque los vigías informaron: “a verse visto sobre algunas barras de ellas, vajeles de dichos enemigos que ocasionan a multiplicar las prevenciones y indígenas que conducen a sus seguridades y defensa”.²⁴ El gobernador se dio a la tarea de formar un cuerpo de defensa, lo que se le dificultó debido a “que en toda ella (por lo despoblada que está) apenas he podido juntar doscientos hombres de tomar armas y casi todos sin ellas, como

²³ AGI, Cartas de gobernadores, Guatemala, 40, R, 42, N, 140, [en línea], 2010, [consultado el 27 de julio de 2010], en

²⁴ http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion=41&txt_id_imagen=1&txt_rotar=0&txt_contraste=0&txt_zoom=10&appOrigen=&cabecera=N

²⁴ AGI, Cartas de gobernadores, Guatemala, 40, R, 42, N, 140, [en línea], 2010, [consultado el 27 de julio de 2010], en

²⁴ http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion=41&txt_id_imagen=1&txt_rotar=0&txt_contraste=0&txt_zoom=10&appOrigen=&cabecera=N



gente rústica y del campo...”²⁵ Al inicio la participación de los negros y mulatos en las milicias fue limitada, pero más adelante adquirieron mayor importancia, obteniendo rangos medios como sargentos y lograron obtener otros beneficios como el quedar exento de tributo. Para el siglo XVIII a las milicias de Tonalá y Pijijiapan se les exonerara del pago de tributo argumentando su función como vigías de las costas.²⁶

A pesar de que los negros y sus descendientes fueron parte de las empresas de conquista, dicha situación los enfrentó por primera vez con la población indígena. Esto no se puede generalizar, puesto que en otros momentos negros e indígenas se levantaron contra el sistema colonial. Se menciona también que diversas comunidades indígenas protegían a negros cimarrones que huían de la esclavitud. Por otro lado, los negros no siempre aparecen como piezas utilizadas por el gobierno español para enfrentar los levantamientos indios. Existe una larga historia de revueltas contra el sistema, condición social y los abusos de sus propietarios. David M. Davidson (1981: 86), señala en relación a las luchas de los negros esclavos, lo siguiente: “existe detrás de toda resistencia esclava: el deseo humano de la libertad.”

Negros y mulatos en la sublevación tzeltal de 1712

Las revueltas antiesclavistas que protagonizaron los negros en toda América, causaban temor en Centroamérica. A pesar de ello, los cuerpos de milicianos que cuidaban las costas estaban integrados en su mayoría por negros y mulatos. La población de origen africano fue útil para defender las costas del vasto imperio español de los ataques piratas y para aplastar levantamientos

²⁵ AGI, Cartas de gobernadores, Guatemala, 40, R, 42, N, 140, [en línea], 2010, [consultado el 27 de julio de 2010], en http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion=41&txt_id_imagen=1&txt_rotar=0&txt_contraste=0&txt_zoom=10&appOrigen=&cabecera=N

²⁶ AGCA, Tonalá, Cancelación de los sueldos devengados por los vigías de la costa de Tonalá, Exp. 270, leg. 37, Guatemala.

indígenas. La participación de los negros fue notoria, un viajero que estuvo en Guatemala en el siglo XVII menciona la falta de armas y municiones de guerra, pero a pesar de ello, “se puede considerar los bienes fuertes por la raza de negros esclavos que hay en las estancias y obrajes de añil, y aunque no tiene armas que machetes y puyas o lanzas para puyar el ganado, son tan desesperados que la misma ciudad de Guatemala los ha temido muchas veces, como también los mismos amos” (Milla, 1976:422).

Durante la sublevación tzeltal de 1712 los negros esclavos y mulatos fueron de gran utilidad para aplastar la revuelta. La crónica de la sublevación reconoce la utilidad de estos negros y mulatos en los enfrentamientos con los sublevados. Si bien es cierto que los españoles utilizaron a negros y mulatos para intimidar y castigar a los indios en los centros de trabajo, en otras ocasiones enviaron grupos de negros y mulatos para combatir las revueltas y motines indígenas. Ejemplo de ello es la sublevación tzeltal de 1712, en la cual el convento de Chiapa, envió a 54 negros esclavos, que servían en sus haciendas:

Así mismo nuestro convento de Chiapas de Indios envió a cien caballos, los mexores de sus haciendas, y cincuenta y cuatro negros esclavos para que sirviese a Dios y al rey nuestro señor en aquella guerra a las órdenes de don Pedro Gutiérrez. A todos los sustentó nuestro convento de Ciudad Real todo el tiempo que estuvieron las armas suspensas, que fue desde último de agosto hasta mediado octubre en que salieron a la campaña estos negros el tiempo que estuvieron en Ciudad Real al conuento les sirvieron de gasto, al rey mi señor de nada, pero a la ciudad de mucho, así por ser gente muy diestra con la lanza y caballo, como también los indios por natural antipatía le tiene horror al negro. (Ximénez, 1999: 251).

En el enfrentamiento de Oxchuc, entre las tropas del gobierno colonial comandadas por el gobernador don Nicolás de Segovia, se destacaron 25 negros esclavos, pues en el combate



hicieron huir a los indios: “poniéndolos en huida y siguiendo los negros como si fuesen detrás del ganado cimarrón, hasta que se refugiaron los indios por los montes en que buscaron los toros las barreras huyendo de los toreros...” (Ximénez, 1999, 251).

Los negros y mulatos: los únicos soldados capacitados:

La hazaña del mulato Pascual de Cuéllar

Bernal Díaz del Castillo soldado y cronista de la conquista de Chiapas, menciona que en las tropas de Luis Marín venía, “un soldado artillero que decía el mismo soldado que había estado en Italia; y digo estos aquí porque no era poca cosa ninguna y era muy cobarde...” (Díaz del Castillo, 1994: 20). En el enfrentamiento contra los chiapanecas, el negro artillero se asustó ante la ofensiva de estos a tal grado que, nervioso, terminó por disparar a las mismas tropas españolas, hiriendo a tres soldados. Si en la narración de Bernal Díaz del Castillo el negro artillero es tratado como antihéroe y cobarde, en Ximénez a los negros utilizados para aplastar la sublevación tzeltal de 1712 se les reconoce su utilidad: valor y arrojo. En otros momentos este arrojo de los negros es descrito “acciones desesperadas” por las propias autoridades. Se lanzan al enemigo sin conciencia del peligro. Estos actos de valor de los negros y mulatos no siempre fueron recompensados por el gobierno colonial. Por lo menos no en el caso del mulato Pascual de Cuéllar, quien rescató al sargento Juan Ángel de las manos de los indios sublevados. Tal hazaña no fue suficiente para mejorar su condición social pues se dice que murió de enfermedad causada “de su mucho trabajo al servicio de Dios y del Rey.” (Ximénez, 1999: 251).

En la crónica de Ximénez se señala que el mulato Pascual de Cuéllar al ver que los indios se llevaban por los aires al sargento:

“se arrojo de la trinchera como rabioso perro con escopeta y alfanje y executando con el tiro, fue penetrando la multitud de indios en al alfanje matando y hiriendo hasta que pudo agarrar al Juan Ángel y traídolo consigo, causando espanto y asombro con su valor y arrojo y a amigos y a enemigos. Otras muchas hazañas

hizo este mulato, que por ser de pobre no quedaron en la memoria de los hombres. Murió después de sosegada la sublevación en Ciudad Real, de enfermedad causada de su mucho trabaxo al servicio de Dios y del Rey.” (Ximénez, 1999: 251).

Comentarios finales

Este trabajo tuvo intención de presentar aspectos relacionados con el rol de la población de origen africano en la economía y sociedad colonial en Chiapas. Uno de los grandes obstáculos fue la escasez de fuentes, sin embargo no perdimos la fe y lentamente fueron apareciendo los datos, en casos muy contados saltaban a la vista de inmediato. No es arriesgado comentar que este documento de la población de origen africano se fue construyendo por partes, como piezas de un rompecabezas, que al principio no encajaban y tuvimos que dejarlo un tiempo, repensar y volver a intentarlo para ir armando este trabajo. La historia de la población de origen africano no la sabemos, es una historia que la conocemos conforme se va construyendo.

En el desarrollo de este trabajo hemos podido observar que la población de origen africano forma parte de la historia de las diversas regiones de Chiapas; aportaron al desarrollo económico, estaban insertos en la estructura colonial, como servidores domésticos, guardias de los funcionarios civiles y religiosos, cuidando el ganado, limpiando las plantas de jiquilite y en la elaboración de la tinta de añil. Negros y mulatos establecieron relaciones armónicas y conflictivas, fueron aliados y enemigos de los indios y españoles. A pesar de los esfuerzos de algunos investigadores por reconocer el aporte de la población africana en los procesos históricos, culturales y económicos de Chiapas, este grupo sigue sin aparecer en la agenda de los centros de investigación e instituciones de cultura de la entidad. Los discursos de distintos personajes, principalmente de políticos, hacen constante alusión a la expresión de “lo mexicano” o “lo chiapaneco” (en el 2010, con la celebración de Centenario de la Revolución y



Bicentenario de Independencia, motivó renovados interés por la reafirmación de la nacionalidad mexicana), me preguntó a qué nos referimos o qué entendemos con ello. A mi parecer esto se refiere al mexicano o chiapaneco que tiene dos fuentes de origen: lo español y lo indio. Marco Polo Hernández en su estudio *África en el Carnaval mexicano* afirma que el discurso de nación moderna, que se consolida durante la fase revolucionaria, entiende “el mestizaje” “resultado del enlace del español y amerindio”. (Hernández, 2005, 134) De esta manera se quita al “africano de la mexicanidad”. Esta operación excluye un elemento cultural central para entender muchos aspectos de nuestra forma de ser y no ser. Esta concepción que niega el factor africano se refleja también en el ámbito de nuestras expresiones culturales, el patrimonio tangible e intangible. Es decir la manera de abordar el estudio de las manifestaciones culturales está limitada por dos referentes culturales. Incluso, “el educador de América” José Vasconcelos en su construcción del mexicano mestizo, de la raza cósmica, se refiere a un modelo de mestizo, en el que lo bello es sinónimo de blanco. (Hernández, 2005, 141).

De acuerdo a la educación oficial la sociedad mexicana, es por su origen mestiza, producto de la unión de españoles e indios. Bajo este principio, se han construido las identidades regionales. Si esta explicación de la realidad mexicana es aceptada, y punta de partida para analizar las expresiones culturales, es lógico, que a estas últimas, se les atribuya un origen indio o español o mezcla de ambos patrones culturales. Sin embargo, diversas expresiones culturales distan mucho de ser comprendidas bajo estas premisas. En muchas ocasiones la realidad supera estos moldes explicativos. Es necesario buscar en otros sectores de la población, ignorados por la historia oficial por largo tiempo, explicaciones al origen de nuestra condición de mestizo. En este trabajo pudimos corroborar que la población de origen africano desempeñó diversas actividades, entre ellas las prohibidas para los indios, como la producción de añil y azúcar, por mencionar algunas. Estos negros, primero como esclavos y luego como li-

bres, se mezclaron con indios, incluso con españoles, surgiendo de ello, un gran número de mulatos, pardos y zambaigos. Este mestizaje se presentó no sólo en lo biológico sino en diversas expresiones culturales como danzas, fiestas, comida tradicional, entre muchos otros.





Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1989 *La población negra de México. Estudio etnográfico.*
FCE, México.

Aubry, Andrés

1992 *Crónica de la restauración de un templo en San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Patronato para el Rescate del Centro Histórico de S. L. CH.*

Davidson, David M.

1991 “El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1620”, en Richard Price, *Sociedades cimarronas. Siglo XXI*, Eds. México.

Díaz del Castillo, Bernal

1994 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, México: Porrúa. Gage, Tomas (1838), Nueva Relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España, Tomo primero.* Librería de Rosa, París.

González Esponda, Juan

2000 *Negros, pardos y mulatos: otra historia que contar, Tuxtla Gutiérrez: Biblioteca popular de Chiapas, CONECULTA-CHIAPAS.*

Hernández Cuevas, Marco Polo

2005 *África en el carnaval Mexicano*. Plaza y Valdés, México.

Luján Muñoz, Luis

2000 *Escultura y pintura colonial en Chiapas y Guatemala*. En *Cinco Siglos de Plástica en Chiapas, México*. CONECULTA-Chiapas.

MacLeod, Murdo J.

1980 *Historia socioeconómica de la América central española. 1520-1720*. Editorial Piedra Santa, Guatemala.

Milla, José

1976 *Historia de la América Central*. Editorial Piedra Santa, Guatemala.

Mondragón Barrios, Lourdes

1999 *Esclavos africanos en la ciudad de México. El servicio doméstico durante el siglo XVI*, Ediciones Euroamericanas/ CONACULTA-INAH, México.

Peña Vicenteño, Juan Pablo

2007 *Esclavitud y libertad de la población africana en el Chiapas colonial (1540-1640)*, Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM, México.

2008 “Esclavitud y libertad en Chiapas. Proceso de interculturación” en *Patrimonio cultural de Chiapas. Escenarios y desarrollos de las culturas*. CONECULTA-Chiapas.

Restall, Matthew

2005 “Conquistadores negros: africanos armados



en la temprana Hispanoamérica”

en Juan Manuel

de la Serna Herrera (coordinador), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*. UNAM, México.

Reynoso, Araceli

1993

“Esclavos en la minas de Taxco, Gro. Panorama histórico en el siglo XVI” en *III Encuentro nacional de Afromexicanistas*. CNCA, Gobierno del Estado de Colima, Culturas populares, Nuestra Tercera Raíz, Colima, México.

Soriano Hernández, Silvia

1994

“El censo de fray Polanco y la población negra y mulata (1778)” en *Anuario 1993*. Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas.

Ximénez, Francisco

1999

Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores, Tomo IV. CONECULTA, Gobierno del Estado de Chiapas.

Archivos

AHD-SC Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

AGCA-G Archivo General de Centroamérica, Guatemala, Guatemala.

AGI-SE Archivo General de Indias, Sevilla, España. (consultado por internet).



Capítulo 4

Afrodescendientes en el noroeste de la provincia colonial de Soconusco¹

Juan González Esponda

Facultad de Ciencias Sociales UNACH

[...]

Mi padre vino de allá

y eso lo sabes tú;

vámonos, Vicente Azul,

vamos ya;

de Tolomita a Carretas

y de aquí para Pijijiapan;

¿Te acuerdas de San José?

¡Sarakolé!

[...]

Vicente ya está “engasado”

¡pues si no lo conozco yo!

varias veces lo he encontrado

cerca del amanecer

corriendo por el “cadejo”

gritándole al “sombbreroñ”

o siguiendo a la “mala mujer”

[...]

¹El presente artículo fue elaborado a partir de la información obtenida en los archivos: Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHD), General de Centroamérica (AGCA) y la consulta en fuentes secundarias.



Vámonos al vodú,
Vicente;
vámonos al vodú,
ñíngena;
¿no oís a Nana Buluku
que está llamando a la gente?

Armando Duvalier, 1962:16, ¡VÁMONOS AL VODÚ...!

Introducción

La provincia colonial de Soconusco se localiza en la vertiente del Pacífico (Figura 4.1), actualmente parte de ella se encuentra en el estado de Chiapas y una pequeña superficie en territorio guatemalteco.² Se extiende “desde el río Arenas en el Noroeste hasta el río Tilapa al sureste” (Gerhard, 1991:129). En 1524 Pedro de Alvarado conquistó a los habitantes de la provincia, la que ya era tributaria de los aztecas desde finales del siglo XV cuando sus habitantes fueron dominados por el imperio mexica. Según Barbara Voorhies en ese momento se hablaban posiblemente lenguas emparentadas con las familias *mixe-zoqueanas* y *otomangue*, esta última parecida al chiapaneco, y la lengua *náhuatl*. Desde luego la más extendida fue la primera.

Las diferencias ambientales de la provincia dieron origen a diversos procesos económicos y demográficos que definieron dos regiones en ella. El noroeste, de vegetación más pobre y menos lluviosa que el sureste, que se caracterizó por su escasa población por lo que fue conocido como El Despoblado de Soconusco.³ En él se asentó el mayor número de habitantes de color cuya economía estaba basada en la ganadería, el añil y la pesca. El noroeste era un área de “temperamento caliente” que resul-

²Se trata del pueblo de Ayutla, actualmente en la República de Guatemala.

³Comprendía de la hacienda Sesecapa, perteneciente al pueblo de Mapastepeque hasta la de El Chilillo al poniente de Tonalá, en la frontera de los reinos de Guatemala y de la Nueva España. En esta franja “toda es tierra caliente y húmeda”, según se afirma en una fuente de 1748.



Figura 4.1: Chiapa y Soconusco en los siglos XVII y XVIII: Provincias y partidos (Jan De Vos, 1985: I:60).

tó muy favorable al establecimiento de ranchos y haciendas de ganado mayor (García Vargas, 1988:44). El sureste en cambio, era más húmedo, con mayor vegetación, producía cacao y se encontraban en él asentamientos humanos con un cierto desarrollo económico y comercial gracias a las plantaciones cacaoteras; se constituyó en el principal centro económico y político de la provincia a finales de la colonia (Gasco, 1989:373). La mayoría de la población del sureste era y fue indígena a lo largo del periodo colonial. Desde 1586 fray Alonso Ponce escribió que la región era rica “y prospera por el mucho `cacao’ que produce”. Este cacao era “exportado por los mares” a Europa y se conducía también a México, Puebla, Tlaxcala, Michoacán y otros lugares de la Nueva España (García Vargas, 1988:52-53). La importancia comercial del cultivo del cacao fue, sin embargo, anterior a la invasión española pues según Janine Gasco (1991:337-338):

El sector sureste de la Provincia de Soconusco era una de las áreas principales de producción de cacao en Mesoamérica en la época prehispánica [...], y varias líneas de evidencia



indican que este fruto continuó siendo un producto importante del Soconusco a todo lo largo del período colonial.

Pero el cacao entró en crisis al comenzar el último cuarto del siglo XVI. La falta de mano de obra, el despoblamiento que no sólo hacía que escaseara la fuerza de trabajo sino que, con la extinción o migración de los naturales, se perdía también el conocimiento, la especialización, que las plantaciones cacaoteras exigían. Las plagas fueron también un factor importante de esta crisis, así como los vientos y las inundaciones. Desde entonces el sureste de Soconusco fue un espacio de una intensa migración, principalmente de las tierras altas de Guatemala y de Chiapas con tan mala fortuna que la población inmigrante “moría tan rápidamente como llegaba”. De esta suerte, cuando el siglo XVI llegó a su fin, el “Soconusco se había convertido proféticamente en un área devastada y deprimente...”(MacLeod, 1990:68).

El gobierno

Una vez establecida la Colonia, el Soconusco quedó bajo la administración de una gobernación autónoma que dependía de la audiencia de Guatemala, en virtud de una Real Cédula de 1556 que ubicó al Soconusco bajo su jurisdicción. A partir de 1561 se constituyó en la provincia un gobierno autónomo y su gobernador sería entonces nombrado directamente por el rey, “situación que habría de perdurar más de dos siglos”(Gerhard, 1991:130). Fue hasta 1786, con la creación de la intendencia de Chiapas que Soconusco pasó a formar parte de la administración de la provincia de Chiapas, con la categoría de subdelegación.

La sede del gobierno español en la provincia se estableció primero en Cacaluta, luego en Huehuetán y posteriormente en Escuintla; en 1794 se trasladó a Tapachula, en donde funcionaría una de las dos subdelegaciones de la Intendencia de las Chiapas. Unos años después la provincia se dividió administrativamente en dos partidos: Tonalá y Tapachula. Sabemos que no se llegó

a crear ningún ayuntamiento español durante la época colonial, porque los españoles sólo permanecían por poco tiempo en los pueblos de la provincia debido a las difíciles condiciones climáticas que imperaban en ella. En cambio, si existió un ayuntamiento de indios y conocemos también una petición de 1791 para que se restableciera uno de mulatos en Tonalá. Tanto indios como afrodescendientes constituyeron la población principal del territorio durante la Colonia.

La iglesia

En lo religioso el Soconusco perteneció al obispado de Ciudad Real y fue administrado por religiosos seculares;⁴ no obstante, tenemos noticia de que durante un corto tiempo, a mitad de la década de los cuarenta del siglo XVI había misioneros dominicos viviendo en la provincia y que frailes mercedarios realizaban incursiones esporádicas al territorio. No obstante, “esta área fue monopolizada por el clero secular” a lo largo de la Colonia.⁵ Antes de ello perteneció a la jurisdicción de Tlaxcala al igual que Ciudad Real, por lo menos hasta 1536, fecha en que se erigió el obispado de Guatemala y pasó a depender de éste. Entre 1545 y 1561 dependió del obispado de Chiapa y de 1561 a 1596 de nuevo pasó a formar parte del obispado de Guatemala. Desde 1596, y prácticamente durante todo el periodo colonial, el Soconusco fue administrado por el obispado de Ciudad Real.⁶

⁴Gerhard, p. 131; Janine Gasco asegura que la administración política y religiosa de la provincia de Soconusco fue distinta a otras regiones en dos aspectos: “En primer lugar, hacia 1530 el Soconusco estaba gobernado exclusivamente por la Corona, a través de gobernadores y diputados, nombrados por la Corona misma, y estaba libre de cualquier control o interferencia de los encomenderos. En segundo lugar, las órdenes religiosas no se establecieron en la zona, salvo durante un período muy breve en la década de 1540, cuando varios dominicos residieron allí. Durante el resto del período colonial, la provincia fue atendida por el clero secular.” *op. cit.*, pp. 384-385. Además de los dominicos, Luis Reyes García, en “Documentos Nahuas”, plantea que estuvieron en la región frailes mercedarios.

⁵Gerhard, *op. cit.*, p. 131.

⁶Véase Domingo Juarros, *Compendio de la historia del Reino de Guatemala, 1500-1800*, editorial Piedra Santa, Guatemala, C.A., 1981, p. 252; Gerhard, *op. cit.*, p. 131. De hecho



A finales del siglo XVI existían en el Soconusco siete parroquias: Asunción Soconusco, Tianguistlan, San Pedro Huehuetlan, Santo Domingo Cuilco, Asunción Tuxtla, Santa María Ayutla y San Pedro Mapastepeque; esta última, con la categoría de beneficiado, atendía el área conocida como “El Despoblado”. En un informe de 1735 el bachiller Joseph Girón de Maeda, cura beneficiado del partido de Mapastepeque, comunicó al deán y cabildo que su beneficio estaba compuesto por tres pueblos, San Pedro Mapastepeque, Santiago Pixixiapa y San Francisco Tonalá; señaló las distancias entre cada uno de ellos así como el número de haciendas y las actividades productivas a las que estaban dedicadas. Según el bachiller, de Tonalá al límite con el reino de la Nueva España había una distancia de ocho leguas.⁷ A 18⁸ leguas de Tonalá se ubicaba Pijijiapa y de éste a doce leguas⁹ al sur Mapastepeque, pueblo que según la tradición se había “poblado desde la conquista” del reino de Soconusco.

En 1748 Vicente de Ancheita, cura beneficiado de Mapastepeque, informó al obispo Joseph Cubero Ramírez de Arellano, respecto a las distancias que había entre cada pueblo que integraba su parroquia (Mapastepeque, Pixixiapa y Tonalá), las haciendas, ríos, arroyos y la población existente en cada pueblo y haciendas del territorio de la parroquia. De Tonalá a la hacienda El Chilillo consideró que había diez leguas de distancia y entre estas “también se hallan en dicha distancia ocho ríos permanentes y algunos arroyos, que por invierno mantiene agua.”¹⁰ Respecto a esto, en el informe de Ancheita destacó la existencia de 55 ríos, lo más de ellos peligrosos, sin contar los arroyos, entre

se separa de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en los años sesenta del siglo XX, cuando se creó la de Tapachula.

⁷AHD, San Cristóbal, II B2, [exp.], n° 7, Certificaciones de los curas de la provincia de Soconusco..., foja 6r.

⁸Ancheita (1748) dice que la distancia es de 20 leguas, entre Tonalá y Pijijiapa.

⁹En el informe de Ancheita se afirma que son 14 leguas de distancia entre Mapastepeque y Pijijiapa.

¹⁰AHD, San Cristóbal, II B2, [exp. 1], 1748, Cordillera del obispo fray Joseph Cubero Ramírez de Arellano sobre las parroquias.

Mapastepeque y El Chilillo, en la frontera con el reino de la Nueva España, razón por lo que el área es húmeda y atractiva para las actividades ganaderas y cacaoteras.

Con el paso del tiempo la sede de estas parroquias se mudaría a otros pueblos de la provincia, de manera que en 1774 Manuel García Vargas y Rivera registró seis curatos. En lo que fuera “El Despoblado” se había erigido un convento, pero su sede no estaba en Mapastepeque sino en Tonalá[□] y su radio de acción era Pijijiapan y Mapastepeque. Escuintla era cabecera de curato y tenía como anexos a Acacoyagua, Soconusco y Acapetagua; luego el curato de Guegüetlan y sus anexos: Güista, Tuzantán y Tepequistle; más al sur se encontraba el curato de Tuxtla y sus pueblos anexos: Cacaguatán, Tapachula, Masatán y Metapa; el curato de Ayutla, ubicado a una distancia de 10 leguas del anterior tenía a Pueblo Nuevo como anexo; el curato de San Felipe tenía como pueblo anexo a Guilcingo. Todos estos curatos estaban atendidos por curas seculares (García Vargas, 1988:44-48). En total, en 1774 en la provincia de Soconusco existían veinte pueblos. Cuatro años después, en el censo levantado en 1778 por el obispo Francisco Polanco se registró la existencia de 22 pueblos y seis curatos: Escuintla (lo comprendían 3), San Felipe (1), Tuxtla (Chico) (4), Huehuetán (5), Ayutla (1) y Tonalá (3).¹¹

La población

Por otro lado, la conquista trajo consigo el despoblamiento de los pueblos de la provincia de tal forma que en el noroeste las lenguas indígenas desaparecieron desde mediados del siglo XVII y “las `repúblicas de indios’ se convirtieron prácticamente en pueblos mulatos”(Gerhard, 1991:132). Sin embargo, el sureste fue ocupado por indígenas inmigrantes que daban continuidad a la existencia de comunidades indias. José Milla considera que

¹¹Francisco Polanco, Censo de 1778. Los números entre paréntesis indican los pueblos anexos al curato.



la disminución de la población indígena de Soconusco (lo mismo que en Honduras, Nicaragua y San Salvador) se debió a “las vejaciones que les hacían sufrir los españoles y aún los negros y mestizos que se avecindaban en sus pueblos contra las reales prohibiciones”(Milla, 1976:429). Un padrón levantado en 1611 registró minuciosamente la población existente y las actividades principales de quienes habitaban en el Soconusco. En los pueblos censados no se contabilizó por separado a la población negra y mulata, pues su número todavía no era significativo. El documento hace referencia a que en los últimos 20 años la población se ha “menoscabado”, en un poco más de la “cuarta parte de la gente que solía tener.” En el padrón se registró que:

En los valles y vegas de la dicha provincia están poblados catorce estancias de ganado vacuno y caballar y seis heredades o milpas de cacao de españoles y cuatro obrajes de tinta añil. Lo que es las heredades y obrajes son haciendas de poca consideración, y en ellas y en todas las dichas estancias de ganado habrá así de gente española de servicio, negros y mulatos e indios que en ellas asisten como 150 personas.¹²

Unas décadas después, en 1684, había en Soconusco 259 jefes de familia mulatos, que en su mayoría estaban empleados en las haciendas ganaderas de Tonalá, Pixixiapa, Mapastepeque y Ayutla. Pero a mediados del siglo XVIII negros y mulatos se habían extendido a lo largo de toda la provincia, destacando por su número los pueblos pertenecientes a la parroquia de Tonalá.¹³

¹²“Padrón y matrícula de los vecinos españoles y sus hijos y criados, así de negros y mulatos como de indios, y de la gente que hay en los pueblos.” Ciudad Real de Chiapa, 1 de octubre de 1611. AGI-Audiencia de México, legajo 3102. Gerhard, retoma la afirmación de Cobo respecto de la ganadería. Esta fue introducida desde la década de 1560, cuando empresarios españoles adquirieron tierras en el despoblado, introdujeron ganado bovino “que se multiplicó a tal punto que una de las estancias era, se dice, la mayor de Nueva España”. Gerhard, p. 133.

¹³Beatriz Palomo asegura que el ingenio de “Esquintepeque (actualmente Escuintla) pertenecía al convento dominico de Chiapa y Guatemala, tenía una fuerza de trabajo constituida por 30 esclavos y un mulato libre, más 21 indígenas que recibía en repartimiento del pueblo de Alotenango”, *op. cit.*, p. 138.

En la “Relación Geográfica de la Provincia de Soconusco” de 1740, el gobernador don Antonio de Castellanos informó que en ocho pueblos de la provincia se encontraban 67 españoles, 122 mestizos y 361 mulatos, dedicados a actividades productivas como la pesca y la explotación del xiquilite. Sobresalían entre ellos Escuintla con 122 mulatos, Tonalá con 87 y Pijijiapan con 33 habitantes, todos mulatos y “gente muy pobre”.¹⁴ Cuatro décadas después el padrón de 1778, levantado por el obispo Francisco Polanco, registró a 2 mil 60 personas. A finales del siglo XVIII los pueblos de la provincia de Soconusco que registraron mayor población negra y mulata fueron: Tonalá, Pixixiapan, Mapastepeque, Ilamapa del Mar, Ayutla y Naguatlán.

Ahora bien, con relación al noroeste -Tonalá, Pijijiapan y Mapastepec- de la provincia encontramos que se registró un crecimiento porcentual mayor de la población negra y mulata frente a la población india, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Veamos. En 1735, a petición del deán y cabildo de la catedral, Joseph Girón de Maeda, cura beneficiado del partido de Mapastepeque y residente en el pueblo de Tonalá, informó que al oriente de Mapastepeque se encontraban tres haciendas: Santa Anna y San Pedro Sesecapa,¹⁵ ambas dedicadas a la producción de cacao, y Guisapa, dedicada a la ganadería bovina; al poniente, en dirección a Pixixiapa, reportó “tierras de varios dueños de haciendas actualmente despobladas.” Continuando al poniente, camino a Tonalá, informó de la existencia de dos “sitios de haciendas despobladas y tres de ganado mayor pobladas.” La hacienda Chacalapa pertenecía a la iglesia del pueblo; Ocuilapa y El Carmen a particulares. De Tonalá a la frontera con el reino de la Nueva España se encontraban otras haciendas: una pertenecía al común del pueblo, la del Rosario, San Pablo y El Chilillo —esta última a ocho leguas de Tonalá, en la raya con la Nueva España-

¹⁴“Relación geográfica de Soconusco, por don Antonio de Castellanos”, AGCA, año 1740, A1.17, exp. 5017, legajo 210. Véase también Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 133.

¹⁵Las haciendas Sesecapa y Las Latas pertenecían al beneficio de Mapastepeque con las cuales se sustentaba, además de los ingresos derivados de los servicios religiosos.



pertenecían a particulares, estaban dedicadas a la producción de ganado mayor y “se les dan nombres de haciendas porque son cortedades...” En relación con la población Maeda informó que en el beneficio a su cargo había 21 españoles (11 varones y 10 hembras); en Mapastepeque reportó a 14 negros y mulatos, así como a 27 varones que pagaban laborío y 25 mujeres. En el caso de Pixixiapa registró a 27 varones, “negros, mulatos e indios y mestizos” que no pagaban tributo ni laborío y a 55 mujeres. En Tonalá, según el cura beneficiado, 29 hombres caracterizados como “ladinos, mestizos y moriscos”, no eran laboríos y había 29 mujeres de la misma *calidad*. Con relación a la población india reportó que 122 varones eran tributarios, mientras que había 73 mujeres “así casadas, solteras y viudas.”¹⁶ Del informe del bachiller Joseph Maeda destaca la escasa población existente en el noroeste de la provincia de Soconusco, así como que la sede del beneficio era el pueblo de Mapastepeque, cabecera, a juzgar por este documento, del partido del mismo nombre.

En la referida relación de 1740 de don Antonio de Castellanos aparecen registrados mulatos, mestizos y españoles, distribuidos de la siguiente manera: en Tonalá habían cinco españoles, 87 mulatos y 17 mestizos.¹⁷ En Pixixiapa vivían 33 mulatos y en Mapastepeque cuatro españoles y 18 mulatos. Los mulatos son todos descritos como gente muy pobre que vivía de la pesca, cultivaban por temporada y complementaban su dieta con frutas silvestres de las montañas, con excepción de los mulatos de Tonalá que cultivaban el xiquilite con el que producían una tinta de color azul. En cambio, los españoles del área poseían en Tonalá tres haciendas, una de ellas –Ocuilapa– pertenecía al cura Joseph Girón de Maeda; todas ellas se dedicaban a la explotación de ganado mayor. En Mapastepeque tenían una hacienda de cacao y otra de ganado

¹⁶AHD, “Provincia de Soconusco”, San Cristóbal, II, B2, [expediente 2], núm. 7. La población considerada en el informe del cura Joseph Maeda es la mayor de ocho años.

¹⁷En 1776 había en Tonalá una compañía de milicianos compuesta de cien mulatos, exentos del pago de tributo por una disposición de la presidencia de la Audiencia de 8 de septiembre de 1742. Ver Capítulo 3 de este volumen.

mayor y al sur Sesecapa, una hacienda ganadera que era propiedad del beneficio de este pueblo.¹⁸ En la tabla 4.1, puede verse la población del beneficio de Mapastepeque en el periodo de referencia.

Tabla 4.1: Población del noroeste de Soconusco, 1735-1748 (Informes de Joseph Girón de Maeda, Relación de don Antonio de Castellanos y de Vicente de Ancheita. *(En el caso de Tonalá comprende a “ladinos, mestizos y moriscos.”).

Año	Mulatos	Mestizos	Indios	Españoles
1735	206*	-	195	11
1740	138	17	-	9
1748	130	-	147	9

En 1748 don Vicente de Ancheita, cura beneficiado del partido de Mapastepeque y sus anexos (Tonalá y Pixixiapa), en respuesta a la cordillera en donde le solicitaron información de la población de ese partido informó que en Mapastepeque habían cinco indios casados; 16 mulatos “casados, solteros, veteranos de él”, así como dos españoles; el pueblo de Pixixiapa se componía de 10 indios casados y dos solteros, y de 21 mulatos casados y dos solteros. A veinte leguas en dirección poniente estaba situado el pueblo de San Francisco Tonalá; en él vivían 110 casados, 20 solteros y 10 viudos, todos indios, hablantes de la lengua castellana “por lo que son bien altivos para con los españoles y para con su cura”, tanto que no acudían a cumplir con sus obligaciones cristianas.¹⁹ Además, vivían 60 mulatos casados; 30 solteros y viudos, así como un negro casado. Los vecinos españoles eran apenas cinco casados y dos solteros.²⁰ Respecto a las haciendas el informe señala que:

En el mismo distrito hay poblaciones de haciendas de ganado mayor por cuatro dueños, todos de esta feligresía, advirtiéndome que tres ranchos pertenecen a la iglesia de este dicho pueblo [...] y se cuentan del pueblo dicho de Tonalá a dicho

¹⁸“Relación geográfica...”, *op. cit.*

¹⁹Estos indios, informa el cura Ancheita, poseían “una haciendita de ganado mayor” como a media legua del pueblo.

²⁰AHD, Soconusco y Chiapas, 1748, San Cristóbal, II B2, expediente 1.



Chilillo, se hallan pobladas tres haciendas de ganado mayor por otros tantos dueños.²¹

En 1778 el censo de Polanco registró a 724 “negros y mulatos”, 21 mestizos, 142 españoles, así como a 688 indios. En 1793 un padrón levantado con base en las personas que cumplieron con la confesión y comunión, registró para San Francisco Tonalá la existencia de 782 indios, 900 mulatos y 22 españoles, todos ellos residentes en las haciendas; en Mapastepeque habían 48 indios y 53 mulatos, en Pijijiapan 367 mulatos,²² mientras que en once haciendas del valle la fuente registró que habitaban 692 mulatos y no aparece ningún indio viviendo en ellas.²³ Como puede observarse en estos datos, el crecimiento de la población a partir de la segunda mitad del siglo XVIII es evidente; además San Francisco Tonalá desplazó a Mapastepeque pues en lo religioso pasó de ser un beneficio a curato, pero la sede de éste quedó en San Francisco Tonalá.

En 1809 una fuente similar registró a mil 261 pardos y mulatos, 721 indios y a 24 españoles, así como 402 personas que no traen especificada su pertenencia racial. En 1811 otro padrón de confesiones recogió la existencia de 748 indios, mil 750 mulatos y 75 españoles radicados en los tres pueblos que comprendían la parroquia de Tonalá.²⁴ En 1830 un padrón de cumplimiento que consideró a la población de acuerdo a sus características raciales, dio cuenta de la existencia de 945 mulatos, 504 indios y 90 españoles en el pueblo de Tonalá; a 363 personas que habitaban en nueve haciendas no se les especificó su calidad, en cambio se menciona a 22 españoles radicados en ellas. Para Pijijiapan el padrón registró a 158 personas, entre ellas dos españoles.²⁵ La población radicaba

²¹*Ibid.*, fojas 13v-14r.

²²El pueblo de Pijijiapan se fundó con población negra y mulata, exclusivamente.

²³Las haciendas registradas en este padrón son once. Las tres poblaciones mencionadas forman la parte noroeste de Soconusco, conocido en la época colonial como *El Despoblado*. La edad de los censados es de siete años en adelante.

²⁴AHD, “Padrón de confesiones, se especifica grupo racial. 1811”, ASP. D.4, Parroquia de San Francisco Tonalá.

²⁵AHD, “Padrón de cumplimiento [se especifica grupo racial] de iglesia de esta Parroquia

mayoritariamente en los pueblos; ahí tanto el gremio de mulatos como de indios vivían en barrios²⁶ separados. En la tabla 4.2, puede observarse el número, así como las características socioculturales de las personas que habitaban en los pueblos del curato en el periodo comprendido entre 1793 y 1830:²⁷

Tabla 4.2: Población de los pueblos del curato de Tonalá, 1793-1830 (AHD, Padrones de cumplimiento de iglesia de los años referidos).

Año	Población	Afrodescendientes	Indios	Españoles	Calidad no especificada
1793	Tonalá	900	782	22	-
1793	Mapastepeque	53	48	-	-
1793	Pijijapan	367	-	-	-
1809	Tonalá	906	684	1	-
1809	Mapastepeque	33	37	-	-
1809	Pijijapan	-	-	-	322
1811	Tonalá	1377	747	75	7
1811	Mapastepeque	67	-	-	-
1811	Pijijapan	306	-	-	26
1830	Tonalá	945	504	90	-
1830	Mapastepeque	-	-	-	-
1830	Pijijapan	-	-	2	156

Sin embargo, un buen número de la población afrodescendiente radicaba en las haciendas en donde desempeñaban tareas relacionadas principalmente con la ganadería (Capítulo 3). Llama la atención que la condición de la mayoría de estos trabajadores era de personas libres; la situación de esclavitud de la población africana y de sus descendientes ya había desaparecido

de San Francisco Tonalá y sus anexos" [Tonalá, Pijijapan, Mapastepec y Haciendas. 1830], 17 fojas.

²⁶Los barrios en donde vivían los afrodescendientes eran Las Flores, San Sebastián, Barrio Nuevo, Chalaca y Cantarrana.

²⁷El padrón de 1830 registró la "calidad" de las personas pese a que, desde el establecimiento de las reformas borbónicas, la corona prohibió que se especificara la condición racial de los individuos.



casi en su totalidad en la región que, como en la época anterior a la Colonia, era el espacio de un intenso tránsito de personas que deambulaban entre la Nueva España y Guatemala.²⁸ Evidentemente, muchos se asentaban de manera definitiva en el área ocupándose fundamentalmente en las haciendas.²⁹ En la tabla 4.3, puede verse la población que vivía en las haciendas, así como las características socioculturales de la misma.

Tabla 4.3: Población en las haciendas del curato de Tonalá, 1793-1830 (Fuente: AHD, Padrones de cumplimiento de iglesia de los años referidos. (Las fuentes consultadas no especifican las razones por las que el número de haciendas cambia de un padrón a otro).

Año	Núm. de hds.	Afrodescendientes	Espanoles	No especificado
1793	11	692	-	-
1809	9	-	24	402
1811	7	318	12	-
1830	9	-	20	360

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, la población afrodescendiente del noroeste de Soconusco se convirtió en mayoritaria a lo largo de los últimos cincuenta años del siglo XVIII. Ésta llegó a ser tan importante que en Tonalá habitaban barrios exclusivos y Pijijia-

²⁸Por ejemplo, el mulato Andrés González, alias Grijalva, natural del ingenio de San Gerónimo, jurisdicción de la Verapaz, de 42 años de edad y avecindado en la provincia de Soconusco, fue acusado ante el Tribunal del Santo Oficio del delito “de haberse casado dos veces”. En Escuintla se había casado según su dicho, “por pura fragilidad”, con la mulata Paula Salazar en julio de 1761, mientras que en el ingenio lo había hecho con Manuela López desde hacía 19 años. En el juicio puede verse la movilidad de Andrés González y de otras personas involucradas en el proceso. (AGN, Inquisición, volumen 1086, expediente [3]415, 1764) En un padrón fechado en 1795 pero cuyo expediente contiene información desde 1776 de un libro de bautismo, de matrimonios y fallecimientos hasta 1795, se registra el origen de las personas que radicaban en el partido de Tonalá y anexos. Allí se consignó la presencia de personas procedentes de Ocozocoautla, Cintalapa, Jiquipilas, Teguntepeque y de Guatemala. (AGCA, “Padrón de los tributarios del Partido de Tonalá y anexos (Pixixiapa, Mapastepeque y Haciendas del Valle)”, expediente A3.16.3, legajo 304 (4095-305), año 1795. Como estos casos existen otros, tanto en el ramo Inquisición del AGN como en el Criminal del AGCA que ilustran esa movilidad de la población y en particular de la que nos ocupa.

²⁹De acuerdo con el padrón de 1795 del AGCA mencionado en la referencia anterior, las haciendas del valle eran: La Calera, Ocuilapa, Rosario, Cerro Colorado, San Pablo, De la Punta, La Trinidad y Dolores. En los datos consignados por los padrones de cumplimiento de iglesia del AHD, se mencionan además Las Marías, La Majada, La Soledad y Baldelope.

pan se fundó, sin que se sepa la fecha exacta de ello, con población mulata que funcionaba como *vigia* en esa parte del Pacífico. Así por ejemplo, en un libro de bautismo que comprende del año de 1778 a 1807 fue registrado el bautizo de 194 mulatos, 57 indios, 11 mestizos, 11 españoles y un chino, lo cual hace evidente la mayor presencia de la población negra y mulata.³⁰ Por otro lado, en un libro de casamientos del pueblo de Tonalá quedó registrado que entre 1781 y 1794, hubo “ciento veinte y dos casamientos de mulatos o laboríos que residen”; a estos debe descontarse 10 matrimonios porque se han casado dos veces, así como nueve que lo hicieron en tres ocasiones. En el mismo periodo fueron bautizados 720 párvulos, murieron 152 personas adultas y 106 infantes.³¹ Esto demuestra la dinámica del mestizaje que debe haber preocupado a las autoridades coloniales pues, el 30 de mayo de 1811, el fiscal de la Audiencia pedía que se pusiera en vigor una cédula del 15 de octubre de 1805 “sobre la reglamentación de los matrimonios entre personas mayores de edad de notoria nobleza o limpieza de sangre con negros y mulatos.”³²

La economía

El desarrollo de una economía fincada en la ganadería, actividad que exigía poca fuerza de trabajo, así como la existencia de un fuerte proceso de mestizaje racial y cultural, permitía a negros y mulatos aumentar su número y entrar en competencia con los indios por el espacio territorial y económico, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Los afomestizos, mulatos o pardos como se les denomina en la documentación colonial, se ocuparon como mayordomos, vaqueros, caporales, salineros, punteros en la

³⁰AHD, “Libro de bautismo de la parroquia de Tonalá”, núm. 2, 1778-1807, 118 fojas.

³¹AGCA, “Partidas de Matrimonios, de septiembre de 1781 a agosto de 1794”, Chiapas, 04095, legajo 304, expediente 3. Este fondo documental (Libros de Bautismo y Matrimonios) podría facilitar el análisis más a profundidad para medir el ritmo de estos procesos de mestizaje.

³²AGCA, Ramo: Legislación-Matrimonios, “pedimento del fiscal de la audiencia...”, A1.23, legajo 4574, expediente 39499.



producción del xiquilite (añil)³³ e, incluso, llegaron a adquirir tierras y ganado. En cuanto a la compra de tierras encontramos, por ejemplo, que al extinguirse el pueblo de Tiltepeque y quedar las tierras en calidad de realengas, los mulatos de Tonalá las denunciaron a finales de 1784. El proceso de adjudicación “de cuarenta y nueve caballerías, ciento treinta y tres cuerdas” fueron medidas y adjudicadas a principios de 1785 a los mulatos que pagaron a seis pesos la caballería.³⁴ El 15 de marzo de 1787 fue confirmado el remate en beneficio de los mulatos de Tonalá.³⁵ A este caso se refiere seguramente un memorándum del gobernador Ramón Rabasa a principios del siglo XX cuando afirma que en Tonalá:

[...] hay dos porciones de terreno que pertenecían una al gremio de Mulatos y otra al gremio de Indios desde el tiempo del Gobierno Colonial advirtiéndolo que en dicho Departamento no existen ya indios de ninguna clase.³⁶

En relación con la posición en el trabajo los afrodescendientes no siempre ocuparon el escalón más bajo de la sociedad, pues según un documento titulado: “Comprobantes de las ventas de esquilmos de las haciendas” del año de 1791, el Común de Mulatos se benefició con la venta de quesos y reses de la cual obtuvo ingresos por la cantidad de 304 pesos y siete reales.³⁷ También, tenemos noticia que desde 1740 poseían plantaciones de xiquilite, según la relación geográfica de don Antonio Castellanos, quien consignó que:

Entre todos los que fabrican dicho género harán como diez y seis tercios de a siete arrobas poco más o menos cada uno y se merca dicha tinta dentro del partido a tres reales la libra.³⁸

³³Sobre la ocupación de los afromestizos puede verse de Benjamín Lorenzana Cruz, “De negros a mulatos pardos: La población afromestiza en “El Despoblado” de la provincia colonial de Soconusco (1778-1830), tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, 2009, en particular el capítulo V.

³⁴AGCA, Ramo Tierras, Soconusco, 1785, A1.45, expediente 2369, legajo 322, foja 1.

³⁵AGCA, Ramo Tierras, Soconusco, 1787, A1.45 (1), expediente 2375, legajo 322, foja 1v.

³⁶Archivo Porfirio Díaz, Universidad Iberoamericana, documento 004020, legajo 34, caja 9.

³⁷AGCA, “Comprobantes de las ventas de esquilmos de las haciendas”, A3.5 (Chiapas), legajo 101, expediente 01084, 22 fojas.

³⁸AGCA, “Relación geográfica de...”, *op. cit.*

Además, sabemos que negros y mulatos formaron parte de las milicias lo que contravenía las disposiciones reales que prohibían que indios, negros y mulatos portaran armas. En Tonalá había una compañía compuesta por cien milicianos mulatos que estaban exentos del pago de tributo, así como aquellos que cumplían la función de vigías (ver Capítulo 3 de esta obra).³⁹

Por otro lado, la cada vez mayor presencia de la población africana provocó relaciones tensas entre los indios, los españoles y la propia corona. En la Colonia existía la idea o el prejuicio de que los indios le temían a los negros y mulatos por lo que los españoles los utilizaron como capataces, caporales y mayordomos en las haciendas en donde eran, casi siempre, hombres de a caballo.⁴⁰ Esto a pesar de la existencia de reales cédulas y ordenanzas que prohibían las relaciones de negros, mestizos y españoles con indios con el propósito de evitar abusos en contra de éstos. Así, se prohibía que estos viviesen en pueblos de indios, que se les proporcionaran plazas de soldados y además se les obligaba a pagar tributo.⁴¹ Se prohibía, por ejemplo, que los negros de encomenderos tuviesen comunicación con los indios porque se decía:

“Son los negros de los encomenderos muy perjudiciales en los pueblos de indios, porque los ayudan a embriagueces,

³⁹AGCA, “Padrón de tributarios del partido de Tonalá y anexos (Pixixiapan, Mapastepeque y Hacienda del Valle), A3.16.3, Chiapas, expediente 04095, legajo 304, 136 fojas.

⁴⁰Los juicios de residencia que se seguían a los funcionarios se hacía con base en un guión preestablecido y contenía una pregunta relacionada con la relación entre indios y africanos. Por ejemplo, en el que le hicieron en 1720 a don José Fernández de Córdoba, exgobernador de Soconusco, acusado entre otras cosas, de cometer abusos en contra de los indios a quienes obligaba a trabajos forzados en la hacienda Cesecapa, cuyo mayordomo era un negro. El alférez don Juan Antonio Ordóñez, declaró en favor del acusado en los siguientes términos: “que vio que el dicho gobernador nunca violentó ni impuso castigo a los indios de la sierra para que fuesen a trabajar a dicha hacienda de Cececapa y que *aunque oía decir que los indios tenían miedo al negro mayordomo, por ser tan natural a todo indio tenerlo a los negros, nunca oyó que dicho negro hubiese maltratado a los indios.*” AGCA, “Residencia tomada a don José Fernández de Córdoba, exgobernador de Soconusco. Año de 1720”, expediente A1.30.60, foja 31. Las cursivas son mías.

⁴¹Todavía en 1779 la Audiencia de Guatemala justificaba ante la corona la obligación de negros y mulatos a pagar tributo.



vicios y malas costumbres, hurtan sus haciendas y hacen otros muchos daños”.⁴²

No obstante, pese a esas prohibiciones, negros y mulatos se establecieron en pueblos de indios⁴³ y en algunos casos se hicieron de las tierras de aquellos que se extinguían, como ya hemos referido antes, a través de la compra; formaban parte de las milicias, eran guardias personales, gozaban de una amplia movilidad,⁴⁴ andaban armados y a caballo, a pesar de que esto también les estaba prohibido. Esta situación generó relaciones conflictivas con los indios en el trabajo y la vida cotidiana lo que no significa que no hubiese también casos de convivencia y armonía e incluso de complicidad. Para evitar conflictos y desórdenes las autoridades españolas crearon instituciones de gobierno tanto para la parcialidad de indios como para la de mulatos. A esta última le habían sido retiradas las varas por lo que a finales del siglo XVIII las autoridades del partido de Tonalá consideraban necesario poner orden en el gremio de mulatos.

El Ayuntamiento de mulatos

Es probable que como resultado del crecimiento demográfico, y con el objeto de evitar desórdenes “para el buen arreglo [del] Gobierno y mejor dirección de dichos mulatos”, el 4 febrero de 1791, don Ignacio de Castro, comisario subdelegado del partido de Tonalá llamó al gobernador de los naturales, Matías Zacarías, al alcalde de primer voto Soriano Manuel, al primer regidor

⁴²Ley XV, título Nueve “De los encomenderos de los indios”, Libro Sexto, *De las Leyes de Indias (Antología de la recopilación de 1681)*, selección, estudio introductorio y notas de Alberto Sarmiento Donate, SEP, México, 1988, p. 185.

⁴³En 1607 el rey mandó, por medio de una real cédula, que se ejecutara la ordenanza que prohibía a mestizos, españoles, negros y mulatos vivir en pueblos de indios. AGI, expediente 395, rollo 3, microfilme CEU-UNACH.

⁴⁴Como el caso de Nicolás de Santiago, mulato libre; véase Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*, Conaculta, México, 1992. Sobre la ocupación de la población afroestiza puede verse Benjamín Lorenzana, 2009, en particular el capítulo V: “Actividades de la población afroestiza”.

Pedro Vázquez, así como al capitán don Juan de la Rosa Cueto, al sargento José de Agreda y al general Francisco Zavaleta por parte “de los mismos mulatos”, para consultarles sobre la conveniencia de establecer de nueva cuenta el ayuntamiento de mulatos. El gobernador de los naturales al ser interrogado respondió:

Que es su parecer y muy preciso el que se vuelvan las varas a los ladinos como antes las tenían, porque al presente con el motivo de no tenerlas no tienen sujeción ni gobierno, y que cada uno de ellos desobedecen los Superiores Mandatos por no tener cabeza de su gremio que les haga obedecer...⁴⁵

Dijo que así se evitaría que los mulatos se negasen a asistir a misa, a prestar servicio público y que anduviesen en pleitos y dificultades. Manifestó que estaba de acuerdo en que les devolvieran las varas a los mulatos pues “en los tiempos pasados cada gremio gobernaba el suyo, y todo estuvo muy en su lugar.”⁴⁶ Lo mismo opinó Soriano Manuel, quien dijo que así tendrían “algún alivio en tanto trabajo”, pues los muchachos de los mulatos no asistían “a rezar, ni a la doctrina, ni tampoco los aplican al coro sino que el indio lo ha de hacer todo como también zacate y leña que se le suministra al padre cura.”⁴⁷ En la misma dirección opinó Pedro Vázquez.

Posteriormente el citado comisario tomó la declaración al capitán de las milicias de mulatos, don Juan de la Rosa Cueto, quien dijo que era necesario se le devolvieran las varas a los mulatos porque, como no tienen gobierno, a ellos se les ha duplicado el trabajo.⁴⁸ Por su parte, el sargento José de Agreda, quien dijo ser de setenta años, declaró que era preciso “según su corto pensar el que su gremio vuelva a levantar varas.” Sobre todo, dijo, para que

⁴⁵“Autos sobre el establecimiento de un ayuntamiento con alcaldes mulatos, en el pueblo de San Francisco de Tonalá. Año de 1791”, expediente 5, rollo 29, Microfilme del AGCA, CEU-UNACH.

⁴⁶*Ibid.*, p. 2.

⁴⁷*Ibid.*, p. 3.

⁴⁸*Ibid.*, p. 5. El capitán de la Rosa informó también que el gremio estaba compuesto por unas “novecientas almas en todo el gremio según le consta por las dichas listas.”



los muchachos y las muchachas tengan doctrina, escuela y religión.⁴⁹ Por último, Francisco Zavaleta, “principal más antiguo del gremio de mulatos”, dijo que era necesario que se restituyera “su gremio a su antiguo cabildo.” Concluidas las diligencias en el mes de mayo del mismo año y turnadas a las autoridades de la capital provincial, el 20 de junio de 1793, el regente Villalengua y los oidores Vasco y Robledo determinaron procedente la restitución de las varas a los mulatos y dispusieron que:

[...] el teniente de dicho pueblo propondrá anualmente al subdelegado de dicha provincia dos sujetos mulatos de la mayor integridad y buena conducta para alcaldes, y otros cuatro de las mismas circunstancias para ministros alguaciles a fin de que en ellos recaiga el nombramiento de tales alcaldes y ministros que hará con precedente informe del padre cura de dicho pueblo comunicando de ello la noticia correspondiente al intendente de la provincia [...]⁵⁰

El establecimiento del ayuntamiento de mulatos quedó bastante acotado. Se le prohibió aplicar castigos y poner en libertad a los detenidos sin la autorización del teniente del partido de Tonalá, con la disposición de que tendrían que cumplir con la obligación cristiana de “gobierno y buena administración.”

La Herencia de los afrodescendientes

Las diferencias climatológicas, el desarrollo de una economía ganadera y el predominio de la población negra y mulata (pardos y sambos en sentido estricto), hicieron del noroeste de la provincia de Soconusco (Tonalá, Pijijiapa y Mapastepeque), el principal centro social y cultural afroestizo de la provincia por lo menos a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cuando se registró, conforme a los datos estadísticos con que con-

⁴⁹*Ibid.*, pp. 5-6.

⁵⁰*Ibid.*, p. 8.

tamos, el mayor crecimiento de esta población. Su presencia definió el perfil de una región predominantemente ganadera, de naturaleza agreste que hacía difícil la vida de los seres humanos. Las condiciones naturales así como el tipo de economía –a partir de la ganadería, la pesca, la extracción de sal y las plantaciones de añil– que se implantó en el noroeste facilitaron la hegemonía demográfica de negros y mulatos, quienes influyeron en la definición de los rasgos fenotípicos y culturales de la población de la región.

En lo social y cultural el noroeste se distingue también del resto de la provincia pues existen en ella creencias, modos de vida y prácticas cotidianas de sus pobladores con fuertes rasgos de la cultura africana. Una de ellas es la leyenda del sombrero, muy difundida además por toda el área centroamericana, un personaje descrito por quienes dicen haberlo visto como “un negro que espanta en los caminos, cubierto de un sombrero de vara y media de diámetro”⁵¹ que se aparece principalmente en regiones ganaderas; la de la tisigua, conocida también como la mala mujer, de cabello crespo y alborotado que engatusa a los hombres; la del cadejo, animal negro parecido a un perro que se le aparece a los trasnochados. Existe también la creencia en la transformación de las personas que conocen el arte de la brujería y que se convierten en animales; el más mencionado y que se “aparece” con más frecuencia es el de la cocha enfrenada. El consumo de la taberna y la repostería alrededor del coco, también se relaciona a las prácticas culinarias de la población afrodescendiente. La taberna es un bebida alcohólica que se obtiene de la savia de un árbol conocido como palma de coyol (*acrocomia aculeate* por su nombre científico) y su extracción se práctica principalmente en la Depresión Central y en la Costa de Chiapas.⁵² Las cocadas gozan de amplia popularidad en el principal centro de concentra-

⁵¹Gazeta de Guatemala, Guatemala, C.A., 4 de marzo de 1799, núm. 100, tomo III, p. 13.

⁵²Sobre este tema en particular puede verse el reporte de Ingrid Darvey Bermúdez Hernández, “Elaboración in vitro de una bebida tipo “taberna”, Instituto Tecnológico de Tuxtla Gutiérrez, Tuxtla Gutiérrez, diciembre de 2011.



ción de población afroestiza como fue Ciudad Real, la actual San Cristóbal de Las Casas, y está presente también en la costa chiapaneca.

La huella de esta cultura también la encontramos en la música, particularmente en la marimba, en la poesía, en el habla coloquial de los costeños que se caracteriza por entrecortar las palabras y el uso del diminutivo para referirse principalmente a las personas. De manera que, pese al olvido en que se ha mantenido a esta cultura, los afrodescendientes son la raíz y la razón de la identidad de los habitantes del noroeste de la provincia de Soconusco y que hoy forma parte de lo que conocemos como Costa de Chiapas.

Conclusión

La actual región Costa de Chiapas no ha existido siempre. Como podemos derivar de lo que aquí hemos expuesto su origen se remonta a mediados del siglo XVIII, justamente cuando comenzó el poblamiento del área y la ganadería –al igual que las plantaciones de añil– empezó a destacar como la actividad catalizadora de la inmigración. De acuerdo con la información disponible podemos ver cómo fue creciendo la población afrodescendiente: negros, mulatos y pardos, que en el curso de medio siglo se asentó y cuantitativamente se convirtió en mayoritaria en el área de la parroquia de Tonalá (Pijjiapan y Mapastepeque). Es probable que las condiciones naturales, el clima y la vegetación parecidas a sus lugares de origen, la ausencia casi total de peninsulares hayan atraído a la población africana, además de su ubicación estratégica como lugar de tránsito hacia Guatemala, la Nueva España y la vecina provincia de Chiapa y por qué no, puerta de acceso a la bondadosa aportación alimenticia de la Mar del Sur a través de la pesca.

El crecimiento de la ganadería, el incremento de la producción añilera debido a la mayor demanda de colorantes por parte de los países europeos y la propia Nueva España, hicie-

ron posible el crecimiento demográfico de Tonalá. Con ello se convirtió también en la sede religiosa del noroeste y adquirió mayor importancia política y religiosa. Pero debe decirse que el primer poblamiento de El Despoblado fue realizado por los ganaderos –el ganado mejor dicho– que con la creación de haciendas y estancias de ganado mayor, de algunas cacaoteras en Mapastepeque, en las que predominaba la mano de obra de los descendientes de africanos, dieron vida a un espacio que se convirtió en corredor natural entre Guatemala y la Nueva España. El otrora Despoblado lo mismo atrajo a comerciantes, vaqueros, curas, nagualistas, y arrieros, que aventureros, “jugadores de manos”, prófugos y delincuentes que huían de las cárceles y de la mano justiciera del Santo Oficio, así como de las autoridades coloniales.

Otro proceso de que debe destacarse es la capacidad de los afrodescendientes para incorporarse a la sociedad y para cambiar su condición socioeconómica, pues es evidente que a finales del siglo XVIII no sólo ocupaban un lugar destacado en la demografía sino también se apropiaron de tierras y fincaron con ello su propia economía. Es decir, que la mudanza también se dio en lo social y lo económico.

Finalmente, ni duda cabe que a estas alturas los estudios históricos sobre la población en nuestro estado son casi inexistentes, pese a la pluralidad cultural de la sociedad chiapaneca. De ahí la necesidad de profundizar en el conocimiento del pasado de la población afroestiza, en una región olvidada por los investigadores sociales, que permita la comprensión de las expresiones socioculturales de sus habitantes.



Bibliografía

Aramoni Calderón, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CNCA, México.

Bermúdez Hernández, Ingrid Darvey

2011 “Elaboración in vitro de una bebida tipo “taberna”, Reporte de Residencia, Instituto Tecnológico de Tuxtla Gutiérrez, México.

De las Leyes de Indias (Antología de la recopilación de 1681)

1988 Selección, estudio introductorio y notas de Alberto Sarmiento Donate, SEP, México.

De Vos, Jan

1985 *Catálogo de los documentos históricos que se conservan en el fondo llamado “Provincia de Chiapas” del Archivo General de Centro América, Guatemala*, CEI-CIESAS, San Cristóbal de Las Casas, volumen I.

Duvalier, Armando

1962 *Poesía negra americana (Breve antología)*, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

García Vargas y Rivera, Manuel

1988 *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapa 1772-1774*, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, A. C., Programa Cultural de las Fronteras, Instituto Chiapaneco de Cultura, H. Ayuntamiento Constitucional, San Cristóbal de Las Casas.

Gasco, Janine

1989 “Una visión de conjunto de la historia demográfica y económica del Soconusco colonial”, revista *Mesoamérica*, CIRMA-PMS, Antigua, Guatemala, núm. 18, diciembre.

Gazeta de Guatemala

1799 Guatemala, C.A., 4 de marzo de 1799, núm. 100, tomo III.

Gerhard, Peter

1991 *La frontera sureste de la Nueva España*, traducción de Stella Mastrangelo, UNAM, México.

Juarros, Domingo

1981 *Compendio de la historia del Reino de Guatemala, 1500-1800*, Editorial Piedra Santa, Guatemala, C.A.

Lorenzana Cruz, Benjamín

2009 “De negros a mulatos pardos: La población afroestiza en “El Despoblado” de la provincia colonial de Soconusco (1778-1830)”, tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.



MacLeod, Murdo J.

1990 *Historia Socio-económica de la América Central Española. 1520-1720*, segunda edición,
Editorial Piedra Santa, Guatemala, C.A.

Milla, José (Salomé Jil)

1976 *Historia de la América Central*, Editorial
Piedra Santa, Guatemala C. A.

Palomo de Lewin, Beatriz

1992 *Esclavos negros en Guatemala (1723-1773)*, tesis de
Licenciatura en Historia, Facultad de Ciencias
Sociales de la Universidad del Valle de
Guatemala, Guatemala, C. A.

Voohries, Barbara (editora)

1991 *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*,
UNACH-UNAM.

Archivos consultados

Archivo Histórico Diocesano-San Cristóbal (AHD-SC)

Archivo General de Centroamérica (AGCA)

Microfilm-CEU/Unach (actualmente IEI/Unach)



Capítulo 5

Vistiendo lo ajeno. La vestimenta de los esclavos en la Nueva España

Dr. Enrique Tovar Esquivel
C-INAH Nuevo León

Mtra. América Malbrán Porto
FFyL-UNAM/CESUA

Introducción

Consideramos que la vestimenta cumple su función principal al procurar protección contra los fenómenos atmosféricos, no ignoramos que los códigos sociales también determinan el uso de la vestimenta (definiendo las partes corporales que no pueden o deben verse, ¡El invento del pudor!); consumado el objetivo inicial, posibilita la caracterización de un grupo humano o de un individuo, convirtiéndose de esta manera, en una extensión simbólica del cuerpo al ejemplificar aspectos individuales de las personas e incluso de los grupos; erigiéndose como un indicador de identidad grupal o del rango y clase social de los sujetos que lo usan (Lipsett-Rivera, 2005:482). Es decir, la ropa, como muchos objetos, suele pasar de un estado utilitario a uno estético y de ahí a una identificación de estatus.

Al seleccionar un abrigo, por ejemplo, además de que desempeña una función protectora contra el frío, se procura hallarlo con



un corte y color determinado; un diseño que agrade a la vista y en muchos casos, que muestre rasgos de nuestra personalidad ante los demás. Mucho se ha hablado de la moda colonial europea y del traje indígena, sin embargo en este trabajo enfocaremos nuestra atención a la vestimenta de los negros y mulatos quienes desde principios de la conquista comenzaron a arribar a la Nueva España en calidad de esclavos. Encontrar las particularidades que permitan definir aspectos simbólicos en el vestir de los negros durante el periodo novohispano es por demás poco probable, ya que a diferencia de otros grupos étnicos de la Nueva España, donde existían elementos distintivos de su cultura, éstos no tenían la libertad de elegir la ropa que usaban. Se abrigaban con aquella que los españoles les administraban o la conseguían tratando de imitar la moda del momento y en la mayoría de los casos, tener al menos la necesaria para cubrir su desnudez, asunto último donde las autoridades virreinales asumieron una postura de orden y recato principalmente entre las clases populares.

La indumentaria de los negros en la Nueva España estuvo ligada a fenómenos sociales del grupo detentador del poder económico. En este sentido, la vestimenta de los esclavos se constituye como un símbolo apropiado por los españoles y no de ellos mismos. En este sentido, el cuerpo del esclavo no le era propio, no le pertenecía, formaba parte del listado de pertenencias de los españoles principales, seres heredables a la muerte de su poseedor. Si el ropaje de los esclavos no los significaba a sí mismos como individuos o como grupo étnico, sí lo hacía con respecto a sus propietarios; he aquí el hilo conductor del presente artículo.

La vestimenta como apropiación del otro

La condición esclava de los negros en la Nueva España implicó necesariamente la modificación del uso y costumbres que traían, su integración a un mundo que les era ajeno los obligó a adoptar los modos y hábitos que sus señores practicaban. Este fue un proceso en dos direcciones; en el primero, los españoles, en ple-

na necesidad (consciente o no) de integrarlos a su ritmo de vida, reprimen elementos culturales propios de los africanos para luego asimilarlos con ellos, no por desear una igualdad entre ambos, sino por volver inteligible lo distinto. Así, la lengua y conducta de los esclavos estaba aleccionada a repetir la española para uso y provecho de esta última.

En este proceso de conversión entró el uso de la vestimenta, en especial para aquellos esclavos que servían en los centros urbanos en calidad de sirvientes. ¡Impensable para un señor principal tener a una servidumbre en harapos!, esos estaban destinados, en última instancia, para los trabajadores de los ingenios de azúcar, minas y haciendas.

Díaz Soler menciona que los dueños estaban obligados a suministrarles a sus esclavos al menos tres vestidos al año. Esto se hacía para todos los esclavos por igual, sin importar la edad. Las tres mudas de ropa consistían en un par de pantalones de lienzo, una camisa y un sombrero, en el caso de los hombres. También incluían un pañuelo y un camisón de lana para el frío. Las primeras dos mudas de ropa les eran entregadas al comenzar el año y ocho meses después, se les daba la tercera (Díaz Soler, 1974).

Durante el siglo XVI, la vestimenta de los negros se adapta con rapidez a las modas españolas y es casi seguro que también hayan adoptado en cierto momento, algunas prendas del atavío indígena. Motivo por el cual, las autoridades virreinales legislaron y reglamentaron sobre el uso y abuso de atuendos, se escribieron dos ordenanzas referentes al vestir de los negros; la primera, del 11 de febrero de 1571, donde prohibía y limitaba el uso de los objetos ostentosos y al pie decía:

Ninguna negra libre, o esclava, ni mulata, traiga oro, perlas, ni seda; pero si la negra, o mulata libre fuere casada con español, pueda traer unos zarcillos de oro, con perlas, y una gargantilla, y en la saya un ribete de terciopelo, y no puedan traer, ni traigan mantos de burato, ni de otra tela, salvo mantellinas que lleguen poco mas abajo de la cintura, pena de que se les quiten, y pierdan las joyas de oro, vestidos de seda,



y manto que trajeren (Recopilación de leyes de los reynos de las Indias,1987:290v.)

Recordemos que muchas prohibiciones se dictaban porque eran cosas que sucedían con frecuencia y que, como se verá más adelante, solían ignorarse. La segunda ordenanza fue del 31 de julio de 1582 y prohibía el uso del atuendo indígena obligando el uso de las prendas españolas.

[...] que ninguna mestiza, mulata o negra ande vestida en hábito de india, sino de española, so pena de ser presa, y que se le den cien azotes públicamente por las calles, y pague de pena cuatro reales al alguacil que la aprehendiere; y que esto no se entienda con las mestizas, mulatas y negras que fueren casadas con indios (Carrillo y Gariel, 1959:73).

Esta segunda ordenanza es de una naturaleza significativamente reveladora, en primera instancia procura detener el uso de un tipo de prendas que representan a un grupo étnico determinado; acaso esta ley estaba ligada con el mantenimiento del orden social colonial y la ruptura, sin duda alguna, de una posible fraternización entre negros e indígenas. Por otro lado, dicha disposición fomentaba la asimilación del modo de vestir europeo (específicamente español), acercándolos a una uniformidad social y cultural que no era propiamente española pero que sí los distanciaba de la indígena.

Estas dos ordenanzas surgieron durante el periodo del virrey Martín Enríquez de Almansa (1568-1580), quien observaba con sobresalto el aumento de esclavos negros, mestizos y mulatos en la capital, lo que consideraba peligroso para la estabilidad de la colonia (Katzew, 2004:40-41); “al virrey le desvelaba que indios y negros conspiraran contra los españoles, convencido de que si ambos grupos se unían, ‘no se yo quién sería parte para resistillos” (*Idem.*:41). Las leyes de Indias dedicaron un apartado para reglamentar la vida social de los negros con respecto a los españoles e indígenas, leyes orientadas principalmente a limitar

la interacción entre grupos étnicos (*Recopilación...*, *Op. cit.*, Libro VII, título V:285-290v.). Además de la existencia de otro tipo de prohibiciones como la de portar armas o salir de noche, una de estas primeras ordenanzas aparece en el acta de Cabildo del 14 de junio de 1527 que prohíbe a los negros “salir de noche y de llevar armas durante la noche so pena de 100 azotes y pérdida de las armas” (O’gorman, 1970:34) (Ver capítulo 3 de esta obra).

Algo que cabe señalar es la total ausencia de mención alguna sobre el uso del vestido africano. No hay legislación sobre él, porque la mayoría de los esclavos traídos de África llegaban con taparrabos y era en el puerto de Cuba o en las casas de contrataciones donde se les proveía de alguna prenda para cubrirse (Díaz Soler, *Op. cit.*), por lo que si algo podía alegarse en contra de ellos, era la desnudez y no otra cosa (Figura 5.1).

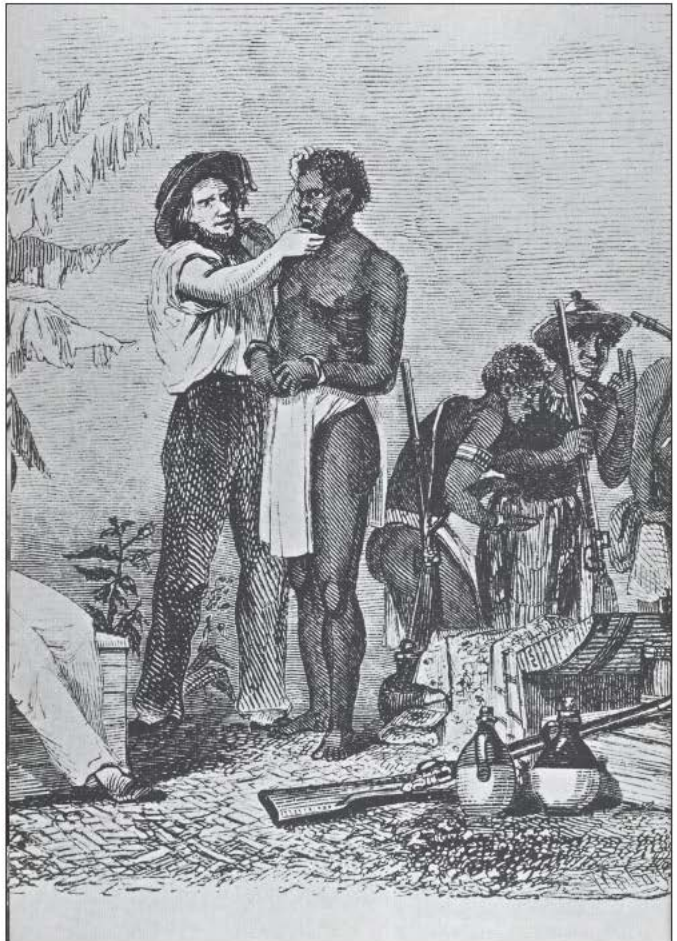


Figura 5.1: Esclavo en una venta, mientras es inspeccionado para comprobar su calidad. Nótese la ausencia de vestido. WJ Annin, grabado 1854. (Tomado de Fauque y Thiel, 2004, Fig.16).



La imagen del español a través del otro

El esclavo era un bien material del español, disponía de él como mejor le convenía y así podía venderlo, heredarlo o darle su libertad si le placía; y como todo bien, se le procuraban cuidados por tratarse de una inversión. Del mismo modo se cuidaba su vestuario personal. Muchos criados eran vestidos si no con “la elegancia de la moda, al menos con la mayor pulcritud, ya que su atuendo era indicio de la situación social de sus amos” (Lavín y Balassa, 2001:204). Es aquí donde los españoles también mostraban su estatus a través del ropaje de sus esclavos.

En éstos últimos no había elementos distintivos que los identificaran como grupo étnico, los colores vistosos y los accesorios ostentosos, si bien pueden considerarse como un elemento propio, éstos no eran mostrados dentro de la casa residencial española, había una formalidad al momento de vestir y de mostrarse frente a sus amos.

No todos recibían las mismas prendas, generalmente vestían más elegantemente aquellos esclavos que por sus actividades cercanas al amo, estaban más a la vista de ellos y de quienes los pudieran observar. Tómese el ejemplo de un cochero, para esta

ocupación, se empleaba preferentemente el servicio de los negros, que solían portar “una librea compuesta de camisa, chupa, casaca, calzón, tricor-



Figura 5.2: Esclavo con traje de cochero. Biombo con vistas de la Ciudad de México. Siglo XVI Colección particular (Claude Fauque (Auteur) › Consulter la page Claude Fauque d'Amazon Trouver tous les livres, en savoir plus sur l'auteur. Voir résultats de recherche pour cet auteur Etes-vous un auteur? Infos sur La Plate-forme Auteurs)

nio o sombrero de ala ancha y su imprescindible látigo (Figura 5.2). Vestirlos con elegancia era primordial, pues al lado de los trajes, las joyas y los carruajes, formaban parte de un espectáculo, el de la ostentación del lujo” (Pérez Monroy, 2005:70).

La ordenanza de 1571 que prohibía a las negras vestir con lujos era letra muerta, mostraba tan sólo los excesos que ya se verificaban desde antes y que no se habían desterrado con esta ley. En 1625 el dominico inglés Thomas Gage visitó la ciudad de México y pudo comprobar lo anterior.

[...] una joven esclava negra o morena recurrirá a cualquier medio pero andará a la moda con su collar y brazaletes de perlas y sus pendientes con algunas piedras considerables. El atuendo de esta clase más baja de negras y mulatas (que son de naturaleza mixta de español y negro) es tan atrevido, y su actitud tan tentadora, que muchos españoles, incluso de la mejor calidad (que son demasiado inclinados a la lujuria), desdeñan por ellas a sus esposas (Gage, 2001:158).

Esta es una apreciación que no distingue nivel alguno, sólo su etnia. Inmediatamente describe las prendas de las mujeres de color (Figura 5.3):

Su vestido es una saya de seda o de algodón, con muchos encajes de plata o de oro, con un doble listón de algún color claro con largos flecos que les cuelgan por delante todo el largo de la falda, y lo mismo por detrás. Sus camisas son como justillos, con faldillas adornadas también con encaje de oro o de plata, pero sin mangas, y un ceñidor de gran precio adornado con perlas y botones de oro (si son dignas de la mínima estima). Llevan mangas anchas y abiertas en el extremo de fino lienzo de Holanda o de China, bordadas algunas con sedas de colores, otras con



Figura 5.3:
Vestido de mulata. Biombo con vistas de la Ciudad de México. Siglo XVIII.



seda y oro y otras con seda y plata, que les llegan casi hasta el suelo. Cubren los rizos de sus cabezas con una cofia labrada, y sobre ésta otra de redecilla de seda amarrada con una cinta de seda de color, o de oro o de plata, que cruza por la parte superior de la frente y generalmente tiene grabado en letras algún pensamiento de amor tonto y liviano. Cubren sus pechos desnudos, negros o morenos, con dijes y cuentas que cuelgan de sus collares de perlas.

Cuando salen se envuelven en una pañoleta blanca de linón o cambray con ancha orla de encaje, que algunas se colocan sobre la cabeza de manera que por detrás sólo les llega hasta la cintura, para lucir el ceñidor y las cintas, mientras que por delante las dos puntas llegan casi hasta el suelo. Otras se lo echan sólo sobre los hombros, y en actitud insolente se echan una punta sobre el hombro izquierdo para menear mejor el brazo derecho, y lucir su amplia manga al caminar. Otras en lugar de esa pañoleta usan una rica saya de seda que se echan sobre el hombro izquierdo, mientras que con el derecho sujetan la parte inferior de ella, más como muchachos escandalosos que como doncellas civiles y honestas. Sus zapatos son altos y de muchas suelas, y los de las más profanas llevan una guarnición de plata, sujeta con clavitos de plata de cabeza muy grande (*Ibid.*:158-159).

Sin duda, el modo de vestir de las negras escandalizó al dominico Gage y sobre todo, debió causarle gran impresión, de modo tal que nos dejó una detallada descripción.

Un último dato que añade nos resulta de gran valor: “La mayoría de ellas son o han sido esclavas, pero el amor las ha emancipado y dejado en libertad para esclavizar almas al pecado y a Satán. Y son tantos los de esta clase, no sólo mujeres sino hombres” (*Ibid.*:159). La unión entre africanos y europeos estaba permitida, y era algo bastante normal, no así el de la unión entre negros e indígenas que se procuraba evitar.

Más adelante, Gage, describe la vestimenta de los esclavos de

un caballero y una dama dejando constancia de lo que un señor que se preciaba de serlo paseaba con los símbolos propios de su estamento (Figura 5.4).

Los caballeros llevan su séquito de esclavos (paseando por la Alameda) para que los atiendan, quién una docena y quién media, con elegantes libreas cargadas de encajes de oro y plata, con medias de seda en sus piernas negras, rosas en los pies y espada a un lado. Las damas también llevan, andando junto al coche, su acompañamiento de damiselas color carbón, similares a las que he descrito antes en el atavío, que con sus alardes y sus mantillas blancas parecen, como se dice en español, ‘moscas en leche’ (*Ibid.*:164).



Figura 5.4: Señor con su esclavo. Biombo con escenas de la Plaza Mayor de México. Siglo XVII. (Museo de América, Madrid)

Ya en el siglo XVIII, la vestimenta de los negros no resulta tan excesiva como un siglo atrás, o tal vez no hubo quién la pudie-



ra detallar. Queda la constancia de Francisco de Afrojín de 1764 que, como lo hiciera más de cien años atrás Thomas Gage, refiere la vestimenta de las negras mulatas, sin tantos lujos, con “honestidad, gravedad y decencia”.

El traje de las negras y mulatas es una saya de embrocar (a modo de una basquiña pequeña de seda, con sus corchetes de plata, y por ruedo una buena cinta o listón) la cual traen sobre la cabeza (*sic*) o sobre los hombros, sacando la cabeza por lo angosto o cintura de la saya¹; traen sus guardapiés, que llaman enaguas, de tela de China, con flecos de Holanda o encajes ricos, y calzado honesto. Y esta hermosa prenda de honestidad, gravedad y decencia sobresale en todas las mujeres del reino, pero mucho más en las señoras (De Ajojín, 1986:68).

El lujo del vestido era reflejo del éxito social, sobre todo económico. Este se manifiesta en algunos testamentos o cartas de dotes tanto de negras libres como de mulatas en las cuales se consignaban los bienes que llevarían a casa del marido que constaban de ropa de cama, dinero, joyas, accesorios, vestido, pinturas, muebles y esculturas. Tomando en cuenta que la ropa y las joyas, en muchos casos representaban la fortuna familiar que pasaba de generación en generación, sobre todo en el caso de las dotes menos suntuosas (Velázquez, 2006:267).

Las joyas, la forma de utilizar la vestimenta y su porte recuerdan la herencia cultural que muchas mujeres africanas tuvieron de sus culturas de origen, en las que el uso de la orfebrería y la ornamentación corporal formaban parte importante de su identidad femenina en estrecha relación con su cosmovisión religiosa (*Ibid.*:239).

¹ Es probable que aquí el autor haya confundido la basquiña, que no es otra cosa que una falda, con algún tipo de manto o cofia para llevar en la cabeza o los hombros. El Diccionario de 1791 añade: “Pónese encima de toda la demás ropa y sirve comúnmente para salir a la calle.” Amelia Leira, *El traje Nacional*, Museo del Traje, Departamento de Difusión, Madrid, 2004. p.7

Por otro lado es común encontrarlos con representaciones, sobre todo en los cuadros de castas, de parejas de negro y española, lo cual, como mencionamos antes, no estaría del todo mal visto. En estos casos se puede observar que el vestido del hombre es rico lo que podría sugerir un estatus económico relativamente elevado. Estos personajes visten generalmente con casaca, chaleco y calzón, en algunos casos las ropas han sido representadas ricamente bordadas y suelen ser de llamativos colores (Figura 5.5).



Figura 5.5: Representación de casta De Español y Negra, Mulato, Atribuido a José de Alcívar, ca. 1760-1770. (Denver Art Museum)

Al igual que hoy había ropas de uso diario o de trabajo y ropas de fiesta, estas últimas, en el caso de los negros esclavos solían ser aquellas que dejaban sus amos y que procuraban conservar en buenas condiciones para eventos especiales como podría ser el paseo del pendón.



Descripción de las prendas

En realidad las prendas que usaron los negros fueron limitadas, generalmente dependiendo del gusto del español, dentro del hogar se buscó uniformizar, no olvidemos que para el español que contaba con este tipo de servidumbre, era esencial que se guardaran normas que le permitieran competir con el resto de sociedad en la que se encontraba inmerso, es cierto que el cuidado de la vestimenta para otros espacios que no estaban asociados con el servicio dentro del hogar se flexibilizaba, toda vez que el desarrollo de ciertas faenas requerían holgura de ropajes, las siguientes prendas que a continuación se enuncian nos permiten darnos cuenta que la vestimenta de los españoles pretendía imponerse culturalmente a la de los negros:

Prendas femeninas

Saya: Es el nombre que recibía la falda exterior. Las sayas de faena solían ser de un solo color o de listas. Se caracterizaba por poseer pliegues en la parte de la cintura y los tejidos con que se confeccionaban variaban en función del poder adquisitivo de su dueña ya sea hecha de lana o de lana y algodón. Esta palabra todavía es común en algunos lugares de Sudamérica y el Caribe (Leira, 2004:2).

Basquiña: Esta fue una falda negra u oscura que comúnmente se llevaba sobre el vestido. En las Cartas de Dote de las mujeres pobres era la prenda de más valor. Fue frecuente que tuvieran forro o medio forro de color, de tafetán, generalmente. Como se la ponían para salir a la calle, pero se la quitaban al entrar en su casa u otra ajena, era necesario llevar debajo otra falda llamada guardapiés (*Ibíd.*:6-8).

Jubón: generalmente la basquiña se llevaba con este cuerpo. El término es ya muy antiguo y que tenía un significado muy amplio. Se aplicó a una prenda que se ceñía al cuerpo, con faldones cortos, cerrada por delante y con mangas largas. Es un ejemplo de la influencia recíproca entre el traje cortesano y el popular. Está atado por delante con un cordón que pasa por los ojetes

abiertos en los dos delanteros y termina en haldetas (ídem.).

Camisa: La camisa femenina era de lienzo y llegaba hasta los tobillos.

Armilla, justillo o corpiño: Blusa de raso, seda, paño o terciopelo con una armadura de ballenas (*corsé interior acoplado a la armilla*) que se colocaba sobre la camisa. Con las bocamangas y el cuello muy elaborados, gracias a las ballenas estilizaban la cintura y elevaban los pechos (Descalzo Lorenzo, 2006:4).

Medias: de lana atadas con ligas bajo la rodilla.

Enaguas: de lienzo, se colocaban sobre la camisa, eran una falda interior).

Delantal: Elaborado en lienzo blanco.

Pañuelo: Cubría los hombros. Según las Cartas de dote existen muchos tipos de pañuelos y de distintos tejidos.

Pañuelo de cabeza: Anudado a la cabeza, el pañuelo, de distintos colores, protegía del sol.

Alpargatas: zapato común, bajo.

Mantón: (el mantón de Merino era de lana merina y estaba bordado con motivos florales. El de Manila era importado de China (vía Manila), hecho de seda de colores con ricos bordados).

Accesorios: Finalmente, cabe destacar que complementaban sus trajes con los collares de perlas, pendientes (zarcillos) de plata u oro, anillos e incluso rosarios con cuentas de nácar o azabache que se colgaban del cuello a modo de collar.

Prendas masculinas

Calzas de lienzo: Pieza de tela que cubría la parte inferior de las piernas de las rodillas a los tobillos.

Faja: Es una pieza de tela de lana o algodón con un ancho de 30 ó 40 centímetros y un largo de dos metros.

Camisa: De anchas mangas y abierta sólo hasta medio pecho, llegando hasta poco más arriba de las rodillas. Las camisas de hombre van decoradas exclusivamente en blanco. El cuello puede ser de cabezón (tira estrecha bordada a punto de bastas).



Chalecos: de vivos colores.

Chupa: chaqueta corta de paño o lana. Prenda que se vestía debajo de la casaca. Con mangas o sin ellas, fueron evolucionando de más largas con delanteros rectos a más cortas con delanteros sesgados.

Casaca: prenda masculina exterior, que se llevaba ceñida. Era del estilo de un frac en cuanto a sus dimensiones pero con cuello recto y fuerte de modo que no se doblara y cerrada alrededor del corbatín por delante por unos corchetes muy disimulados. Desde el cuello a la cintura, se cerraba con botones así como por detrás de donde caen airosos unos faldones descendiendo hasta las corvas. Las había sencillas, con vivos colores y también de bordados así como diferentes tamaños.

Pañuelo: Para cubrir la cabeza del sol y empapar el sudor.

Medias: de lana o seda.

Alpargatas, zapatos o botas

Reflexión final

La indumentaria usada por los negros durante el periodo novohispano procuró reflejar no una cultura propia sino la cultura impuesta, la del otro, la que lo subyugaba. En los espacios propios de convivencia del español, el negro debía sujetarse a normas de conducta y de formalidad en su vestir, bajo ese patrón de conducta, ser ellos mismos solo podían lograrlo en lo privado. En la esfera de lo público, el esclavo negro debía ser como se le mandaba, ahí la voluntad estaba quebrada.

“El hábito no hace al monje” y en el caso de los esclavos negros vestir como el otro no lo convertía en el otro, sino únicamente para acceder al espacio del otro, que de otra manera le estaría prohibido; lo que se traducía en un dudoso privilegio para el esclavo negro por encima de otros de su misma condición.

Desgraciadamente la información documental que se tiene respecto a la vestimenta de los esclavos negros es escasa, en la mayoría de los casos debe ser inferida a través de la pintura cos-

tumbrista que se nos presenta como un valioso pictórico para la investigación histórica y arqueológica, por supuesto que no es suficiente; hace necesario seguir indagando otros materiales documentales que puedan arrojar más información al respecto.





Bibliografía

- Carrillo y Gariel, Abelardo
1959 *El traje en la Nueva España*, México, INAH-
Dirección de Monumentos Coloniales.
- De Ajofrín, Francisco
1986 *Diario del viaje a la Nueva España*. Secretaría de
Educación Pública, México.
- Descalzo Lorenzo, Amalia
2006 *Jubón Esdcotado*, Modelo del mes. Museo del
Traje, Departamento de Difusión, Madrid,
España.
- Díaz Soler, Luis M.
1974 *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*. Río Piedras:
Editorial de la Universidad de Puerto Rico,
Puerto Rico.
- Fauque, Claude y Marie-Josée Thiel
2004 *Les routes de l'esclavage: Histoire d'un très grand
"derangement"*, Hermé Ed., Paris, Francia.
- Gage, Thomas
2001 *El inglés americano*. Fideicomiso Teixidor-
Libros del Umbral México.

Katzew, Ilona

2004 *La pintura de castas*. CONACULTA-Turner, México.

Lavín, Lydia y Gisela Balassa

2001 “El siglo del barroco novohispano”. En *Museo del traje mexicano*, Clío, Vol. III, México.

Leira, Amelia

2004 *El traje Nacional*, Museo del Traje, Departamento de Difusión, Madrid, España.

Lipsett-Rivera, Sonya

2005 “Los insultos en la Nueva España en el siglo XVIII”. En *Historia de la vida cotidiana en México*, Coord. Pilar Gonzalbo. Fondo de Cultura Económica, t. III, México.

O’gorman Edmundo

1970 *Guía de las actas de cabildo de la Ciudad de México siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.

Pérez Monroy, Julieta

2005 “Modernidad y modas en la ciudad de México: de la basquiña al túnico, del calzón al pantalón”, en *Historia de la vida cotidiana en México*. COLMEX-FCE, t. IV, México.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias.

1987 *Facsimile*. Porrúa, t. II, México.

Velázquez, María Elisa

2006 *Mujeres de Origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, INAH-UNAM, México.



Capítulo 6

Exequias para la esclava del virrey

Mtra. América Malbrán Porto
Estudios Mesoamericanos FFyL-UNAM.

Dr. Enrique Méndez Torres
Estudios Mesoamericanos FFyL-UNAM.

El viernes 15 de agosto de 1653, a las seis de la tarde, hizo su entrada en público el nuevo virrey, era Francisco Fernández de la Cueva, VIII duque de Alburquerque, marqués de Cuéllar, conde de Ledesma y Huelma, sería el 22º virrey de la Nueva España y 45º virrey de Sicilia. Había sido propuesto al monarca español por la Cámara de Indias en enero de 1653 (Archivo General de Indias, 1 de julio de 1658); era el segundo Grande de España¹ que ocupaba la magistratura virreinal mexicana, pertenecía a la crema y nata de la nobleza hispánica y formaba parte de una verdadera dinastía de virreyes (Fernández Bulete, 1998:680) (Figura 6.1).

Se había casado el 12 de enero de 1645 en el Palacio Real de Madrid con Juana Francisca Díez de Aux Armendáriz y Afán de Ribera, II marquesa de Cadereita, IV condesa de la Torre, seño-

¹ La Grandeza de España es la máxima dignidad de la nobleza española en la jerarquía nobiliaria, pues está situada inmediatamente después de la de infante, que está reservada a los hijos del rey de España y a los del príncipe de Asturias. Es otorgada por el rey y generalmente va unida a un título nobiliario, por lo que es hereditaria.



Figura 6.1: El duque de Alburquerque. Museo Nacional de Historia. (Foto América Malbrán Porto)



ra de la Villa de Guillena (Sevilla), dama de la reina Isabel de Francia, y camarera mayor de las reinas María Luisa de Orleans y Mariana de Neoburgo (esposas de Carlos II de España) y considerada una de las más grandes señoras españolas de su tiempo.

El duque de Alburquerque era joven, tenía treinta y cuatro años de edad cuando vino a México, y le gustaba hacer fiestas con gran pompa. Las noticias del nacimiento de cada uno de los infantes, los hijos de Felipe IV, eran buenos motivos para manifestar sus aficiones con bailes, paseos y máscaras, en que el alegre duque tomaba parte muy activa en compañía de su también joven esposa (Rubio Mañé, 2005:29).

El duque llegó a la Nueva España con la misión de cumplir rigurosamente con sus obligaciones para con la Corona, dispuesto a incrementar el control fiscal sobre el virreinato, a fortalecer el gobierno y a regenerar la disoluta vida pública, que se había extendido sobre todo en la capital. Al poco tiempo de tomar

posesión del gobierno, emprendió una serie de iniciativas como atacar la especulación existente con el pulque y el abasto de alimentos a la ciudad de México, mejorar el estado de la capital virreinal, para lo que ordenó la limpieza y reparación de las principales acequias y procuró asegurar el abastecimiento de agua y grano. Prestó mayor observancia de las reglas de los religiosos, que se habían relajado, así como a las obligaciones de los oidores de México, de algunos de los cuales informó negativamente a Madrid, y dismanteló el negocio ilícito que mantenían varios alcaldes mayores, como Andrés de Aramburu (Archivo General de Indias, 30 de octubre de 1653), y ciertos potentados, que se aprovechaban del trabajo indígena. De manera severa impulsó la represión contra bandoleros, salteadores de caminos y delinquentes que asolaban al virreinato.

Una de sus principales preocupaciones la constituían las crecientes amenazas exteriores, particularmente de los ingleses, lo que obligó al virrey a reforzar la fortaleza de San Juan de Ulúa (ver Capítulo 7 de este volumen) y los demás presidios y abasteció de pólvora y bastimentos para la defensa de Campeche. También dedicó especial atención a las obras públicas para mejorar y embellecer la capital, hizo retirar con carretones el lodo que azolvaba las calles (Guijo, Tomo I, 1986: 246), mandó reparar las acequias y los numerosos puentes de la ciudad, a este respecto Gregorio de Guijo señala en su diario:

Hasta el 31 de mayo se acabaron de limpiar las acequias principales de esta ciudad, ahondándolas hasta lo profundo y apretillando la principal de la calle de la Acequia desde la Merced hasta el Colegio de las Doncellas, y subiendo el perfil vara y media de la calle, de calicanto, y haciendo a trechos sus puentes de madera y reparando todos los puentes de madera y reparando todos los puentes de calicanto que estaban quebrados, y reparó el dicho Virrey todas las calzadas de la Piedad, Chapultepec, San Antón y Mexicaltzingo, a que asistieron don Antonio de Vergara a la de Tacuba, el Oidor don Gaspar de Castro a la de la Piedad y Chapulte-



pec, el Contador Rosal a la de San Antón y Mexicaltzingo, y algunos ramos de acequias se quedaron para el año que viene (*Ibid.*:253).

Con dinero de su propio bolsillo, ya que consideraba que le correspondía el gasto al virrey pues era quien habitaba el lugar, hizo arreglos y ampliaciones al Palacio virreinal, nuevamente es Guijo quien nos lo recuerda:

Aderezó el palacio y cuarto suyo y de la marquesa de Cade-reita, (...) con ricas y costosas colgaduras que trajo de España, sin permitir se entrase en palacio un clavo prestado, por traerlo él de España (*Ibid.*:224-225).

Tenía otro carácter el virrey. Además de ser muy festivo, como el que más, era también profundamente piadoso y caritativo, como buen caballero español. Los mayores afanes de su administración los consagró a concluir la obra de la catedral. Todas las tardes acostumbraba ir allí a inspeccionar los trabajos y luego permanecía algún rato para rezar. Subía por los andamios de las construcciones, vigilaba muy de cerca el progreso de las tareas y estimulaba a los artesanos con gratificaciones, que sacaba de su propio bolsillo (Rubio Mañé, *Op.cit.*:30).

Esposo y padre ejemplar (llevaba, siempre que podía, a su mujer y a su hija en sus viajes e inspecciones, como las que hacía a las obras del desagüe), riguroso y moralista, (durante su gobierno fueron castigados severamente los sodomitas), como muchos de los hombres rectos, tenía un secreto...

El lunes 24 de enero de 1656 se le murió una negra esclava, evidentemente no cualquiera, ya que fue enterrada en el Convento de Santa Teresa (La Antigua), a unos pasos de la Catedral, también nos dice Guijo "...cargaron el cuerpo todos los caballeros de esta ciudad, y asistió al entierro toda la nobleza de ella y todas las religiones y capilla de la Catedral".

Este hecho debió escandalizar a no pocos y seguramente se habló de ello en el seno de los hogares nobles. No era normal que

la nobleza asistiera al entierro de una esclava, mucho menos que fuera enterrada en una iglesia tan importante como Santa Teresa, que estaba reservada para la nobleza novohispana.

No sabemos nada de esta esclava, ni su edad, ni su nombre, salvo que pertenecía a la virreina, era su recamarera, y se la había obsequiado el Marqués de Cadereita su padre, tampoco sabemos si fue traída de España o adquirida en la Nueva España, a este respecto los registros se siguen escondiendo (Ídem.).

¿Podría ser alguna de las tres esclavas negras que había registrado el virrey como criadas suyas y de su esposa, en la Casa de Contratación de Sevilla, al partir como pasajeros a Indias? De ellas no tenemos más que sus nombres: Doña Feliciana Sánchez, Doña María de San Nicolás y Doña Esperanza, las tres negras esclavas (Archivo General de Indias. E.1123, ES.41091, Catálogo de Pasajeros a Indias, Volumen XII, Contratación, 5539, L.5, F.372v). Las demás sirvientas Doña Josefa Galindo (Archivo General de Indias. E.1121, ES.41091. Catálogo de Pasajeros a Indias, Volumen XII, Contratación, 5539, L.5, F.372v.) y Doña Melchora Fernández (Archivo General de Indias. E.1122, ES.41091. Catálogo de Pasajeros a Indias, Volumen XII, Contratación, 5539, L.5, F.372v.), que aparecen en dicho registro sólo tienen nombre y el apelativo criada, por lo que podemos suponer que eran blancas. Sin duda se trataba de una esclava en la mejor posición social, al tener el puesto de recamarera de la virreina, debió estar bien arreglada y vestida, pues era la que se encargaba de los asuntos personales de ésta. ¿Cuál era su situación real?, ¿cuál su relación con el Duque de Albuquerque?, ¿y su relación con la virreina?, ¿era ésta su confidente? podemos leer entre líneas, que la relación con el virrey era intensa ¡tal vez amor?, como para solicitar que todos los nobles de la capital del virreinato acudieran al funeral, ¡tal era su dolor!

Esclavitud y sexo durante el periodo colonial

Durante el periodo colonial no eran extrañas las relaciones que se suscitaban entre amos y esclavas, ya fuera de manera consen-



tida o a través del acto violento, de lo cual se ha escrito abundantemente, sobre todo cuando estas últimas eran hermosas. Cabe aclarar que la violación de esclavas negras, durante el virreinato, ni siquiera era considerada como un delito y se trataba de una acción frecuente y “normal” entre los amos. Es indiscutible que la mujer negra tuvo un fuerte atractivo para el blanco, quien las tomaba a su servicio.

En algunos casos las esclavas denunciaban a sus amos u otros hombres que se propasaban con ellas, ya sea por malos tratos o por ser abusadas sexualmente, como fue el caso de Luisa de la Santísima Trinidad, mulata, esclava de Pedro de Las Casas, quien denunció al Padre fray Antonio Enríques, religioso portugués que la “requestó de amores” en la Villa de Nuestra Señora de la Concepción, en 1631 (Archivo General de la Nación, 1631).

Una aspiración un tanto común entre algunos de los esclavos negros era blanquearse todo lo que fuera posible para alejarse de la esclavitud lo más que pudieran. En lugar de desarrollar una consciencia de su propia valía hicieron propia la ideología discriminatoria de los blancos, que se les había impuesto desde arriba. El mismo desdén con que eran mirados por los europeos a menudo fue aplicado por ellos sobre sus iguales; en tal medida solían ser las negras quienes satisfacían las necesidades sexuales de los jóvenes blancos. Algunas mujeres negras trataban de mejorar la suerte de sus hijos mediante el blanqueamiento, con la esperanza de que el padre acabase por formalizar la unión. Estas negras esclavas eran las que por iniciativa propia permitían el acceso libidinoso de sus propietarios y así la unión coital se realizaba de una manera menos traumática (Munive Contreras, 2009). La relación con un hombre blanco podía significar protección económica adicional, social y emocional, y un medio de movilidad social para su descendencia. Era obvio que estas relaciones estaban mal vistas por la sociedad novohispana, que las trataba de evitar a toda costa, sobre todo si se trataba de personajes importantes dentro del grupo social, como fue el caso de Joseph Martínez Delgado y su esposa, vecinos del pueblo de San Ángel,

quienes realizan un auto en contra de su hijo Joseph Martínez Delgado, por pretender contraer matrimonio con una mulata esclava de la familia (Archivo General de la Nación, 1726).

En realidad es poco lo que sabemos sobre estas relaciones consensuadas, que a la larga son las que llevaron al mestizaje y que vemos ilustradas en los cuadros de castas. Las evidencias de las fuentes documentales y los relatos de las casas señoriales dan fe de relaciones amorosas extramatrimoniales entre dueños y esclavas, de escenas de rivalidad por celos de las señoras y de manifestaciones paternas con los hijos mulatos habidos de esas uniones consensuales. Muchas de estas relaciones apenas se descubrían a la muerte de los amos cuando, a través de frases sugerentes pero veladas, reconocían los hijos habidos en sus esclavas y les concedían la libertad (Navarrete, 2003:91).

Tal vez conocemos un poco más, a través de los juicios, sobre las relaciones entre adúlteros. Sin embargo, estas relaciones pocas veces son descritas en el seno de la nobleza, donde eran calladas para evitar las habladurías y el “qué dirán”. Las relaciones entre los nobles y sus esclavas, en muchos casos frecuentes, en realidad eran un tema tabú ante la sociedad que se hacía de la vista gorda, más aún si se trataba del Virrey de la Nueva España. Es sabido que muchos de los blancos nobles utilizaban su poder, ya fuera por el estatus social o clerical, o a través del confesionario, para convencer a las mujeres negras y mulatas de tener contacto sexual con ellos (*Ibid.*:94). Un ejemplo ello lo encontramos en la carta que envía el bachiller Juan Martínez de Medina al Tribunal del Santo Oficio, en Guadalajara, en la que denuncia al Presbítero Zepeda por haber tenido por más de un año acceso carnal con una esclava mulata llamada Isabel Dávila, la cual era además su sobrina, hija de su hermano Salvador Zepeda con una de sus esclavas (Archivo General de la Nación, 1621).

Es probable que lo que tenemos en el caso de la esclava muerta sea una de estas relaciones ilícitas tolerada por la esposa, en este caso la virreina, ya que había que ocultar cualquier desavenencia con el fin de mantener hacia el exterior la imagen del



matrimonio estable, feliz e indisoluble, farsa que era sufrida fundamentalmente por la mujer. Este tipo de relaciones prohibidas era frecuente entre los hombres de posiciones sociales elevadas y mujeres de rango inferior con las que cohabitaban (Lavrin 2005:505). Por otro lado este no sería el primer caso en que un virrey tuviera una amante, aunque en realidad no se sabe, hasta ahora, de virreyes que sostuvieran relaciones con esclavas, aunque sí con damas de estatus social inferior, como don Manuel Cayetano de Amat y Junient virrey del Perú quien tuvo amores con una cómica, Micaela Villegas Hurtado, a la que apodaban “La Perricholi”, otro de estos virreyes fue José Solís Folch de Cardona, en el Nuevo Reino de Granada, de quien se decía salía por las noches de su palacio en Bogotá a buscar aventuras amorosas, entre las que destacaron los amores con una mujer a la que le llamaban “La Marichuela” (Ocampo López, 2006:66), otro virrey del que sabemos también estuvo enamorado de una cómica fue Félix María Calleja, quien impulsó la carrera teatral de “La Inesilla”, basten éstos como ejemplo. Muchos de ellos estaban casados, sin embargo la pasión era más fuerte que las habladurías.

La esposa noble guardaba silencio, en la mayoría de los casos, y solapaba los deslices del marido infiel ante la sociedad, pues había sido educada para tolerar y resignarse a vivir bajo el ala de un esposo patriarcal. La familia noble, más aún la del virrey, era el modelo a imitar por los otros grupos familiares (Sanchiz Ruiz, 1996). El matrimonio estaba definido como “la sociedad legítima del hombre y la mujer, que se unían con vínculo indisoluble, para perpetuar su especie, ayudarse a llevar el peso de la vida y participar de una misma suerte” (Sanchiz Ruiz, 2005:338), aún cuando el amor, al igual que la felicidad, pocas veces formaba parte de ese “vínculo indisoluble”.

Más delicada era la relación de estas esclavas, seducidas por el marido, del que recibían obsequios y buenos tratos, con las esposas despechadas que desquitaban en ellas todo su celo, furia y rencor. Desconocemos si este habrá sido el caso de la esclava enterrada en Santa Teresa.

Tal vez el matrimonio del virrey se había enfriado o tal vez nunca estuvo bien avenido, al tratarse de un casamiento pactado entre ambas familias, a pesar de que sabemos que el Duque de Albuquerque no faltó a sus deberes maritales, pues ya tenía una hija y dos años antes de la muerte de la esclava, la virreina había malparido un varón, a este respecto nuevamente Guijo (Vol. I: 263) nos cuenta que el “martes 3 de noviembre, malparió la virreina de sobresalto de haber oído tocar a la una de la noche el lunes a fuego en la catedral, por haber prendido en unos jacales de sobre una azotea de los bodegones. Era hijo”.

¿Pudo haber sido esta la causa de que se haya alejado el virrey de su esposa y buscara consuelo en los brazos de una esclava? El dilema de un hombre, uno de los Grandes de España, sin heredero y cuyo linaje, establecido en 1520, se enfrentaba a la extinción. Son más las interrogantes que tenemos sobre este suceso, que las respuestas. Los documentos no alcanzan, están extraviados o nunca existieron, y en muchos casos sólo nos queda leer entre líneas.

Por no saber, ni siquiera sabemos dónde exactamente fue enterrada la esclava. Podríamos llegar a descartar el Coro bajo de la iglesia, donde se localizaron 12 entierros femeninos, durante el proyecto arqueológico Templo Mayor 1979-1980, que se asumieron como las religiosas Carmelitas descalzas, que habitaban el convento durante la última etapa de entierros en el lugar (Hernández Pons, 1982).

Tal vez más adelante al continuar la búsqueda de datos descubramos algo más sobre la esclava del virrey...





Bibliografías

Archivo General de Indias

- 1653 México, 37, Nº18, Consejo de Indias, Cartas y expedientes del Virrey, 30 de octubre de 1653.
Sevilla
- 1653 E.1123, ES.41091, Catálogo de Pasajeros a Indias, Volumen XII, Contratación, 5539,
L.5, F.372v.
- 1653 E.1121, ES.41091. Catálogo de Pasajeros a Indias, Volumen XII, Contratación, 5539,
L.5, F.372v.
- 1658 México, 6, r.º 1, consulta de la Cámara de Indias, 1 de julio de 1658.

Archivo General de la Nación

- 1621 Instituciones Coloniales/ Inquisición/
Inquisición (61)/ Volumen 339/ Expediente 82.
- 1631 Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/
Cajas 5000-5999/ Caja 5721/ Expediente 028
(Inquisición Caja 5721).
- 1726 Instituciones Coloniales/ Indiferente
Virreinal/ Cajas 1000-1999/ Caja 1143/
Expediente 021 (Criminal - Caja 1143)

Guijo, Gregorio M. de

1986 *Diario, 1648-1664*. 2 Vols. Edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros. Editorial Porrúa, México.

Hernández Pons, Elsa

1982 “Excavaciones en el Ex Convento de Santa Teresa la Antigua” en *Templo Mayor: excavaciones y estudios*. Eduardo Matos Moctezuma (Coord.), pp. 283-292. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Fernández Bulete, Virgilio

1998 “La desconocida “relación de gobierno” del duque de Alburquerque, virrey de Nueva España”. En *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LV(2): 677-702. Madrid, España.

Lavrin, Asunción

2005 “La sexualidad y las normas de la moral sexual”. En *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La Ciudad Barroca*. Pilar Gonzalbo Aizpuru (Dir.), Pablo Escalante Gonzalbo (Coord.), pp. 489-517. El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México.

Munive Contreras, Moisés

2009 “Gozar de su Cuerpo: El Abuso Sexual a las Negras Esclavas en el Caribe Colombiano. Cartagena y Mompox, siglo XVIII”. En *Tiempo y Escritura N°16. Revista electrónica*. Departamento de Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, México.



http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/tyel6/art_hist_02.html#48, página consultada el 25 de enero de 2011.

Navarrete, María Cristina

2003 “De amores y seducciones. El mestizaje en la Audiencia del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII”. En *Memoria y Sociedad*, Revista de historia. N° 15, Noviembre, Pp.91-99. Pontificia Universidad Javerina, Departamento de Historia y Geografía. Bogotá, Colombia.

Ocampo López, Javier

2006 *Leyendas populares colombianas*. Editorial Plaza & Janes, Bogotá, Colombia.

Rubio Mañé, J. Ignacio

2005 *El Virreinato. Expansión y Defensa, primera parte*, Tomo II. Instituto de Investigaciones Históricas-Fondo de Cultura Económica, México.

Sanchiz Ruiz, Javier

1996 *La nobleza titulada en la Nueva España. Siglos XVI-XIX*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.

2005 La nobleza y sus vínculos familiares en *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La Ciudad Barroca*. Pilar Gonzalbo Aizpuru (Dir.). Pablo Escalante Gonzalbo (Coord.), pp. 335-369. El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México.

Capítulo 7

El trabajo esclavo en San Juan de Ulúa durante el Siglo XVI

Arq̄lga. Judith Hernández Aranda
Centro INAH Veracruz

P.A. Blanca Rosa Moreno Domínguez
Proyecto Excavaciones arqueológicas en San Juan de Ulúa

Desde la llegada de Hernán Cortés a la costa central veracruzana, San Juan de Ulúa fungió como puerto principal de comunicación con el Atlántico, en aquel momento, el islote no era más que una superficie de arena de unos doscientos metros de largo en medio de un arrecife de coral de poco más de un kilómetro¹; ese espacio sin vegetación, sin fuentes de agua dulce, ni materiales de construcción, se inundaba hasta metro y medio cada día y la mitad del año quedaba expuesto a los tremendos vientos del Norte; pese a todas las adversidades, su rada era la única entre Pánuco y Coatzacoalcos con el fondo suficiente para anclar las naves españolas. Los

¹ Bernal Díaz del Castillo señala que en 1518 encontraron en Ulúa una “casa de adoratorios” a Tezcatlipoca en donde cuatro sacerdotes “con mantas prietas muy largas... tenían sacrificados de aquel día dos muchachos, y abiertos por los pechos, y los corazones y sangre ofrecidos (a) aquel maldito ídolo...” Bernal (Díaz del Castillo, 1980: 25). Es probable que el material de construcción del templo haya servido para levantar la primera torre que los españoles construyeron en la orilla del arrecife para amarrar sus embarcaciones.



primeros pobladores para hacer habitable ese espacio tuvieron que construir palafitos, utilizando la madera de las naves inservibles; después, poco a poco fueron rellenando el arrecife y construyendo hasta levantar una gran fortaleza que se consideró “la llave de la Nueva España”.

Como parte de la investigación arqueológica que se realiza actualmente sobre San Juan de Ulúa, se revisaron muchos documentos relacionados con el suministro de insumos y mano de obra para la construcción del fuerte; hacer un balance de los materiales empleados en su imponente mole nos permitió no sólo imaginar el enorme esfuerzo humano invertido y el gran número de brazos que participaron en las distintas épocas de su edificación, sino también darnos cuenta que, a pesar de las múltiples variables que influyeron en cada una de las etapas constructivas, todas tuvieron como común denominador que la mano de obra utilizada en el inmueble, careció de libertad.

Fueron indios esclavos llevados de Tabasco y algunos “negros de su Majestad” quienes construyeron el primer muelle entre 1535 y 1542, (Mercedes: Vol. 2, Exp.127); posteriormente negros, de los que hablaremos en este trabajo, quienes levantaron torres y muros de la fortaleza; y finalmente “los forzados” que penaban condenas en la cárcel de Ulúa que estuvieron asignados para trabajar duramente en las construcciones, limpieza y reparación del inmueble o en las obras públicas de la ciudad hasta el 2 de julio de 1915 cuando Venustiano Carranza decretó que a partir de esa fecha el edificio dejaba de tener carácter de presidio² (Martínez Núñez, 2009:XXVII)

En ningún momento el trabajo esclavo fue visto como algo atroz o inhumano; durante la Colonia, los gobernantes y la iglesia lo justificaron porque presuponían que ser instruido en el conocimiento del Dios verdadero era el mayor beneficio del que

² Carranza decreta también que el edificio puede seguir utilizándose como Arsenal de Guerra, quedando a disposición del Ejecutivo Federal, para servirse de él como residencia eventual del Jefe de la República.

podía gozar un esclavo; en tanto que durante el México Independiente, el trabajo forzado se consideraba un escarmiento para las “lacras sociales” que purgaran penas como reos de delitos comunes o de carácter político, pero sobre todo significaba grandes ahorros a la Hacienda Pública.

Durante el Siglo XVI, el 99.9 % de los productos que se comercializaron entre la vieja y la Nueva España fueron trasegados en el puerto de San Juan de Ulúa, (Chaunú, 1960: 529); pese a las dificultades de su rada, cientos de pasajeros y productos se aglutinaban en un espacio inseguro y expuesto a los fuertes vientos del Norte, por lo que se hizo irrefutable la necesidad de implementar construcciones que sirvieran con propósitos defensivos, de vivienda, almacenaje y abrigo para las embarcaciones. Primeramente se construyó un muelle y una pequeña torre, después un modesto muro para amarrar los barcos de las flotas que llegaban; en 1568, luego de la batalla naval entre la flota del Virrey Martín Enríquez de Almanza y la del pirata John Hawkins quedó en evidencia la indefensión del puerto, por lo que en 1570 el muro fue prolongado y reforzado para unirse a un nuevo baluarte, según el proyecto del Capitán Cristóbal de Erazo (Figura 7.1).

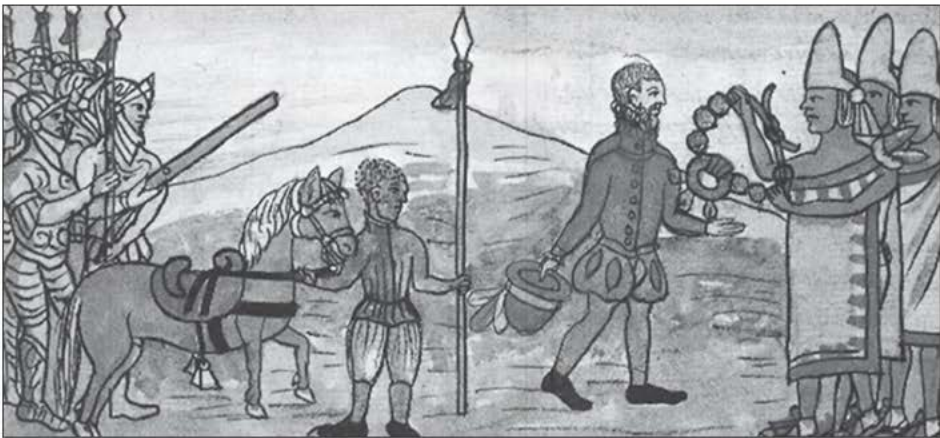


Figura 7.1: Imagen contenida en el Códice Durán, que ilustra la llegada de Cortés a Tenochtitlan, acompañado por un negro. (<http://pueblosoriginarios.com/biografias/duran.html>).



Aún sí, a partir de la administración del virrey Mendoza, se comenzó a edificar con mampostería sobre el arrecife de La Galleja el complejo portuario conformado por Veracruz y San Juan de Ulúa, el cual sólo comenzó a tomar forma hasta principios del Siglo XVII, cuando la población de la ciudad de Veracruz se mudó del emplazamiento junto al río Huitzilapan a su nueva sede en los médanos frente a Ulúa. El constante movimiento portuario, así como las distintas necesidades defensivas y de almacenaje para la infinidad de productos que se comercializaban a través de Veracruz ocasionó que la fortaleza de San Juan de Ulúa experimentara muchas modificaciones desde el Siglo XVI hasta fines del XIX, cuando es convertida en Arsenal Nacional 3.

En los documentos consultados se mencionan algunos nombres de los encargados de cuidar el puerto y las obras, pero muy poco de los trabajadores que las ejecutaron; únicamente aparecen en los contratos de compra-venta como objetos, llamándoles: “piezas de indias” “piezas de ébano” “costal de huesos” “alma en boca” y sólo para hacer referencia a la necesidad de ellos como fuerza de trabajo; cuando tienen nombre es porque aparecen como protagonistas en procesos civiles que los vinculan con “líos de faldas”, pleitos con españoles e indios o juicios con el tribunal de la inquisición (Hernández Aranda 2006: 166); igualmente, de los primeros esclavos que llegaron al islote poco se sabe, porque es indudable que venían como esclavos domésticos moros, bereberes o negros, acompañando a sus amos españoles, por lo que en su mayoría ya habían sido convertidos a la religión católica como lo mandaban *Las Leyes de Partidas* (Aguirre Beltrán, 1946: 4). A los españoles por su participación en la Conquista se les concedió que sus esclavos fuesen inembargables³ (Castañón González 2005:122) (Figura 7.2).

³ “Los españoles que habían recibido como recompensa por su participación en la Conquista tierras e indígenas, también recibieron negros con garantías especiales, por ejemplo, sus esclavos eran inembargables. Si la deuda que motivaba el embargo era a favor del rey, a los españoles se les podían embargar todos sus bienes, con excepción de su cama, un caballo y dos esclavos”. (Castañón González 2005:122)

Es probable que algunos de ellos fueran parte de los cargamentos que llegaron a las Antillas a partir de 1518, procedentes principalmente de Guinea y que no hayan sido llevados a registrar previamente a la Casa de Contratación de Sevilla, como era estipulado, debido a que muchas veces los asentistas se comprometían a que “llegando a las Indias tornarían cristianos a los dichos negros y negras que desembarcaran” (Aguirre Beltrán, 1946:7); ese mismo año, Laurent de Guvernot, barón de Montinay, maestre de la Casa Real y miembro del Consejo de Indias, consiguió la exención del pago de los derechos de almojarifazgo; asimismo vendió 4000 licencias a comerciantes genoveses de Sevilla en 25 000 ducados con la promesa que en los siguientes ocho años -a partir de 1519- no otorgaría más licencias; los genoveses a su vez vendieron parte de éstas a los capitanes negreros que comerciaban con las fuentes portuguesas de la costa de Guinea (Aguirre Beltrán, ídem).

Por documentos del Archivo General de la Nación se sabe que para las obras se empleó durante los primeros años a indios «... esclavos marcados que han traído de Tabasco y otras partes cercanas». (A.G.N. México, Mercedes: Vol. 2, Exp. 127, F.49, Año 1543), pero con la prohibición de esclavizar a los indios a partir de esa fecha y dada la escasa población indígena que quedó en las comarcas inmediatas a San Juan de Ulúa⁴, la obra fue realizada

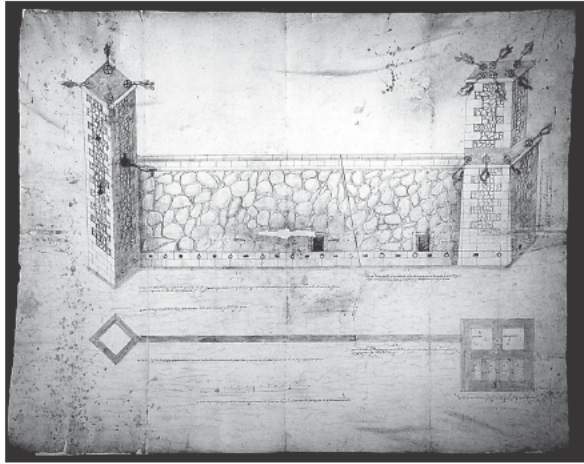


Figura 7.2: Cristóbal de Erazo, “Planta y alzado de la parte construida y la proyectada para la obra de fortificación del Puerto de San Juan de Ulúa”, (Archivo General de Indias, MP-MEXICO, 724).

⁴ Las causas principales de la disminución de la población en la costa fueron las epidemias como el la viruela y el tifo; así tenemos que a tres años de la conquista habían muerto de



por negros pertenecientes al rey o conseguidos por los contratistas encargados de la obra, como Bartolomé de Zárate vecino y regidor de la ciudad de México quien elaboró una propuesta para hacer el “muelle y amparo de las naos que surgen en el puerto de San Juan de Ulúa”, por encontrarse “muy desabrigado y peligroso del Norte”. En la real cédula real que le concede hacerse cargo de la obra, nos enteramos que Pedro Varela, encargado en aquellos momentos de construir un muelle en Ulúa y amigo personal del virrey, tenía la intención de regresar a España y que el dinero para los trabajos se consiguió de los impuestos recolectados por el gravamen de un peso de minas por cada tonelada de ropa y por cada pipa de vino que entraba al puerto; de los mismos recursos se comprarían veinte negros y se pagaría el salario a los canteros. (AGN México, Mercedes: vol. 2, exp. 468, f. 194, año 1543).

Por los conflictos de intereses entre los mercaderes locales y las autoridades de la fortaleza, como era el caso Pedro Varela, en algunos momentos fue difícil encontrar quien quisiera hacerse cargo de las obras y además pagar fianzas por ellas, de allí que a veces los mismos sacerdotes eran quienes cuidaban que los esclavos cumplieran con su labor, como lo relata Francisco de Tello Sandoval, visitador de la Nueva España, quien arribó a San Juan de Ulúa el 12 de febrero de 1544 y encontró en construcción «... una torre para la defensa del puerto, con paredes de mampostería a la altura de un hombre...” y la obra del muelle a cargo de un clérigo, y “trabajando en la misma un gran número de negros» (Calderón Quijano, 1984:13-15). Mientras Pedro Varela tuvo a su cargo el cobro de impuestos sobre las mercancías, abasteció también su casa y dio de comer a sus esclavos negros con parte del maíz y “biscocho” comprado para la gente que trabajaba en la obra del muelle, inclusive asignó a los indios que estaban destinados exclusivamente para la realización de esa obra, para hacer

viruela entre 2 a 3.5 millones de indígenas, (Sánchez-Yáñez, 2011: 36); por otro lado, se sabe que los escasos sobrevivientes de Cempoala, fueron reubicados en núcleos como Xalapa, (Hernández Diosdado, 1958).

reparaciones en sus casas⁵ (Ruiz Medrano, 1991: 183). Las quejas que interpusieron los comerciantes de Veracruz por los abusos de Varela y los más de 40 cargos que resultaron contra el virrey Antonio de Mendoza a partir de la visita secreta de Francisco Tello de Sandoval, seguramente tuvieron mucho que ver con el regreso de Varela a España y el cambio de encargado en las obras del puerto, pues entre las imputaciones contra el virrey se encontraba la de haber dado corregimientos a Varela, “siendo como era mercader tratante y no casado” (Hanke, 1976:110-12).

Como se señaló, durante la primera mitad del Siglo XVI, la población esclava de Ulúa debió componerse en su mayoría de negros de nación Castilla, es decir, negros que recibieron el bautismo en España y que además dominaban el idioma y las costumbres hispanas, por lo que ocuparon de facto una posición superior a la de los indios al poder ejecutar ciertos trabajos especializados e incluso dar órdenes dentro de las obras de fortificación por la maestría con la que algunos realizaban sus oficios. Sin embargo, debido a la gran demanda de mano de obra, el rey concedió extraer un colosal número de negros de las costas de África y pasarlos a la Nueva España sin cristianizar, por lo que de inmediato se buscó que los que quedaran en Ulúa fueran catequizados por los frailes de Veracruz e instruidos por los trabajadores especializados, en las labores y faenas que sólo podían llevar a cabo por su gran resistencia los esclavos negros.

Por las condiciones de insalubridad del puerto, los curas que residían en Veracruz o Medellín, llegaban a la isla sólo durante

⁵ Es probable que Varela solicitara su regreso a España porque su amistad con el virrey podía poner en riesgo sus negocios cuando se iniciaron las investigaciones en contra de Antonio de Mendoza por diversos cargos; en el caso de Veracruz, a partir de las quejas de los vecinos ante el visitador Tello de Sandoval, sobre lo injusto de los impuestos a las mercancías y porque ello ocasionada que escasearan los productos españoles en la colonia, reportándole grandes beneficios a Varela y al Virrey; por su parte, el virrey justificó el impuesto y señala que había notificado de ello a la Corona; con respecto a Varela añade que lo había enviado como “justicia” a Ulúa para que consiguiera “tiros y pólvora” destinados a la casa de la munición de México, también explica que los navíos que Varela había comprado en Almoneda eran para el servicio de la obra del muelle y para las casas que estaban en construcción y de las que se habían hecho en la isla. (Medrano, 1991; 203).



los periodos de desembarco, los domingos a officiar misa o a solicitud de amigos y familiares de los enfermos o deudos; durante sus cortas estancias se dedicarían a la curación o cuidado de los enfermos y de los marineros de las flotas, impartiendo más la caridad que el catecismo, hasta que en 1550 se asignó un curacapellán como clérigo de planta (Gerhard: 1986, 370). En un inicio fueron dominicos quienes predicaron en Ulúa, después los jesuitas que llegaron a territorio novohispano en 1572, dejando comisionados en Veracruz a los sacerdotes Juan Rogel y Alonso Guillen; mientras el segundo asistía a los españoles, el padre Rogel se encargaba de predicar a los negros y mulatos; desconocemos la fecha en que ese sacerdote fue asignado para residir de manera permanente en Ulúa, pero se sabe que se quedó allí hasta la vejez para dar auxilio espiritual también a la gente de mar (Alegre, 1975: 236 y 237).⁶

Hay noticias de una casita que Martín de Arismendi, clérigo presbítero, hizo en 1552 “a su costa a la iglesia en la isleta en el puerto de San Juan de Ulúa”; en ella, y por órdenes de Hernando de Vergara, encargado de la obra del muelle, debían oír misa los esclavos negros e indios los domingos y días de fiesta, antes de realizar cualquier trabajo (Gerhard, 1992: 25). En marzo de 1574, según se asienta en una provisión, dicho clérigo se hacía cargo de la doctrina y administración de los Sacramentos a los negros y esclavos residentes en ese puerto así como de los marinos que llegaban en las flotas y de ciertos pueblos de indios (Gerhard, ídem). Los religiosos, procuraron atender a los negros que trabajaron en San Juan de Ulúa, en cuestiones relacionadas con las enfermedades físicas, sólo cuando los padecimientos mermaban su desempeño y fuerza de trabajo en las obras de construcción; la otra atención que se les ofreció, después del bautismo como única vía para la conversión, era el alivio espiritual, justificado

⁶ Probablemente durante un tiempo convivieron dominicos y jesuitas en Ulúa como puede deducirse de un documento de la Inquisición contra fray Domingo González, sacerdote dominico, “por consagrar dos veces las formas después de haber comulgado” (AGN: Inquisición, vol. 249. exp. 28. fs. 229-234).

como algo indispensable para liberarlos de sus creencias profanas, opuestas a la fe cristiana.

En Ulúa, la iglesia va a cubrir las necesidades espirituales de los españoles, más que a cumplir tareas de evangelización y es probable que sólo haya fungido como guardiana de las costumbres cristianas, castigando a través de la Inquisición las malas acciones de los moradores y visitantes de la isla. Durante el último cuarto de siglo XVI, en las temporadas de arribo de las flotas, se enviaban al puerto comisiones del Santo oficio, para realizar diversas tareas, como las de inspección y certificación de mercancías en los navíos, supervisión de las cajas de libros, imágenes y cuadros que debían introducirse a las tierras novohispanas (AGN, Inquisición, Vol.169, Exp.7, f.122, año 1584); así como enviar reos y correspondencia de esa congregación a España (AGN Inquisición, Vol. 315/ Exp. 6, año1617). Para asegurarse de las prácticas cristianas de los inmigrantes, los funcionarios de la inquisición tenía la orden de impedir “en la puerta misma de la Nueva España”, la entrada a los judíos y conversos sospechosos de practicar la ley de Moisés, entre los que podían encontrarse esclavos de origen musulmán (Aguirre Beltrán, 1994: 39). Igualmente, ejecutaban causas contra blasfemos, bigamos y por uso de supersticiones y hechicería en la isla (A.G.N. Inquisición, año 1560, vol. 43, exp. 7, f. 2; Año 1581, vol. 43. exp. 11 a 18, f. 19; año 1572, vol. 46, exp. 16, f. 54; año 1573, vol. 76, exp. 52, f. 17. año de 1598, vol. 218, exp. 2A, f. 3.).

Los inquisidores subían a los barcos a examinar a los pasajeros y tripulantes, en tanto que sus escribanos registraban cuanto informe daban los capitanes de las naos negreras sobre los sucesos del viaje; es por ellos que se conoce la manera en que los esclavos fueron extraídos de sus tierras, los lugares de procedencia, las edades; nombres de los factores y número de muertos durante la travesía (Aguirre Beltrán 1946). A pesar de la existencia de asentistas y factores en el puerto, al parecer muchos esclavos eran llevados para trabajar en la fortaleza a través de contratos especiales, avalados por el asentista local, como es el caso del



Capitán Manuel Carrillo, quien en una carta dirigida al virrey notifica sobre un acuerdo que tuvo con el oidor y fiscal de la Real audiencia para llevar una remesa de esclavos a Ulúa porque:

“la majestad real del rey Don Felipe nuestro señor tenía necesidad de negros para las obras que se hacen y van haciendo en el puerto de San Juan de Ulúa para la fuerza y defensa del dicho puerto contra los enemigos de la yglesia militante y fe católica, que por la dicha magestad.... yo me obligaría a traer al dicho puerto de San Juan de Ulúa ducientos piezas de esclavos varones y hembras con que por cada uno se me diese ducientos y diez pesos de oro de minas y licencia para que pudiese llevar dos mil quintales de hierro de los reynos de (Castilla) a los ríos de Guinea donde se rescatan los dichos negros sin que por la dicha licencia aya de dar cosa alguna...” (AGN, General de Parte/Vol.5/Exp.766/15-03-1600/f.163v-164r).

El capitán se comprometía a entregar el cargamento de esclavos en dos años a partir de la fecha en que se firmó el acuerdo; dos tercios serían “de varones y el uno de hembras”, todos oscilarían entre los veinte y treinta años, estarían sanos y listos para la revisión médica y para ser entregados a los oficiales reales de la ciudad de la Veracruz y San Juan de Ulúa; los oficiales por su parte, estaban obligados a recibir en el término de tres días la ‘mercancía’ y debían pagarla a los diez de haberla recibido, pagándola con dinero de la Real Hacienda y con autorización del asentista, en este caso, Pero Gómez Reynel, quien otorgó la licencia al capitán Manuel Carrillo para los doscientos esclavos el 15 de marzo de 1600 (AGN, Gral. de Parte, Vol. 5.Exp. 776, f. 163).

Las medidas impuestas a los encargados de las obras para hacer trabajar a los esclavos recién llegados no debieron ser distintas a las que estableció el virrey Martín Enríquez de Almansa en un pliego de condiciones para fortificar San Juan de Ulúa; en dicho pliego se especifica que el maestro que tomase la obra, debía comprometerse a pagar todos los materiales, salarios, ropa

para los negros y medicinas de los trabajadores, además pagar las fianzas por los trabajadores (oficiales, canteros, peones y herreros), y por los medios de trabajo (barcos, bateles para transporte de la piedra y una fragua), que el Ayuntamiento de Veracruz debía proporcionarle; el pago al contratista de la obra se efectuaría según ésta se fuera entregando conforme a un sistema de tapias, una vez terminada cada etapa de la obra (Calderón Quijano *ibíd.*). Se convenía el pago de multas si la obra no se continuaba después del primer pago. Estas medidas seguramente fueron las que ocasionaron que los contratistas abandonaran la obra.

La alimentación de los esclavos era responsabilidad de sus amos y en el caso de los asignados a las primeras obras en Ulúa, se tienen documentos que mencionan el envío de animales para la obra del muelle; por ejemplo, a Pedro Varela se le envían veinte novillos para tal fin en 1542 (AGN, Mercedes, Vol. 1, exp.40); el mismo año, en una Merced Real se le ordena al alcalde mayor de Veracruz tomar una estancia en los médanos frente a Ulúa, para los carneros con que debía alimentarse los trabajadores del muelle (AGN, Mercedes, Vol. 1, exp. 41, f. 21); no obstante, queda constancia que uno de los negocios de Varela era la ganadería, por lo que seguramente la alimentación de los trabajadores, estuvo constituida básicamente por maíz, pues según la *Relación* de 1580, era “el pan e sustento de los indios naturales y de los esclavos negros de esta tierra demás de ser único bastimento de los caballos e mulas e otras bestias de carga y servicio”, los mismos negros debían extraer la hierba y zacate de las ciénagas y sus alrededores para alimentar a los animales (Hernández Diosdado, 1958: 197). En otro documento sin fecha, se hace relación del cargo que se le hace a Don Hernando Bapasta, mayordomo del puerto de San Juan de Ulúa, por las habas que adquirió para el sustento de los esclavos negros (Indiferente Virreinal, Caja 5587).

En la *Relación* de Veracruz de 1580, el Alcalde al notificar a la Corona sobre el avance de las obras en Ulúa hace hincapié de que todo lo que está poblado en la isla:



“se ha levantado y terraplenado a mano...habiéndola sacado del agua trayendo piedras y mano de otras isletas vecinas... y [de la que]... se dice Isla Blanca, en la cual no hay otra cosa sino piedra de la que se cría en la mar, esponjosa” (Acuña, 1985: 325-330).

Si se considera que las piedras a las que alude la *Relación* fueron principalmente madreporas y corales que al roce con la piel causan severas escoriaciones y que las extraídas del fondo del mar por negros buzos aún debieron conservar pólipos que pueden ser urticantes, podemos asegurar que el grado de especialización de los trabajadores iba aparejado de una gran fortaleza física y de una buena capacidad de organización para llevar a cabo faenas que requieren de la intervención de varias personas, como es el caso de la extracción y acarreo de las piedras coralinas, las cuales llegan a tener hasta tres metros de diámetro, lo que implica que para subirlas a las precarias embarcaciones se requirió de grandes esfuerzos, antes de llevarlas al puerto para cortarlas en sillares para la construcción. Lo complicado de las maniobras sugiere que muy probablemente los encargados de las obras hayan agrupado a los esclavos de acuerdo con sus lugares de procedencia para compartir un lenguaje común que les permitiera entenderse a la hora de coordinar las faenas.

Los esclavos que llegaron al puerto con sus amos españoles o como esclavos de la Corona seguramente entendían el español y dominaban ciertos grados de especialización en oficios como la cantería, la herrería y la carpintería, o desempeñándose como buzos, leñadores y carpinteros, por lo cual debieron ser muy cotizados; en cambio, los negros bozales que llegaban directamente de los lugares de África donde fueron arrancados, si bien tenían un precio más bajo, tenían que ser instruidos en los diferentes oficios por los técnicos más versados en cada rama. Cuando leemos los registros sobre el avance de las obras podemos imaginar las duras faenas a las que eran sometidos todos los trabajadores, tanto en la obra como para conseguir los insumos;

por ejemplo, la madera de cedro para las construcciones en Ulúa debía ser acarreada por los negros desde las cercanías de Medellín donde ellos mismos la cortaban; en tanto, sus capataces españoles daban al cacique del lugar alguna botija de vino o algo a cambio por los árboles talados (Arias 1571, en Pasquel 1958: 177).

Con la disminución de la población nativa, el precio de los negros llegó a ser tan elevado, que muchas de las actividades económicas que daban sustento a poblaciones enteras dejaron de realizarse al volverse incosteables, como es el caso de la sal que se producía en las salineras de la Villa Rica y que fueron abandonadas porque adquirir la sal de Campeche resultaba más barato que asignar esclavos en el beneficio de la sal. A fines del Siglo XVI, un esclavo alcanzó a costar trescientos pesos y el pago de los derechos del consulado se tazaba en cinco tomines por cada esclavo, en tanto que las mercancías “a razón de dos al millar” (AGN, A. H. H, Vol. 131, Exp. 4)⁷.

Evidentemente los esclavos que llegaron al puerto de San Juan de Ulúa eran los más resistentes y sanos de los cargamentos que cruzaron el Atlántico, tras haber sorteado las vicisitudes del cautiverio en su tierra, el desarraigo, además del hacinamiento, maltrato, mala alimentación, falta de aire y de espacio en el barco negrero en el que viajaban como bultos, con no más de cincuenta centímetros de espacio entre las repisas donde eran amontonados. Las terribles condiciones de la navegación provocaron una alta mortandad y tantas enfermedades que el virrey Martín Enríquez de Almanza asignó en noviembre de 1571 a un médico para supervisar y avalar la salud de los negros que eran entregados por los tratantes de esclavos a los oficiales reales de ese puerto. El asentista debía pagar tres reales al médico por cada esclavo revisado; sin embargo, Pero Gómez Reynel, principal asentista

⁷ La cobranza de los derechos del Consulado estuvo a cargo de Pedro de Yrala, vecino y encomendero de la ciudad de Veracruz y comisario del Prior y Cónsules de la ciudad de México, al menos desde el 21 de mayo de 1596 que partió la flota general Pedro Menéndez Marques, hasta treinta de julio de 1597. A GN, Archivo Histórico de Hacienda, Vol. 131, Exp. 4, año 1598.



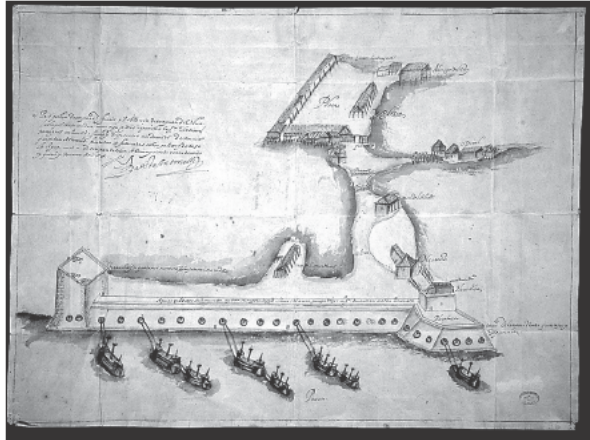
a fines del Siglo XVI consiguió que se le eximiera el pago por resultar muy oneroso debido a “la gran cantidad de negros que se traían” (Aguirre Beltrán 1972: 31-40). Enorme negocio debió ser la trata de esclavos, si se considera que constituyeron una gran parte de las mercancías de valor que fueron introducidas sin derechos de aduana y las únicas “plazas destinadas para este trato” sólo eran Cartagena y Veracruz (Bernard, 2000: 49).

Por despacho real, las naos tenían derecho a conservar doce días a sus esclavos antes de entregarlos al factor del asiento para refrescarlos y alimentarlos, a fin de venderlos a un mejor precio. Los esclavos o “piezas de Indias” fueron tratados como cualquier mercadería: luego de pasar por una inspección, muchas veces hacían cuarentena en la Isla de Sacrificios para evitar el contagio de enfermedades; el comprador o un cirujano contratado especialmente para ello, les revisaban primero los dientes para calcular su edad y estado de salud, pero era lamiendo el sudor de sus barbillas que obtenían mayor certeza sobre su salud; el mismo procedimiento le permitía al especialista un segundo cálculo sobre la edad de los individuos, según la dureza de los pelos de su barba (Aguirre Beltrán, 1994: 47). Los esclavos eran seleccionados por edad, sexo y condición física; las evidentes huellas de viruela que mostraban algunos, lejos de ser rechazadas constituían un símbolo de confianza para el asentista, pues ello aseguraba que el esclavo no volvería a contraer la enfermedad (Aguirre Beltrán, 1946: 192). El ingrato trabajo de revisar a los esclavos difícilmente era aceptado por los médicos y si lo hacían, exigían una paga extraordinaria como puede verse en un expediente de 1599 en el que el virrey Conde de Monterrey confirma la designación que hizo don Gonzalo de Monroy, castellano de la fuerza y puerto de San Juan de Ulúa, al licenciado Hernando de Morales como médico del hospital, con una paga de doscientos pesos de oro de minas, aparte del salario que estaba destinado al médico del hospital de la isla, pues no halló otro que “con el dicho salario quisiese servir” (AGN. México. General de Parte Vol. 5, Exp. 371, F.83r, 8/09/ 1599).

Los cirujanos vivían en el hospital de San Juan de Ulúa, funda-

do en 1579 por los jesuitas Alonso Guillén y Juan Rogel, a instancias de Bernardino de Álvarez y del virrey Enríquez de Almanza; su construcción se hizo con el grumetaje que cada navío pagaba como impuesto. El hospital dedicado a San Martín, estaba situado en la Isla de Hebreos o de la Brea, contigua a la de San Juan de Ulúa (Figura 7.3), contaba con de doce camas y sirvió principalmente como lazareto

y para acoger a los enfermos de fiebre amarilla; los auxiliares de los cirujanos fueron esclavos negros (Hernández Aranda, 1996: 159-65). A finales del siglo XVI el hospital de Ulúa se unió al de la Caridad en las Ventas de Buitrón para formar otro que se llamó de San Juan de Montesclaros, en el cual eran



atendidos tanto lugareños como inmigrantes, dedicándose casi exclusivamente a la tropa y la marina, aunque seguían recibiendo a los “pobres de solemnidad, negros, indios, mulatos, mestizos, criollos y españoles” (Muriel, 1990, I: 26-27); desconocemos el trato que se daba a unos y otros pero observamos que para fines del Siglo XVI, muchos de los negros empleados en la fortaleza, se habían mezclado con la población hispana y la indígena de tierra firme, en calidad de hombres libres o siguiendo como esclavos, lo cual cambiaría su estatus, generando nuevas formas de organización social (Hernández Aranda: 2006: 167).

Es difícil calcular el número de esclavos que participaron en las obras de Ulúa porque las referencias que se tienen para un mismo año varían de acuerdo con los autores; por ejemplo, en su *Notable Relación.*, Juan Chilton, inglés que visitó San Juan de Ulúa

Figura 7.3: Bautista Antonelli. “Perspectiva de rreparo y fuerte y población de San Juan de Ulua”, 27 de enero de 1590. AGI, MP México 257, T.L. 36, La flecha con el número 1 señala la ubicación de la galera y casas de negros; la del número 2, el hospital.



en 1568, poco antes del ataque del pirata John Hawkins, señala que cincuenta oficiales guardaban los fuertes y unos ciento cincuenta negros se ocupaban todo el año en acarrear piedras para los “edificios y otros usos y en ayudar a asegurar con sus amarras los buques que allí llegan” (Calderón Quijano 1984: 12); en tanto que Juan de Ubilla, almirante de la armada de Francisco Luján, en la que venía el virrey Enríquez, anota que los 100 negros que viven en Ulúa podrían construir una torre al lado Este, para formar una fortificación entre dos torres y en hacer una atarazana o almacén para las mercancías que se descargaban, porque “... así estará guardado este puerto y toda la costa con que ponga V. M. 50 soldados y con 100 negros que en ella V. M. tiene” (Paso y Troncoso: 1939:X 278 y 287). Al virrey Martín Enríquez de Almanza, le tocó desalojar a los piratas de San Juan de Ulúa cuando apenas llegaba para asumir el cargo; la débil defensa del puerto debió influir en su decisión de mejorar la fortaleza según la propuesta del general Ubilla. El maestro que se hiciese cargo de las obras con las condiciones publicadas por el virrey en 1570, debía comprometerse a hacerlas “a carne y cuero”, es decir, a su costa todos los materiales; asimismo pagaría los salarios, vestiría a los negros, y llevaría los gastos de médico y medicinas de los que trabajaren (Calderón Quijano, 1984: 23).

Independientemente de que en los textos se ofrecen datos muy distintos sobre los pobladores de la isla, en casi todos se resalta el escaso número de habitantes hispanos frente a un gran número de esclavos; las cifras aportadas nos permiten calcular que para el Siglo XVI, la proporción fue de un español por cada 15 negros y ello causó gran inquietud al virrey por el riesgo de alzamientos, sobre todo después del enfrentamiento con los piratas a los que se les arrebató una gran cantidad de armamento, que creyó conveniente dejar en el puerto. Por la necesidad de una autoridad que se hiciera cargo de imponderables como ese, el virrey dispuso que se nombrara un castellano para Ulúa, el cargo llegó a ser tan importante que cuando se trasladó la ciudad de Veracruz a las ventas de Buitrón hacia el año de 1600, al cas-

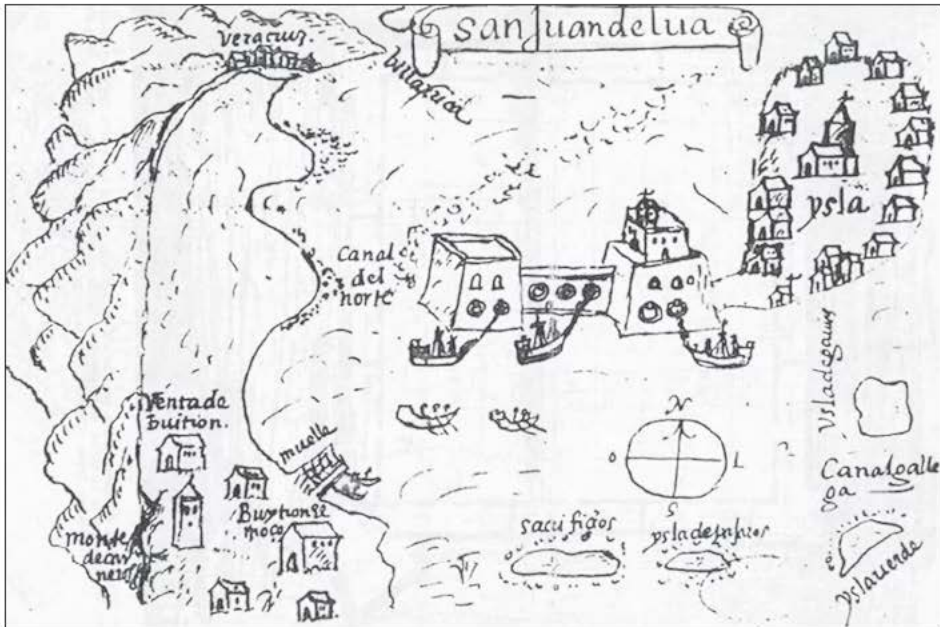


Figura 7.4: Ventas de Buitrón frente San Juan de Ulúa a fines del Siglo XVI y Veracruz junto al río Huitzilapan (hoy río La Antigua); abajo a la izquierda se lee “monte de carneros”, tal vez para señalar el lugar en el que se mantenían los animales que servían para alimentar a los hombres que trabajaban en las obras en Ulúa. Anónimo, RAH., Colección Muñoz, Núm. 94, Fol. 54. “San Juan de Lúa”, (en Calderón Quijano, 1971: 81).

tellano se le impuso el título de Justicia Mayor de la Tierra Firme (Gerhard 1992: 371) (Figura 7.4).

Juan López de Velasco, cosmógrafo del rey Felipe II en su *Geografía y Descripción Universal de las Indias*, ofrece un panorama de lo que vio a su llegada a la isla en 1574:

“Hace hecho en ella, de piedra traída de otras partes, una plaza buena, que es lo que se parece descubierto, y lo está siempre cuando la mar no anda muy levantada, en que se han hecho como veinte casas de madera encima de unos postes, para unos negros que trabajan en la obra, y un paredón largo de cal y canto por la orilla de la isla, que mira la tierra, para abrigo de los navíos contra los nortes” (Arróniz, 1982: 22).

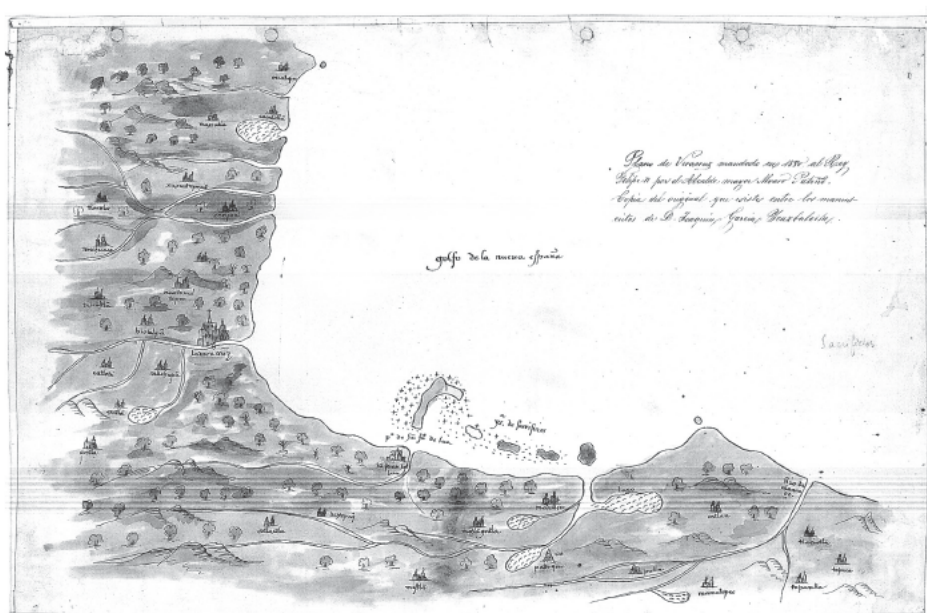


Figura 7.5: Plano del “Golfo de la Nueva España”, (Mapoteca Orozco y Berra 57-B), copia mandada a hacer por Don Joaquín García Icazbalceta, del original que se encontraba entre los papeles de la Relación de Veracruz de 1580; aún si es probable que se trate de un mapa más antiguo, atribuible al cosmógrafo Alonso de Santa Cruz, en él se aprecia la distancia que había entre San Juan de Ulúa y Veracruz en el siglo XVI y la ausencia de poblaciones intermedias; sin indígenas en ese territorio, los españoles comenzaron a utilizar mano de obra esclava desde que se iniciaron las obras en San Juan de Ulúa.

Velasco también apunta que Veracruz era un pueblo de doscientos vecinos españoles, sin indios, pero con unos “seiscientos esclavos empleados en la trajinería y el trato de las mercancías” (Aguirre Beltrán: 1972: 208) (Figura 7.5).

El padre franciscano Antonio de Ciudad Real, por circunstancias relacionadas con su trabajo como misionero y supervisor de pueblos y conventos donde radicaba su orden, estuvo en tres ocasiones en San Juan de Ulúa a finales del siglo XVI; en su *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, también hace notar que las casas eran de tablas, “en las que moran los oficiales y soldados de la isla y muchos negros y negras que tiene allí el rey para el servicio de la fortaleza”; menciona que el cura que administraba los sacramentos a los de la isla residía en la iglesia, mientras que el hospital hecho también

de tablas, se encontraba a cargo de los hermanos de San Hipólito de México, en él se curaban los enfermos de las flotas, para convalecer después en Xalapa o en Perote (Ciudad Real 1992, 86).

En 1590, el ingeniero Bautista Antonelli llegó a San Juan de Ulúa para hacer un diagnóstico de la obra, de inmediato dibujó las instalaciones, hizo una descripción de todo lo que encontró y formuló una propuesta para mejorar la fortificación, resultándole indispensable que la ciudad de Veracruz fuera trasladada a los médanos frente al islote para que estuviese cerca del puerto de desembarco. En su *Plano y Perspectiva* (AGI, México, 257; T.L. México 36) dejó plasmada la organización espacial de las construcciones en la isla y con sus anotaciones podemos conocer la manera en que se distribuían su población, conformada por ocho o diez españoles y ciento cincuenta negros (ver Figura 7.3). En la ilustración se aprecia que la forma del arrecife de la Gallega formaba una garganta entre la muralla y el islote de San Juan de Ulúa, es decir se utilizó su fisiografía como elemento de segregación. Los esclavos pertenecientes al rey, vivían en unas veinte casas que se señalan en el plano como “galeras de los negros”, éstas edificaciones junto con la que servía como iglesia, se encontraban detrás de una puerta y un puente que las separaba de la casa del alcalde, el hospital y la herrería donde moraban los españoles, el ingeniero deja asentado que todas las construcciones están “levantadas en unos postes, pero cuando crece la mar todo se cubre” (Antonelli, Relación 1590). Adjunto al plano titulado “Planta y Descripción de la Isla de San Jhoan de Ulúa y de la manera que se podría fortificar...”, (AGI, México, 257; T.L. México 35), Antonelli envía una “Relación...” de todo lo que encuentra en Ulúa y Veracruz con la propuesta de realizar muchos cambios en la organización del puerto y sus construcciones para una efectiva defensa y protección al comercio; por la magnitud de la obra sugiere conseguir doscientos cincuenta negros de Guinea y diez y ocho o veinte canteros asalariados de España para enseñar a los primeros, con lo cual, «...y en poco tiempo Vuestra Majestad no habría menester oficiales españoles, sino solo negros y un



buen aparejador», ello porque le parece que los que radican en Ulúa “son biejos de poco prouecho y todos están rrepartidos en muchas partes y pocos en el servicio de Vuestra Magestad” (Antonelli, 1590 y Calderón Quijano, 1984: 360 y 410).

Antonelli informó al rey, que el virrey Luis de Velasco, ya había dado instrucciones para que los esclavos se ocuparan «en apercibir» materiales para las reparaciones que se harían en la isla, por lo pronto, los que tenía a su servicio se encargarían de poner a punto tres mil fanegas de cal para el mamposteo en la obra, la proporción sugerida era mil fanegas de la cal que se hacía en la Isla de Sacrificios y dos mil de la que se producía en las estancias del Doctor Palacios, cerca del actual pueblo de Rinconada (Antonelli, Relación...1590).

En general para las obras del puerto se prefirió a los negros de Guinea, sin embargo, la factoría negrera de Veracruz durante el periodo portugués (1580-1642) introdujo cerca de 70.000 esclavos de Angola, el Congo y Cabo Verde, la mayoría fueron vendidos a las plantaciones, minas y ciudades del interior de Nueva España, porque después de la derrota de la Armada Invencible en 1588, los holandeses vieron abiertos los mares y disputaron a Portugal el negocio negrero; en 1599, le es arrebatada a Portugal la isla de San Thomé, donde el asentista Gómez Reynel, del que hablamos en párrafos anteriores, tomaba sus cargazones y como los lugares donde podía extraer negros eran de asentistas con los que estaba enemistado, quedaba sólo Angola como único punto donde podían extraerse grandes cargazones, por lo que a partir de entonces cambian los asientos y la procedencia de los negros que se transportan a Las Indias (Aguirre, 1942: 32).

En general los «bozales», capturados directamente en África, pasaron por Veracruz a otras provincias de Nueva España; mientras que en el puerto los negros que permanecieron fueron en su mayoría «ladinos», que a través del mestizaje traspusieron fácilmente las barreras raciales; en poco tiempo también gozaron de privilegios como libertad, licencias para el abasto menudo al interior de la ciudad, el control de algunas redes de arriería

o ser caporales y vaqueros de las estancias y haciendas del litoral Sur. Las mujeres en sus distintos roles como madres esposas, acompañadas o solas también reprodujeron el uso de algunas lenguas africanas, en especial el Angola, usado por negros, mulatos y portugueses (García de León, 1998:36). Privilegios como la obtención de solares al interior de la ciudad los podemos observar desde el momento mismo en que se traza el poblado, como lo podemos constatar en varios documentos del siglo XVI, en los que se otorgan mercedes reales a negros libres para ocupar solares en Veracruz (Hernández Aranda 2006: 166).

La escasa cantidad de españolas en el puerto influyó sin duda alguna en el mestizaje, como lo atestiguan distintos documentos en los que se denuncia el recurrente abuso que los españoles hacían de las negras: por ejemplo, en un expediente del 11 de agosto de 1599, leemos que el virrey Gaspar de Zúñiga ordenaba a las autoridades de la costa aprehender a la esclava morena Bríxida de Rivera para enviarla a San Juan de Ulúa porque su esposo, Salvador Méndez de color moreno, esclavo de la avería en ese puerto le había informado que unos tres meses antes un soldado español llamado Tomas Méndez le había hurtado y llevado a su mujer al río de Tecolutla (AGN, General de Parte/Vol. 5/Exp306/f.67v-68r/11-08-1599). En otro documento de septiembre de ese mismo año, Francisco López, encargado de la administración del asiento, solicitó un amparo al virrey para evitar que el general de la flota le volviera a quitar por la fuerza la casa que rentaba para albergar a las esclavas en Buitrón (AGN, General de Parte/Vol. 5/Exp. 355/F 79v. /02-09-1599).

Los asuntos legales en los que se vieron involucrados los esclavos, principalmente los negros y sus descendientes, nos permiten reflexionar sobre la ambigüedad de las leyes, disposiciones legales, cédulas reales y códigos que regularon la vida de estos individuos; por un lado protectoras y por el otro, altamente discriminatorias para favorecer “el abuso del objeto de servidumbre y comercio, no por razones estrictamente humanitarias sino para garantizar su fuente de explotación, y mantenerlo en confina-



miento social so pretexto de protección y beneficio colectivo” (Castañón González 2005:122). Muchas veces la manumisión del esclavo no se dio por interés humanitario sino para evitar las insurrecciones y para que de esta manera trabajaran con más empeño. No era que interesara la tranquilidad de los esclavos, sino que esta tranquilidad repercutía sobre la paz social (Castañón González *idem*); cabe recordar que a principios del siglo XVII, la población negra pasó a ocupar el segundo lugar en la composición étnica de la Nueva España (Florescano, 1980: 124). El aumento de población y la dinámica mercantil que se dio en muchos puertos y en las ciudades, aunada al acecho de piratas y otras naciones hicieron imposible que los vecinos españoles continuaran haciéndose cargo de la defensa, de tal manera que la prohibición de la Corona que prevaleció durante el siglo XVI, para que los negros, los mulatos y los mestizos estuvieran armados fue anulada, para permitirles integrarse a las milicias coloniales (Capítulo 3).

En la Nueva España las primeras compañías de pardos y de morenos se fundaron en Veracruz, con oficialidad española. A pesar de los prejuicios y de la discriminación, la participación en las milicias significó para las castas un medio de borrar las barreras del color y de escapar al infamante tributo; el ascenso social o “blanqueamiento” también podía darse mediante el pago de una suma de dinero; sin embargo, fue a través de su integración a los ejércitos coloniales que se les reconoció como “gente de valor y habituada en el trabajo y descomodidades, que pelean con brío y reputación” (Bernard: 2000: 114). Con el tiempo, éstas milicias desempeñaron un papel importante no sólo en la defensa del territorio contra las invasiones extranjeras, sino también en las luchas por la independencia (Bernard: *ibid.*, 113).

En las excavaciones arqueológicas que se han llevado a cabo en las temporadas de campo 2009 a 2011 no se tuvo oportunidad de encontrar elementos que puedan relacionarse con la población esclava que ocupó el islote en el siglo XVI; del periodo que nos ocupa, únicamente se han obtenido escasos fragmentos

de cerámica hispana del tipo Sevilla azul sobre azul, muy maltratada y fragmentada, con los esmaltes grises en vez de azules, debido a que absorbieron el color de los depósitos. Cabe recordar que durante el primer siglo de la Colonia las construcciones en el islote fueron muy pocas y que los palafitos de tablas viejas donde moraban los esclavos fueron demolidos en el siglo XVII y si se considera además que el área que ocupaban esas casas, se inundaba cada día hasta metro y medio, las escasas pertenencias que desecharon los esclavos seguramente fueron arrastradas por las marejadas hacia los bajos del arrecife y como éste fue rellenado hasta con tres metros de piedras para construir la fortaleza, hasta la fecha no se han encontrado vestigios materiales de su presencia.

Aún si los esclavos no pudieron trasladar de sus tierras de origen elementos de cultura material que les permitieran reproducir sus costumbres, la convivencia que se dio entre los negros, españoles e indígenas, dio lugar a formas de organización en la que se mezclaron elementos culturales de todos los grupos. El proceso de aceptación de una cultura impuesta a la fuerza si bien entorpeció la integración de los grupos trasterrados a las costumbres españolas no pudo borrar sus raíces y conocimientos prácticos en muchos oficios, de tal manera que una vez huidos o con su libertad comprada, iniciarían la apropiación parcial de los medios de producción para su subsistencia en actividades ligadas a la ganadería o como curanderos. También en el campo militar las aptitudes musicales de la gente de color se confirman porque “no se hallan españoles ni hombres blancos que aprendan a tocar instrumentos estando este ejercicio en mulatos (que en aquellas partes llaman pardos)” (Bernard, óp. Cit.:116).

Pero sobre todo, es a través de elementos de cultura intangible como el baile y la brujería, que establecen sus vínculos con las comunidades, consolidando lazos de reciprocidad entre los distintos grupos sociales, mediante la única manera en que podían expresarse, como es el caso de la alimentación con tubérculos, la manera de nombrar a las cosas, o del fandango, en donde a través

del baile y la música se hace alusión a situaciones en las que están presentes el campo, el mar, la pesca, el río y los toros, como elementos importantes de su vida cotidiana y como resultado de un largo proceso de transculturación.



Bibliografía

Acuña, René

- 1985 “Relación de la Ciudad de la Veracruz y su comarca” en *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnohistoria, Serie Antropología 59, UNAM, México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

- 1946 *La población negra de México 1519-1810. Estudio etnohistórico*. Ediciones Fuente Cultural, 1ª edición México.
- 1994 *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- 1972 *La población negra de México*. Estudio etnohistórico. Segunda edición aumentada, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Alegre, Francisco Javier

- 1975 *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Vol. I, Estudios preliminares, prólogo por Miguel León Portilla, Editorial Porrúa, México.

Alcántara, Álvaro de Jesús

- 2004 *Ariles de la majada, Ganadería, Vida Social y Cultura Popular en el sur de Veracruz Colonial*. Tesis de Maestría en Historia, UNAM, México.



Antonelli, Bautista

1885 “Relación de los pertrechos que Baptista Antonelli averigua ser menester para dos valuartes que en el puerto de San Juan de Ulúa se han de hacer,... enero de 1590”. En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista, organización las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacadas de los archivos del reino y muy especialmente el de Indias*, vol.13, Archivo de Indias. Imprenta de Manuel G. Hernández, Madrid, España.

Arróniz Báez, Othón

1982 *La batalla naval de San Juan de Ulúa, 1568*. Editorial Universidad Veracruzana, México.

Bernand, Carmen

2000 *Negros esclavos y libres en las ciudades Hispanoamericanas*. Fundación Histórica Tavera. Madrid, España.

Calderón Quijano, José Antonio

1984 *Historia de las fortificaciones en Nueva España*, 2ª ed. Gobierno del Estado de Veracruz, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Madrid, España.

1971

“Nueva cartografía de los puertos de Acapulco, Campeche y Veracruz”, *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. IV: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM. México.

Castañón González, Guadalupe

2002 *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España en los siglos XVI y XVII*, Colección Sextante, IVEC, Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2005

“Legislación negra (El Afrocaribe colonial)”
Revista del CESLA, núm. 7, pp.

109-124,

Documento electrónico Uniwersytet

- Warszawsky, Polonia., <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=243320976005>
- Hernández Diosdado, Alonso y Álvaro Patiño
1958 “Relación de Veracruz 1580”. En *La Ciudad de Veracruz I*, Compilación y estudio preliminar por Leonardo Pasquel, Colección Suma Veracruzana, Serie Historiografía, Editorial Citlaltépetl, México.
- Chaunú, Pierre
1960 “Veracruz en la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII”. En *Historia Mexicana* Vol. 9, Núm. 4 (36) (abril-junio), México, Colegio de México, México.
- Ciudad Real, Antonio de
1992 “Tratado Curioso y Docto de las Grandezas de la Nueva España”. En *Cien Viajeros en Veracruz, crónicas y relatos*, Vol.I, pp. 81-130. Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz, México.
- Díaz del Castillo, Bernal
1980 *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa México.
- Florescano, Enrique
1980 “La formación de los trabajadores en la época colonial 1521-1750”. En *La clase Obrera en la historia de México*, Editorial Siglo XXI, México.
- García de León, Antonio
1998 “Economía y vida cotidiana en el Veracruz del siglo XVII: 1585-1707”, Boletín americanista, Núm. 48, Año XXXVIII, Universidad de Barcelona, Barcelona, España.
- Gerhard, Peter
1986 *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
1992 *Síntesis de los mandamientos virreinales 1548-1553*,

- 2009 González Aragón, Jorge, Manuel Rodríguez Viqueira, y Norma Rodrigo. UNAM, México
Corpus Urbanístico. Fortificaciones costeras de México en los archivos españoles. Arquitectura militar. INAH, CONACULTA, UAM, Embajada de España en México. México.
- Hanke, Lewis
 1976 *Los Virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria: México; Vol. I, Biblioteca de autores españoles, Atlas, México.*
- Hernández Aranda, Judith
 1996 “Conquista y asentamientos de Veracruz”, pp. 95-13, “Ulúa y las misiones religiosas”, pp.159-195, en Pablo Montero, Daniel Goeritz Rodríguez, et. al., *San Juan de Ulúa. Puerta de la Historia*, Volumen I, Colección Historias de San Juan de Ulúa en la Historia. INAH – ICAVE, México.
- 2006 “La población en el crecimiento urbano de Veracruz”, Gabinete de Arqueología, Boletín No. 5 año 5, pp 163-174, Ediciones Boloña, Publicaciones de la Oficina del Historiador, La Habana.
- 2012 “Apéndice K.2, Análisis documental, fichas técnicas de cartografía, planos, documentos y referencias bibliográficas para la interpretación de San Juan de Ulúa” en Informe Temporada 20092011, *Excavaciones arqueológicas al interior de la fortaleza de San Juan de Ulúa*, México: INAH, Veracruz, Archivo Técnico de la CNA.
- Mondragón Barrios, Lourdes
 2009 “La actividad comercial del siglo XVI y la población de origen africano en México”. En Emiliano Gallaga Murrieta (Coord.),

¿Dónde están? Investigaciones sobre
Afromexicanos, UNICACH – INAH, México.

Muriel, Josefina

1990 Hospitales de la Nueva España, Vol.1,
Universidad Nacional Autónoma de México,
Cruz Roja Mexicana, México.

Paso y Troncoso, Francisco del

1939/42 *Epistolario de la Nueva España*, 1505-1818, Tomo X.
Biblioteca Mexicana de Obras Inéditas,
Segunda Serie, México.

Ruiz Medrano, Ethelia

1991 *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda
Audiencia y Antonio de Mendoza*, Gobierno del
Estado de Michoacán, El colegio de Michoacán,
México.

Sánchez-Yáñez, Juan Manuel

2011 “La viruela en la conquista de México”.
En *Las enfermedades infecciosas en la historia humana*,
Universidad Michoacana de San Nicolás, México.

DOCUMENTOS ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Archivo Histórico de Hacienda, Vol. 131, Exp. 4, año 1598.

Mercedes, Vol. 1, Exp. 41, f. 21, abril 27 de 1542.

Mercedes, Vol. 1, Exp. 40, f. 21 año 1542.

Mercedes, vol. 1, Exp. 41 y 42, f. 21 y 22, año 1542.

Mercedes: Vol. 2, Exp. 127, f.49, año 1543.

Mercedes, vol. 2, Exp. 468, f. 194, año 1543.

General de Parte, Vol. 5, Exp. 306, f. 67v y 68r, 11 de agosto de 1599.

General de Parte, Vol. 5, Exp. 355, f 79v,

02 de septiembre de 1599

General de Parte, Vol. 5, Exp.766, f.163v-164r.

15 de marzo del600

Inquisición, Vol.169, Exp.7, f.122, año 1584

Inquisición, Vol. 43, Exp. 7, f. 2,año 1560.

Inquisición, Vol. 43. exp. 11 a 18, f. 19; Año 1581.



Inquisición, Vol. 46, Exp. 16, F. 54; año 1572.
Inquisición, Vol. 76, Exp. 52, F. 17, Año 1573.
Inquisición, Vol. 218, Exp. 2 A, F. 3. Año 1598.
Inquisición, Vol. 315, Exp. 6, año 1617.
Indiferente Virreinal, Caja 5587, Exp. Único, foja 2, sin fecha.

DOCUMENTOS ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

Bautista Antonelli México, 257; T.L.
México 35.27 de enero de 1590
Bautista Antonelli México, 257; T.L. México 36.
Cristóbal de Erazo, “Planta y alzado de la parte construida y la proyectada para la obra de fortificación del Puerto de San Juan de Ulúa”, Archivo General de Indias, MP- México, 724
MEXICO, 19, N. 97 - 5 - Imagen Núm.: 5 / 12, 1572-12-06
Anónimo, RAH., Colección Muñoz, Núm. 94,
Fol. 54. “San Juan de Lua”.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Códice Durán, s/f texto electrónico,
<http://pueblosoriginarios.com/biografias/duran.html>
Portal de Archivos españoles
<http://pares.mcu.es/López Madrigal, Blanca>
2005 “El drama demográfico de Nueva España en el Siglo XVI: El ámbito doméstico.
Documento electrónico, <http://maytediez.blogia.com/2005/102501-el-drama-demografico-en-la-nueva-espana-en-el-siglo-xvi-el-ambito-domestico-mexi.php#ixzz2JJ7J2pze>
Martínez Núñez, Eugenio
2009 “La regeneración de la fortaleza” en Los Mártires de San Juan de Ulúa, Cap. XXVII. Primera edición cibernética preparada por Chantal López y Omar Cortés. Documento electrónico, http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/martires/27.html



Capítulo 8

Las Danzas de los *Negritos de Candil* y los *Negritos de Torito*: la huella de los afrodescendientes y las re-semantizaciones de las relaciones interétnicas en la Huasteca Veracruzana.

Amaranta Arcadia Castillo Gómez

Facultad de Música, Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Introducción

En este trabajo se pretende analizar el imaginario actual de los afrodescendientes dentro las danzas de *Negritos de Candil* y *Negritos de Torito* en la Huasteca Veracruzana. Los afrodescendientes jugaron múltiples roles y plasmaron patrones de conducta, una cultura laboral y una visión del mundo en la Huasteca, aunque aparentemente estos se hayan difuminado y reconfigurado dando pie a nuevas manifestaciones rituales y artísticas. Sin embargo, aún podemos repensar su presencia y la forma en que lo africano se integró a la cultura mesoamericana a través de estas danzas. El personaje de “El Negro” está presente en danzas y música Huastecas, donde juega un papel fundamental -simbólicamente hablando- en la reproducción social y cultural de las comunidades nahuas y teneek.

Los esclavos y sus ocupaciones en la Nueva España.

La colonización y la esclavitud como conformadores de ciertas prácticas laborales y simbólicas son las que ahora definen en



gran medida a la cultura de las poblaciones afromexicanas y aquéllas que guardan en su interior el recuerdo de su relación con los afrodescendientes, tal es el caso de las danzas rituales en donde los africanos aparecen como un personaje fundamental en el contenido y el desarrollo de una visión del mundo manifestada a través de este arte. Como nos dice Castillo (2000):

“El proceso socio-histórico produjo... al menos, tres grupos diferenciados cultural y económicamente. Durante la colonia, la clasificación social a través del sistema basado en las “castas”, (una construcción socio-histórica basada en el color de la piel), trajo como consecuencia el establecimiento de deberes y derechos para estos grupos, lo que configuró en gran medida sus nuevas formas de identidad. Tal es el caso de los africanos traídos a este continente, quienes provenían de diferentes etnias y que se transformaron en un grupo a partir de su condición de esclavos y de su cercanía cultural aunque no necesariamente lingüística...” (Castillo Gómez 2000:205-206)

A cada grupo se le asignó un rol laboral determinado, por lo que gran parte de sus actividades de supervivencia, aún después del Movimiento de Independencia, estuvo relacionada con esta forma de vivir -y por lo tanto- con esa manera de ver el mundo.

Las nuevas actividades económicas implantadas por los colonizadores españoles trastocaron las previas realizadas por los nativos. Las plantaciones de azúcar y los trapiches, los obrajes para la producción de textiles de lana y algodón, la actividad ganadera, así como la actividad minera, provocaron no sólo un fuerte descenso de la población indígena, sino también un gran impacto ambiental. Durante los primeros cien años, la transición hacia una economía basada en la producción colonial se fue dando paulatinamente. Para los nativos era preferible el invasor agricultor al ganadero, pues ante el primero las tierras que aún poseían eran menos depredadas, mientras que el ganado cometía intrusiones constantes en sus sembradíos y los destrozaba. Con

esta nueva actividad, nace la rivalidad entre nativos y afrodescendientes, pues:

“Fueron también negros esclavos los que fungían como punta de lanza en los despojos de las haciendas –tanto azucareras como ganaderas– efectuados en las tierras indígenas; ya que al pastorear el ganado de unas y otras quedaba a su arbitrio permitir o no que consumieran las sementeras de los indios. La documentación del ramo de Indios del AGN está plétórica de demandas de los poblados de indios –así como de mandamientos superiores– para que las justicias compelieran a señores y negros esclavos con el fin de contener sus embates con el ganado. La documentaria de la costa de Oaxaca, su Cañada, el Altiplano y la vertiente oriental así lo atestiguan.” (Motta Sánchez 2005:224)

Aunque podemos decir que esto no fue lo que imperó en todas las regiones de la Nueva España, percibimos sin duda el tipo de relaciones conflictivas entre los diferentes grupos de africanos, nativos y españoles. Los capataces fueron mensajeros del conquistador, y entre estos y las comunidades nativas se produjeron enfrentamientos. Aunque existieron graves conflictos, se dio el mestizaje de carácter biológico así como también una gran cantidad de préstamos culturales. De tal forma que las fronteras entre los grupos fueron permeables. Eso no eliminó tampoco la confrontación violenta entre grupos, en donde la lucha por los recursos se volvió aún más cruenta después del Movimiento de Independencia y se agudizó con la aplicación de las Leyes de Reforma.

Siendo la Huasteca un espacio poliétnico estratificado en donde los grupos mantenían distinciones emblemáticas y cambiantes de acuerdo al contexto político, se mantuvieron ciertas divisiones grupales, aunque poco a poco se fueron volviendo menos claras algunas distinciones fenotípicas en la mayoría de los municipios, mientras que en otros el contraste cultural y fenotípico aún puede verse con claridad.



El estado de permanente fricción interétnica fue consolidándose a lo largo de tres siglos, produciéndose un escenario en donde cada grupo construiría una identidad cultural que implicaría la distinción de los grupos restantes. La pertenencia étnica se basaba sustancialmente en el rol laboral ejercido por los grupos dominantes. De las relaciones entre identidad y trabajo también se ha hablado en otros textos, aunque el rol laboral poco se ha estudiado como fuente principal de la pertenencia étnica entre los afromexicanos hasta años recientes¹. Los afromexicanos jugaron múltiples roles laborales tanto en la ciudad como en el medio rural (ver Capítulo 3 y 4 de esta obra). A continuación se muestra un cuadro que trata de dar una breve descripción de lo antes dicho (ver Tabla 8.1).

Los africanos en la Huasteca Veracruzana

Se han escrito varios textos sobre los africanos en la Huasteca. Entre los autores que han estudiado el fenómeno social, María Luisa Herrera Casasús (1989) menciona que el primer africano que llegó a la Huasteca fue Juan Cortés, un esclavo que traía consigo Hernán Cortés en 1522. Nuño de Guzmán arribó a la región en el año de 1522 como gobernador de la Provincia de Pánuco y traía consigo esclavos negros. Según la historia, como envidiaba a Cortés,

“... quitó las encomiendas que éste había otorgado, dándolas a sus amigos y servidores y aún a negros de su séquito, para escarnio de los indios y también de los españoles. Así tenemos a Benito el Negro como encomendero del Tamesín, y a Juan el Negro, de Tancuy.” (Herrera Casasús 1989:15)

¹ Esto se ha subrayado en el estudio de los pueblos nativos mesoamericanos analizando a profundidad el papel de la producción de la milpa y el maíz en su cosmovisión. No así ha sucedido con los afrodescendientes. ¿Hasta dónde la cultura del arriero, del vaquero y del pescador es resultado de estas aportaciones culturales de los africanos que llegaron como esclavos a México? ¿Hasta dónde la cultura actual de los afromexicanos fue configurada por estos oficios?

Tabla 8.1: Actividades laborales de acuerdo a la pertenencia étnica y estereotipos creados a partir de ellas. Se tomaron como referencia para la elaboración de este cuadro, principalmente a: AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, La población negra de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 y ORTEGA y MEDINA, Juan, Imagología del Bueno y del Mal Salvaje, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Grupo	Actividad Laboral Asignada	Nombre dado por los españoles	Nombre dado por los indígenas	Nombre dado por los negros
Español	Conquistadores, puestos burocráticos, poseedores de tierras para extracción de tributos (encomenderos), hacendados, mineros, comerciantes, religiosos, etc.	Cristianos, Gente de Razón, Blancos.	Gente de razón, Blancos, Extranjeros.	Amos, Blancos.
Diversos Grupos Africanos	Esclavos utilizados en diversas actividades laborales. Se desempeñaban como criados, mineros, vaqueros, trapicheros, jornaleros, soldados, etc. Además llegaron a ser recaudadores de tributos y muchas veces eran capataces.	Negro, africano, esclavo, negro bozal (negro de nación), negro criollo. Los negros según las tonalidades de su piel eran clasificados como: negros atezados o retintos, negros amebrillados, cafres de pasa y merinos (por el aspecto lanudo del cabello semejante, según los españoles, a los borregos merinos).	Cada grupo étnico denominó al negro en su lengua. En el término asignado se resaltaba el color de la piel y su calidad de extraño o extranjero.	Denominaciones que los propios grupos se daban así mismos antes de ser atrapados y convertidos en esclavos, fueron perdiéndose poco a poco debido a que los esclavistas trataban de no colocar a esclavos del mismo grupo con el mismo comprador (de esta manera se evita la posible resistencia organizada). Los negros comenzaron a utilizar el término que le daban los blancos para autodenominarse. También utilizaron el término de "morenos".
Grupos nativos de América	Todos eran agricultores aunque además se especializaban dentro de su propia comunidad en diversas actividades como el trabajo de artesano, la servidumbre en servicios personales para los encomenderos, puestos de administración y justicia interna y de actividades religiosas, etc.	Indios o naturales. De acuerdo a la aceptación del nuevo orden impuesto por los españoles eran divididos entre reducidos, mansos, o neófitos (imagen del buen salvaje), y en bárbaros, infieles, canibales o gentiles (mal salvaje). Los primeros eran agricultores tributarios mientras que los segundos eran cazadores-recolectores con tradición guerrera. Estos habían sido nombrados por los aztecas como "chichimecas".	Todos los grupos tenían y siguen teniendo sus propias denominaciones.	Indios.
Grupos resultados de las mezclas de las diferentes etnias	No tenían un empleo definido ni estable, eran mano de obra libre no siempre solicitada, por lo que emigraban del campo a la ciudad y de una ciudad a otra. Su situación era de pobreza.	Mestizos. Nombres derivados de la zoología como: mulato, lobo, coyote, etc. Otros términos eran más despreciativos como "no te entiendo" o "torna atrás".	Denominaciones étnicas diversas y las denominaciones dadas por los españoles.	Denominaciones dadas por los españoles a estos grupos.



Herrera también menciona que los pobladores españoles de la Huasteca -a falta de minas con qué enriquecerse- se dedicaron a la ganadería, a la explotación de la caña de azúcar y a las pesquerías. Los esclavos trabajaron en el servicio personal o de las ruecas, trapiches de caña o como calpixtles y mayordomos en sus haciendas ganaderas (Herrera Casasús 1989:18).

“El contrabando de mercancías y de esclavos negros se practicó a gran escala en pequeñas barcas que, desde Tuxpan o Tamiahua llegaban hasta la población actual de La Ribera, municipio de Tampico el Alto, Veracruz... Se efectuaba por el río Pánuco, donde se hallaban las poblaciones de Tampico y de Santiesteban del Puerto (hoy Pánuco, Veracruz)” (Herrera Casasús 1989:23).

Tanto en la región de Altamira como en Tampico y Tamiahua había una gran cantidad de población africana o bien de “pardos” y “mulatos”. Por ejemplo, en 1788 Tamiahua contaba con 40 familias de españoles, 400 de mulatos y negros milicianos “que estaban libres de tributos por ocuparse de guardar el puerto y la costa”, y 460 familias de indios huastecos y mexicanos (Herrera Casasús 1989:39) (ver capítulo 3 y 7 esta obra).

Como conclusión, el africano -y posteriormente el afromexicano- se ocupó en múltiples actividades que los colonizadores le asignaron: en las salinas del sur de Tamaulipas, en las tenerías y como zapateros, en las descargas de los navíos y calafateo de las naves, como mozos de recua y como albañiles, entre muchos otros oficios. Se ocuparon también como rancheros ganaderos (Herrera Casasús 1989:58). Fue en la Huasteca donde tanto Hernán Cortés como Nuño de Guzmán, ante el repliegue poblacional y su extinción, emplearon mano de obra esclava “...quedando buena proporción de estas mezclas en su población...” (Herrera Casasús 1989:62). Es así que los africanos formaron parte importante de la población y al interrelacionarse con los indígenas se construyeron varias representaciones sociales que perdurarían hasta nuestros días en forma de expresiones dancísticas y na-

rrativas. La importancia de su presencia se percibe a través de la ejecución de los papeles que los afrodescendientes desempeñaron en la sociedad y que son encarnados en los personajes denominados “El Negro” dentro las danzas rituales indígenas. Estas danzas aún son fundamentales para el buen desarrollo del ciclo agrícola.

Las Danzas de Negritos

Las denominadas “Danzas de Negritos” persisten a lo largo del continente americano. El personaje de “El negro” o “Los Negros” como elemento principal de la danza es una constante en el paisaje ritual de América Latina. En la experiencia de campo que he tenido a lo largo de tres regiones económico-culturales: la Costa Chica, el Valle de Texcoco y la Huasteca Veracruzana, he observado diferentes danzas en donde “Los Negros” forman parte del evento dancístico.

Sobre la Danza de los Tojores en la Costa Chica -denominada por los mestizos como Tejorones- ya me he referido con anterioridad en otro estudio (Castillo 2000). Su ejecución se da en tiempo de carnaval y sus implicaciones también pueden leerse en diferentes niveles, desde los políticos hasta los profundamente religiosos. En esa danza los hombres se ponen una máscara que según dicen los *ñuu savi* (mixtecos de la costa) es la representación misma de un “negro”. Esta danza se considera por algunos como una burla a los negros porque, se me dijo: “los negros golpearon mucho a los indígenas”. Sin embargo, también se relaciona con el ciclo agrícola (aunque aquí no se hablará de este aspecto). Anteriormente, al concluir los días en que los danzantes salían a recorrer las calles para bailar casa por casa, se congregaban frente al Palacio Municipal y solían soltar una serie de burlas hacia el presidente municipal y otras autoridades políticas y religiosas, lo que era permitido en el contexto carnavalesco. La imagen del “Negro” como transgresor tiene aquí múltiples connotaciones.



Durante mi trabajo de campo en el Valle de Texcoco, he presenciado una danza que con frecuencia se baila en época de la segunda siembra de maíz -o *xopamil*- en diciembre o en la fiesta de los santos de las diferentes comunidades que están interconectadas mediante complejos sistemas de reciprocidad religiosa y económica. Esta danza ya ha sido estudiada por Elvia Vianney Maya González (2011) y es denominada “La Danza de los Sembradores”. Sumamente apreciada por los pobladores, la danza narra -en sentido literal- las relaciones entre el hacendado, su capataz, los peones y una *tlacualera* (de *tlacualli*, comida) a la que denominan “María Cristina”. El personaje del capataz -que porta un fute- es personificado, en ocasiones, por un hombre que representa a un africano al que todos denominan “El Negro”. De esta manera, la danza ejemplifica las relaciones de producción y la ideología que las envuelve, ya que el hacendado termina fusionándose con el Santo Patrono, mientras que los sembradores agradecen a este el surgimiento de la planta y las semillas. Uno de los aspectos más relevantes de la danza es la bendición de las semillas.

“El Negro” representa al que dirige y controla a los sembradores en el campo, tiene un papel determinante, pues de su dirección y la asignación de castigos dependerá la organización del trabajo y -como consecuencia- el éxito de la siembra. “La Tlacualera” representa justamente el aspecto femenino de la madre tierra, pues es la que les lleva de comer a los sembradores, la que los alimenta. Al finalizar la danza, el hacendado reparte entre todos los peones y las personas que observan la danza, un conjunto de regalos producto de la siembra. Todos los personajes interactúan generando opuestos complementarios que nos hablan de la noción de fertilidad mesoamericana, el trabajo, las jerarquías sociales y divinas, y las lógicas de reciprocidad comunitaria y con los dioses. El simbolismo de la danza es complejo y dinámico, pues se ha transformado a través del tiempo, de manera que el personaje del capataz no se interpreta por la gente como que hubiese existido población negra en la zona. De hecho, nadie lo

menciona, aunque los obrajes y las haciendas formaron parte del panorama de la economía de esta región desde la temprana colonización española del Valle de México.

Otro ejemplo son las “Danzas de los Toros”, de las que también se hablará. Estas han sido estudiadas por Alegre (2008) y Martínez Maranto (2011), entre otros. En mi recorrido por la Costa Chica, la “Danza del Toro de Petate” se bailaba al menos en San José Estancia Grande, municipio de Pinotepa Nacional, Oaxaca, una comunidad autodenominada afrodescendiente. En esta danza se escenifica la persecución de un toro bravo y salvaje por parte de los vaqueros, animal que finalmente es lazado y sacrificado. Una danza similar se baila en la Huasteca Hidalguense y es abordada por el estudio de Lizette Alegre (2008). Al parecer la Danza del Toro Encalado, narra la misma historia, pero Alegre agrega una interpretación de carácter sacrificial, en donde la muerte violenta del toro, implica la violencia fundacional de la sociedad, planteamiento de René Girard que señala:

“Cualquier ritual religioso sale de la víctima propiciatoria y las grandes instituciones humanas, religiosas y profanas, salen del rito... el mecanismo mismo del pensamiento humano, el proceso de “simbolización”, hunde sus raíces en la víctima propiciatoria...La víctima propiciatoria, madre del rito, aparece como la educadora por excelencia de la humanidad, en el sentido etimológico de la educación. El rito hace salir poco a poco a los hombres de lo sagrado; les permite escapar a su violencia, les aleja de ésta, confiriéndoles todas las instituciones y todos los pensamientos que definen su humanidad” (Girard 1998:319).

Para Alegre “la relación entre los chismes, la envidia, la hechicería, y los “malos aires” que provocan enfermedades o muerte, pone de manifiesto el planteamiento de Girard acerca de que la violencia intestina se plantea como externa al hombre y se confunde con las demás fuerzas que pesan sobre él desde fuera. Al inscribir en el toro el nombre de Tecacahuaco (la comunidad



que realiza esta danza), al dibujar el “fierro marcador” y al señalar que “la comunidad está ahí”, se nos revela un mecanismo mediante el cual la violencia intestina, es decir, las discrepancias, las rivalidades, los odios y las peleas entre los miembros de la comunidad, se polariza en el animal, la “víctima sacrificial” que los sustituye y en quien se hace recaer el mal. Cabe recordar que se considera a Tlacatecólótl “...el inventor de las hechicerías y peleas” (Alegre 2008:366).

En este sentido, el sacrificio del Toro, puede ser un rito recordatorio del momento sacrificial que elimina -como menciona Alegre- las fuerzas que tienden a la desintegración comunitaria y refuerza las instituciones que la integran. El ritual del toro encalado expresa:

“El simbolismo del juego ritual del toro encalado remite a la concepción que los nahuas de la Huasteca tienen de entidades numinosas entre las que cobra especial importancia la figura del Demonio -Tlacatecólótl- y su asociación con los “vientos nefastos” (Alegre 2009).

Xantolo en Tamalín. El contexto de las Danzas de Negritos

Tamalín es una localidad que además es la cabecera del municipio del mismo nombre, ubicada en el norte de Veracruz. Sus habitantes son de origen nahua. La población se dedica principalmente a la agricultura y ganadería. Como actividad complementaria o principal, una gran cantidad de personas labora en el comercio. Según datos censales, el municipio cuenta con una superficie total de 17 561.670 hectáreas destinadas a la agricultura, de las que se siembran 15 167.254 hectáreas, mientras que el total de la superficie ganadera es de 30 785 hectáreas². Los principales productos agrícolas son el maíz, el frijol, la sandía y la naranja.

² De acuerdo con los resultados preliminares del Censo 2000, la población en el municipio es de 11 570 habitantes, 5 787 hombres y 5 783 mujeres. Fuente: Enciclopedia de los municipios de México. Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave. Tamalín, <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/veracruz/municipios/30150a.htm>, recuperado el día de 9 de abril a las 20:58.

La Santa Patrona del pueblo es la Virgen de Guadalupe y en su honor se celebran varios días de fiesta en diciembre. Sin embargo, podemos decir que quizá no menos importante es el *Xantolo*.

Xantolo es un subsistema del ciclo festivo anual de la comunidad católica de Tamalín. En él se despliega -a lo largo de casi dos meses- un conjunto de actividades rituales que se relacionan también con el ciclo agrícola, dado que es en esa época cuando está terminando el ciclo de temporal o *xopamil* que, según Ruvalcaba (1991:37) se extiende de junio a noviembre, más o menos. Sin embargo, con el avance de la ganadería y el comercio como actividades primordiales, el ciclo agrícola se ha debilitado y, con ello, la realización de las danzas y música vinculadas con él. Podemos aseverar que *Xantolo* es un conjunto coherente de actos que permite a los miembros católicos de la comunidad de Tamalín reforzar lazos comunitarios en un momento en que la emigración, la crisis del campo y la desintegración familiar han obligado a las personas a generar nuevas formas de subsistencia. Por ello, la siembra del maíz sigue presente, pues posibilita la reproducción del sistema ritual, al ser un referente tempo-espacial para la realización del ciclo festivo local, ya que el ciclo de vida del maíz -así como las actividades humanas en torno a su reproducción-, son elementos fundamentales de esa episteme.

Dentro de este subsistema es que son ejecutadas las dos danzas de las que hablaremos aquí: Negritos de Candil y Negritos de Torito³.

La Danza de Negritos de Candil

³ El Mtro. Martínez Maranto (2011) ha desarrollado una investigación y tesis sobre este tema; sin embargo, su publicación fue posterior a la publicación del CD: *Negritos de Candil. Sones de Xantolo de Tamalín* (2010), que incluye un trabajo mío -que se retoma aquí- sobre esta danza; el proyecto de investigación que hemos realizado en Tamalín desde hace algunos años nos llevará a otras publicaciones. Nuestra interpretación difiere de, pero no por ello invalida, el trabajo del Mtro. Martínez ni el propio, pues él acentúa, por tema de interés, el conjunto de estereotipos sobre los afrodescendientes que aún se perpetúan en la Sierra de Otontepec. Entre estas formas de reproducción de estereotipos se encuentran las danzas aquí estudiadas. Para otra perspectiva sobre la Danza de Negritos, véase, Castillo et al (2010).



Figura 8.1: Máscaras de las danzas de Negritos de Candil y Negritos de Torito que representan a «El Negrito» y a «El Pañolito» respectivamente (Foto de Castillo Gomez).

La danza describe la relación entre tres personajes:

1. El Pañolito, que representa a un español
2. El Negrito
3. La Malinche o La Viejita

El Negrito ya sostiene una relación previa con La Malinche –a quien llaman también “La Viejita” y “La Pobrecita” - desde el inicio de la danza, y el juego consiste en que El Pañolito pretende quitarle su mujer.

Durante la danza se desarrolla una competencia entre ambos, quienes mediante versos y ciertas alusiones sexuales pretenden conquistar a La Viejita. El Pañolito es quien muestra mayor poder de los tres y quien hace que La Malinche asuma una actitud sumisa ante él (y esto se corresponde con la realidad histórica). La danza comienza con la entrada de El Negrito, El Pañolito y La Malinche (Figura 8.1). Los primeros dos hacen la siguiente salutación (este saludo puede variar u omitirse):

“Buenos días compadre, comadre, vamos a bailar un ratito, mientras que llega la muerte, que la muerte anda a caballo, que la muerte anda detrás de El Negrito, ya tenemos una pobrecita chaparrita que nos haga las enchiladas”.

Es entonces que comienzan a bailar el son de La Llegada y, mientras danzan, pronuncian versos que dedican a La Malinche; algunos son versos de amor, pero también se refieren al lugar en donde se efectúa la danza; estos versos son antiguos, aunque se pueden improvisar. De acuerdo a las interpretaciones dadas por los habitantes de Tamalín, pareciera que la tierra estaría aquí representada por La Malinche, ya que la interpretación que la gente hace sobre quiénes son los personajes masculinos y los juegos sexuales conducen a esta presuposición. Durante esta primera secuencia, los tres personajes bailan a lo largo de todo el son y la danza en contexto tiene además

el sonido de una sonaja, que simula el cascabeleo de una serpiente. Esta suposición surge de la interpretación que los propios danzantes hacen del sonido. Los tres danzantes coinciden en explicar que este movimiento de sonaja se realiza para evitar enredarse en el vestido de La Malinche y entonces dicen los siguientes versos: “¡Cuidado! No te vayas a enredar con las naguas de la pobrecita, cuando andas caminando”. Terminan la secuencia y La Malinche se retira. La idea de que el sonido de la sonaja se asemeja al de la serpiente y de que ésta serpentea por entre las piernas de la mujer remite al tema recurrente de la fecundidad. El rifle es otro elemento sonoro que se hace detonar al golpearlo contra el piso, para hacerlo “tronar”. Quizás es aventurado afirmar que estos dos elementos sonoros hacen referencia a elementos acuáticos (serpiente, lluvia y truenos), pero no puede descartarse por el momento.

La importancia de la sexualidad y la fecundidad se manifiesta a través del énfasis que la gente concede a lo que considera más relevante de la danza: quién se queda con “La Viejita”, quién se casará con ella. Todos saben el desenlace, “El Negrito” siempre se muere, pero las personas mencionan que después de la muerte, lo que más importa es el casamiento de El Pañolito con La Malinche. Esta interpretación es una entre varias que la gente realiza respecto de la danza y se destaca lo sustancial que es la relación entre un hombre y una mujer tanto a nivel afectivo como a nivel sexual, dado que implica el inicio de la reproducción humana a partir de la alianza matrimonial. Todas estas representaciones no son excluyentes; más bien se entrelazan y generan una densidad significativa que pone de relieve la importancia comunicativa de esta danza. De la relación sexual entre un hombre y una mujer, la idea de la fertilidad de la tierra, así como de la presencia de la muerte, nos habla la danza de los Negritos de Candil⁴

⁴ “La dualidad vida/muerte tiene otro significado... Aquí la sexualidad, la muerte, la fertilidad tienen una fuerte connotación agrícola. Este binomio se asocia con cielo/tierra...” Camacho y Barranco 1995: 257.



Negritos de Candil. Ciclo agrícola y ciclo festivo

Maíz y *Xantolo* están estrechamente ligados y la danza de Negritos de Candil es quizá una de las pocas danzas que en Tamalín perviven durante este subsistema, aunque al parecer ya cada vez con menor participación durante las festividades. Algunas personas mencionan claramente la relación entre el ciclo ritual y el agrícola, cuando dicen que el frijol es El Negrito y el maíz es El Pañolito, dos personajes de la danza. Para algunos miembros de la localidad El Negrito representa al frijol que en ese momento es el que se cosecha y que se sembró en junio (el *Chichimeca etl*), mientras que El Pañolito representa al maíz. Un danzante menciona incluso que los tamales de *Chichimeca etl* son el resultado del maíz y el frijol y son los representativos de esos días.

Aunque ésta no es la única interpretación, lo cierto es que la danza es un constante juego sobre quien será el que finalmente conquiste a La Viejita, al mismo tiempo que se hacen alusiones sexuales constantes. La muerte y la sexualidad, es decir, la muerte y la vida entran en el argumento de la danza. La muerte de El Negrito por parte de El Pañolito, en lo que se llama “El Remate” de la danza, que puede realizarse desde el 30 de noviembre, es el fin del subsistema *Xantolo* y en esta ocasión la muerte no está presente en los versos o en el aire, sino físicamente, ya que El Negrito cae ante la fuerza de El Pañolito. Los zopilotes, que alrededor del cadáver se dan un festín, no hacen sino reforzar la idea de la muerte como algo que está presente desde el surgimiento de la vida. Pero también aquí el anuncio de continuidad de la vida lo vemos en la celebración de una boda entre El Pañolito y La Viejita.

El recordatorio de la muerte también implica su contraparte o su complementariedad, el recordatorio de la continuidad de la vida. Lo mismo ocurre con la milpa: después de la cosecha y el descanso de la tierra viene de nueva cuenta el nacimiento de un sembradío.

La representación de la lucha entre El Negrito y El Pañolito por La Viejita se ha transfigurado, pues si bien su origen es el pasado esclavo y la rebeldía de El Negrito por no permitir el robo de La Viejita por parte de El Pañolito -así como una posible burla y/o reforzamiento del poder de El Pañolito-, en la actualidad este conflicto histórico se ha convertido en un sistema útil, hablando simbólicamente, para la reproducción agrícola y social de la comunidad católica de Tamalín. La presencia de los afrodescendientes se diluye, se transforma, pero al mismo tiempo se perpetúa.

Negritos de Torito

La danza de los “Negritos de Torito” tiene los siguientes personajes:

- El Negrito
- El Pañolito
- La Malinche
- El Toro

-Otros vaqueros que son representados también con máscaras de “Pañolitos”, miembros de la población que acompañan a la danza en su recorrido por la localidad.

La danza es compleja y larga. Se ejecuta también durante el subsistema festivo del Xantolo, del que se habló arriba. El tema de la danza implica a El Pañolito y a El Negrito cuyo objetivo es torear (amansar) y matar al Toro salvaje y, para ello, ambos personajes se dedican a atacarlo constantemente y burlarlo. Si bien disputan el amor de La Malinche, este asunto forma parte secundaria del argumento, pues el tema principal es la lazada y la muerte del Toro (Figura 8.2).

Estos dos personajes masculinos son secundados por un conjunto de hombres que los acompañan y que a su vez también tratan de burlar y atacar al animal. Los danzantes llevan varas largas y machetes, con el que tratan de lastimarlo. También suelen portar un rifle de madera.



Figura 8.2: Elementos del vestuario de la danza de Negritos de Torito en Tamalín, Veracruz (Foto de Castillo Gomez).

La Malinche, un hombre vestido de mujer con un sombrero del que cuelgan listones, muy similar al personaje de La Malinche o La Viejita de los Negritos de Candil, suele entrar en la primera parte de la danza, para después retirarse y volver a aparecer. Como se mencionó arriba, su papel es secundario,

siendo el argumento principal, según mi interpretación, la lucha contra El Toro por parte de ambos vaqueros, quienes se encuentran a los costados del mismo. El Toro se mueve de manera abrupta, impredecible y violenta, imitando a un toro desenfrenado y sin control. El Toro es representado por una persona que se coloca una armadura de carrizo o varas que está forrada de piel de vacuno y cuenta con cuernos naturales de este mismo animal. Los espectadores de la danza suelen impresionarse por el gran despliegue de energía y fuerza, tanto de El Toro como de los danzantes, quienes además de bailar, demuestran con sus movimientos enérgicos, el carácter duro y la fortaleza física de los vaqueros.

El final de la danza consiste en el sacrificio/muerte del Toro por los vaqueros, haciendo éstos un despliegue de habilidades con su reata y sus “armas”. Finalmente, el animal es vencido en la batalla y su despedazamiento simbólico implica, desde quien esto escribe, la eliminación de “El Malo”.

Hacia una interpretación de los Negritos de Torito

En Tamalín se platica escasamente de “El Malo”, ése del que no se puede hablar más que en voz baja, del que es mejor no decir siquiera su nombre, porque su sola invocación implicaría incluso

la muerte. Su aparición se da en las noches oscuras, presentándose ya sea como un cochino con mirada humana, o bien, como un toro. Recientemente ha surgido otra manera de aparecerse ante los hombres: es un “hombre” del que sólo brillan los ojos y viaja dentro de una camioneta enorme que corre a exceso de velocidad. Esta divinidad posee capacidades demasiado poderosas, destruye la salud y el destino de las personas. Nadie lo identifica con el Diablo, pero se sabe que su poder existe y uno debe protegerse de su nefasto designio. Esta temática suele ser difícil de abordar en campo, especialmente porque debido a la nueva evangelización católica y a la creciente conversión al cristianismo protestante por parte de un sector de la población, se ha vuelto un tema tabú, así como también han sido prohibidas ciertas danzas de las que ahora ya no se tiene registro alguno. El sacrificio de El Toro bien podría representar la muerte de todo aquello que hace peligrar la vida comunitaria, representado quizá por El Malo. Ya Báez-Jorge y Gómez Martínez mencionan cómo entre los nahuas de la Huasteca la figura de *Tlcatecolotl* se ha fundido con la del demonio, en donde ambos se reelaboran simbólicamente a partir de la concepción cristiana del mal y la visión autóctona de las entidades malignas (*axcualli*= lo no bueno) que se manifiestan en el *tlasolehecatl* (viento nefasto), el *mahmatilli* (susto), el *tonalhuetzi* (caída del tonal) y la *tetlahchihilli* (brujería) (Báez-Jorge 1999:23).

Retomando a Alegre (2008), esta autora menciona precisamente el papel de los “malos vientos” de los que suele hablarse durante Xantolo y que traen todo tipo de enfermedades y desgracias a la comunidad, por ello se hacen limpias durante esta temporada. Sin querer suponer más, debemos considerar que esta danza ha tenido cada vez mayor aceptación en la localidad desde que la ganadería se ha vuelto un símbolo de poder económico para algunos habitantes. Quizás como una forma de mantener el equilibrio económico o simbólico entre los habitantes de Tamalín, se identifica en esta danza a El Toro con El Malo, pues la riqueza disgrega, separa, divide a la comunidad. La ganadería



como práctica económica local y otras actividades realizadas por “invasores” han generado conflictos. Así, podemos entender en este contexto que riqueza y seres diabólicos suelen estar relacionados en las comunidades campesinas como una forma de impedir el enriquecimiento desproporcionado de una unidad familiar determinada en relación con el resto, de romper el orden social imperante. Como dice Báez-Jorge,

“... en esta perspectiva, las asociaciones conceptuales Diablo-poder, Diablo-mestizo, Diablo-riqueza, Diablo-ganadería... están presentes en muchos otros imaginarios colectivos expresando actitudes de resistencia etnocultural frente al ejercicio del poder y la hegemonía económica de los grupos mestizos (o ladinos) dominantes en las relaciones interétnicas regionales, así como el temor a la ruptura del equilibrio comunitario y personal propiciado por la abundancia aplastante y el excesivo consumo de alcohol.” (Báez-Jorge 1999:23)

Alegre (2008) menciona en su trabajo cómo durante el periodo del Virreinato se contaba que algunos vaqueros habían realizado pacto con el diablo para mejorar sus habilidades, además de que la relación con los toros implicaba una relación con fuerzas malignas. Debería añadirse también la importancia de los colores que no se explorará aquí. Desde mi punto de vista, el color oscuro de la piel de los afrodescendientes y el color negro de los toros debió de haber comunicado mensajes relacionados con las divinidades prehispánicas.

Sin embargo, la idea de ser “vaquero” se ha visto reconfigurada con la nueva representación de este rol venida de los Estados Unidos y transmitida a través de los medios masivos de comunicación. Quizás por ello estas prácticas ganaderas son alabadas y estigmatizadas al mismo tiempo, y esta es la razón de que la danza haya cobrado nueva importancia. Hay una actitud ambigua hacia la ganadería –se admira el poder y la riqueza a pesar de su capacidad destructiva- porque hoy suele existir una nueva fase de transformación económica en la región, además de la

violencia que se ha acrecentado debido a actividades ilegales no realizadas por los locales. No quiero decir con ello que el uso de estas habilidades vaqueras (como lazar, matar animales, tener fortaleza y energía) no sea importante para la sobrevivencia de los hombres que tienen o cuidan ganado en Tamalín y que por ello sea tan admirada, sino que esta danza se había venido bailando cada vez con menor frecuencia hasta que en los últimos años retomó importancia (ver capítulo 4 esta obra sobre la participación de afrodescendientes en actividades ganaderas). Todos estos elementos conjugados pueden ser un indicio de cómo se retoma una práctica ritual y se resignifica de acuerdo a los nuevos tiempos. La idea misma de El Malo se transforma constantemente, y un ejemplo lo observamos en ese hombre que viaja en una camioneta a toda velocidad, imagen que hace referencia al narcotráfico y al poder de destrucción que simbólicamente implica.

Por último, es importante el papel del promotor cultural en la localidad, el doctor Eusebio Antonio Nicanor, que planteó la necesidad de retomar ambas danzas. Aunque con la Danza de Negritos de Torito tuvo éxito, no ha sucedido así con la danza de los Negritos de Candil.

Comentarios Finales: El porqué de la resemantización, ¿En dónde está la población Afromexicana en la Huasteca Veracruzana?

A pesar de que El Negro es un personaje presente en todas casi todas las danzas rituales de Tamalín, estas dos danzas son las que tienen como personajes centrales a El Negro. Su significación ha cambiado a lo largo del tiempo. Se mencionó en una sola ocasión que en algún momento El Negrito era también el chapopote y El Pañolito la cal. Considero que probablemente esta resemantización ocurrió en las primeras décadas del siglo XX. Ello se debe principalmente a que durante este periodo, la localidad sufrió grandes transformaciones estructurales con el surgimien-



to y el desarrollo de la explotación de los mantos petrolíferos, lo que provocaría esta nueva forma de interpretar a los personajes. Entre estos cambios estructurales han surgido nuevas orientaciones religiosas, lo que ha ocasionado que danzantes y músicos, en virtud de su conversión religiosa, abandonen determinadas prácticas culturales. Así, estas danzas también están en peligro de dejar de bailarse debido a que poco a poco, la agricultura y las nuevas religiosidades restringen su necesidad social y religiosa. Por otra parte, como hemos visto, la actividad ganadera ha permitido la reproducción de la danza de Negritos de Torito con mayor facilidad, debiéndose ello a una mayor facilidad de resemantización por las circunstancias actuales que viven, incluyendo la emigración hacia los Estados Unidos.

Entre los tamalinenses rara vez se hace mención a un pasado complejo, inter-grupal en donde los africanos y afrodescendientes jugaron un papel de fundamental importancia para la economía de la región. Es como si hubieran desaparecido y su presencia fuera sólo de carácter anecdótico, para entender ciertos aspectos de las danzas. La Casa de la Cultura de Tamalín explica públicamente cada año el significado y origen de las danzas. Aún así, no escuché hablar a la gente sobre las implicaciones de la presencia africana en la región ni su importancia en la cultura que ahora ellos viven. Para los tamalinenses estas danzas son tan propias -aunque se mencione que algunas de ellas fueron importadas recientemente- que les permiten entender su sistema cultural. El personaje de El Negro remite a tantas otras piezas del gran sistema simbólico en la cultura, que la referencia al pasado esclavo de un africano no parece tener sentido. Sin embargo, la huella quedó y no ha sido borrada.

Entre el pasado de mis alumnos y mi propio pasado -todos nosotros huastecos- encontramos abuelos negros que fueron arrieros, vaqueros, peones, pescadores, músicos y trabajadores del petróleo a principios del siglo XX. Su cultura laboral y el esfuerzo de su trabajo quedaron plasmados en el paisaje reconfigurado por las diversas actividades económicas. Se encuentran

también los principios que ellos defendían constantemente: la no humillación, la dignidad, la constante burla al poder y el trabajo honrado para mantenerse sin avergonzarse. Estos elementos culturales que fueron legados por ellos a sus descendientes aún se nos narran como anécdotas que proveen enseñanzas. Otros mencionan que sus abuelos afrodescendientes les inculcaron la idea de que era mejor trabajar por cuenta propia que tener un patrón que ejerciera maltratos. Aunque no nos veamos y no nos reconozcamos como afrodescendientes, su herencia cultural y biológica sigue presente en nosotros.



Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1989 *La población negra de México*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Alegre González, Lizette
2008 *Viento Arremolinado: El toro encalado y la flauta de mirlitón entre los nahuas de la Huasteca hidalguense*. Tesis de Maestría en Música con especialidad en Etnomusicología, Escuela Nacional de Música, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2009 *El Toro encalado: La flauta de mirlitón entre los nahuas de la Huasteca Hidalguense*. En *Volumen 7 de Cuadernos De La Tradición*, Universidad Autónoma Del Estado De Hidalgo, México.
- Báez-Jorge, Félix
1999 *Los ladinos y el Diablo (Reinterpretaciones de la noción del Mal en contextos interétnicos)*. En *La Palabra y el Hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, enero-marzo, 109:13-28. México.
- Camacho Díaz, Gonzalo y Barranco Jurado María Eugenia

- 1995 *Xantolo: El retorno de los muertos*. Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Castillo Gómez, Amaranta Arcadia
- 2000 *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas. Mixtecos, mestizos y afromestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2003 Los estereotipos y las relaciones Interétnicas en la Costa Chica Oaxaqueña. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, XLVI (188-89):267-290.
- 2010 *Negritos de Candil. Sones de Xantolo de Tamalín*. Booklet del CD Negritos de Candil. Sones de Xantolo de Tamalín. Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.
- Girard, René
- 1998 *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama, Barcelona España.
- Herrera Casasús, María Luisa
- 1989 *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*. Universidad Autónoma de Tamaulipas, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México.
- Martínez Maranto, Alfredo
- 2011 *Perspectivas raciales de los relatos folklóricos e históricos en la Laguna de Tamiahua y Sierra de Otontepec*. Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-Golfo, Xalapa, México.

- Maya González, Elvia Vianney
2011 *La Danza de Las Sembradoras. Cambio, continuidad y género:* Texcoco, México. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.
- Motta Sánchez, José Arturo
2005 *La población Negra y sus orígenes en el Estado de Oaxaca. Siglos XVI y XVII. En: Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos),* coordinado por Juan Manuel de la Serna, pp. 187-244. UNAM, México.
- Ortega y Medina, Juan
1987 *Imagología del bueno y del mal salvaje.* Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Ruvalcaba, Jesús
1991 *Sociedad y violencia. Extracción y concentración de excedentes en la Huasteca.* CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata, México.

Enciclopedia de los municipios de México.

2012 *Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave. Tamalín*, <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/veracruz/municipios/30150a.htm>, recuperado el día de 9 de abril de 2012 a las 20:58.



Capítulo 9

Afrodescendientes en México: Construcción de nuevos imaginarios y acción política.

Gloria Lara Millán

Facultad de Historia, UMSNH

Introducción

En México, la alteridad étnica la encarna principalmente la población indígena, la población afrodescendiente hasta el día de hoy no está representada en el imaginario colectivo “nacional”. Actualmente, el Estado Mexicano se halla ante el reto de incluir en la historia oficial a la población afrodescendiente en el país, reto que se inscribe, por una parte, en el marco de los compromisos internacionales que el Estado adquirió con la firma de tratados, convenios y declaraciones. Por otra parte, se inscribe en marco de las demandas de colectivos afrodescendientes que cada vez adquieren mayor legitimación en el país y que piden ser reconocidos como un parte de la diversidad cultural, con derechos específicos y políticas públicas que les beneficien. Sin duda, los instrumentos internacionales constituyen una base importante a partir de los cuales sostener las demandas y exigir la generación de políticas que apoyen al desarrollo de estas poblaciones y combatir la discriminación.

Recientemente el Estado emprendió acciones tendientes a reconocer a las poblaciones afrodescendientes en el país como sujetos de derecho, elabora definiciones sobre la etnicidad, y for-



mas de incorporarlas al conjunto de la diversidad cultural. En esta comunicación se trata de reflexionar acerca de las vías que el Estado construye para el reconocimiento de estas poblaciones y los retos a los que se enfrenta, especialmente se abordará el caso de la Costa Chica, espacio donde se reúnen varios colectivos organizados y entidad en la que existe reconocimiento jurídico.

Este trabajo se divide en tres partes: en la primera se plantea de manera panorámica el movimiento afrolatino y el contexto en el cual se enmarcan las movilizaciones étnico-políticas afro mexicanas. En la segunda parte se menciona la reivindicación afrodescendiente en México, relacionada con procesos de inclusión y exclusión social en nuestro país, para después concluir en la tercera parte con la producción de la diferencia étnica-racial, relacionada con el reconocimiento como grupo étnico en el país. Se analiza particularmente el tema con datos etnográficos y documentales.

Algunos referentes relacionados con los movimientos afrodescendientes en Latinoamérica

La década de 1990 marcó un despertar de movimientos afrodescendientes en Latinoamérica. Las condiciones de negociación para los colectivos organizados en esta década dieron un viraje que posibilitaron una serie de reformas constitucionales, definiciones sobre la etnicidad en los Estados Nacionales y la elaboración de Leyes para otorgar prerrogativas relacionadas a su especificidad étnica. Posiblemente, los temas de autoidentificación étnica, participación ciudadana y garantía de derechos colectivos sean el producto más visible de los avances alcanzados¹.

¹ Para el caso de las poblaciones afrodescendientes son ocho los países que han realizado esfuerzos importantes para disponer de datos estadísticos que aporten visibilidad de los aspectos sociodemográficos y socioeconómicos a través de los censos. En particular, nos referimos a la variable de autodefinition étnica en las estadísticas nacionales del Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua.

Los instrumentos internacionales han constituido una base importante a partir de los cuales sostener las demandas y las necesidades para la generación de políticas de combate a la discriminación, racismo, marginalidad y oportunidades de desarrollo. Con el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo* aprobado en 1989, se ratificó la obligatoriedad jurídica internacional de los Estados para reconocer los derechos de pueblos indígenas y tribales. De esta manera, se gestó: la formulación de instrumentos jurídicos, modificaciones a las constituciones nacionales y la instauración de políticas de Estado. Con el desarrollo de esta nueva agenda se abrieron dos discusiones importantes en América Latina en torno a los grupos étnico-raciales. El primero, relacionado con la identificación y diferenciación étnica y cultural de la diversidad de pueblos indígenas y tribales; el segundo, respectivo a la notoria invisibilidad de estos grupos en las fuentes de información en aras de solventar los problemas a los que se enfrentan. A partir de la Conferencia Regional de las Américas, conocida como PREPCOM², celebrada en Santiago de Chile en el año 2000, se consolidó el proceso de lucha por el derecho al reconocimiento de la existencia y presencia del movimiento identitario de la diáspora africana en América Latina, mediante el uso del término afrodescendiente. La trascendencia de este reconocimiento identitario es un despliegue conceptual relacionado con la identidad cultural y política de los descendientes africanos. Este cambio de enfoque traspasa el concepto tradicional de “negro”, anclado en una significación racial y operada bajo mecanismos de subordinación. Particularmente, la Conferencia de Durban en el año 2001³ es un referente relevante,

² Se conoce como PREPCOM a la Conferencia Preparatoria contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia.

³ En la conferencia de Durban (2001) se elaboró un Programa de Acción que es considerado por el movimiento afrodescendiente como uno de los documentos más valiosos en materia de reconocimiento y defensa de sus derechos. Dicho documento contiene un capítulo especial para los afrodescendientes y los pueblos indígenas, otro para los emigrantes, y también para otros sectores que han sido históricamente excluidos o son víctimas del racismo y la discriminación racial (Organización Negra Centroamericana 2009).



en tanto plantea lineamientos internacionales de lucha contra la discriminación y el racismo, así como el compromiso por parte de los gobiernos nacionales para la implementación de acciones institucionales al respecto. Entre los mecanismos para combatir la discriminación y el racismo se encuentran: la revaloración histórica y fortalecimiento de la identidad colectiva; los derechos colectivos, igualdad e inclusión social; la participación política y la defensa del territorio. En este tenor, los Estados tienen el compromiso de implementar de políticas de acción afirmativa, fortalecimiento organizativo, elaboración de legislación especial y planes de desarrollo incluyentes.

El reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes en los países latinoamericanos ha implicado cuestionamientos en torno su invisibilidad, su exclusión en las historias nacionales e incluso en la reelaboración de nuevos discursos de la diversidad pluriétnica acordes a las políticas multiculturales que se enuncian. Sin embargo, la diversidad de situaciones en las se encuentran e insertaron las poblaciones afrodescendientes en los respectivos Estados Nacionales apuntan diferencias tanto en su trato y disposiciones, como en las demandas de los colectivos afrodescendientes frente a los Estados. Juliet Hocker (2010:46-47) nos muestra algunas de las situaciones en las que se hallan las poblaciones afrodescendientes en Latinoamérica, organizándolas en cuatro tipos: 1) “Afromestizos”, descendientes de esclavos coloniales y mezclados en las sociedades de varios siglos, tanto en espacios urbanos como rurales, que no desarrollaron identidades raciales o culturales específicas; dicho segmento probablemente sea el más grande de afrodescendientes en la región; 2) Aquellas poblaciones que son descendientes de esclavos coloniales (predominantemente urbanos), que sí desarrollaron una fuerte identidad racial y luchan por la obtención de derechos colectivos, como es el caso de Brasil; 3) Aquellos descendientes o miembros de comunidades cimarronas que se establecieron al margen de la sociedad Colonial, como los garífuna en Honduras,

Nicaragua y Guatemala, los quilombos en Brasil y creoles en Nicaragua; y 4) Se trata de afrodescendientes llegados a América en los siglos XIX y XX, en su mayoría descendientes de inmigrantes antillanos que se establecieron en las economías de enclave. En torno a los diferentes modelos de políticas públicas para poblaciones afrodescendientes en Latinoamérica Hoffmann (2010:17) apunta los siguientes modelos: 1) el modelo representado en Colombia “fundado en multiculturalismo pragmático”, en él se les reconoce a las poblaciones afrodescendientes como grupo étnico, derechos territoriales, políticos y sociales; 2) el modelo de Brasil que reconoce reivindicaciones territoriales de los quilombolas y además el modelo de cuotas para regular el acceso diferencial a recursos educativos, y de salud; 3) Modelos aplicados en varios países en los que se limitan a reconocer derechos culturales y/o se aplican medidas restringidas a los modelos mencionados con anterioridad. La misma autora, afirma que para el caso de México y Centroamérica estos modelos no se aplican, en tanto que en México se les consideró a las poblaciones afrodescendientes un “hecho histórico”, y no se miró en el horizonte cultural su reivindicación identitaria. Para el caso centroamericano la trayectoria es distinta, ya que se observan pocas medidas de atención, aún cuando existen cambios legislativos en algunos países.

A diferencia de otros países, el “movimiento afromexicano” se estructuró, a principios del siglo XXI, fuera de cualquier iniciativa del Estado o cambio legislativo o constitucional, casi 20 años después de lo que ocurrió en otros países de América Latina como Colombia, Nicaragua, Brasil, entre otros (Hoffmann y Lara 2012). La movilización afrodescendiente en México, aparece de manera fragmentada y en cierta medida desestimada por la baja densidad numérica que se identifica en el país; además surge como una movilización tardía, en relación a movimiento Latinoamericano. Sin embargo, en lo que va de esta década, su fuerza ha tenido eco, en tanto que el entorno político internacional es receptivo y existen actores en el ámbito científico que legitiman su presencia y movilización política. Con esto, el margen de ne-



gociación para los colectivos afrodescendientes mexicanos se amplió, así como las posibilidades para su reconocimiento como parte del mosaico pluricultural del país y el logro de derechos específicos. En este tenor, la ampliación del poder de negociación de los colectivos con el Estado, se ha logrado vía la “externalización de sus demandas”. Es decir, los activistas se brincan el nivel nacional para adquirir competencias que luego les permiten incidir de vuelta a nivel nacional (Hoffmann y Lara 2012)⁴.

Hasta ahora, los principales colectivos afrodescendientes que se movilizan en torno al reconocimiento étnico y definición de políticas de desarrollo pertenecen a los estados de Oaxaca y Guerrero. Ambas entidades son las únicas en las que se considera el reconocimiento étnico de la población afrodescendiente, enmarcado en el modelo indígena vigente y sobre las bases de los derechos colectivos que no necesariamente responden a su trayectoria histórica, necesidades, intereses y aspiraciones. En el estado de Oaxaca se les reconoce desde 1998 como parte de la diversidad étnica en la Ley de derechos de los pueblos y comunidades del estado de Oaxaca:

Artículo 3. El Estado de Oaxaca tiene una composición étnica-plural sustentada en la presencia mayoritaria de sus pueblos y comunidades indígenas cuyas raíces culturales e históricas se entrelazan con las que constituyen la civilización mesoamericana, hablan una lengua propia; han ocupado sus territorios en forma continua y permanente; en ellos han construido sus culturas específicas, que es lo que los identifica internamente y los diferencia del resto de la población del Estado. [...]

Esta Ley reconoce a los siguientes pueblos indígenas: Amuzgos, Cuicatecos, Chatinos, Chinantecos, Chocholtecos, Chontales, Huaves, Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos,

⁴ Véase el trabajo de Tarrow (2005), el cual retoma el modelo de Keck y Sikkink (1998), para explicar cómo los activistas étnicos en vía de transnacionalización logran adquirir legitimidad y establecer redes horizontales y verticales que, a su vez, amplían su poder de negociación con el Estado, a través de lo que conceptualizan como la “externalización” de sus demandas. Para mayor profundidad consulte Hoffmann y Lara, 2012.

Nahuas, Triques, Zapotecos y Zoques, así como a las comunidades indígenas que conforman aquellos. Esta Ley protegerá también, a las comunidades afro mexicanas y a los indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo procedentes de otros estados de la República y que por cualquier circunstancia, residan dentro del territorio del Estado de Oaxaca.

Actualmente el gobierno estatal realiza acciones para la reformar la legislación. El pasado 12 de octubre de 2012, representantes de gobierno estatal recibieron los resultados del “Foro Estatal de Consulta para la Reforma Constitucional y Legal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Negro Afromexicano” (Figura 9.1). Se espera que la reformulación de la Ley posibilite definir a las poblaciones afro mexicanas, y sus derechos asociados con mayor amplitud.

En el caso del estado de Guerrero la Ley 701 de Reconocimiento, derecho, cultura de los pueblos y comunidades indígenas del Estado



Figura 9.1: Representante del gobierno estatal en la recepción de resultados del Foro Estatal de Consulta para la Reforma Constitucional y Legal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Negro Afromexicano de Oaxaca, 12 de octubre 2012. (Fuente: <http://www.gabinocue.org/ultimas-noticias/2012/10/13/en-el-dia-de-la-reconstitucion-de-los-pueblos-indigenas-de-oaxaca-expresa-gobierno-de-gabino-cue-respeto-a-identidad-derechos-y-dignidad-de-pueblos-indigenas/>)



de Guerrero, publicada en abril de 2011 reconoce lo siguiente:

Artículo 5.- El Estado de Guerrero tiene una composición pluriétnica y multicultural sustentada originalmente en sus pueblos y comunidades indígenas, siendo aquellos que descienden de pobladores que habitaban en el actual territorio estatal desde antes del inicio de la colonización y que conservan sus propias instituciones, sociales, económicas, culturales, políticas y normativas o parte de ellas, que los identifican y distinguen del resto de la población del Estado.

Esta Ley reconoce y protege como originarios del Estado de Guerrero a los pueblos indígenas Naua o Náhuatl, Na savi o Mixteco, Me'phaa o Tlapaneco y Ñom daa o Amuzgo, así como a las comunidades indígenas que los conforman, asentadas en diversos Municipios de las regiones Centro, Norte, Montaña y Costa Chica del estado, aún cuando residan en un lugar distinto al de su origen. [...]

El Estado de Guerrero, también reconoce como fundadores del Estado a los pueblos y comunidades afromexicanas de Guerrero, por lo que serán sujetos de los beneficios y obligaciones de esta Ley y tendrán derecho a la protección de sus costumbres, usos, tradiciones, lengua, religión, indumentaria y rasgos culturales.

Recientemente, el gobierno del estado de Guerrero realizó un Foro Estatal en el convocó a poblaciones indígenas y afromexicanas a la elaboración de propuestas para integrar al Capítulo indígena y afromexicano en la nueva constitución (Figura 9.2).

En las propuestas presentadas por representantes de los pueblos Naua, Ñuu savi, Me'phaa, N'ancue Ñ'omdaa y Afromexicano, se ponen a consideración siete Títulos con sus respectivas secciones, cuya elaboración fue inspiradas en los postulados del Artículo 2° Constitucional, del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Cito solo uno de los artículos que hace énfasis en el reconocimiento:



Figura 9.2: Convocatoria Foro estatal para la reforma constitucional en el estado Guerrero. (Fuente:<http://guerrero.gob.mx/articulos/capitulo-indigena-y-afromexicano-en-la-nueva-constitucion/>)

Titulo cuarto

De los pueblos indígenas y afromexicano

Sección primera: del reconocimiento de los pueblos indígenas y afromexicano

Artículo __.- Esta Constitución reconoce y protege como Pueblos Originarios del estado de Guerrero a los Pueblos Indígenas Naua, Nuu savi, Me´phaa y N'ancue N'omdaa, a las comunidades que los conforman y al Pueblo Afromexicano. Sus derechos y cultura se garantizarán en términos de lo establecido en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los Tratados Internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, en esta Constitución, en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y en los criterios de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

El estado de Guerrero reconoce a los Pueblos y comunidades Indígenas y Afromexicanas como sujetos de derecho



público con personalidad jurídica, patrimonio propio y capacidad de ejercicio. La Ley establecerá las normas para el reconocimiento legal de las comunidades indígenas y afromexicanas.

Artículo __.- La conciencia de su identidad indígena o afromexicana será criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre Pueblos Indígenas y Afromexicano.

Artículo __.- Las disposiciones sobre Pueblos Indígenas y Afromexicano contenidas en esta Constitución, y en su Ley Reglamentaria, serán de aplicación y cumplimiento obligatorio en todo el territorio del estado.

Como se observa en ambas entidades se miran procesos de consulta para hacer reformas constitucionales, coyuntura que posibilita ciertos márgenes de negociación para los colectivos afrodescendientes, como para el movimiento indígena en la entidad para posicionar sus demandas y aspiraciones. Es importante anotar que ambos gobiernos iniciaron su período en el año 2011, llegaron con amplio consenso a las gubernaturas y como “oposiciones” del Partido Revolucionario Institucional, aunque ambos gobernantes tienen trayectorias largas en este mismo partido. Sea su posicionamiento de izquierda o de centro hay expectativas sobre su actuación como “gobiernos del cambio”.

Por otro lado, hay que anotar que la movilización de colectivos afrodescendientes organizados en favor de la reivindicación étnica, tanto en Guerrero como en Oaxaca se mueve de manera fragmentada. Algunos colectivos mantienen alianzas formando redes⁵ o en organizaciones regionales mayores, desde las cuales tratan de mostrar fuerza y cada cual busca establecer interlocución con distintas instancias gubernamentales, académicas,

⁵ En Oaxaca existen dos redes en las que se articulan organizaciones locales y regionales: Red Afromexicanos y Red por el reconocimiento constitucional del pueblo negro de México.

organizaciones del movimiento negro latinoamericano y organismos internacionales para generar visibilidad y presencia política. Hasta ahora no existe una agenda elaborada por el conjunto de colectivos que reivindican el reconocimiento constitucional, existe consenso en relación al reconocimiento étnico, pero hay temas en debate, uno de ellos, es la incorporación de elementos estadísticos para identificar a la población afrodescendiente en el país. A pesar de la fragmentación de los colectivos se observa que han logrado colocar en la agenda nacional el tema del reconocimiento étnico y el combate a la discriminación.

Para las instituciones gubernamentales ha sido problemático definir quiénes son los afrodescendientes y su caracterización étnica. No se entiende cómo diferenciar “la cultura” y derechos colectivos de poblaciones que no parecen ser tan diferentes, entendiendo como diferencia el modelo indígena. Entonces, la diferencia que cobra mayor peso, es el color y la apariencia, y la caracterización cultural se acomoda al modelo indígena. De esta manera se reduce las realidades culturales, ya de por sí diversas, y se diluye el carácter innovador y creativo de las mismas.

Hacer memoria: El pasado afrodescendiente en México

En México las representaciones, símbolos y vínculos sociales relacionados con la construcción de la nación excluyen a la población afrodescendiente como parte de sus protagonistas. La población afrodescendiente no tuvo un lugar en la historia nacional mexicana, su participación en la construcción de sociedades locales quedó diluida bajo la categoría de ciudadano. Por una parte, estas poblaciones no son vistas como alteridad o se les excluye de verse como tal, en tanto no se ajustan a los modelos de etnicidad clásicos (Bartolomé, 1997), mismos que se centran en la población indígena. Por otra parte, las políticas de inclusión ciudadana de los siglos XIX y XX hicieron manifiesta la deseabilidad del “pueblo” o “nación” que imaginaban, misma que se cristalizó en dispositivos legales y en prácticas



sociales discriminatorias, racistas y xenófobas⁶.

La revisión histórica de numerosos trabajos académicos en distintas disciplinas demuestra la importancia histórica de la población de origen africano y afrodescendiente en las economías locales, en la participación política y en las creaciones socio-culturales en las diversas regiones del país. Los estudios durante los distintos períodos del Virreinato han demostrado que las poblaciones de origen africano y sus descendientes no eran grupos homogéneos; desempeñaron diversas actividades en casi todas las regiones del territorio Novohispano; y que las relaciones socioraciales no desempeñaron un papel determinante en el siglo XVI, pero sí en los siglos XVIII y XIX; de esta manera, se enfatiza que el contexto de cada período y espacio determinó situaciones sociales y culturales para estas poblaciones (Velásquez y Hoffmann 2007). Los estudios para los siglos XX y XXI tienen mayores desafíos, en tanto que resulta más problemático identificar a la población afrodescendiente, en tanto la idea de mestizaje y los cambios políticos diluyeron su presencia en la conformación nacional. Esto no quiere decir que no haya fuentes para su estudio, más bien expone desafíos y la creatividad para la lectura e interpretación de fuentes. Lo que es importante ubicar es la responsabilidad académica en la construcción del conocimiento y las rutas que marca, desde aquellos trabajos donde se exotiza a las poblaciones y se reafirman estereotipos, hasta aquellos que de manera seria hacen aportaciones a la comprensión de las culturas afrodescendientes en el país. Pero aún falta mucho

⁶ Un ejemplo de estas políticas de exclusión la documentó Marta M. Saade (2009). En este trabajo Saade pone en evidencia las políticas inmigratorias mexicanas a partir de la segunda mitad del siglo XIX y el marcado carácter racista. En la revisión de archivos pertenecientes al Instituto Nacional de Migración muestra las restricciones que impone el gobierno mexicano para permitir el asentamiento de personas y comunidades afrodescendientes en México, provenientes principalmente de Estados Unidos, Honduras Británica (Belice) y Cuba. Entonces, el gobierno mexicano trataba de evitar la presencia de personas negras, sobre todo en la primera etapa del período posrevolucionario. La argumentación para este tipo de políticas se justificaba bajo la premisa de “proteger las fuentes de empleo para los mexicanos” y las posibles dificultades de adaptación en las poblaciones caracterizadas por el mestizaje.

por entender e innovar para comprender la complejidad y diversidad de estas poblaciones.

Hoy día, su exclusión en el escenario nacional replantea cómo imaginar y reescribir la historia a la luz de nuevos contextos y demandas de reivindicación étnica, que de manera pausada, pero continua tienen impulso desde la década de 1990. En la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, como ya mencionamos, principal región en donde se movilizan los colectivos, la esclavitud y África aparecen de manera fragmentada en la memoria colectiva. De manera general, al interior de región de la Costa Chica y de sus localidades, existen relatos fragmentados que dan indicios de un origen o de un pasado común; unos aluden a un naufragio y a esclavos que huyeron buscando refugio, otros a lugares donde arribaron poblaciones para trabajar como esclavos. Se comparten pedazos de historia que no están explicitados en la historia “pública” y que son poco expresados. La esclavitud y África aparecen con mayor énfasis en los nuevos discursos de la reivindicación de la identidad negra o afromexicana por parte de líderes de varias organizaciones que se retroalimentan de diversos discursos (académicos, institucionales, movimientos sociales, jurídicos) que los apropian y los reelaboran. Esto nos muestra los cruces entre lo local y lo global y la interconexión entre los espacios.

Los significados de “lo afro” y “lo negro” cada vez tienen mayores referentes externos, así se mira en los numerosos foros, festivales, encuentros y reuniones que se organizan en la Costa Chica, en ellos se muestran expresiones culturales y atuendos afrocaribeños y africanos, que se exhiben y que son re-significados por los asistentes, muchos de los cuales se descubren negros. Las organizaciones que reivindican lo negro o lo afro, tienen un importante papel en la aportación de contenidos históricos, de denuncia de la discriminación, de revitalización de las expresiones de “la cultura negra” y en la interlocución de demandas de servicios y apoyos gubernamentales (Figura 9.3 y 9.4).

Presenciamos desde hace más de una década el carácter persistente de líderes y personas que han impulsado el reconocimien-



Figura 9.3: Mujeres afromexicanas de la Costa Chica de Oaxaca con atuendos africanos. Octubre de 2011. (Fuente: Lara, 2011)

Figura 9.4: Autoridad de la comunidad de Charco Redondo, Tututepec acompañado de su esposa e hija. Evento “Los pueblos negros en busca de su reconocimiento” celebrado en octubre 2011. (Fuente: Lara, 2011).



to étnico de la población negra en México, que han articulado diversos referentes a sus discursos políticos. La pertinencia de los discursos de “lo afro o lo negro” hace eco en la medida que se articulan y se imbrican con viejas exigencias sociales, económicas y culturales, mismas que se asientan en las formas de organización local-regional que existen. La construcción de “lo negro” o de “lo afro” por parte de los actores que participan, tratan de

“construir un posicionamiento, de legitimar una identificación”, cuando anteriormente no había que justificar la naturaleza de “lo afro” o su legitimidad. De esta manera, la cultura e identidad, tiende a escencializarse para diferenciarse y justificarse. Esta cuestión nos plantea, tal como lo menciona Hooker (2010:49), que las culturas afrodescendientes son vistas como -culturas inauténticas-, por no contar con la legitimación de “una cultura originaria” y haberse desarrollado en procesos de colonización y discriminación.

El discurso actual de los colectivos afrodescendientes organizados se cimienta en múltiples referentes, entre ellos algunos más pregnantes son las luchas políticas del movimiento negro en Latinoamérica y Estados Unidos; los marcos legales internacionales referentes a derechos humanos, económicos y culturales; los acuerdos y tratados internacionales relacionados con la no discriminación y el racismo; y el discurso académico que reivindica las raíces negras.

El tema de las “poblaciones negras” en las agendas de los colectivos organizados aparece de manera novedosa y desafiante, en cuanto rompe con una historia negada y desconocida institucionalmente. Su construcción es problemática, dado que no existen categorizaciones institucionales que sean un referente o gocen de consensos acerca de sus representaciones (Hoffmann 2006). El referente “racial”, que tiene cierta preeminencia en la definición de estas poblaciones, no es un elemento que se sobreponga en todas las relaciones sociales. La construcción de la diferencia en estas poblaciones se enmarca en procesos históricos de integración, exclusión, discriminación y mestizaje, e integra variaciones en el tiempo y espacio, variaciones que combinan referentes indígenas, mestizos, negros u otros que no tienen adscripción étnica. Sin embargo no se puede perder de vista el lugar de la apariencia en las relaciones sociales y sus implicaciones. Como lo afirma (Hooker 2010:54):

“la ausencia relativa de los elementos de la supremacía blanca institucionalizada les permite a las élites latinoamericanas ne-



gar la existencia de discriminación racial y atribuir las causas de desigualdad a causas no raciales sino de clase social”.

No se puede negar, que la tez blanca aparece como una representación social positiva y deseable e incluso es un capital social (Viqueira 2010). A lo anterior se suma el papel que desempeñan de los medios de comunicación en la difusión de categorías y estereotipos que expresan discriminaciones sobre las cuales se erigen las identidades colectivas.

Producción de nuevos imaginarios: Hacia el reconocimiento como grupo étnico en el País.

La población afrodescendiente hoy en día, ha pasado de ser “un hecho histórico” (Hoffmann 2010) a la necesidad de definirse por parte de las instituciones gubernamentales para configurarse como un grupo étnico. Estas acciones responden en gran medida a los compromisos internacionales adquiridos por el gobierno mexicano, entre los cuales se haya la Declaración y Programa de Acción Durban, para lo cual se exigen medidas concretas que aseguren la aplicación de instrumentos internacionales.

En este tenor, los avances institucionales federales en la atención de las poblaciones afrodescendientes, aunque exigüos, por ahora se miran en dos vertientes⁷: la primera encaminada a la formulación de acciones para combatir la discriminación y la segunda se relaciona con la identificación afrodescendiente, la cual apunta a reunir elementos que posibiliten el reconociemien-

⁷ Aquí no mencionaré los apoyos institucionales con financiamiento estatal y federal dedicados a la promoción cultural, quizás las acciones más constantes en la atención de las poblaciones afrodescendientes en el país. En la última década estas instituciones apoyaron iniciativas locales para publicar obras literarias y otras manifestaciones culturales. Es el caso de las instituciones como las Secretarías de Cultura de los gobiernos estatales y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes que canalizan recursos a través de programas y campañas específicas. Otra institución que ha sido promotora de las expresiones culturales es la CDI a través de programas de apoyo específicos como: el Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas.

to étnico y la generación de políticas públicas para su atención.

En el primer caso, el Consejo Nacional para Prevenir La Discriminación (CONAPRED) ha sido la institución encargada de definir acciones de combate a la discriminación. Desde el año 2006⁸ ha financiado estudios de población afrodescendiente en México, en ellos se identifican asentamientos de población, condiciones de vida, situaciones de discriminación y reflexiones en torno a la formulación de preguntas que identifiquen a la población afrodescendiente en el Censo Nacional que realiza el INEGI. Recientemente, en el año 2011, se publicó la Guía para la acción pública de la población afrodescendiente en México, en este documento se hace explícita la exclusión y discriminación de las que han sido objeto estas poblaciones y se proponen acciones dirigidas al reconocimiento histórico y cultural, así como estrategias de inclusión en materia de derechos y en el ámbito de la vida pública.

En el segundo caso, la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas realizó durante el año 2011 y 2012 la consulta para la identificación de las poblaciones afrodescendientes, el cual constituyó un primer ejercicio para conocer, identificar y generar información de estas poblaciones en varias regiones del país: Chiapas, Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, Michoacán, Veracruz y Coahuila. El objetivo fue reconocer mediante un proceso de consulta a las comunidades de los pueblos afrodescendientes de México y sus principales características. Al respecto, este ejercicio representa desafíos muy importantes, en tanto que existe una heterogeneidad de condiciones entre las poblaciones “afro”, que no sólo pasan por la definición racial, ni tampoco pueden entenderse a la luz de los modelos indigenistas tradicionales

⁸ Ver estudios realizados por Julia Flores en los años 2006 y 2007 respectivamente: “Afrodescendientes en México, reconocimiento y propuestas antidiscriminación” y “Procesos de construcción de identidad, condición de vida y discriminación en comunidades afrodescendientes en los estados de Coahuila y Tamaulipas”. Para el año 2009 el estudio realizado por De la Serna et al titulado “Exploración antropológica para la formulación de la pregunta sobre las personas afromexicanas en el censo nacional de población y vivienda y encuestas relacionadas”.



(Lara, 2010) como ya se ha mencionado a lo largo de esta comunicación. Hasta ahora, el modelo indígena es el que se opera institucionalmente y el que se reconoce en el Artículo Segundo Constitucional. Por tanto, el condicionamiento de equiparación del modelo indígena para las poblaciones afrodescendientes pone en cuestión si ¿este modelo responde a su historicidad?, ¿A las múltiples formas de inserción de las poblaciones en el país?, ¿A las demandas o expectativas de las colectivos? ¿a la composición pluricultural de los espacios donde viven y las diversas formas de expresar “lo afro” o “lo negro”?

Las reflexiones alrededor de este ejercicio es que la guía del modelo indígena para legitimar a las poblaciones afrodescendientes podría ser contraproducente. Si bien, el reconocimiento como “sujetos de derecho” es posible con la legislación vigente; su reconocimiento bajo el modelo de comunidad indígena constriñe su definición como comunidad, en tanto se trata de comunidades pluriétnicas, en las que no necesariamente se reconoce un solo origen. Políticamente es viable reconocerlas como comunidades equiparables; pero a largo plazo la poca flexibilidad en el concepto no registrará su complejidad y las características diferenciadas y compartidas con otras comunidades. La legitimación étnica justificada en modelos que no responden a su historicidad, diversidad y movilidad, pueden tender a diluir su carácter flexible, innovador y creativo. Si su autenticidad (diferencia) se plantea en la similitud del modelo indígena, es probable que un número importante de población afrodescendiente quede excluida, sobretodo aquella que se halla en espacios urbanos y cuyas prácticas culturales se asemejan al resto de la población.

Otra justificación normativa para posibilitar derechos colectivos a la población afrodescendiente se halla en la propuesta de enmienda de las injusticias derivadas de la esclavitud y discriminación. Juliet Hooker (2010) propone que la fundamentación de las reivindicaciones afrodescendientes podría cimentarse en dos tipos de justificaciones normativas:

1) La enmienda de las injusticias pasadas en las que compete la responsabilidad colectiva de las desigualdades raciales y la discriminación histórica, cuyas afectaciones se dieron desde la esclavitud y son la causa de las desigualdades actuales y

2) El derecho a la preservación de una cultura diferente, considerando la enorme diversidad de situaciones, espacios y condiciones de las poblaciones afrodescendientes contemporáneas.

Epílogo

Es necesario hacer un proyecto jurídico serio que replante el concepto de comunidad y lo amplíe, acorde a la realidad pluricultural del país y a las transformaciones culturales contemporáneas. La legitimidad cultural de las poblaciones deben reconocer el origen común en torno a su descendencia, y responder a las luchas políticas y reivindicaciones de las comunidades; sin embargo su sustento cultural no se debe de justificar en la necesaria demostración de huellas africanas. La especificidad cultural posiblemente se halle en la consanguineidad imaginaria, a los vínculos de parentesco que se muestra en ocasiones en la piel, en las referencias de apellidos, el reconocimiento a cierto tipo de prácticas que se comparten. No se trata de pensar un listado taxonómico, sino de entender las creencias, la convicción subjetiva que está en la selección de ciertos elementos que pueden ser el pasado compartido, formas de expresión religiosa, mitos y memoria religiosa. Como lo explica Giménez (2006), se trata de entender los vínculos que son percibidos por los sujetos implicados, a manera de datos *apriori*, inefables, coercitivos y cargados de emotividad, pero que no son necesariamente “objetivos para la mirada externa”. El peso aquí lo marcan las creencias en torno a elementos de pertenencia colectiva que orientan las prácticas.

A la par de los instrumentos jurídicos es importante trabajar sobre la generación de instrumentos y metodologías pertinentes, que consideren categorías de autoreconocimiento flexibles. La

visibilización de la población afrodescendiente no puede estar supeditada a modelos que no consideren sus necesidades, sueños y aspiraciones de desarrollo. El reconocimiento a las poblaciones afrodescendientes en su historicidad y su presencia en el desarrollo del país se traduce en la re-definición de su posición en la historia y en el imaginario de la construcción de la nación.



Bibliografía

Bartolomé, Miguel Alberto

1997 *Gente de costumbre, gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Editorial Siglo XXI, México.

De la Serna, Juan; Gina Chacón e Ingrid Ebergenyi

2009 *Exploración antropológica para la formulación de la pregunta sobre las personas afro mexicanas en el censo nacional de población y vivienda y encuestas relacionadas*. CONAPRED, México.

Flores, Julia

2006 *Afrodescendientes en México, reconocimiento y propuestas antidiscriminación*. CONAPRED, México.

Flores, Julia

2007 *Procesos de construcción de identidad, condición de vida y discriminación en comunidades afrodescendientes en los estados de Coahuila y Tamaulipas*. CONAPRED, México.

Giménez, Gilberto

2006 "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad". En *Revista Cultura y representaciones sociales*, 1 (1): 129-144.

Hoffmann, Odile

2006 “Negros y fromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. En *Revista Mexicana de Sociología*, 68 (1):103-135.

Hoffmann, Odile

2010. “Introducción”. En *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, coordinado por Odile Hoffmann. CNCA-INAH, CEMCA, UNAM-CIALC, IRD, México.

Hoffmann, Odile y Gloria Lara

2012 “Reivindicación afromexicana: formas de organización de la movilización negra en México”. En *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI*, compilado por Becerra, María José; Diego Buffa; Hamurabi Noufour, y Mario Ayala, Mario. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Hooker, Juliet

2010 “Las luchas por los derechos colectivos de los afrodescendientes en Política e identidad”. En *Afrodescendientes en México y América Central*, coordinado por Odile Hoffmann. CNCA-INAH, CEMCA, UNAM-CIALC, IRD, México.

Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia.

2001 Durban, 31 de agosto a 8 de septiembre de 2001. ONU.

KECK, Margaret y SIKKINK, Kathryn

1998 *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca Cornell University, USA.

LARA, Gloria

2010 “Una corriente etnopolítica en la Costa Chica de Oaxaca, México (1980-2000)”. En *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, coordinado por Odile Hoffmann. CNCA-INAH, CEMCA, UNAM-CIALC, IRD, México.

Ley 701 de Reconocimiento, derecho, cultura de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Guerrero

2011 Gobierno del Estado de Guerrero, publicada en abril de 2011, México.

Ley de Derechos de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Oaxaca

1998 Gobierno del Estado de Oaxaca, México.

Saade, Marta

2009 “Una raza prohibida: afroestadounidenses en México”. En *Nación y extranjería*, coordinado por Pablo Yankelevich. UNAM, ENAH, México.

Tarrow, Sidney

2005 *The New Transnational Activism*, New York: Cambridge University Press.

Velásquez, María Elisa y Odile Hoffmann

2007 “Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología”, *En Diario de Campo*, Marzo-Abril,



INAH, México.

Viqueira, Juan Pedro

2010. “Reflexiones contra la noción histórica de mestizaje”.

En *Revista Nexos* (en línea). Disponible en <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=73176>



Capítulo 10

Memoria e identidad en el discurso literario de las escritoras garífunas del Caribe Centroamericano

Consuelo Meza Márquez
Universidad Autónoma de Aguascalientes

En 1635, dos barcos españoles dedicados al tráfico de esclavos se hundieron en la costa de San Vicente, en las Pequeñas Antillas. La etnia garífuna nace de la mezcla de esos negros fugitivos y los indios caribes de la isla. A finales del siglo XVIII, como resultado de conflictos entre Francia y Gran Bretaña por el control de la isla, fueron deportados a la isla de Balliceaux y posteriormente a la isla de Roatán en Honduras. De ahí se trasladaron a los países del litoral centroamericano: Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua. En el presente existe un movimiento importante de la población garífuna que reivindica su memoria, su historia, su cultura, su idioma, sus tradiciones y todo aquello que construye su identidad. Denuncia, además, la discriminación de la que son objeto los miembros de la etnia en los diferentes países.

El presente artículo muestra la obra poética de las escritoras garífunas del Caribe centroamericano hispanoparlante como un discurso en el que puede observarse los procesos de construcción de la identidad como integrantes de la etnia garífuna y como mujeres. Es un movimiento contradiscursivo, que funciona como suplemento de la memoria y las tradiciones cultura-



les. En ese proceso, la labor de las mujeres como transmisoras de cultura es fundamental en la vida cotidiana, en el devenir histórico y en el proceso de representación en la literatura. Su obra es un discurso afrocéntrico que construye un movimiento de resistencia cultural más allá de las fronteras y recupera personajes emblemáticos, símbolos, imágenes, sueños e ideales que permiten la permanencia de la etnia garífuna en los distintos países y la relación con movimientos más amplios de la diáspora negra.

Las autoras que se presentan son Xiomara Cacho Caballero de Honduras, Isabel Estrada Colindres de Nicaragua, Lecian Haye Francis y Nora Murillo de Guatemala. No se incluyen las autoras de Belice porque su escritura se ha asimilado a las inquietudes de los afrodescendientes creoles. La asimilación se debe por la ascendencia africana, y porque como minoría étnica han adoptado rasgos culturales de los *creoles*.

La cultura garífuna es una amalgama de elementos caribes, africanos, afroamericanos, europeos, y centroamericanos. Incorpora las tradiciones africanas de la música, danza, ritos y ceremonias religiosas; las formas de subsistencia (agricultura, caza y pesca) y el tipo de alimentación provienen de los indios caribes; y la lengua es de influencia francesa y arawaca. Particularidades de la lengua es que las mujeres utilizan ciertas palabras y los varones otras para referirse a lo mismo. Las palabras utilizadas por los hombres provienen de los indios caribes y las usadas por las mujeres de los arawacos (López García, 2007:43). Respecto a la música y la danza, los tambores constituyen el elemento principal. Las canciones y danzas *dugu*¹, frecuentemente realizadas por mujeres, forman parte del ritual religioso de los ancestros (Izard, 2010:207-209).

¹ Se celebra alrededor de un año después de la muerte de un ancestro, cuando un familiar experimenta sueños que expresan el deseo de su ancestro de que sea el mensajero que lo asista en su viaje al descanso final. El familiar acude al sacerdote curandero y éste prescribe la celebración del ritual en el que se ofrece alimento al ancestro, cantos y bailes durante una semana.

La cultura garífuna es matrilocal y matrilineal. Con el matrimonio, el hombre pasa a formar parte de la familia de la esposa y está obligado a edificar su casa en la propiedad de los padres de ella. Lo anterior permite el establecimiento de lazos de parentesco del lado de la mujer (López García, 2007:87). Las mujeres son el centro del hogar y las encargadas de la subsistencia biológica, de la educación de los hijos e hijas y de la reproducción y transmisión de las tradiciones, son poderosas y toman decisiones al interior del hogar y la comunidad, ya que es muy frecuente que los hombres emigren buscando mejores condiciones de trabajo a las capitales centroamericanas y a los Estados Unidos. Sin embargo, no significa que sean independientes porque dependen de los ingresos de los esposos para poder sostener a la familia.

La identidad como garífuna rebasa los límites de los países en que viven (San Vicente, Belice, Guatemala, Honduras, Nicaragua y los Estados Unidos), como grupo étnico tienen una memoria e historia común. Una de sus principales preocupaciones es la de la conservación de su lengua, la revitalización de la cultura y la construcción de condiciones que permitan la reproducción social del grupo. En los diferentes países la educación en las escuelas no es en su lengua, no hay prensa y una televisión garífuna, y, en Centroamérica, viven en países donde representan una minoría respecto a los *creoles*².

Xiomara Cacho Caballero: Honduras

En Honduras existe un movimiento importante de la población garífuna que reivindica su memoria, su historia, su cultura, su idioma, sus héroes y personajes, sus tradiciones y todo aquello que construye su identidad. Denuncia la discriminación de la que son objeto los miembros de esta etnia en los diferentes países y su exclusión de los discursos nacionales.

² Grupo étnico de origen afroantillano llegado a finales del siglo XIX para trabajar en las grandes obras de infraestructura (ferrocarriles y Canal de Panamá) y en la agricultura de exportación que a manera de enclave realizan compañías extranjeras.

En el caso de Honduras, los garífunas o “morenos”, categoría étnica utilizada para distinguirse de los negros creoles, se consideran a sí mismos como nacionales hondureños. La categoría expresa su resistencia a la asimilación y discriminación frente a los afroantillanos, llegados a Honduras para trabajar en las compañías norteamericanas del puerto de Tela y la Truxillo Railroad Company. La asimilación es en el sentido de que se les identificó como negros con todas las connotaciones que esto representaba y la discriminación porque las compañías preferían a los creoles que hablaban inglés. Así, en los talleres y muelles, los mejores puestos los ocupaban éstos y los morenos y latinos realizaban los trabajos más rudos (Anderson, 2010:51).



Figura 10.1: Xiomara Cacho Caballero (Foto de Meza Márquez)

La escritora garífuna Xiomara Cacho Caballero (1968) (figura 10.1) responde a los propósitos de esa tradición afrocéntrica que “se inscriben en los propósitos e intenciones de la estética negra” (Zavala, 2007:132) que Quince Duncan afirma tiene como preocupación la búsqueda de la identidad de los sujetos como afrodescendientes en países de tradición hispánica con población indígena, y que incorpora elementos del inglés criollo costeño o *creole* como producto de los movimientos de la diáspora negra en el trayecto de África, las islas antillanas (angloparlantes) y Centroamérica (Duncan, 2005).

Es nacida en Punta Gorda, Roatán, Islas de la Bahía. Domina cuatro idiomas y tiene estudios de educación especial. Es la representante de la comunidad garífuna en el Programa Nacional de Educación Bilingüe Intercultural. Publicó *La voz del corazón* en 1998. Es la primera mujer garífuna que publica un libro de poesía en Honduras, de hecho es la primera mujer negra que escribe poesía y cuento en ese país. La crítica Helen Umaña la incluye en la obra *La palabra iluminada. El discurso poético en Honduras* (2006) y señala que la autora ha vivido en un lugar donde confluyen tres

culturas y que por ello el título y los poemas están escritos en garífuna, español e inglés. Afirma que “por primera vez en la historia de la poesía hondureña, una mujer de la etnia garífuna realiza un esfuerzo de integración intercultural” (Umaña, 2006:739).

El poemario *Tumálali Nanigi/ La voz del Corazón/The voice of the heart* es una colección de veinticuatro poemas, ocho en cada uno de los idiomas en los que escribe su obra literaria: inglés, español y garífuna. Algunos, como “Sueño”, se encuentran en los tres idiomas. El libro inicia con el poema “Garáwon”, “Tambor”, un poema que anuncia la motivación para escribir de la autora: ese deseo de afirmación de la cultura, la conservación en la memoria de sus raíces negras y el orgullo por las tradiciones que permite la supervivencia de la identidad étnica a través de las generaciones:

¡Cómo tocan el tambor
los niños de mi pueblo!
conservan sus costumbres
y hablan de dugú,

Muy felices,
ofrendan comidas a sus ancestros,
aman la comunidad nacional, también tocan el tambor.

Los niños de mi pueblo conservan su identidad cultural,
labran la tierra, creen en el desarrollo,
¡cómo tocan el tambor los niños de mi pueblo!
conservan lo de sus ancestros,
hablan de su identidad (Cacho, 1998:3).

En otros poemas la pérdida de la identidad es expresada como lamento, con dolor, porque la historia, pasada y presente, ha destruido los rasgos de la memoria y la cultura garífuna. Los garífunas se encuentran rodeados de un discurso y un universo simbólico que los excluye, sin referentes particulares referidos a su etnia, de tal manera que para “pertenecer” tienen que dejar de lado su identidad: éste es el sentido del poema “Alarido”:



Coloquiales
sobre ese germen
de riqueza cultural

esa historia prospectiva
¿cuál es el pasado
de este presente que succiona
dejando en interrogante la sobrevivencia
de la identidad? (...) (Cacho, 1998:18).

En “Relying” expresa esa pérdida de valores de la etnia y la substitución por otros valores de origen occidental. Se encuentran dentro del discurso pero desde una definición y mirada que no corresponde a los propios valores. Atrapados en sensaciones de enajenación o extrañamiento de sí mismos como producto de la relación subordinación y dominación que se deriva de su inserción en las economías de enclave, como marineros y fuerza de trabajo barata, y como producto de procesos migratorios que inician en las ciudades capitales hasta llegar a los Estados Unidos. Es un poema de rebelión y resistencia a una cultura que continua explotándolos:

(...) They are still dominating us
contact with enclave work
shipping out’as crew
migrating to the towns

Then to the USA
relying on dollar remittances supplementing earnings
putting values in our mind. (...) (Cacho, 1998:11).

Esa enajenación producto de la inclusión/exclusión en el discurso se expresa en el poema “Tono”, que muestra un ferviente deseo de “estar dentro”, construir una identidad colectiva y esperanza en el futuro. Sin embargo, el segundo verso muestra la exclusión y no permite escapar a ese atrapamiento. Palabras

como heroísmo, alianza, futuro, fe, opresión, aturdimiento, castración y nutritivo brindan el tono del poema:

Van de tono en tono,
 heroísmo de cristales que
 reflejan existencia en alianza;
 el futuro convertido en fe.

Ausencia de toda impresión luminosa
 impresión análoga,
 opresión del fruto
 aturdimiento de las ramas y flores
 castración del tronco,
 pugnanza del sostén
 de procedencia que absorbe lo nutritivo (Cacho, 1998:9).

Otros poemas, como “*Scream*”, expresan la necesidad de no olvidar, mantener una memoria viva y construir un “nosotros” como identidad política. Es fundamental, por ello, la conservación de la lengua garífuna para pensarse a sí mismos, nombrar esos procesos de resistencia y de toma de conciencia frente a la explotación y a esa relación de opresor y oprimido, amo y esclavo:

(...) Each from different
 historical experience
 we develop;
 master and interbred population
 heavy labour for unskilled black.

Seeking to replace
 your garífuna language
 where forbidden,
 hostility, frustration, but
 you are still there (Cacho, 1998:2).

El poema “*Speak to us*” es una oración profundamente transgresora, muestra ese sentimiento de pérdida, de obscuridad por



el olvido de la lengua. Se dirige a un dios-padre para que guíe a sus hermanos, son los varones los que emigran, que no se dejen engañar por una educación que los obliga a olvidarse de su etnia, su lengua y su memoria:

Father; I know you are there
talk to us
look to us
look at us now
we are getting lost

Do not let us be in darkness
give us a hope of promises
do not let education
misplace my brother

My brother is not the same now
he does not speak his language anymore
brush away, the misunderstanding of him (Cacho, 1998:17).

“Ancestros” da cuenta de las raíces africanas en la construcción de la memoria e identidad garífuna. Recupera el sufrimiento y la muerte durante el trayecto a América de los antepasados traídos como esclavos. El poema hermana a los garífunas con el resto de los afrodescendientes porque ellos no fueron esclavos, fueron negros cimarrones que se rebelaron, escaparon y llegaron a América sin el yugo de los amos:

¿Cuántos de ellos murieron?
el mar fue el único testigo
de aquellos que vinieron
a abrir el camino hacia la América.

Murieron muchos.
otros llegaron a la América.
cuántos cantos sobre ese movimiento;
cuántos cantos por la sangre.

(...) ¡Oh, Ancestros!
dónde han quedado tus alaridos
cuánta desesperanza,
cuántos de ellos murieron (Cacho, 1998:12).

En ese mismo sentido de ubicarse en un movimiento político más amplio que incluye a todos los afrodescendientes en Centroamérica y rebasa, también, las fronteras de la Región, el poema “Sueño”/”*Dream*” alude a Martin Luther King Jr., figura emblemática en el movimiento panafricano. En un sentido de afirmación expresa el amor, el orgullo y el dolor por sus antepasados africanos pero con la esperanza de construir ese sueño, esa utopía en la que sea posible ejercer la ciudadanía sin que el color de la piel represente discriminación. La escritora incorpora un elemento adicional: la reafirmación de una conciencia negra universal.

¿Has visto un sueño avanzar?
pues yo sí lo vi
¿has visto lo bien que tu sueño puede avanzar?
es divino y maravilloso.

El sueño avanza
cuando el cielo llega a tus brazos.
¿has visto lo bello que avanza tu sueño?
pues yo sí lo vi.

El cielo en tus brazos
es la conciencia del color de tu piel
ante los ojos de la sociedad
es la frescura de tu pigmentación.

Lo maravilloso es
la sangre africana.
es el dolor que sufrieron
aquellos que te abrieron
las puertas a la América (Cacho, 1998:6).

Isabel Estrada Colindres: Nicaragua

En el periodo posterior a la revolución, se estableció en Nicaragua el régimen de Autonomía de las dos regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua: la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS). En el territorio conviven pueblos indígenas y comunidades étnicas: ramas, sumo-mayangna, miskitos, creoles, garífunas y mestizos. Esta diversidad de pueblos y comunidades se identifican como “costeños” y en esa utopía común de la autonomía como el espacio para reconocer semejanzas y diferencias, y encontrar un lugar libre de discriminación, racismo, expropiación y exclusión (Rossman, 2006a:54). Las poetisas costeñas afirman que la autonomía representa su utopía de mujeres comprometidas con su realidad sociocultural (Rossman, 2006b:26-27). Yolanda Rossman señala la existencia de 28 mujeres poetisas, la identidad cultural, ritos, tradiciones, costumbres, género, autonomía, conciencia social y el respeto por los recursos naturales son los temas recurrentes en sus poemas (Rossman, 2006b:54-58).



Figura 10.2: Isabel Estrada Colindres (Foto de Meza Márquez)

Entre este grupo de poetisas se encuentra Isabel Estrada Colindres (1953) (Figura 10.2), garífuna nacida en La Fe, Cuenca de Laguna de Perlas, Bluefields/RAAS. Es enfermera y socióloga, responsable de la Promotoría en la Asociación Campaña Costeña de Lucha contra el SIDA e integrante del Programa de Revitalización de la Cultura Garífuna. Escribe en inglés, creole y español, diferentes poemas sin traducción. Se incluye un poema de su autoría en la *Antología poética de la Costa Caribe de Nicaragua* y en el libro *Orinoco: revitalización cultural del pueblo garífuna de la Costa Caribe nicaragüense* (1999).

Al igual que Xiomara Cacho, Miss Isabel (como se le conoce en Bluefields) expresa, en el poema “Yesterday”, la preocupación y el dolor entre los garífunas por la fuerza con que fueron absorbidos por la cultura creole que ha llevado a la pérdida de su lengua y buena parte de su cultura

(Rossman, 2006a:56). En este sentido, los garífunas se encuentran en una relación de marginalidad adicional como grupo minoritario entre los afrodescendientes que a su vez representan una minoría respecto a la cultura de origen hispano. El poema recupera los sabores de sus comidas tradicionales, el pescado, el coco, el plátano y el pan de yuca. Asimismo, los rasgos de su cara y de su cuerpo, las voces de los ancestros que se escuchan a través del tiempo, el sonido de los tambores de sus antepasados africanos y los pies que siguen el ritmo curativo de los sonidos. Es un poema pleno de sensualidad que expresa la capacidad del cuerpo y sus sensaciones para vaciar los símbolos de los significados que los alejan de su memoria, y llenarlos de nuevos sentidos lúdicos que emanan del orgullo y la fortaleza de la etnia. Rompe así con la enajenación:

Yesterday, today, tomorrow, forever
 our voice will shout all over
 when I horde the word Garifuna, I thought
 about yesterday kereb, I thought yesterday kumpe
 I thought yesterday Driff coconut,
 I thought cat fish eater.

Yesterday, today, tomorrow, forever our voice is out.
 garifuna the round ushnu on our back
 sweet and biter cassava, delicious bami
 plantin dashin, nice judut.

Garifuna tick lips
 garifuna big flat nose
 garifuna big rollin buttock.

When I horde sound of my father drum
 drum, drum, drum
 the sound of my grandfather drum
 drum, drum, drum
 my feet keep moving on mother ground



for the healing of our ancestors walagallo.
Garifuna, garifuna, garifuna
yesterday, today, forever
our voice will shout all over (Rossman, 2010:8).

La figura de las abuelas es importante no solamente porque en ellas radica la transmisión de la memoria y la cultura, sino también porque frecuentemente ellas quedan a cargo de las nietas y nietos cuando la generación intermedia debe emigrar en la búsqueda de mejores oportunidades para el sustento familiar. Son ellas las que cuidan, alimentan, educan y enseñan las tradiciones religiosas y de la etnia a los nietos. La abuela del poema “Grani”, escrito en creole, proporciona calor, alegría y un sentido de fiesta en la vida cotidiana de los nietos, fortaleciendo con ello su auto-estima e identidad:

Such a sweet an wondaful wod
but I moo sweta when yu get ina the club.

Some a we newa eva sing
but wen we gran baby get
ina we han all cain a song
com up to we hed fu sing
Ja, ja a tel yu buai!

Some a di grani dem so kain
an waam but some ai mi deer

Di original grani de no dem
we gi yu wan dal baby, wan
Bal, nida wan dras da Christmas time
Nida dem we want dem granpicknini
line all ova to dem moo an dem Muma.

No mi dere di real grani da hou
help fu bring up dem gran baby

wid respect, love, an a licu bit
a all the life substan so dem cud
fit to place ina dis ya wol
now yu no huo da di real grani? (Rossman, 2010:8)

El compromiso de Miss Isabel se muestra en la preocupación por la depredación de las comunidades que ocupan los garífunas por parte de la explotación irresponsable de los recursos que realizan las empresas asentadas en la región. El poema “La Fe” se refiere al lugar donde nació, esa tierra donde se encuentra enterrado su cordón umbilical y a la que pretende regresar:

¡La Fe! La tierra prometida de mi cordón umbilical.
La tierra de mis pasos vacilantes

La tierra de mi primera palabra.
¡La Fe! ¿Cómo podría olvidarte?
¿Cómo podría alejarme de ti?
Si tú me enseñaste a gatear
a caminar, a correr y a jugar.

¡La Fe! El problema por el que ahora sufres
es que las aguas te están arrastrando
terraplén Maravilloso!

¡Que triste es ver que te vas
debemos hacer algo!
¡tenemos que hacer algo!³ (Rossman, 2006a:90-91).

Lecian Haye Francis y Nora Murillo: Guatemala

En la costa Atlántica de Guatemala, Livingston y Puerto Barrios, radica un grupo de garífunas que no llegan a ocho mil habitantes,

³ Poema traducido al español por Ronald Brooks.

representan un grupo minoritario que vive con pocas oportunidades de trabajo y desarrollo integral, poco acceso a la educación, salud y vivienda (Estrada, 2008:255). Es raro encontrarse con garífunas fuera de esta región perteneciente al departamento de Izabal. El racismo y la discriminación dificultan su integración en el resto del país. En la actualidad se está dando un proceso de asimilación de los jóvenes a la sociedad guatemalteca, lo que tiene como consecuencia el abandono de su herencia cultural para ser aceptados en la sociedad más amplia.



Figura 10.3: Lecian Haye Francis (Foto de Meza Márquez)

Figura 10.4: Nora Murillo (Foto de Meza Márquez)

La antología de poetas guatemaltecas *Transitando entre la subjetividad poética y la comunicación* (2008) compilada por la investigadora Rossana Estrada recupera a dos poetas garífunas: Lecian Haye Francis y Nora Murillo (Figura 10.3 y 10.4). Lecian Haye es originaria de Livingston, Izabal, nació el 5 de agosto de 1962. Es estudiante de la Universidad Rafael Landívar y su obra permanece inédita. Su poesía tiene como sujeto a las mujeres de su etnia en la que frecuentemente hace alusión a los rasgos físicos de la mujer garífuna y al color ébano de la piel. No es una poesía feminista en un sentido político pero si le permite a sí misma y a sus lectoras pensarse como mujeres de piel oscura, pobres y discriminadas, que se resisten a ser invisibilizadas por la cultura ladina:

Sonría dulce de coco
 cabellos de búfalo
 piel de ébano
 labios de mujer
 muñeca barbie de mi pueblo,
 zapatitos de pies descalzos (Estrada, 2008:249).

Para ello, brinda a las mujeres un nuevo imaginario que recupera sonidos, como el tambor, que aluden al pasado y ritos africa-

nos y al valor y fortaleza de generaciones de mujeres garífunas que han resistido:

Como un ébano
bañada en sudor
es la mujer de mi pueblo.
Que camina, lucha, llora y sonrío.
Levantada al canto del tambor
buscando el Mazapán... (Estrada, 2008:249).

Otras imágenes son el mar y ese trayecto de sufrimiento producto de las múltiples migraciones, ese éxodo en la búsqueda de un lugar que reconozcan como su hogar. En este proceso de construir una memoria y una identidad recupera la ternura y fortaleza de las mujeres:

Pensamientos	¿Quién ha conocido su llanto?
proyectos tiernos de mujer	¿Dónde están los que ya se fueron?
cruzando el mar y descubriendo un cielo	dolor dime ¿Qué es?
café	
la identidad.....Soy mujer y puedo.	Oscuridad y abandono en el duro andar de la vida.
La mujer es el grito de la vida, el ocaso en el infinito	Luz quizás, no lo sé.
Dolor hiriente continuo.	Solamente mujer, capaz y fuerte... Mujer (Estrada, 2008:250).

La obra de Lecian Haye muestra una conciencia de su identidad en dos sentidos: como afrodescendiente y como mujer. Mujeres creadoras de identidad e historia, mujeres que expresan la capacidad del amor con la misma fuerza de un huracán, es éste otra de las figuras emblemáticas presentes en el imaginario caribeño:

Una mujer, es una estrella en el infinito.
Es dolor, sin miedo.
Es amor, sin espera.



Creación sublime de Dios
grito de la naturaleza en la aurora.
Silencio en el atardecer
huracán en el amor (Estrada, 2008:249).

Finalmente la poeta expresa su reconocimiento a las mujeres ancianas y a su importante labor como forjadoras de la memoria y transmisoras de la cultura y la identidad de su pueblo, y de las mujeres de la etnia:

Vestidos gastados por el tiempo,
mirada hundida y penetrante
sonrisa que a través del tiempo
se hizo tu luz.

Mujer anciana que por mi pueblo andas
eres mi paso y un poquito a la eternidad.

En ti, veo ese escondite de fuerza.
Quédate a mi lado siempre...y en el más allá (Estrada, 2008:250).

Nora Murillo nació en Livingston en 1964, es trabajadora social e investigadora y docente universitaria. Fue parte del colectivo literario “El Quinto Infierno”. Sus textos han sido publicados en las revistas *Noticias de Guatemala*, *El nuevo milenio es nuestro*, *verdad y vida*, *nunca más*, *Los que escriben* y *Amiga*; en los periódicos y suplementos *Siglo XXI*, *La Cuerda*, *El Periódico*, *Co-Latino* (San Salvador). Ha ganado varios premios literarios, entre ellos el Premio de Poesía Alaíde Foppa en el año 2000. Publicó el poemario: *Abrir la puerta* (Estrada, 2008: 251). En éste se puede observar a un sujeto femenino que se dirige a las mujeres. “Maíta” recupera a las ancestras en esos movimientos migratorios y su lucha de resistencia a la par de los varones. También esa luz y sabiduría que es la guía en la vida cotidiana y permite la sobrevivencia de la cultura. Las imágenes aluden al mar, las palmeras y los huracanes: a su pasado y presente.

Su risa dibujada por los años	una mueca
Su cabello sombra ceniza frente al mar	Toda ella un faro arriba de la casa
Su cuerpo una palmera resistiendo huracanes	Luz que silenciosamente marca huella (Estrada, 2008:252).

En Nora Murillo se encuentra, además, una propuesta feminista respecto a la concepción de mujer que niega la pasividad y la dependencia emocional respecto al varón, pero que no implica el rompimiento. El poema “Mujer”, no hace relación a su identidad étnica, muestra una búsqueda de la identidad femenina autónoma sin sacrificar la relación amorosa:

Como trompo
rompes ataduras
dejas de ser puente
derribas obstáculos
emprendes caminos
hasta llegar a ser

Saberte amada
amar...
sin miedo a descubrir
que a veces te tropezás

Pero eres cada vez: más libre
más hermosa
más valiente
más Mujer (Estrada, 2008:253).

En el poema “Abrir la puerta” se observan ya figuras que aluden a ese trayecto del pasado africano, los rituales y el trayecto



por el mar de los esclavos: el reflejo de la luna, la niebla, las máscaras y las cadenas. Imágenes que se enlazan con nuevos ritos como mujer autónoma en el presente que afirman esa búsqueda de la identidad femenina, trastocando y subvirtiendo los valores aprehendidos, rebelándose a las enseñanzas de las abuelas, al dolor y al silencio:

No busqué la llave en un bolsillo roto en un zapato viejo	para guardar mis lágrimas Tiré cosas viejas Ideas, mandamientos, cadenas...
Busqué en mis ojos las siete lunas despiertas en la niebla	Me quité las máscaras me vi
Me sacudí con fuerza hasta botar el moho de silencio	Apreté los puños rompí ventanas
Abrí el armario apolillado el que me regaló la abuela	Abrí la puerta y me tomé la calle (Estrada, 2008:254).

Su poesía presenta el conflicto con “el otro”, el varón, probablemente como un reclamo a las frecuentes ausencias producto de procesos migratorios, o por los desencuentros derivados de las identidades de género en las sociedades patriarcales.

Te perdiste en mi sueño en mi encierro en mi selva como las hojas secas en la tierra	te vi desnudo ofreciéndome la soledad que no te cabe entonces solo entonces
--	---

te desfiguraste
ante mis ojos

te baje de mi altar
te destroné (Estrada, 2002:188).

La poeta describe en el poema “Mutación”⁴, el conflicto que surge del enfrentamiento con la cultura patriarcal. Expresa el valor de las mujeres y su energía para nadar contracorriente, un movimiento de las mujeres para las mujeres en el que cada una, a su propio ritmo, transita y construye el camino a recorrer para las otras:

Cuando nos han dicho siempre
lo que debemos y no demos hacer,
cuando nos han condenado a sobrevivir alejadas de
nosotras mismas,
elegir lo contrario a lo impuesto es difícil y subversivo.
Significa aprender a caminar al revés y ponernos en el
centro de la mirilla...

Lo cierto es que somos miles de mujeres mutanto.
Cada una a su manera, con su propio reloj, en diversos
espacios.

Somos mujeres haciendo camino
para transformar esta cultura patriarcal que nos oprime

En este mismo sentido es el poema “Confieso que esperaré...”⁵, es una voz beligerante que reclama los derechos de las mujeres, que expresa las diferentes expresiones de violencia a las que las mujeres —sin importar clase, raza o etnia— son expuestas; la historia de sometimiento y las instituciones sociales que legitiman y reproducen esa subordinación y ausencia de poder. En esa rebeldía alude a una historia matrilineal de mujeres transgresoras que han alumbrado y acompañado el camino para otras mujeres. El poema tiene como objetivo la lucha por la plena humanidad de las mujeres, similar a la lucha de esos negros cimarrones que se negaron a la esclavitud. Como subtexto se encuentran imágenes

⁴ Poema publicado en el cartel de Colectiva de Mujeres en las Artes.

⁵ Poema publicado en el cartel de Colectiva de Mujeres en las Artes.



que aluden a esa historia: las tormentas, los barcos, las barcas a la deriva, la luna, los puertos. Finalmente muestra un deseo de reconciliación entre la historia personal y la historia de Guatemala, que, como los discursos androcéntricos, es una historia escrita desde un contexto objetivo que recoge las experiencias de los varones y una ideología que coloca en los márgenes a las mujeres y las etnias.

Esperé que pasaran las tormentas
que se descongelara la noche
que en mi puerto no atracara un solo barco
que los duendes me regresaran las palabras

Esperé como miles de mujeres:
En el anonimato...
aguantando la triple jornada,
el medio salario
el jefe abusivo
el último puesto...

Conviviendo con el enemigo en casa,
la iglesia, la escuela, la calle...

Esperé con el corazón y arrugado de miedo
con tristeza y angustia contenidas
con rabia e impotencia de sentirme barca a la deriva

Esperé...
rastreando las huellas y convocando la voz
de hermanas que escriben sus nombres con mayúscula
ESPERANZAGUADALUPEREINA-
FRANCISCAMARIAJUANA
MARTAISABELAMANDAIXMUCA-
NECELIADOMINGALaura...
Obreras, campesinas, estudiantes, profesionales, madres,
trabajadoras, artistas, indígenas, mestizas,

luchadoras, rebeldes, insumisas...
Mujeres que se cansaron de que todo les llegara tarde.
Esperé
hasta sentir que ya no podía esperar más
porque mi corazón hervía de emociones
porque mi piel fue absorbiendo un viento nuevo
Un viento que me hacía girar...
Y...giré..., giré... giré... giré... giré...
hasta sentirme reencontrada con mi historia
y la historia de este país que habito y me habita
desde entonces ya no “sueño con serpientes”
sueño con lunas cargadas de caramelos
con dragones que me abrazan
con árboles que caminan...
Y aquí me tienen...
Soy una más, ¡que no calla!

Conclusión

Las poetas garífunas son mujeres nacidas en la década de los sesenta, con excepción de Isabel Estrada Colindres, de Nicaragua, nacida en 1953. Ordenadas por año de nacimiento le siguen las guatemaltecas Lecian Haye Francis, nacida en 1962 y Nora Murillo, en 1964. La más joven es la hondureña Xiomara Cacho Caballero, nacida en 1968. Su escritura se encuentra inserta en los movimientos sociales que surgen a partir de la década de los sesenta. Su obra ha sido recuperada en antologías y solamente Xiomara Cacho ha publicado un libro de edición propia, lo que tampoco es raro en la publicación de libros de escritoras centroamericanas. Isabel y Xiomara son activistas políticas que luchan por los derechos humanos de los integrantes de la etnia. Xiomara escribe ensayo en este sentido.

Respecto a las temáticas, se encuentra una reivindicación de la memoria simbólica africana. En Xiomara Cacho, las imágenes se refieren a sus ritos y tradiciones, los sonidos del tambor de



los antepasados. Incluso, algunos de sus poemas tienen ese ritmo, otros refieren al mar y al trayecto de África a América en los barcos esclavistas. Escribe en garífuna, inglés y español. Cabe destacar que es la única que escribe en lengua garífuna. Isabel Estrada Colindres igualmente recupera el sonido de los tambores, su magia curativa, su ritmo en la poesía y sus tradiciones y ritos. Escribe en inglés y creole. Llama la atención que esta poeta que expresa con mayor dolor el olvido de la lengua y la cultura, no escriba en lengua garífuna. Lecian Haye utiliza también la imagen del tambor, del mar y los huracanes. Nora Murillo presenta en su poesía feminista imágenes referidas a las tormentas, los barcos, las barcas, los puertos y la luna. Ambas autoras escriben en español.

Las autoras escriben desde una perspectiva interior, asumiéndose como una voz más de los miembros de su etnia que expresa sus preocupaciones y procesos de marginación, subordinación y explotación. La poesía como discurso, adquiere sentido en esa búsqueda de la identidad como integrantes de la etnia garífuna, como afrodescendientes, y como mujeres. Cabe aclarar que las escritoras guatemaltecas no hacen referencia particular a su etnia pero en las imágenes reconocen su pasado africano. Las cuatro autoras expresan con orgullo los rasgos físicos de su etnia y el tono de la piel. Solamente Xiomara Cacho Caballero recupera imágenes y personajes que la unen al movimiento panafricano, como el famoso discurso “Tuve un sueño” de Martin Luther King Jr.

Xiomara e Isabel, como se señaló, son activistas políticas que luchan por el reconocimiento de los derechos de los garífunas, realizan acciones para la recuperación de las tradiciones y de una lengua garífuna que les permita pensarse, nombrarse y construir su memoria y su historia. Asimismo, Xiomara muestra esa enajenación de la conciencia garífuna por el contacto con sociedades que funcionan como economías de enclave. Isabel expresa la depredación de las comunidades garífunas que estas economías realizan. En la producción ensayística, Xiomara Cacho, se-

ñala la urgencia de una educación que tome en cuenta el carácter pluriétnico y plurilingüístico de Honduras, la educación regular no les brinda los conocimientos para resolver los problemas sociales relacionados con la supervivencia y calidad de vida de las etnias. Es una educación en español, los textos escolares, las metodologías y los recursos pedagógicos reflejan la cultura de origen occidental, desconociendo otras lenguas, culturas, demandas y necesidades (Cacho, 2007)

Lo señalado por la autora es aplicable al resto de los países. En este sentido esa enajenación y fragmentación de la conciencia solo puede ser superada con la apropiación de una lengua, un imaginario cultural y procesos educativos que les brinden los bienes simbólicos y materiales para construir su identidad en un sentido político. Requieren para ello vaciar los símbolos culturales dominantes de esos significados que los incluyen en condiciones de otredad, marginalidad y explotación para resignificarlos y llenarlos de nuevos contenidos que les permitan construirse como ciudadanos y ciudadanas en los diferentes países en los que viven. Este discurso es la salida que las poetas proponen a esa inclusión/exclusión en el discurso hegemónico respecto a la etnia garífuna, presentes e invisibles a la vez en la construcción y desarrollo de sus países y de la misma manera, las mujeres discriminadas por su condición étnica y de género en las sociedades patriarcales.

La escritura de Xiomara no es sexuada, pero en Isabel ya se encuentran referencias a la importancia de las abuelas en las comunidades garífunas; son ellas las que quedan como responsables de la transmisión de la cultura de los menores en un sentido amplio: los valores, las tradiciones, los ritos y la división sexual y social del trabajo. La escritura de Lecian tiene como sujeto a las mujeres garífunas; las describe físicamente, recupera su fortaleza como mujeres creadoras de identidad e historia y reconoce a las ancianas en su papel de transmisoras de la cultura. En Nora se encuentra una propuesta feminista que va más allá de la etnia. Hace referencia a la búsqueda de la identidad femenina que



subvierte los símbolos que las instituciones patriarcales construyen para privarlas del deseo de protagonizar la propia historia y la historia de las sociedades. La matrilinealidad la expresa no por los lazos de sangre, sino recuperando a aquellas mujeres “obreras, campesinas, estudiantes, profesionales, madres, trabajadoras, artistas, indígenas, mestizas, luchadoras, rebeldes, insu-misas” que hermanadas en la lucha han abierto el camino para otras mujeres que, igualmente, se han cansado “de que todo les llegara tarde”.

En los textos recuperados no se observa el ejercicio del poder y la autonomía de las mujeres que se esperaría en una cultura matrilocal y matrilineal. Sin duda se debe a que es un poder limitado que no incluye el poder económico y que reproduce la dependencia respecto a los varones. En Xiomara Cacho Caba-llero, Isabel Estrada Colindres y Lecian Haye Francis, el discurso poético muestra ese temor y resistencia a ser absorbidos por la cultura “ladina” (mestiza). Nora Murillo, además, expresa la resistencia a la subordinación femenina en las sociedades pa-triarcales. En Xiomara y Nora, las más jóvenes, se encuentra una propuesta de utopía, afroamericana en la primera y feminista en la última.



Bibliografía

Anderson, Mark

2010. “Los garífuna hondureños y los significados de “negro” en los años 1930 y 1940”. En *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*, Elizabeth Cunin (coord.), pp. 35-67. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Cacho Caballero, Xiomara M.

1998. *Tumálali Nanígi/La voz del Corazón/The voice of the heart*. Edición de la autora, Tegucigalpa, Honduras.

Cacho Caballero, Xiomara M.

2007. “Derechos económicos, sociales y culturales de la población garífuna isleña en Honduras”. En *Revista 7*, Corte Interamericana de Derechos Humanos. Documento electrónico, www.corteidh.or.cr/tablas/R23006.pdf, accesado 28 de junio de 2012.

Duncan, Quince.

2005. “El Afrorealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana”. En *Istmo*.



Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos. No. 10, Enero-Junio.
Documento electrónico. <http://collaborations.denison.edu/istmo/n10/articulos/afrorealismo.html>, accesado el 08 de octubre de 2009.

Estrada Buccaro, Rossana y Romero Miguel Estrada.
2002 *Voces de posguerra. Antología de poesía guatemalteca*.
Fundación Guatemalteca para el Desarrollo
del Arte. Guatemala.

Estrada Buccaro, Rossana.
2008 *Transitando entre la subjetividad poética y la comunicación*. Universidad de San Carlos
de Guatemala, Guatemala.

Izard, Gabriel.
2010 "Garífuna y seminole negros: mestizajes afroindígenas en Centro y Norteamérica". En *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*, Elizabeth Cunin (coord.), pp. 197-222. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

López García, Víctor Virgilio
2007 *El papel de la mujer en la cultura garífuna*. San Pedro Sula, Honduras.

Rossmán, Yolanda
2006a. "Aquí la palabra es arcoiris". En *Revista ANIDE*, Año 5, N° 12, Mayo-Agosto, Managua, Nicaragua. pp. 54-58.

Rossmán Tejada, Yolanda

- 2006b *Una aproximación a la autonomía multicultural desde la poesía de escritoras costeñas.*
Tesis para optar al título de Maestría en Antropología Social con mención en Desarrollo Humano. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense. Bilwi, Nicaragua.
- Rossmán Tejada, Yolanda
2010. *Aquí la palabra es arcoíris. Poemario de Mujeres de la Costa Caribe de Nicaragua,* manuscrito inédito.
- Umaña, Helen
2006 *La palabra iluminada. El discurso poético en Honduras, Letra Negra, Guatemala.*
- Zavala, Magda.
2007 “Poesía, género y etnia en Centroamérica”.
En *Centroamericana* 12:121-141.
Universidad Católica del Sagrado Corazón. Milá.



Capítulo 11 “Cafetos en Flor”

Una novela olvidada y la participación de afrodescendientes en el levantamiento indígena de 1932

Wolfgang Effenberger

Academia de la Historia de El Salvador

¿1932, insurrección comunista o levantamiento indígena?

En la noche del 22 al 23 de enero 1932 en diversos pueblos y ciudades de los departamentos Sonsonate y Ahuachapán en el occidente, y en el departamento La Libertad en el centro de El Salvador, se levantaron entre 5000 y 7000 indígenas y ladinos, en su mayoría campesinos. Después que los insurrectos lograron controlar algunos pueblos y ciudades (Gould y Lauria Santiago, 2008:249; Ching, 2007a:32), en pocos días - a partir del 24 de enero - el ejército reconquistó el territorio y comenzó con lo que hoy en día se recuerda como la *matanza* o *la masacre de 1932* (Suter, 1996:405; Ching, 2007b:35; 2001:58; Lindo Fuentes *et. al.*, 2007:23). Durante pocas semanas, militares y paramilitares mataron entre 10 y 30 mil indígenas (Gould y Lauria Santiago, 2008:230, 244 -253).¹

¹ El presente artículo se basa en la tesis de magister del autor: “El levantamiento de 1932. Una investigación sobre la participación de grupos afrosalvadoreños en la insurrección”. Universidad Libre de Berlín, Alemania, 2010. Para la discusión en boga sobre causas y consecuencias del levantamiento véase la bibliografía. Quiero agradecerle a Eugenia



Desde los años 30 existen diversas explicaciones y discusiones sobre las causas de la rebelión, las motivaciones de los actores, los motivos y consecuencias de la matanza y su respectiva construcción memorial (Lindo Fuentes, 2004: 287-316; López Bernal, 2007:187-220). Una pregunta clave dentro de ese conglomerado de reflexiones es si los insurrectos fueron comunistas o indígenas, en otras palabras si la causa principal del levantamiento se generó a partir de una conciencia de clase o de una conciencia étnica (Lindo Fuentes *et. al.*, 2007:23-24; Tilley, 2005:137-168, Ching, 2007b: 35-40). La primera suposición domina desde los acontecimientos mismos y atribuye al Partido Comunista (PC) y otras organizaciones marxistas como por ejemplo el Socorro Rojo Internacional (SRI) el papel clave en la organización y ejecución del levantamiento.² La así denominada “causalidad comunista” que inserta la insurrección como expresión de una conspiración mundial comunista (Lindo Fuentes *et. al.*, 2007: 6), comienza a partir de los acontecimientos mismos, plasmados en revistas y testimonios de la época (Ching, 2007b: 36; Lindo Fuentes, 2004:292; Pérez Brignoli, 2001:19) (Figura 11.1).

Sin embargo existen subtextos en las narraciones sobre el levantamiento que distinguen una complejidad sociopolítica que

Vásquez Canjura y Antonio García Espada por la revisión de texto.

² A partir de finales del siglo 19 El Salvador con las reformas liberales dio los primeros pasos para convertirse plenamente en una república cafetalera. La expansión del café influyó también a la expansión de las urbes en las cuales trabajadores e intelectuales de clase media se comienzan formar demandas sociales en contra de las asimetrías dentro de la sociedad, desarrollando planteamientos culturales nacionalistas y antimperialistas (Ching, 2007a:15-16; Gould y Lauria Santiago, 2005:303-308;2008.72-75). En los años 20 El Salvador vive después de décadas de manipulaciones y autoritarismo, cierta apertura democrática con el Presidente Pio Romero Bosque y Arturo Araujo, sin embargo, esa experiencia luego desembocó en la reinstalación de medidas represivas en contra las demandas sociales (Ching, 2007a:25-26; Gould y Lauria Santiago 2005:302-305,325; 2008: 71-73; 81-84). En ese contexto surge la Federación Regional de Trabajadores Salvadoreñas (FRTS) que se establece alrededor de 1924 con una orientación reformista, comenzando a partir de 1928 un proceso de radicalización dentro de la organización, que culmina en la fundación del Partido Comunista en 1930. Véase para la formación del partido comunista (Ching, 2007b:40-55).



Figura 11.1: Indígenas asesinados por ejército y paramilitares. © Museo de la Palabra y La Imagen (MUPI).

aborda planteamientos étnicos y conflictos culturales como relevantes para dichos acontecimientos. En los diarios los insurgentes son denominados como “*indios borrachos*” y se reproducen discursos de “*indios salvajes*” (Lindo Fuentes, 2004:292-294). Es a partir de los años noventa que diversos enfoques cuestionan el planteamiento del papel clave del PC e identifican que en el trasfondo de la insurrección se encuentran más bien razones étnicas (Pérez Brignoli, 2001; Suter, 1996; Ching *et.al.* 2007; Tilley, 2005). Desde la perspectiva de una insurrección indígena, las causas apuntan hacia un conflicto intenso sobre el acceso al poder local entre indígenas y ladinos (Ching, 2007b: 91), en el cual los indígenas se enfrentaron a una disminución de la participación política (Tilley, 2005:135-136). Además, la desarticulación de las relaciones patrón-clientela erigida en base de reciprocidad y la expansión del poder económico y político ladino, aunadas a la proletarianización de los indígenas, impactaron creando tensiones sociales que el estado intentaba controlar a través de la presencia de la guardia nacional en el campo (Tilley, 2005: 131; 132). Desde perspectivas indígenas, el levantamiento del 1932 se inserta a la tradición insurreccional indígena a lo largo del siglo XIX y fue causado por tensiones raciales, expresadas en el rechazo político de los españoles y ladinos como invasores y usurpadores (Tilley,



2005: 140). A pesar de que al lado de los indígenas también se rebelaron ladinos, se visualiza un conflicto cultural entre estos dos grupos heterogéneos como detonador de la insurrección. La participación de ladinos al lado de los indígenas se explica desde el punto de vista de que ambos grupos étnicos experimentaron las mismas precariedades, abolición de tierras comunales, privatización y concentración de tierras (Lindo Fuentes *et. al.* 2007: 26). Sin embargo en las investigaciones sobre el 32 quedan muchas preguntas abiertas en relación a la identidad y motivaciones de ese grupo. Para una reconstrucción de los diversos papeles que jugaron afrodescendientes en la historia de El Salvador, es importante tomar en cuenta que desde la época colonial varios aparatos institucionales y, a partir del siglo XIX historiografías, etnografías y textos literarios, subsumen bajo el arriba mencionado término identitario “ladino” a grupos y sujetos de descendencia africana (Gudmundson, 1995:123; Lauria Santiago, 1999:18). A pesar de que para 1916, todavía en Guatemala en la “Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana” se explica con connotación racista que los ladinos del país no son una unidad antropológica, sino resultaron de un triple mestizaje en el cual el cabello crespo, el color negro de la piel y el olor distinto del negro desapareció (Lokken, 2000: 4). Varios otros textos utilizan a partir del siglo XIX ladino como sinónimo de mestizo en su dimensión bi-étnica española e indígena, y hasta denominación equivalente para blanco (Gould, 2003: 367). Así, el término ladino se convirtió a lo largo de los años a lo que la teórica poscolonial hindú, Gayatri Spivak, llamó “poderosas denominaciones” (1990: 104), que según Castro Varela y Dhawan congela la existencia de heterogéneas subjetividades, múltiples prácticas de diferenciación étnica y situaciones socioeconómicas (2003:67). Sin embargo, a pesar de prácticas y discursos de ladinización y blanqueamiento, la historia oral y la literatura brindan información sobre la presencia negra en El Salvador, narrando específicamente sobre la participación de afrodescendientes en el 32.

Afrodescendientes en la insurrección de 1932

Para la reconstrucción de la historia intelectual del etnocidio de 1932, el antropólogo salvadoreño Rafael Lara Martínez interpreta - buscando la “veracidad de la ficción” - la novela “El oso ruso” del nicaragüense Gustavo Alemán Bolaños (1944). En un breve fragmento el novelista menciona la incidencia del activista afrodescendiente Chinto, quien es descrito estereotípicamente como “*el tipo negroide, de labios gruesos y pelo ensortijado*” (Lara Martínez, 2009:57). Chinto levanta al pueblo de Juayúa³ a la rebelión en un acto teatral de “poesía francamente bolchevique” (Lara Martínez, 2009:57) (Figura 11.2). Sin embargo, según la novela el primer poeta “*comprometido con la izquierda*”, termina “*siendo miembro de un régimen tildado de racista*” (Lara Martínez, 2012). Desconocemos las razones de esa transición, sin embargo en la representación de Chinto, como lo señala Lara Martínez, el es-

³ Todos los pueblos (Juayúa, Ahuachapán, Atiquizaya, Turín, Nahuizalco) que se mencionan en este texto, asociados con mulatos y negros, se encuentran en una microrregión en el occidente de El Salvador.



Figura 11.2: Mapa con lugares que se mencionan en el texto, el mapa fue elaborada por Karla Salaverría.



critor construye un sujeto negro caracterizado por su ambigüedad y oportunismo (Lara Martínez, 2009:57). El esencialismo que Bolaños atribuye a las diversas razas alterna entre lo negro (ambiguo-feo) hacia lo blanco (firme-leal-bello). En la novela, la dicotomía se visualiza a través de la oposición entre Chinto “*negroide*” y Farabundo Martí “*quien era blanco y bien parecido*” (Lara Martínez, 2009:55).

Según estas adscripciones, es la pertenencia racial la que garantiza cualquier forma de lealtad política. A la par de atribuir cierta inestabilidad e irracionalidad inherente a la raza negra, la enunciación hecha por Bolaños puntualiza a formas discursivas de blanqueamiento cultural en boga en la época, aquí en específico al proceso de blanquear al líder del SRI “el negro” Farabundo Martí, como lo llamaba la gente por su complexión y piel oscura. (Anderson, 2001 [1971]:113; Arias Gómez, 1996:57). Cabe mencionar que la involucración de “afrodescendientes” con el régimen del General Martínez - que aquí es visualizado a través del giro de Chinto - también es comentada con cierto desprecio por intelectuales criollos que critican la política del dictador Martínez responsable por el etnocidio. El intelectual Alberto Masferrer- promulgador de reformas sociales en la época- en una carta del 1 de mayo de 1932 desde Honduras, responsabiliza a diversos conglomerados sociales que tilda como “(...) *los ricos y los curas y aquel grupo de negroides que siempre me aborrecieron (...)*” (Masferrer en Lara Martínez, 2009:45) por cometer la matanza e intentar tachar el crimen cometido con el pretexto de defensa nacional ante la amenaza del comunismo. También el poeta Gilberto González y Contreras identifica un sector de la sociedad responsable por violaciones y formas de explotación:

“Los ricos de El Salvador sí han violado siempre y siguen violando a las indias. Si una casta es sensual en sumo grado, esa es la explotadora, esos mestizos, esos mulatos enriquecidos, esos ladinos con poder” (González y Contreras en Lara Martínez, 2009:315).

Obviamente, las denominaciones “negroides” y “mulatos” no son auto identificaciones⁴, pero surgen dentro de un contexto polisémico -como lo veremos en casos siguientes- que en parte los connota con descendencia africana. La práctica de denominar a los contrayentes políticos “ladinos” como descendientes de africanos se manifestó durante el siglo XIX en toda Centroamérica, el objetivo de esas atribuciones era la desestabilización política mediante el prejuicio de herencia colonial que aseveraba la incapacidad de políticos de descendencia africana para dirigir competentemente los destinos del país (Gudmundson, 1995 :121). Según las visiones críticas y a la vez contradictorias de los intelectuales, más imbuidas en prácticas de discriminación racial, junto a los mestizos, los afrodescendientes se ubican en las esferas de poder, dentro de la jerarquía social, al contrario los indígenas en los ámbitos subordinados. Sin embargo, para el levantamiento de 1932 confirman Gould y Lauria Santiago “*todos los grupos subalternos y medios estaban representados en ambos bandos del conflicto*” (2008:30). Igualmente, la elite e intelectuales se conformaban de diferentes orígenes étnicos y raciales, cuyas historias son - como veremos mas abajo - caracterizadas por procesos de blanqueamientos, ladinización, olvido y memoria.

Violencias epistemológicas, representaciones y pueblos africanos

Si Gilberto González narra sobre las violaciones de las mujeres indígenas, es justo esa situación – “*la correspondencia tajante entre acoso sexual, resistencia indígena y protesta social*” - que la novela que

⁴ Los términos “negros”, “mulatos”, “indios” surgieron en un contexto colonial de dominación y deshumanización. Existe una discusión alrededor del uso de las denominaciones coloniales en la diáspora africana. Para la discusión véase entrevista a Juan de Dios Mosquera, líder del movimiento Cimarrón, de Colombia:http://www.africafundacion.org/spip.php/pagina/nerea_rubio@yahoo.es/spip.php?article11666 , 31.10.12, 10.08am. Igualmente para la discusión recomiendo leer al sociólogo afrocolombiano Dr. Arturo Rodríguez Bobb: Exclusión e integración del sujeto negro en Cartagena de Indias en perspectiva histórica. Vervuert, 2005. Además “The Redness of Blackness: Revisiting Derek Walcott’s Mulatto Aesthetics” Caribbean Quarterly, March 1, 2006, escrito por Omotayo Olorun Toba-Oju.



conserva el fragmento sobre Chinto codifica (Lara Martínez, 2009: 19, 51,54). Ante la ausencia de una legislación que demanda violaciones y abusos sexuales, las mujeres indígenas violadas por “ladinos” hacendados y terratenientes utilizan las reivindicaciones de las organizaciones comunistas para vengarse y recuperar “la honra” (Lara Martínez, 2009: 48,54, 57-58). Para los investigadores Jeffrey Gould y Lauria Santiago, a pesar de una práctica patriarcal de control de relaciones sexuales, a causa de los cambios económicos en los años 20, las mujeres indígenas se ligaron sucesivamente con hombres ladinos, sin embargo muchas se vieron obligadas a trabajar aún más en las plantaciones y haciendas ladinas (Gould; Lauria Santiago, 2005: 321-322). Además de la coerción laboral en estos espacios, las mujeres se enfrentaron a violaciones por terratenientes. Se destaca que muchos “(...) *activistas y simpatizantes del movimiento eran producto de tales uniones*” (Gould; Lauria Santiago, 2005: 322). Tanto la violencia sexual como la dicotomía mujer - hombre configuran al conflicto y trasfondo cultural de la insurrección, expresado en estereotipos de la época, entre indígenas “feminizados-violadas-dominados” y ladino-criollo-blanco “masculinizados-violadores-dominantes” (Lara Martínez, 2009:51,58). Según Lara Martínez esa configuración también está plasmada en la única novela publicada por Salarrué en el año del levantamiento “Remotando el Uluan” (1932). La novela narra un encuentro sexual entre un hombre blanco vestido y una mujer negra desnuda, hecho que, según el autor refleja “*una neta dicotomía de jerarquía social, cultural y étnica*” (Lara Martínez, 2012). En ese sentido, tales violaciones son metáforas de violaciones socioculturales y múltiples relaciones del poder a las que se enfrentan campesinos indígenas. Asimismo, dentro de ese código cultural que visualiza relaciones interétnicas y múltiples violencias físicas y epistemológicas, se expresan varios estereotipos y prejuicios raciales en contra la población afrodescendiente.

La descripción del carácter violento y trágico de las relaciones interétnicas en la novela interpretado por Lara Martínez, sugiere la

imposibilidad de construir proyectos “*comunes de nación*” y una sociedad pluriétnica a principios del siglo XX (Lara Martínez, 2009: 63-64). Ese clima cultural se traslada también al alcance del impacto del trabajo organizativo del movimiento obrero y campesino y su extensión a las zonas rurales del país (Ching, 2007b: 60-61). Sin embargo, Jeffrey Gould y Lauria Santiago sostienen un argumento diferente, según ellos, en términos generales “(...) *la brecha entre los diversos mundos de los militantes comunistas [ladino urbano] y los campesinos indígenas [población rural] no debe exagerarse.*” (Gould y Lauria Santiago, 2005:292). Fue precisamente la capacidad de establecer relaciones interétnicas lo que posibilitó el suceso de la organización del campesinado indígena de la zona rural del occidente y los militantes comunistas urbanos (Gould y Lauria Santiago, 2005:316; 2008:28-29,217). Gould y Lauria Santiago basan su argumento en entrevistas que realizaron entre 1999 y 2001 y que relatan relaciones interétnicas entre indígenas y ladinos (Gould y Lauria Santiago, 2008:32). Unos de los entrevistados fueron los indígenas Andrés Pérez y Alberto Shul del pueblo Nahuizalco. Ellos relatan la aparición de mulatos en el contexto de la organización Socorro Rojo Internacional (SRI) en el pueblo en 1931 y en los acontecimientos durante la insurrección:

“Luego, los mulatos se involucraron. Luego un día los mulatos forzaron las puertas e irrumpieron en los almacenes más grandes de Nahuizalco (...) luego los militares dijeron que los comunistas y los indígenas eran culpables del saqueo. Y mataron a los indígenas.” (Gould y Lauria Santiago, 2005:317).

Según el indígena Alberto Shul los mulatos llegaban de Turín y Atiquizaya y vinieron a caballo con listones rojos, tomaron la

⁵ El “Socorro Rojo Internacional” es una organización izquierdista que brindaba auxilio a víctimas de la represión política. Según los investigadores el SRI se convirtió en la principal organización de masas en el occidente (Gould y Lauria Santiago, 2005:329). Esa transformación de una organización más bien defensiva hacia una organización social de carácter radical y autónomo se llevó a cabo por los trabajadores rurales y campesinos indígenas y no indígenas. (Gould y Lauria Santiago, 2005: 304, 315- 330). En la novela “Cafetos en flor” se encuentran varias referencias que destacan el papel del SRI. Véase las páginas (Ibarra, 1947: 148,179, 188, 222); p.ej. enfrentándose a la muerte durante la matanza varios campesinos exclamaron “¡La muerte no nos asusta! (...) VIVA EL SOCORRO ROJO INTERNACIONAL. (Ibarra, 1947:211).



alcaldía y la saquearon como el resto del pueblo (Gould y Lauria-Santiago, 2005:317; 2008:241). Para los investigadores, la palabra mulato denomina por un lado “a todos los ladinos, sin importar el fenotipo” (Gould y Lauria Santiago, 2008:174) y por otro lado describe “gente con características fenotípicamente mulatas.” (Gould y Lauria Santiago, 2008:230). Agregan que:

*“desde la época colonial, los indígenas a lo largo de Centroamérica han usado el término mulato como epíteto para sustituir el término más neutral de “ladino”, destacando el color no “blanco” de sus adversarios como su desprecio por la gente de origen africano” (Gould; Lauria-Santiago, 2005: 316-317)*⁶

⁶ Los autores Gould y Lauria Santiago no muestran evidencia documental para dicha suposición, sin embargo, se entiende que la dicotomía entre indígenas y personas de origen africano se relaciona a la dicotomía y conflictos entre indígenas y “ladinos” a lo largo de la época colonial y siglo XIX, cuyo discurso domina en la historiografía. No obstante habría que destacar igualmente desde la colonia las alianzas políticas y culturales interétnicas afroindígenas.



Figura 11.3: Trabajadores salvadoreños alrededor de 1910, probablemente en el Departamento de Usulután. Imagen tomada del libro de Percy M. Falcke. *Salvador of the twentieth century*, pp. 315, Longmans, Green & Co.

Las observaciones de los indígenas sobre el origen étnico-racial de los mulatos corresponden a la historia local del pueblo Atiquizaya en el departamento de Ahuachapán. Gould y Lauria Santiago citan los comentarios del misionero Paulino Antonio Conte que estuvo en los años 20 en El Salvador y ha conocido una tradición oral según la cual los negros de Atiquizaya eran cimarrones que huyeron desde Guatemala a El Salvador y que luego fundaron el pueblo (Gould y Lauria Santiago, 2008:176) (Figura II.3).

También existen otras versiones acerca de las migraciones de afrodescendientes hacia Atiquizaya. En la actualidad a los afrodescendientes en Atiquizaya se les llama panunes, palabra que según mi interpretación es uno de los pocos residuos lingüísticos que recuerdan etnias africanas y que operan como adscripción identitaria local. El etnónimo panunes se refiere al pueblo africano banunes de la región Senegambia (Effenberger, 2010: 104-106). Los panunes, según varios historiadores, llegaron a mediados del siglo XVII desde Honduras a Atiquizaya como colonos (Lardé Larín, 2000: 81; Barberena, 1998 [1909]:36; 1914:92), otras historias de migración narran la llegada de “esclavos” desde Nicaragua a mediados del siglo XIX (Ibarra, 1947: 5).

Si bien al denominar a los ladinos como mulatos los indígenas no reproducen los discursos y políticas de identidad de blanqueamiento, recordando el origen africano de muchos ladinos, descendientes de los panunes, y pueblos esclavizados, sin embargo en los relatos indígenas se omite cualquier involucramiento indígena, son exclusivamente los mulatos los responsables de haber perpetrado el levantamiento (Gould y Lauria Santiago, 2008: XVIII). Fue la influencia del poder y discurso militar después de la matanza que condicionó el olvido de la participación indígena como también dejó en el olvido las alianzas entre indígenas y mulatos para el levantamiento (Gould y Lauria Santiago, 2008: 313-315). Sin embargo, existe una novela olvidada sobre el 32 que narra la vida de un activista sindical, en la que se indaga acerca de las alianzas interétnicas, complementándose así con



Figura 11.4: Retrato Miguel Ángel Ibarra.

los testimonios indígenas (Ver Capítulo 2 sobre este tema).

Cafetos en flor. Una novela olvidada sobre el levantamiento de 1932

Junto a las voces y miradas de los Nahua-Pipil Alberto Shul y Andrés Pérez, al canon de textos literarios e historiografías sobre 1932, quisiera agregar la novela “Cafetos en flor” de Miguel Ángel Ibarra, publicada en 1947, en México. Aparte de la particularidad de ser el primer texto literario de carácter testimonial-biográfico de un activista, a la luz de la escasez de fuentes pri-

marias que permiten reconstruir las motivaciones e ideas de los participantes (Pérez Brignoli, 2001: 28, 37; Lindo Fuentes *et.al.*, 2007:198), es sorprendente que en las últimas publicaciones sobre el 32, la novela no fue incluida en el cuerpo analítico, lo que provoca denominarla una novela olvidada del 32.⁷ (Figura 11.4). Además, la novela conlleva otro aspecto interesante: en vista de la relación novela-historiografía literaria y la creación de imaginarios colectivos, el texto nos abre una vía para *reimaginar* la nación a través de la lectura de un testimonio *semificticio* del representante de un grupo excluido de los proyectos de la nación. La novela “Cafetos en flor” relata la vida de un activista negro de Atiquizaya. El texto plantea, al contrario del mestizaje homogéneo, una visión más pluriétnica de la sociedad salvadoreña a principios del siglo XX y visualiza junto con los testimonios indígenas la presencia negra en el país.

⁷ La única referencia encontrada al respecto fue hallada en un pie de nota en el libro de Padilla Vela, Raúl. El fascismo en un país dependiente: la dictadura del general Maximiliano Hernández Martínez. San Salvador, El Salvador: Ed. Univ., 1987. Padilla Vela señala escribe que: El tema de la matanza sirvió de temario, para algunas novelas como “Cafetos en flor” de Miguel Ángel Ibarra, “Hombres contra la Muerte”, de Miguel Ángel Espino — que sólo hace referencia a la matanza —, “La Ola Roja”, etc (1987:72).

En 18 capítulos Ibarra narra la niñez y juventud de Jorge Ibañez las que se desarrollan sumergidas en una cultura de violencia y militarista⁸. En esta breve introducción del análisis de la novela, quisiera enfocarme a diversos momentos que se describen al transcurso del texto y ligarlos a algunos puntos claves de la discusión actual sobre el 32, que giran en torno al papel que jugaron las organizaciones marxistas en el levantamiento y las relaciones interétnicas que se establecieron entre indígenas y mulatos, intentando conocer aproximadamente los motivos de la participación de mulatos y negros (afrodescendientes) en la insurrección.

Organizaciones comunistas, su papel en el levantamiento y su visión étnica

Uno de los argumentos en contra de la causalidad comunista, es que la orientación política del PC y sus organizaciones comunistas adjuntas no elaboraron una estrategia que tomara en cuenta la complejidad étnica y la brecha cultural entre las zonas rurales y urbanas, sino más bien se fijaba en la unidad de conciencia de clase (Lindo Fuentes *et. al.*, 2007: 49, Ching, 2007b: 67-74). Es más, en una correspondencia a la oficina internacional socialista caribeña, un representante del PCS explicaba que “aquí en El Salvador no existían ni indígenas ni negros” (Lindo Fuentes *et. al.*, 2007: 49). Sin embargo, al contrario de textos emitidos algunas décadas después por activistas del partido comunista, p.ej. Roque Dalton (1972) y Alejandro Dagoberto Marroquín (1974) que presuponen para El Salvador, en sus visiones de la historia y en nombre de una estructura de clase, un país mestizo sin distinciones étnicas (Lara Martínez, 2007: 51; 2011: 97-100), el aliado del PC, SRI y la Federación Regional de

⁸ Desde temprana edad Jorge Ibañez es tratado con violencia arbitrariamente por defenderse, por su opinión política y luego por su trabajo sindical es expulsado del país, además, en varias ocasiones comenta acerca de la violencia contra las mujeres, la abolición de las tierras comunales, el mal pago, el engaño que sufren los pueblos indígenas, la represión contra organizaciones obreras. Para “el papel de la violencia en la formación de los códigos éticos que rigen la cultura nacional y, particularmente, las relaciones sociales en el campo” (véase Alvarenga, 2006 [1996]: 18).

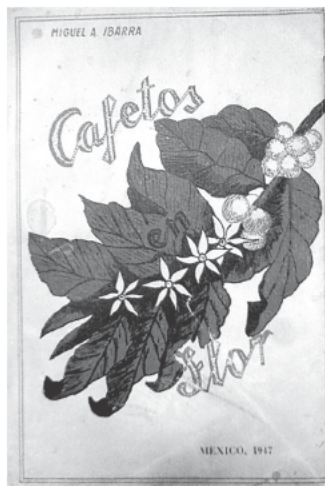


Figura 11.5: Portada de la novela “Cafetos en Flor” (1947) escrita por Miguel Ángel Ibarra

Trabajadores Salvadoreños (FRTS), Miguel Ángel Ibarra, narra una versión más pluriétnica (Figura 11.5). Después del prólogo, antes que Ibarra narre la vida del protagonista, abarcando los años entre 1902 y 1932, Ibarra antepone una etnografía sobre el pueblo Atiquizaya en el departamento de Ahuachapán, El Salvador. Ibarra describe algunas costumbres y elementos de la cosmovisión, añadiendo que esa “(...) gente de Atiquizaya es la madera de afro-americana que surgió del inhumano comercio que hacían los bandidos traficantes de esclavos, transportando nativos de África a nuestro continente” (Ibarra, 1947:7). De ahí comprendemos el contexto cultural en el cual el protagonista de la novela se autoidentifica como Jorge “el negro” (Ibarra, 1947: 33) o la historia del artesano Regino de “origen negro” (Ibarra, 1947:167) y la connotación al describir los atiquizayenses como “gente morena, trabajadora y fuerte como el ébano” (Ibarra, 1947: 36).

Al contrario de la opinión y documentación que destaca la brecha entre el partido y la población rural y la ausencia de una visión étnica del contexto rural (Ching, 2007b: 69), las citas de Ibarra apuntan a lo que ha sido señalado por Jeffrey Gould y Lauria Santiago. La distancia entre ciudad y campo se disminuye. Tanto de grupos indígenas como no-indígenas (ladinos, mulatos, negros) emergieron activistas que durante meses realizaron un trabajo de organización (Gould y Lauria Santiago, 2008:28-29, 2005:292). Ibarra confirma justo ese papel de los activistas indígenas. En una reunión con los campesinos:

“(...) se les dio una conferencia sobre cultura y socialismo; tanto ha penetrado en el campesinado nuestra orientación y disciplina que en estos organismos han surgido sus dirigentes propios, ya con una orientación capaz (...)” (Ibarra, 1947:161).

A pesar de la existencia de un discurso homogeneizador de la SRI que generalizaba a todos los indígenas bajo el término cam-

pesinos al inicio de la campaña, ocultando así “(...) *la cada vez más profunda dimensión étnica del movimiento*” (Gould y Lauria Santiago, 2008:147) y a la vez reproduciendo el racismo ladino en contra de los indígenas, (Gould y Lauria Santiago, 2008:130), los investigadores destacan que el vocabulario marxista facilitó a los ladinos urbanos y rurales así como a los indígenas un instrumento para trascender antagonismos culturales y así poder articular objetivos comunes (Gould y Lauria Santiago, 2005:292;311-316; 2008: 147-149; 168) (Figura 11.6). Así que el empleo de la palabra campesino en varios discursos de la izquierda reflejaba la nueva visión igualitaria del movimiento: “*los trabajadores y campesinos eran todos iguales dentro de un movimiento revolucionario que luchaba para alcanzar una sociedad en la cual las diferencias raciales y de clase no tendrían significado.*” (Lauria Santiago, 2008:149). Según Gould, además del carácter festivo de las reuniones organizativas que en el aérea rural generó un sentimiento de *comunitas* anticipando así una sociedad más igualitaria (Gould y Lauria Santiago, 2008: 120). Estas circunstancias están presentes en varios momentos de la novela “Cafetos en flor” (Ibarra, 1947: 95, 124,129, 171). Una asamblea en el cantón Cerro Blanco en Ahuachapán a la cual asistieron el in-



Figura 11.6: Indígenas insurgentes capturados por ejército. © Museo de la Palabra y La Imagen.



dígena Juan Chachagua, Alfonso Luna y Jorge “el negro” Ibañez es descrita como “fiesta de confraternidad” (Ibarra, 1947:165); participantes de la reunión explican: “estas reuniones para nosotros son hermosas fiestas” (Ibarra, 1947:171). Durante la asamblea, a Jorge Ibañez le llama la atención la fisonomía del dirigente local, llamado Reginito, que le parece idéntica al aspecto de un atiquizayense “de origen negro” quien a causa de las condiciones de trabajo y de vida encontró una muerte muy trágica en su pueblo (Ibarra, 1947:167-171). En el microrelato “Regino y su perro acompañante Quindinduy”, integrado en la novela, Ibarra aporta, a la par de la biografía del activista afrodescendiente Jorge Ibañez, las experiencias de vida que enfrentó la población afrodescendiente en Atiquizaya, cuyas características de marginación tienen todo el potencial para culminar en la apropiación de teorías y prácticas radicales de transformación social. Regino perdió sus ojos en el trabajo y a causa de falta de ingresos tuvo que abandonar su casa. Sospechoso por robos por la comunidad, se enfrentó a la exclusión y represión, haciendo frente a la miseria, el hambre, sin casa y sin salud. Nadie asume el contexto de pobreza estructurales, las demandas justas se responden con violencias (Ibarra, 1947: 167-171). Después de escuchar la trágica muerte del padre de su compañero, los indígenas explicaban con entusiasmo que Regino practicaba el oficio de sastre y que él les enseñaba a leer e instruir (Ibarra, 1947:164-166).

La reunión de instrucción y convivencia nos confirma otro detalle que corrobora las dos partes de los testimonios indígenas. Chachagua informa a Ibañez que la represión militar se está empeorando, sin embargo, el organizador explica: “ya organizamos nuestra caballería roja” (Ibarra, 1947:162-163). Novela y narración oral coinciden, evidenciando su veracidad y relacionando afrodescendencia con Atiquizaya, caballerías rojas y testimonios indígenas Nahuizalqueñas⁹.

⁹ véase cita Shul en el segundo capítulo.

El proyecto político cultural e interétnico del levantamiento afroindígena

Shul y Pérez percibieron que mulatos de Atiquizaya realizaron su labor propagandística en el pueblo Nahuizalco, ubicado en el occidente de El Salvador. En el capítulo 14 “Trópico de Indígenas” de la novela, Jorge Ibáñez quien proviene de un contexto afroamericano en Atiquizaya, relata sobre su estadía justo en Nahuizalco (Ibarra, 1947: 191) (Figura 11.7). En este capítulo, Ibáñez comenta críticamente la ausencia de una política hacia los pueblos indígenas en El Salvador (Ibarra, 1947: 191); además, a lo largo de la novela podemos percibir un discurso sobre el carácter proletario de los indígenas. En Nahuizalco, después de haberse quemado un rancho, Jorge Ibáñez observa impresionado, y con cierto arraigo paternalista, su reconstrucción por parte de los indígenas mediante trabajo colectivo:

“Aquel pueblo unido, como un solo hombre, cortó las maderas que le indicó un camarada de mayor edad que encabezaba la unión colectiva de aborígenes. Transportaban las maderas adornadas con flores silvestres-

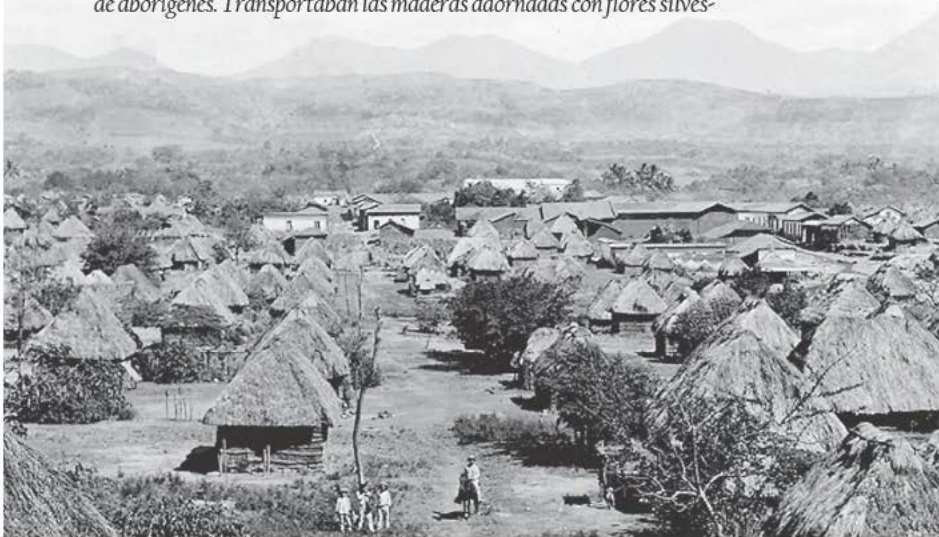


Figura 11.7: Foto del pueblo indígena Nahuizalco en Sonsonate, tomada por C.V. Hartman (1897). © Museo de la Palabra y La Imagen.



tres, con sus canciones criollas, aquella era una fiesta de confraternidad y animación. Al terminar la jornada bajo de la ceiba, se formó el banquete proletario en donde nuestras indias lucían sus trajes típicos de colores chillantes, y sus soguillas y aretes de coral” (Ibarra, 1947: 194).

El elogio de Ibáñez se contrasta con la miseria en la cual viven los indígenas, provocada por el comportamiento bárbaro de los militares y latifundistas que actúan como nuevos colonizadores y conquistadores: “*Conste que estos tipos se hicieron de las haciendas expropiando al nativo de su tierra (...) las tierras eran comunales (...)*” (Ibarra, 1947: 36). Las circunstancias de vida precarias son causa de la expropiación de los ejidos y sucesiva explotación de los indígenas: “*Pensé, si esto lo hacen sumidos en la más inicua miseria por la explotación de los bárbaros que les han arrebatado sus tierras (...) y como serían de felices cuando fueron dueños de ellas*” (Ibarra, 1947: 191).

Esta enunciación arroja una luz sobre varios aspectos interesantes. Por un lado Ibáñez, a partir de la valorización de la cultura indígena, le adscribe a dicha población una posición constituyente en una nueva sociedad. Los atributos con los cuales Ibáñez describe a los indígenas en Nahuizalco - el banquete proletario, como un solo hombre, la unión colectiva de aborígenes, solidaridad - recuerdan al indigenismo marxista de corte Mariáteguiano, según el cual el pasado comunal indígena, presente en la sierra peruana, anticipa la modernidad comunista y se convierte en pilares para un nuevo proyecto de nación (Mariátegui, 2007 [1979]:40-53).¹⁰ En la siguiente cita, Jorge Ibáñez se refiere a la nueva cultura, sin embargo al mismo tiempo explica como esa cultura fue devorada:

“Pero los bárbaros caníbales de mi país, militares perros fascistas, que dan sus gritos feroces histéricos de liquidar hasta el último indio. Me

¹⁰ Varios intelectuales reformistas en El Salvador citaban al pensador marxista e indigenista José Carlos Mariátegui (Gould y Lauria Santiago, 2005: 309). Sin embargo, habría que destacar que Mariátegui en cuanto a la población negra de Perú, reproducía imágenes despectivas, adscribiendo actitudes y comportamientos irracionales. Véase Roland Forgues, “Mariátegui y la cuestión negra”, en Anuario Mariáteguiano, Lima, n°6, 1994, p. 135.

recuerda aquellos días de infierno en mi país en donde la banda de fascistas gritaban y asesinaban hasta el último indio, aquí se ve la canalla conservadora, no olvida las enseñanzas de los bárbaros de Castilla de la conquista, que vinieron a destruir el embrión de la nueva cultura indiana que hubiese sido grandiosa por su auténtico criollismo (...).
(Ibarra, 1947:194-195).

Al lado de las descripciones de la matanza que Ibáñez comprende fueron cometidas desde una perspectiva racista y de desprecio por parte de los ladinos, terratenientes y militares, coexiste como otro factor de deterioro de la comunidad indígena, germen de la nueva cultura, la expropiación de tierras comunales.

Tierras comunales, vida colectiva y afroamericana en Atiquizaya, Ahuachapan

La pérdida de los ejidos anteriormente mencionados y cierta conciencia de colectividad también están presentes en las descripciones de la situación de vida de la población “afroamericana”. En la etnografía sobre la gente de Atiquizaya, el pasado de ese grupo es representado por fiestas colectivas insertadas en ciclos agrarios alrededor del año 1908 que bien se pueden denominar de carácter afroindígena (Ibarra, 1947: 15-18):

“Allá por el año de 1908, estas gentes vivían felices en este país. Se debía a que en esa época había mucha tierra nacional y los trabajadores hacían grandes cultivos pagando una pequeña cuota al Municipio y ellos recolectaban hermosas cosechas que beneficiaban a todo el pueblo (...) Allá por esos tiempos estas gentes hacían sus fiestas colectivas” (Ibarra, 1947:15).

Esta época se opone a los tiempos subsiguientes en los cuales predominan explotación e injusticia:

“Este pasado hermoso de nuestros pueblos ya no vuelve; hoy todo es miseria, toda la tierra se la usurparon todos los ricos; una mezcla de avaros extranjeros y nacionales han dejado a nuestros campesinos sin tierra donde puedan hacer su cultivo (...)” (Ibarra, 1947:18).



En la memoria del narrador existía en el pasado (tanto para los pueblos indígenas como no-indígenas) una forma de acceso a tierras colectivas, todavía no predominaba la enajenación de la población campesina. Sin embargo, si bien se confirma que después de la abolición de tierras comunales el proceso de concentración y subsiguiente proletarización se da en los años 20 (Lauria Santiago, 2003:346-353), la cita deja una duda acerca de la transición de tierras comunales a propiedades individuales, ya que habrá la posibilidad, a pesar de que en Atiquizaya todas las tierras ejidales habían sido tituladas antes de 1896 (Lauria Santiago, 2003: 287-288), de cierta forma de organización colectiva alrededor de tierras nacionales (probablemente municipales) para el comienzo del siglo 20 (1908)¹¹ En cuanto al primer aspecto según Gould y Lauria Santiago a partir de los finales de 1920 se comenzó difundir una memoria y un mito entre el campesinado e intelectuales de la época sobre un fácil acceso a la tierra promovido por el Estado a finales del siglo XIX (Gould y Lauria Santiago, 2005:302,338; 2008:63:66-67). Esa memoria se agudizó con el aumento de la precariedad a causa de la pérdida de tierras y la descomposición del campesinado minifundista, así como a partir de las crisis económicas y las cada vez mas miserables condiciones de vida y trabajo de los colonos indígenas y ladinos (mestizos, negros, mulatos, blancos) (Gould y Lauria Santiago, 2008: 37;56). Los colonos y semi-proletarios que surgieron a partir de los cambios estructurales de principios del siglo 20 llegaron a ser, según Gould, “*el sujeto social mas crítico en la movilización en el occidente y el centro de El Salvador*” (Gould y Lauria Santiago, 2008: 29). Los colonos que vivieron y trabajaron en las fincas cafetaleras comerciales constituyeron el 18% de la población rural del occidente de El Salvador, en condiciones que establecían

¹¹El recuerdo de Ibáñez señala inclusive hacia una práctica que a partir de 1860 y 1870 se regularizó a causa del progreso de la organización del estado nacional y la creciente importancia del comercio, incitando la recaudación de los impuestos municipales a través de cobros por el alquiler de los ejidos municipales que formaban la mitad de las tierras comunitarias en El Salvador (Lauria Santiago, 2003:110-111; 268).

una relación patriarcal-diádica entre hacendado y colono que, sin embargo, comienzan a romperse a partir de 1927 a causa del deterioro de los precios del café (Gould y Lauria Santiago, 2008: 55-56). Si en el auge del café en los años 20 los trabajadores del café ganaron dos colones al día, ya para 1929 con la crisis económica el salario fue reducido a 30 centavos al día (Gould y Lauria Santiago, 2008:55). A propósito de las circunstancias de los trabajadores rurales o más bien de los colonos, Ibarra expone:

“A esta pobre gente la obligan a trabajar en los cultivos de la hacienda; para poderle dar un trecho de tierra, recibe inmensas tareas de quince brazadas en cuadro para ganar miserables 50, 30 y 25 centavos. Empieza su labor a las 5 de la mañana y la termina a las dos y cinco de la tarde. Le dan un famoso desayuno compuesto de dos chengas (tortillas), que llevan encima un puñado de frijoles rellenos de basuras y gorgojos chorreándoles el mugroso caldo por el codo; y para ser merecedor de esta miserable ración tienen que llevar un fuerte tercio de leña maciza al patio de la hacienda, en donde reciben una ficha sucia que se le entrega el mayordomo (...)” (Ibarra, 1947: 9-10).

Según Ibarra, los latifundistas son neo-colonizadores que perciben al trabajador como criatura menospreciada (Ibarra, 1947: 8). Como ya hemos señalado, varios investigadores indican que la mirada hacia los campesinos fue construida desde una visión de raza y marginación (Lara Martínez, 2009: 28-42), y que esa actitud desconfiada impedía a las elites comunicarse y negociar con los sectores subalternos (Gould y Lauria Santiago, 2008:61, Suter, 1996: 450- 452). Esto a su vez, contribuía al surgimiento de una masiva movilización laboral para exigir, al principio incrementos salariales y una reforma agraria que cada vez más se estaba radicalizando y que se conyugaba con una memoria y una tradición regional de lucha colectiva en defensa de los derechos comunales (Gould y Lauria Santiago, 2008:67). A esas calamidades se enfrentaron tanto los indígenas trabajadores y campesinos pobres como los campesinos ladinos.



Para los investigadores Lindo-Fuentes; Ching; Lara Martínez:

“Independiente de su etnicidad todos los campesinos se enfrentaron a los retos de la pobreza, analfabetismo, el no acceso a recursos, en especial de la tierra. Para el ojo no entrenado, comunidades campesinas indígenas no se veían diferentes que las comunidades no indígenas o ladinas “(2007: 26).

En una disputa en Atiquizaya entre un militar y Jorge, el protagonista (que en la novela es llamado Jorge “el negro”) es varias veces ofendido por el militar con nombres como “indio chinchibir” o “indio baboso”(Ibarra, 1947: 28, 100). Si bien se daba la confusión entre adscripciones identitarias que entrelazaban rasgos fenotípicos y culturales, lo cierto es que a nivel de estrategias de negociación colectivas, el historiador Eric Ching señala que los indígenas, en base a instituciones como las cofradías y otras entidades culturales, políticas y relaciones familiares, lograron actuar contra la descomposición de los lazos comunitarios manteniendo un “*mayor espíritu de identidad comunal*” (Ching, 2007a:23). Tales hechos no sólo presuponen la capacidad de actuar en defensa de intereses colectivos, sino también la pervivencia de una larga historia de participación colectiva y preservación de la memoria histórica, de “(...) *movilizar a sus integrantes individuales en asuntos políticos, ya sea en actividades tranquilas, como las elecciones, o en acontecimientos más radicales, como revueltas armadas*” (Ching, 2007a: 24). Sin embargo, el acceso a tierras comunales en el siglo XIX también facilitó el surgimiento entre la población ladina de formas propias de organización y etnicidad (Lauria Santiago, 1999:25.32). No obstante, según Gould y Lauria Santiago la memoria de la pérdida de tierras y el recuerdo de tierras accesibles era más fuerte entre los indígenas que entre los campesinos ladinos (Gould; Lauria Santiago, 2008: 64).

Si bien Ibarra describe realidades colectivas en un contexto que integra población “afroamericana” e indígena, esta conyugación se desvincula, relacionándose mayormente con respec-

to a tierras comunales. El protagonista en la siguiente cita enuncia la diferencia entre el activista del FRTS, simpatizante del SRI y el afiliado del PC en relación a los reclamos indígenas. En medio de la intensificación de la represión a finales de los años 20, la respuesta a un comentario de un militarista, anticipa el cercano etnocidio “*ya se viene el momentito de chamuzcar a esos indios bandidos*”, “*ya les vamos a dar su tierra por el hocico*” (Ibarra, 1947:148) a la vez que evidencia la dimensión reivindicativa del movimiento en relación a las tierras comunales. Ibarra aclara que el movimiento comunista (FRTS, SRI, PC) buscaba en una primera etapa a la luz del entorno centroamericano “filofascista”, la formación de un gobierno democrático-revolucionario: “*Nosotros, en esa época no hablábamos del reparto de tierras, sino que preparábamos candidatos para alcaldes y diputados, para luchar por la legalidad de nuestras organizaciones (...)*” (Ibarra, 1947: 148). Estos fragmentos visualizan diversas subjetividades y posiciones cuya transición va desde un contexto colectivo afroamericano (o como queda más arriba señalado, culturalmente afro indígena) a otro indígena con sus reivindicaciones de tierras comunales y su cultura autóctona. Lo anterior visto a través de las posiciones de un afrodescendiente miembro de organizaciones de izquierda, que se diferencia a las dos posiciones o experiencias anteriores, aunque surge del primer contexto. Al describir en términos generales las calamidades del campesinado, las dos experiencias se conjugan en momentos sinonímicos que alternan entre afroamericano-indio-campesino, a la vez que visualizan el impacto de las demandas del campesinado indígena o (afro indígena) en la agenda política de las organizaciones de la izquierda.

Conclusión

En la novela olvidada sobre el 32 podemos identificar que el escritor atribuye a las organizaciones de la izquierda un mayor impacto en la organización y ejecución del levantamiento. Sin embargo,



existe una dimensión evidente que vislumbra la presencia de un trasfondo étnico en el 32. En varios momentos Ibarra muestra las discriminaciones a las que se enfrenta el pueblo indígena en el occidente de El Salvador y reitera el carácter de etnocidio de la respuesta militar al levantamiento (Ibarra, 1947: 191-196). No obstante, el indigenismo marxista contiene momentos discutibles ya que, a pesar de los valores de un “*autóctono criollismo*”, Ibarra asume que la FRTS y SRI son los que traen la ilustración, la ciencia y una ética humanista al campesinado y a la humanidad (Ibarra, 1947: III-X; 161-162). Habría que destacar que el marxismo de Ibarra incorpora la dimensión étnica, el autor está consciente del valor y significado cultural de los indígenas, así como de la presencia afroamericana en El Salvador, según atestiguan varias referencias a lo largo de la obra. No es casualidad que el protagonista de la novela, Jorge Ibañez, se autoidentifique como “Jorge, el negro”. Reconocer la presencia africana en Atiquizaya e identificarse con la historia, la cultura y la gente “negra” y “mulata” de esa región nos permite retomar las reflexiones sobre la identidad nacional y la identidad cultural de principios del siglo XX, p.ej. Lauria Santiago y Gould muestran como las respuestas y recepciones contradictorias a la práctica del mestizaje, combinadas con los discursos homogeneizadores y de desindianización, también facilitaron tanto un acercamiento entre diferentes etnias, como la resistencia y revitalización de lo indígena (Gould y Lauria Santiago, 2005: 310-318). En definitiva, para Gould y Lauria Santiago

“(...) los ideólogos del mestizaje, al valorizar el aporte de los indígenas a la sociedad y ofrecerles su solidaridad, contribuyeron a crear las condiciones discursivas y el espacio político para el surgimiento del movimiento interétnico ocurrido entre 1929 y 1931” (2005:309).

El interés por temas culturales comienza a surgir a partir del último tercio del siglo XIX a través de publicaciones en revistas, periódicos y libros que son renovadas con planteamientos que, superando el discurso racial de muchos de los intelectuales finiseculares, valoran cultural y simbólicamente al indígena (López Bernal, 2005) y, cabe añadir, a lo local. En Atiquizaya en 1929,

cada segunda semana se publicó una revista cultural de Salvador R. Avilés que se llamaba “Los Panunes”; en su primera publicación los editores explican:

“Panunes es el nombre de pila de nuestro quincenario; porque los primeros moradores de lo que hoy es Atiquizaya, fueron los Panunes, individuos traídos de Honduras a trabajar estas tierras por don Bartolomé de Molina (...)” (Avilés en López Vallecillos, 1964:256).

Publicar bajo ese nombre que muestra cierta identificación con los grupos étnicos afiliados a dicho etnónimo, señala además el reconocimiento de indígenas y africanos transmitido por un concepto cultural de mestizaje más incluyente; del mismo modo, podemos reconstruir la visión de Ibarra a partir de la importancia que atribuye al movimiento del SRI y su fundador el “negro” Martí, que fue quien impartió “las enseñanzas marxistas” (Ibarra, 1947:222). Dichas enseñanzas estaban vinculadas a los lineamientos políticos del SRI y que (...) sí enfatizaban el apremio de los negros y de los indígenas (Gould y Lauria Santiago, 2008:148). La nación que Ibarra propone desde la localidad corresponde a argumentaciones dentro del SRI y COMINTERN, que entrelazaban el factor racial con el factor social, reflejando de tal manera que “dentro de los límites discursivos del marxismo-leninismo, era posible un reconocimiento de la dimensión racial de la lucha de clases” (Gould y Lauria Santiago, 2008:149). Tampoco hay que olvidar que la descendencia de africanos y la convivencia con “afroamericanos” en Atiquizaya han influido en la manera de imaginar y narrar la “nación local” y sus historias. Podríamos pensar que “Jorge, el negro” como alter ego de Miguel Ángel Ibarra, refleja el reconocimiento por parte del autor, nacido en Atiquizaya, de su afrodescendencia. En cuanto al papel que jugaron algunos afrodescendientes en el levantamiento, podemos destacar varios puntos: primero, los mulatos o negros aparecen en las fuentes consultadas como instructores y dirigentes; Chinto en Juayúa, los mulatos en Nahuizalco, Reginito en Ahuachapán, Jorge en Atiquizaya y sus alrededores. Todos instruyen las teorías marxistas o



alfabetizan a los campesinos indígenas y ladinos provenientes de un grupo social (el ámbito artesanal compuesto por ebanistas, herreros, costureros) que es clave en la organización y radicalización del levantamiento social de los 30 (Gould y Lauria Santiago, 2005: 325-326, 332). Cabe mencionar que es también un artesano (sastre) quien enseña a escribir y leer a Jorge Ibañez. Es precisamente este gremio social compuesto entre otro por afrodescendientes que muestra un vínculo más fuerte con algunos indígenas de zonas más rurales, ambos se enfrentarán a las transiciones de la época, y actuarán sumergidas en ellas. El tejido cultural en el cual se inserta la novela “Cafetos en flor” visualiza asimetrías económicas, violencias políticas ligadas a las estructuras autoritarias locales y “realidades sociales” que se manifiestan a través del eje rico-pobre, equivalente a la oposición entre extranjeros europeos (terratenientes) e indígenas, negros y mestizos pobres (colonos, artesanos, proletarios). Esta configuración se relaciona a la expropiación de las tierras comunales y tiene como efecto entre el campesinado el desarrollo de una memoria colectiva. Sin embargo, a nivel de subtexto, se da una diferencia entre los ejidos, que Ibañez relaciona con los indígenas, y las tierras comunales como organización colectiva de campesinos, caracterizados etnográficamente como afroamericanos. Ambas experiencias connotan la oposición entre colectividad y descomposición de comunidades. La experiencia de las tierras comunales en propiedad de colectividades ladinas y su transición hacia formas de propiedad privada está plenamente documentada en la región. Dichas comunidades también fueron asociadas por su ascendencia a otras africanas, como los “negros de Sonsonate” o la “comunidad de pardos” de Santa Ana, cuya cohesión social y étnica se establece a partir del acceso a tierras comunales (Lauria Santiago, 1999: 18, 25, 110-111). Algunos miembros de la comunidad de los volcaneños (“ladinos procedentes de aldeas situadas en las laderas del volcán Santa Ana” (Lauria Santiago, 1999: 110-111, Gould y Lauria Santiago, 2008:117) que a lo largo del siglo XIX estaban involucrados en levantamientos,

movilizaciones y derrocas de varios presidentes de El Salvador (Lauria Santiago, 1999: 113) también participaron en el levantamiento de 1932 (Gould y Lauria Santiago, 2008: 116-117). Ahora bien, en “Cafetos en Flor” el protagonista Ibáñez menciona varias veces el problema de la expropiación de las tierras comunales, visibilizando la precariedad en la cual vivieron los expropiatarios ejidales. Sin embargo, Ibarra menciona que al principio de su trabajo organizativo la estrategia era convertirse en un partido democrático revolucionario y que los activistas no hablaban de un reparto de tierras comunales (Ibarra, 1947: 148). Asimismo, se hace alusión a que a lo largo de la organización de sindicatos agrarios, el interés de grupos indígenas fue tomado en cuenta y por tanto, las organizaciones respondieron a sus demandas (Ibarra, 1947: 109-111). Como señalan Gould y Lauria Santiago “(...) las bases de los grupos de trabajadores ladinos e indígenas, colonos y campesinos, así como la dirigencia local” (2005:336) influyeron sobre las estrategias, tácticas y modelos organizacionales del movimiento (Gould y Lauria Santiago, 2005:292). Esta constelación permite una lectura que visibiliza la heterogeneidad de los afrodescendientes, diferenciando por una parte entre ideólogos como Jorge Ibáñez, inspirado en su gesta liberadora por el marxismo y su respectiva agenda estratégica y, por otra, afrodescendientes colonos y semiproletarios que emergieron de una vida colectiva y que influyeron en la radicalización de esa misma agenda. Las fuentes muestran una diversidad de denominaciones para personas de descendencia africana (mulatos, negros, negroides, afroamericanos, y ladinos) lo que resulta igualmente evidente para el caso de mestizos o indígenas en tanto estas tampoco son denominaciones de un grupo homogéneo. Vimos que en los fragmentos encontrados los mulatos están identificados con las elites, con el poder y la colonización y que, por otro lado, son los descolonizadores los que buscan deconstruir sociedades explotadoras y sus respectivas estratificaciones sociales asimétricas. El fenómeno de los “mulatos enriquecidos” y sus alianzas con el poder “colonial” es bastante conocido y ha sido estudiado



desde una perspectiva psicoanalítica y filosófica p.ej. por Franz Fanón en “Piel Negra, Máscaras Blancas” (1973 [1952]). La heterogeneidad de subjetividades afrodescendientes es interpretada en otro texto de la época que narra el diálogo entre un hijo y una madre en el campo de El Salvador, donde se representan la posición de un niño de piel negra que desea blanquearse (ascender al “poder”) y la de un sujeto “negro” orgulloso de su negritud (resistencia a prácticas discriminatorias de dominación) (Effenberger, 2010; 2011). El deseo colonizador de los sujetos “negros, mulatos (negroides)” de blanquearse, se correlaciona con epistemologías y códigos culturales de los años 20, 30 y 40: el hombre blanco viola a la mujer negra, dicotomía que representa jerarquías raciales que oponen al dominio (la masculinidad, la belleza, la blanquitud cultural y el poder económico), la subalternidad (la fealdad, la feminidad, la negritud e “indigenidad”) para englobar y al mismo tiempo congelar experiencias heterogéneas (ladina, negra, mulata, indígena). La violación epistemológica y física, relatada en las novelas por mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes trabajadoras en las fincas, cumple una función detonante del movimiento y el levantamiento, pues está ligada a las reivindicaciones por parte de los hijos resultados de estas uniones coercitivas. La violación económica se extiende a la defensa tanto de las madres (Jorge Ibañez describe la situación en la cual vive su madre y lo toma como ejemplo para reflexionar sobre la situación general de las mujeres pobres del país que se enfrentan explotaciones y violaciones) como de los padres (Reginito-Regino), que viven bajo condiciones marginales, que se tienen que transformar.

Después de que el intento político de responder a la pregunta social y apertura hacia las demandas de los trabajadores y campesinos falló, la sucesiva y creciente política represiva agudiza el movimiento y la participación decisiva de la población rural en el levantamiento. Ibañez narra esa transición que culmina en varias huelgas y manifestaciones. Tras las manipulaciones de las elecciones municipales a principios de enero 1932, en una ma-

nifestación en la Montañita, Tortuguero, cerca de Atiquizaya y Ahuachapán, los manifestantes son aplastados por el ejército, masacrando a centenares de participantes. No cabe duda que entre ellos estaban los campesinos indígenas, afrodescendientes y mestizos. Según Ibáñez “este fue el principio de la revolución” (Ibarra, 1947:179). Podemos resumir cuidadosamente que la represión, el recuerdo de las tierras y la vida colectiva, la situación precaria en las fincas los lugares de trabajo, la ausencia de condiciones básicas de supervivencia, las discriminaciones raciales y racismo en la cultura salvadoreña y la visión de otra sociedad articulada a través de un lenguaje marxista como proyecto libertador - impulsaron a las personas, en diversos niveles conscientes de su descendencia africana, y que por otros son identificados o recordados como tales, a participar por el lado de los insurrectos en el levantamiento. Así, la participación de indígenas y afrodescendientes en los acontecimientos de 1932, se insertan en una tradición de alianzas interétnicas afroindígenas a lo largo de la historia de El Salvador, que retardaron los proyectos políticos coloniales, así como diversos proyectos de nación.





Bibliografía

- Alvarenga Venutolo, Patricia
2006 *Cultura y ética de la violencia: El Salvador, 1880-1932*.
Dirección de Publicaciones e Impresos,
CONCULTURA, San Salvador, El Salvador.
- Anderson, Thomas R.
2001 *El Salvador, 1932: los sucesos políticos*. Dirección de
Publicaciones e Impresos, CONCULTURA,
San Salvador, El Salvador.
- Arias Gómez, Jorge.
1996 [1972] *Farabundo Martí*. Editorial Universitaria
Centroamericana, San José.
- Barberena, Santiago I. y Pedro S.Fonseca
1998 [1909] *Monografías departamentales*. Dirección de
Publicaciones e Impresos, CONCULTURA,
Academia Salvadoreña de la Historia,
San Salvador, El Salvador.
- 1914 *Historia de El Salvador*. Tomo I. Época Antigua
y de la Conquista. Imprenta Nacional,
San Salvador, El Salvador.
- Castro Varela, María do Mar y Nikita Dhawan.
2003 *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*.
transcript Verlag.
- Ching, Erik
2001 Los archivos de Moscú y una nueva
interpretación de la insurrección del 32.
En *El Salvador, 1932. Los sucesos políticos*.
Anderson, Thomas R., pp 55-63, Dirección de

- Publicaciones e Impresos, CONCULTURA,
San Salvador, El Salvador.
- 2007a Introducción. En *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador: ensayos sobre 1932*. Ching, Erik, Carlos G. López Bernal y Virginia Tilley, pp.11-35, UCA Editores, San Salvador, El Salvador.
- 2007b Comunismo, indígenas y la insurrección de 1932. En *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador: ensayos sobre 1932*. Ching, Erik, Carlos G. López Bernal y Virginia Tilley, pp.35-94, UCA Editores, San Salvador, El Salvador.
- Ching, Erik, Carlos Gregorio, López Bernal y Virginia Tilley
2007 *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador: ensayos sobre 1932*. UCA Editores, San Salvador.
- Dalton, Roque
1972 *Miguel Mármol: Los sucesos de 1932 en El Salvador*. EDUCA; San José, Costa Rica.
- Effenberger, Wolfgang
2010 *Der Aufstand von 1932 in El Salvador : eine Untersuchung über die Partizipation afro-salvadorianischer Gruppen während der Insurrektion*. Tesis de magíster inédito, Instituto Latinoamericano, Universidad Libre de Berlín. Disponible en el instituto Iberoamericano de Berlín, Alemania.
- 2011 *La poetología de Salarrue como aporte para una negritud salvadoreña: Una interpretación de El Cuento de Punce negroide que se quería cheliar*. Documento electrónico, <http://bicentenario.gob.sv/publicaciones-e-investigaciones/investigaciones/otras-investigacionesculturales/1521-una->



- interpretacion-de-el-cuento-de-punco-
negroide-que-se-queria-cheliar
Accesado el 16 de diciembre de 2011.
- Fanon, Franz
1973 [1952] *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial
Abraxas, Buenos Aires, Argentina.
- Forgues, Roland
1994 *Mariátegui y la cuestión negra*. Anuario
Mariateguiano, 6:135.
- Gould, Jeffrey L.
2003 Gender, Politics, and The Triumph Of Mestizaje.
En *Perspectives on Las Américas, A Reader in
Culture, History and Representation*.
Matthew C. Gutmann, Félix V. Matos Rodríguez,
Lynn Stephen (ed.), pp 365-382,
Blackwell Publishing, UK.
- Gould, Jeffrey L., y Aldo Lauria Santiago
2005 *Nos llaman ladrones y se roban nuestro salario: hacia
una reinterpretación de la movilización rural
salvadoreña, 1929-1931*. Documento electrónico,
[http://www.latindex.ucr.ac.cr/historia-
51/07-Lauria.pdf](http://www.latindex.ucr.ac.cr/historia-51/07-Lauria.pdf) Accesado el 12 de Abril de 2002.
- 2008 1932.Rebelión en la oscuridad.
Museo de la Palabra y la Imagen,
San Salvador, El Salvador.
- Gudmundson, Lowell y Héctor Lindo-Fuentes
1995 *Central America, 1821-1871. Liberalism before
Liberal Reform*. University of Alabama Press,
Tuscaloosa.
- Ibarra, Miguel Angel
1947 *Cafetos en flor*, México.
Lara Martínez, Rafael
- 2007 *Del Dictado. Miguel Mármol, Roque Dalton y 1932,
del cuaderno (1966) a la "novela-verdad" (1972)*,

- 2009 Editorial Universidad Don Bosco, San Salvador.
Balsamera bajo la guerra fría. El Salvador-1932. Historia intelectual de un etnocidio.
- 2011 Editorial Universidad Don Bosco, San Salvador.
Bicentenario: un enfoque alternativo.
- 2012 Editorial Universidad Don Bosco, San Salvador.
Misoginia y racismo según dos afro-descendientes.
Documento electrónico, <http://www.contracultura.com.sv/misoginia-y-racismo-segun-dos-afro-descendientes> Accesado el 19 de agosto de 2012.
- Larde Larín, Jorge
2000 *El Salvador, historia de sus pueblos, villas y ciudades.*
Dirección de Publicaciones e Impresos,
CONCULTURA, San Salvador.
- Lauria Santiago, Aldo A.
1999 *An Agrarian Republic. Commercial Agriculture and the Politics of Peasant Communities in El Salvador, 1823-1914.* University of Pittsburgh Press.
- 2003 *Una república agraria. Los campesinos en la economía y la política de El Salvador en el siglo XIX.* Dirección de Publicaciones e Impresos, CONCULTURA, San Salvador, El Salvador.
- Lindo Fuentes, Héctor
2004 *Políticas de la memoria: el levantamiento de 1932 en El Salvador.* Documento electrónico,
<http://www.latindex.ucr.ac.cr/historia-49/08-LINDO.287-316.pdf>
Accesado 19 de agosto 2012.
- Lindo Fuentes, Héctor, Erik Ching, y Rafael Lara Martínez
2007 *Remembering a Massacre in El Salvador.* University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Lokken, Paul
2000 *From Black to Ladino: People of African Descent,*



- Mestizaje, and racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600-1730.* Tesis doctoral inédita, Graduate School of the University of Florida, Gainesville. En manos del autor.
- López Bernal, Carlos G.
2005 *La historia cultural en El Salvador: Un campo de estudio en ciernes.* Documento electrónico, <http://www.historia.fcs.ucr.ac.cr/articulos/2005/vol-2-5gregorio.htm>
Accesado el 19 de Octubre de 2012
- 2007 Lecturas desde la derecha y la izquierda sobre el levantamiento de 1932: Implicaciones político-culturales. En *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador*, (ed.) Erik Ching, Carlos Gregorio López Bernal y Virginia Tilley, pp187-220, UCA Editores, San Salvador.
- López Vallecillos, Italo
1964 *El periodismo en El Salvador: bosquejo histórico-documental, precedido de apuntes sobre la prensa colonial hispano-americana.* Editorial Universitaria, San Salvador.
- Marroquín, Alejandro D.
1974 *Apreciación sociológica de la Independencia salvadoreña.* Editorial Universitaria, San Salvador, El Salvador.
- Padilla Vela, Raúl
1987 *El fascismo en un país dependiente: la dictadura del general Maximiliano Hernández Martínez.* Editorial Universitaria, San Salvador, El Salvador.
- Pérez Brignoli, Héctor
2001 *La Rebelión Campesina de 1932 En El Salvador.* En *El Salvador, 1932. Los sucesos políticos.* Anderson, Thomas R., pp 17-54, Dirección de Publicaciones

e Impresos, CONCULTURA,
San Salvador, El Salvador.

Spivak, Gayatri C.

1990 *The Post Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Routledge, Chapman and Hill, Inc. New York.

Suter, Jan

1996 *Prosperität und Krise in einer Kaffeerepublik : Modernisierung, sozialer Wandel und politischer Umbruch in El Salvador, 1910 - 1945*.

Editionen der Iberoamericana : Serie C, Geschichte und Gesellschaft, Vervuert, Frankfurt am Main.

Tilley, Virginia

2005 *Seeing Indians: a study of race, nation, and power in El Salvador*. University of New Mexico Press.



Capítulo 12

El culto a San Benito de Palermo, elementos de la herencia africana en El Salvador.

Martha Marielba Herrera Reina

Universidad Tecnológica de El Salvador UTEC

José Heriberto Erquicia Cruz

Universidad Tecnológica de El Salvador UTEC

Introducción

La diversidad étnica y cultural del territorio salvadoreño en el siglo XXI, es el resultado de la fusión de elementos de distintos grupos étnicos que han conformado la población del país. Para el caso de la zona oriental de El Salvador, en los departamentos de Usulután y San Miguel se mantienen vigentes prácticas y tradiciones originadas desde las poblaciones afrodescendientes que se asentaron en esa zona. Todo ello, debido a la cantidad de haciendas añileras que adquirían africanos esclavizados y que poseían también como sus trabajadores a los hijos de éstos, los cuales habían nacido dentro de las mismas. De esta manera, sus formas de vida se impusieron creando un abanico de prácticas; entre muchas de ellas las creencias, las que fueron adoptadas y apropiadas por los afrodescendientes de esas regiones, y que son las creencias que en la actualidad conservan ese mundo religioso creado seguramente desde la época colonial o finales del siglo XIX.



La investigación permite mostrar que la identidad y los elementos culturales de los afrodescendientes se mantienen vigentes en El Salvador. Esta investigación es parte de las “etnografías de rescate”, que pretenden el salvataje, la puesta en valor y la difusión de las tradiciones, las prácticas, los ritos, los conocimientos del presente y los ancestrales de las diversas comunidades que coexisten en la sociedad salvadoreña del presente.

El abordaje de la diversidad étnica en El Salvador, ha sido un tema de bajo perfil, por generaciones se ha dicho y sustentado, desde el Estado y las instituciones, que tal diversidad no existe, asumiendo que, “todos somos mestizos”. Sin embargo, no se puede obviar la existencia de diversos grupos étnicos que han habitado a través de los siglos el actual territorio salvadoreño. Así, los grupos afrodescendientes aparecen desde el siglo XVI a la llegada de los europeos al territorio nacional, los censos coloniales no dejan mentir sobre la clara e importante presencia de africanos esclavizados, mulatos libres, pardos, zambos, y otras categorías de ascendencia africana. Dicha presencia se negó por parte de los gobernantes e intelectuales liberales de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, construyendo un Estado salvadoreño, “libre de negros”, en una clara negación a su pasado multiétnico y a una idealización del “blanqueamiento de las razas”, volviéndose una sociedad racista en aras del progreso y la modernización.

Metodología de la investigación

La metodología empleada estuvo bajo el enfoque cualitativo, donde el método comparativo y el etnográfico permitieron tener un acercamiento de primera mano a los datos que aportaron a la comprensión del fenómeno estudiado, en este caso, el religioso a través de la antropología de las creencias, misma que se enfocó en esta oportunidad en la religiosidad de los católicos cristianos. En cuanto a las técnicas operativas de la investigación cualitativa, se empleó la entrevista semiestructurada a los prac-

ticantes y creyentes del culto, así como la observación directa con participación moderada, pues se trata "...de observar reflexivamente y críticamente los procesos sociales y no de condenar o elogiar" (Sánchez, 2001: 102).

Con la investigación se pretendió registrar las expresiones religiosas y los elementos identitarios afrodescendientes que se presentan en la fiesta a San Benito de Palermo a través del método etnográfico y las fuentes históricas acerca de la zona oriental de El Salvador. Es así que las preguntas del problema que orientaron esta investigación, fueron:

- a) ¿Cuáles son los orígenes del culto a San Benito de Palermo en la zona oriental de El Salvador?,
- b) ¿Qué grupos étnicos influyeron en la práctica a San Benito de Palermo?,
- c) ¿Cuáles son los motivos del cambio de patronazgo en Ereaguayín?,
- d) ¿Qué cambios ha tenido el culto a San Benito de Palermo desde sus orígenes hasta la actualidad?, y
- e) ¿Cuáles son los elementos de los grupos afrodescendientes en las prácticas vigentes en el culto a San Benito de Palermo?

Cultos cristianos de africanos esclavizados y afrodescendientes en América

La cristianización en África, la ubicamos en el Reino del Congo, a mediados del siglo XV y a inicios del XVI, cuando los portugueses buscaban romper el monopolio árabe de las especies que surtía el Mediterráneo. En estos términos se construyeron iglesias, entre ellas, Nuestra Señora de las Victorias, Santiago el Mayor, Nuestra Señora del Rosario, Concepción, Santa Cruz, San Juan Bautista, San Miguel Arcángel y la Santa Isabel. Entre las órdenes religiosas que se asentaron en África fueron la Orden de Cristo, Carmelitas, Jesuitas y Capuchinos, quienes se dieron a la tarea de evangelizar esas tierras (Cáceres, 2008), en donde la principal actividad de los misioneros era el bautismo, tanto



de los lugareños como de los esclavos que desde regiones más lejanas eran llevados a las costas.

Para los europeos, el africano se reflejaba como un ser pagano y, en el peor de los casos, como un ser fantástico que vivía inmerso en un mundo demoníaco, por lo que no era difícil pensar y aceptar que los africanos tenían atributos demoníacos que se reflejaban en su color de piel. En una época en que Satán mismo era definido como el Príncipe de las tinieblas, lo negro, lo oscuro era símbolo del mal (Crespi, 2003). En este sentido, esta idea se volvía un justificante de peso para la salvación de las almas de los no cristianos. Por ello, los verdaderos cristianos le dieron mucha importancia a la tez como marcador empleado para diferenciar al “fiel del infiel, al bueno del malo, al salvaje del civilizado” (Mosquera Montoya y Jiménez, 2008, Mosquera, Laó y Rodríguez, 2010:153). Con esta concepción de lo cristiano a partir del color de la piel, los europeos asentados en tierras africanas emplearon mecanismos de cristianización que, posteriormente en América, serían usados en los africanos esclavizados y sus descendientes.

Establecidas las colonias en América, la necesidad de esclavos fue haciéndose mayor, eso también trajo consigo la idea de cristianizarlos. Esta era una manera de incorporarlos de forma dócil al sistema productivo, es decir, de integrarlos. Para ellos se crearon normas de evangelización que emanaron de cédulas reales; de estas, la más temprana aparece en el año 1537, donde se declara que los que han de ir a la doctrina cada día son los indios, negros y mulatos que sirven en las casas ordinariamente; esta debía de prorrogarse de por vida, es decir, abarcaba a toda la población negra y mulata que estaba asentada en tierras americanas. A ella debían asistir los negros y mulatos durante una hora los domingos y días de fiesta. Así mismo, se establecieron como lugar de catequesis (preferentemente) parroquias en las ciudades y ermitas o iglesias de las haciendas y los ingenios en las zonas rurales, entendiendo que estas eran las zonas con mayor población negra y mulata debido a las actividades económicas en las

que participaban, aunque uno de los limitantes al inicio fue la lengua que hablaban los esclavos, posteriormente, los descendientes de estos ya no tendrían ese problema (Vila, 2000).

Según Vila (2000), estas formas de llevar la misión de salvación de almas de los no cristianos en la época colonial, traía consigo, la enseñanza de los sacramentos como: bautismo, penitencia, eucaristía, confirmación, extremaunción, matrimonio y orden sacerdotal, es este el único sacramento vedado a los descendientes de africanos hasta fines del siglo XVIII como consecuencia del Concilio de Trento, que prohibió ordenar a gente de procedencia ilegítima y que tuvo repercusión en el segundo Concilio Limense¹, que cierra la puerta del sacerdocio a indios y mestizos y, por supuesto, a negros y mulatos. Finalmente, se les permite su ingreso al sacerdocio, según el decreto del 29 de enero de 1812 de las Cortes Generales y Extraordinarias de la Monarquía, donde se les admite a universidades, colegios seminarios, tomar estado de las comunidades de religiosos y recibir órdenes sacerdotales (AGCA. Bl.5. exp. 205. leg. 5).

Cada uno de estos jugaron un papel importante en la población, además debían tener conocimiento del Padrenuestro, Credo, Mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia, y los Pecados Capitales, también importante fue la participación en las devociones, fiestas y cofradías, éstas última son asociaciones de fieles o grupos corporativos con fines religiosos rituales, específicamente en el culto a los santos. Su propósito esencial era observar el cumplimiento de los deberes religiosos en comunidad, y prestar cooperación al clero en las funciones y ejercicios del culto (Erquicia y Herrera, 2012: 7); en este caso suponían para ellos (negros y mulatos) un espacio de libertad y una forma de expresar sentimientos que estaban más acordes con su cultura,

¹ Concilio realizado en Lima, a finales de la década de 1560, en donde siempre se mantiene la idea de la evangelización de los indios y esclavos, legisla sobre la organización, reforma visitas de las doctrinas; en especial indica y da medios para combatir la idolatría. Fueron convocados los obispos de Charcas, Paraguay, Popayán, la Imperial, Santiago de Chile, Cuzco, Quito, Panamá y Nicaragua.



con todo esto se les inculcó la idea de que a través de esto podían llegar a la salvación de sus propias almas (Vila, 2000).

De una u otra forma, los mecanismos de cristianización en América, lograron que tanto indios, como esclavos negros y sus descendientes se convirtieran en fieles bajo una advocación de un santo o de un misterio, los africanos lograron con el paso del tiempo relacionar la nueva religión con las creencias de sus antepasados, esto paulatinamente dio origen a cultos y religiones sincréticas que se mantienen hasta hoy en día.

San Benito de Palermo: una imagen en la que me reflejo

Ante las condiciones de vida que tenían que afrontar los africanos esclavizados en los diversos espacios y actividades de la sociedad colonial, además de la imposición de una nueva creencia, muchos de ellos aceptaron el cristianismo. Eso implicaba la catequización y la asociación de fieles en torno a imágenes religiosas. Para esto se hizo necesario la institución de la cofradía, la cual, “contribuyó a la creación de nuevas identidades, basadas en el origen particular -real o supuesto, en todo caso impuesto por los registros- y en la pertenencia común a la religión cristiana” (Bernand, 2001: 50). Además, tenían la oportunidad de obtener un reconocimiento jurídico y legal, así como la vía oficial para interactuar, manifestarse y vincularse con otros grupos étnicos y sociales. En este sentido, congregarse bajo una advocación implicaba que los africanos y afrodescendientes vieran en una imagen su condición de seres humanos; para aquellos, “implicaba la posibilidad de relacionar sus propias imágenes utópicas con el imaginario celestial cristiano llegado desde Europa” (Salinas, 2000:3).

Este fue uno de los logros obtenidos en la cristianización porque permitió cohesionar a los grupos étnicos en torno a una determinada creencia. Uno de los ejemplos más reconocidos, y que en la actualidad mantiene vigencia con los afrodescendientes, es el culto a San Benito de Palermo, un fraile franciscano que fue retomado por los esclavos negros en el siglo XVI y que los

representaba en su condición de excluidos de la sociedad en la que estaban inmersos.

La devoción a este santo cuenta con fieles en países como España, Italia, México, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Venezuela, Argentina, Colombia y otras naciones de América Latina. Según las crónicas franciscanas², San Benito de Palermo, nació en un pueblecito de Mesina (Sicilia, actualmente Isla mediterránea que pertenece a Italia). Sus padres, esclavos manumitidos de origen moro, eran muy buenos cristianos. Caritativos con los pobres, fieles cumplidores de las leyes de la Iglesia, se desempeñaban como administradores de un rico señor, que les prometió dar libertad a sus hijos si los llegaban a tener. Benito desde joven hacía curaciones milagrosas, y multiplicaba los alimentos. Recibió los últimos sacramentos, y el 4 de abril de 1589 expiró a la edad de 63 años. Su culto se difundió ampliamente y vino a ser el protector de los pueblos negros. Fue canonizado por Pío VII el 24 de mayo de 1807. Es interesante reconocer que en un primer momento San Benito de Palermo era un santo popular que con el tiempo ascendió a los altares de las iglesias católicas del mundo.

En la religiosidad popular, las imágenes sagradas se vuelven iconos adoptados y adaptados, dentro de la comunidad afrodescendiente se identificaron con el origen del santo, es decir, toman su imagen y la adaptan a su realidad. Entre los aspectos humanos que les identifican, encontramos, además del color de la piel, los trabajos que tuvo que realizar en el campo, ya sea en el pastoreo o la agricultura, mismos que los esclavos en América tenían que realizar en las haciendas o ingenios donde los habían llevado. En el caso de México, este culto se identifica en el siglo XVI, cuando se funda la Cofradía de San Benito, la que se constituyó por fieles de ambos sexos, sin importar su arte u oficio, ni su calidad de libres o de esclavos. Reunidos alrededor de la figura del santo patrón, escuchaban misas y sermones, rezaban

² Tomado del sitio web: <http://www.franciscanos.org/santoral/benitopalermo.htm>

responsos por el alma de sus hermanos difuntos, aprendían el catecismo, celebraban sus fiestas dentro del calendario litúrgico, recibían los sacramentos, realizaban actividades religiosas y adoptaban conductas y actitudes dirigidas por un sistema de valores hispánicos y católicos (Roselló, 2008).

El ingreso a la cofradía les permitía tener derechos que les brindaban seguridad material y espiritual, y por otro, obligaciones que les daban oportunidad de sociabilizar, dar santa sepultura y organizar misas y responsos que aseguraban la salvación directa del alma, se comprometían a cuidar de los huérfanos y las viudas de todos los miembros de la corporación. Esta les permitía discutir problemas comunes a su condición étnica, el acceso a servicios de asistencia social para ellos y sus familiares, la posibilidad de interactuar socialmente con otras corporaciones, así como la adquisición de una personalidad jurídica y oficial. También se evidencia el aspecto festivo de la tradición religiosa, pues los tambores de cuero de buey, las sonajas, los cantos, bailes, risas y carcajadas solían acompañar las procesiones de sujetos que no podían olvidar la herencia de su pasado africano (Roselló, 2008).

Es la existencia de estos espacios asociativos y no la mera presencia de población de origen africano, la que favoreció y dio continuidad a sus distintas manifestaciones. Esta situación de representaciones culturales afrodescendientes, puede ser que se repita en varios países, donde en la actualidad se les ha negado e invisibilizado, es decir, donde su presencia está vigente, sin que la población tenga el conocimiento de sus orígenes (capítulo 8 de esta obra).

En todos los casos, los africanos y afrodescendientes se reunieron en torno a un santo y a su respectiva cofradía. Así en palabras de Gutiérrez (2011):

“...quedaron estructuradas en cierto modo siguiendo líneas tribales o étnicas en ello influyó el ambiente social de la pureza de sangre y la estratificación por el color que dominaba en la sociedad así encontramos entre sus miembros a

negros, mulatos, pardos, esclavos y libres pertenecientes a diferentes etnias africanas preferentemente varones aunque hubo cofradías que admitieron mujeres. Las cofradías según línea étnica fueron particularmente preferidas en el siglo XVI.” (Gutiérrez, 2011:2).

Y además, agrega que es:

“...lógico que sus miembros fueran esclavos o libres que tuvieran cierto nivel socioeconómico como los esclavos domésticos, jornaleros o conocedores de algún oficio debido a que eran los únicos con algún tiempo libre y con recursos suficientes para dedicarse activamente a estas prácticas religiosas...” (Gutiérrez, 2011:3).

Entonces, en este caso, los miembros de la cofradía tenían un estatus distinto al de los demás, sin embargo, no se negaba el acceso a los demás a ser partícipes de la festividad en honor al santo que veneraban.

Si bien la religiosidad y las creencias de los africanos y afrodescendientes se fusionó en algún momento, en la actualidad, esas expresiones religiosas y festivas son las que han mantenido tradiciones que pudieron haberse originado en la época colonial y que se mantienen vigentes, además de otros cultos a imágenes relacionadas a estos grupos étnicos, por medio de cofradías que en su momento fueron las instituciones que les permitieron reforzar su identidad en un entorno geográfico distinto al suyo, en una tierra a la que no pertenecían y que poco a poco tuvieron que adaptarse y sobrevivir, sin olvidar sus raíces culturales. Tal es el caso de la celebración a San Benito de Palermo en la zona oriental de El Salvador, territorio que anteriormente estuvo poblado por los africanos y mulatos que trabajaban en las haciendas que producían añil, en donde se reunían y convivían en torno a un santo de origen africano con el que se identificaban y en el que se reflejaba su condición de campesinos y de grupo excluido por la sociedad en la que estaban inmersos.



Ereguayquín a través de las fuentes históricas

A finales del siglo XVI, hacia 1586 el Comisario General de las Provincias de Nueva España el padre fray Antonio Alonso Ponce, realiza un viaje por Centroamérica, el cual es descrito por su secretario y acompañante el fray Antonio de Ciudad Real, en la descripción de la Relación Breve y Verdadera de las Cosas... con que contaba las provincias de la América Central. Hacia el 25 de junio de ese mismo año, en el viaje de regreso de Nicaragua hacia Guatemala, durante el paso por la Guardianía de San Miguel, al transitar por la región de Tzirama (cerca de la actual zona del golfo de Fonseca), se detuvo en el sitio de Omonleo de indígenas uluas, para luego marcharse hacia el lugar conocido como Salaya, en donde se detuvo, pues, como describe su secretario Ciudad Real “El río de Elenuayquin [Ereguayquín, se refiere al actual río Grande de San Miguel, el cual es difícil de cruzar durante la época lluviosa] venía muy crecido y no se podía vadear hasta que menguase” (Ciudad Real, 1996:120). Resultante de esta travesía, Ponce, uno de sus acompañantes, mulato de San Salvador, se vieron sorprendidos por la fuerza del río, sin que esto pasará a más. Se describe que luego de haber comido “llegó un indio de Elenuayquin, enviado de los principales del pueblo, con aviso de que el río iba menguando, y que convenía pasarle luego porque en la tardanza había peligro” (Ciudad Real, 1996:121). Así mismo, se detalla que a su paso por el río Ereguayquín, o San Miguel, se encontraban muchos pobladores indígenas de la comarca, los cuales los estaban aguardando, los que recibieron a la comitiva del padre Ponce “con mucha fiesta y regocijo, hicieronle mucha caridad, pues es gente muy devota, y ofrecieronle una botija de vino, y detúvose con ellos hasta otro día por la tarde” (Ciudad Real, 1996:122).

La distribución geográfico espacial y de carácter parroquial de Ereguayquín constaba de seis pueblos adyacentes, que son:

“Mexicapa, que padeció el mismo trabajo [invasión de piratas] por distar solamente un cuarto de legua del de Ereguayquín; hanse vuelto a poblar en él hasta veinte personas

de confesión, todos indios mexicanos. El otro pueblo es el de San Cristóbal Xocoarán; dista de Mexicapa tres leguas, su situación es en una montaña áspera cuyas vertientes van inmediatamente a la mar; padeció el mismo infortunio [invasión de piratas]. Tiene hoy cincuenta personas de confesión, y algunas siembras de maíz; su temperamento es caliente como el de los demás pueblos. El otro pueblo es el de San Pedro Uluazapa, dista del de Ereguaiquín once leguas, y cinco del convento, por cuya razón lo administra el Padre Coadjutor, está situado en tierra llana distante seis leguas del mar, tiene cincuenta y seis personas de confesión, y algunas siembras de maíz. El otro pueblo es el de S. Gerónimo Comacarán, el cual dista una legua del Uluazapa, su situación es muy áspera y pedregosa. Tiene cincuenta personas de confesión, entre hombre y mujeres. El otro pueblo es el de S. Francisco Yocoaiquín, que dista del de Comacarán de legua y media, está situado en un cerro empinado y muy pedregoso desde donde se descubre el Mar del Sur, aunque por tierra hay distancia de seis leguas. Tiene de confesión ochenta personas. El pueblo de San Felipe Xocoro dista del de Yocoaiquín tres leguas, tiene cuarenta personas de confesión, indios mexicanos y personas ladinas diez y seis, entre españoles, mestizos y mulatos; dista del mar once leguas. Tiene algunas siembras de maíz, de que se mantiene. Tiene toda esta doctrina [de Ereguaiquín] cuatro cofradías, solamente, aprobadas y confirmadas por los Illmos. Sres. Obispos, las cuales mandan decir su Misa mensual a doce reales” (Vázquez, 1944:62).

A inicios del siglo XIX, pertenecía al Partido de Usulután, según el Corregidor Intendente de la Provincia de San Salvador, don Antonio Gutiérrez y Ulloa, en su documento “Estado General de la Provincia de San Salvador; Reyno de Guatemala año de 1807” (1962). Este estaba conformado por indios y ladinos (incluidos mestizos y mulatos), el cual se ubica sobre el ca-



mino Real de San Miguel, a tres leguas al oeste del camino que conduce a Zacatecoluca. Ereaguayquín era cabecera del curato y además residencia del párroco. Sus pobladores se ocupaban del trabajo de jornaleros y a cultivar los granos básicos y otros productos, como el algodón.

Para este momento, ya el partido de Usulután se distribuía en dos curatos, el de Ereaguayquín y el de Usulután; cuatro pueblos, dos aldeas, seis reducciones, catorce haciendas (probablemente añileras, por la cantidad de poquiteros que se mencionan) y cincuenta ranchos. La población del partido de Usulután estaba compuesta por 5.356 mulatos (incluidos mestizos y ladinos), 734 indios y 76 españoles (Gutiérrez y Ulloa, 1962). Para este momento el curato comprendía los pueblos de Jocoarán, Yocoaiquín, Yaloaiquín y Comacarán (Ibíd.).

El documento demográfico de la Arquidiócesis de Guatemala de 1812, denominado “Relación de la población en general de que consta el Arzobispado de Guatemala por el orden de sus parroquias”, citado por Luján Muñoz (2005), divide las cifras poblacionales por parroquias y subdivide las categorías étnicas de españoles, ladinos, negros e indios de los dos sexos. En dicho documento, la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción de Ereaguayquín, hacia 1812, presentaba 1.853 españoles, ladinos, y negros de todas las clases y edades; y 901 indios de todas las clases y edades, para un total de 2.754 pobladores. (Luján Muñoz, 2005).

En la primera década del siglo XX, Ereaguayquín aparecía como una población del distrito y departamento de Usulután, con una población cercana a los 2.100 habitantes, según Barbarena (1998), los cuales se dedicaban a las labores agrícolas. Por otra parte, las fiestas patronales estaban ya dedicadas a San Benito de Palermo, la Pascua de Pentecostés y la del Señor de Esquipulas el 14 de enero. Esto permite observar una continuidad en las expresiones religiosas del culto que ya estaban presentes desde esa época.

Una región de cofradías legales y clandestinas: cultos públicos y privados

Los espacios donde se realizan cultos religiosos son diversos, estos pueden tener sus variantes de acuerdo a la geografía, grupo étnico que lo practica, año de su fundación y apropiación del santo venerado, por mencionar algunos ejemplos. El culto a San Benito de Palermo en la zona oriental de El Salvador, comprende en la actualidad a lo que se conocía como el antiguo Curato de Ereguayquín, que abarcaba, entre otros, los poblados de Ereguayquín, Jucuarán, Uluazapa, y Comacarán. Esta geografía sagrada establecida en ese periodo, se mantiene vigente en la actualidad.

Los grupos afrodescendientes que mantuvieron en la época colonial la tradición del culto a San Benito de Palermo, santo de antepasados africanos, vieron en la música y la danza una forma de expresión de la identidad heredada de sus orígenes étnicos. Esta, fue adaptada a las condiciones de vida del nuevo lugar de residencia que desde el inicio del periodo colonial las danzas de los negros acompañaban los cortejos religiosos y también la celebración de las fiestas reales, donde los negros tocaban sus instrumentos musicales –flautas, y sobre todo tambores-, distinguiéndose los grupos por sus ritmos específicos y su propio estilo (Bernard, 2001). Es por ello que Giménez (2010) acota, “...tenían a la danza como una forma de comunicación de su concepción religiosa, alegórica a sus condiciones de vida y medio de sociabilidad de la comunidad (Giménez, 2010: 1). En este sentido, las prácticas religiosas fusionadas con elementos no cristianos les daban un sentido de pertenencia e identidad como grupo social excluido, en un inicio podría haberse tratado de reuniones que realizaban los africanos esclavizados que laboraban en las diferentes plantaciones de añil, caña de azúcar y tabaco de las haciendas cercanas al antiguo curato de Ereguayquín, manteniendo siempre lo subalterno como una forma de expresión y resistencia social que con el paso del tiempo se fue perdiendo.



El establecimiento de esa institución religiosa no se encuentra expeditamente en los registros documentales en la región Centroamericana, lo poco que se localiza de las cofradías a San Benito de Palermo, para el caso de El Salvador, nos relatan que en el año:

“...1651, ya existía una cofradía en el monasterio franciscano de San Salvador. Veinte años más tarde, fue fundada otra en una propiedad cerca de Zacatecoluca, y pronto otras dos fueron reportadas funcionando en la vecindad de San Diego de la Gomera, incluyendo a otra clandestina en el cercano ingenio dominico [éstas últimas vecindades de la Gomera y el ingenio Dominico se encuentran en el actual territorio guatemalteco]. Los encargados de esta propiedad se quejaron de que las personas esclavizadas se habían negado a informar todo lo relacionado con dicha cofradía. La preocupación de los frailes provino del miedo de la Iglesia de que la ausencia de supervisión de una cofradía podría ser naturalmente un asilo para la práctica de rituales poco ortodoxos, como probablemente sucedió. Esta cofradía “ilegal”, en otras palabras, representaba el rechazo, o al menos la resistencia, al orden colonial prevaleciente, como lo fueron las actividades de los cimarrones (Lokken y Lutz, 2008:35).

En este punto, valdría la pena recordar que también empleaban creencias que hacían que la sociedad viera con malos ojos esa fusión de elementos de creencias no cristianas que estaban presentes en la religiosidad de los africanos esclavizados y sus descendientes libertos.

Por otra parte, en los documentos de las Visitas Pastorales, retomados por Loucel (2011), refieren que

“...en 1670 existió una cofradía fundada en honor a San Benito de Palermo, a quien también llamaban moro o el negro, por el color de su piel y ascendencia africana y la cual fue fundada en el Convento de Santo Domingo por Luis de Figueroa, indio alcalde de dicha cofradía y por Manuel Hernández y Juan Ventura, negros...”. (Loucel, 2011:7).

Por otra parte Montes (1976), indica que el arzobispo de Guatemala Pedro Cortez y Larráz documenta en el siglo XVIII, la cofradía de San Benito de Palermo en la Parroquia de Ozulután y sus anexos, contaba con un capital de 309 pesos.

Así se observa entonces que probablemente las primeras asociaciones mencionadas anteriormente estaban relacionadas al cimarronaje, generadas dentro de un contexto clandestino, punto de reunión y encuentro de los mulatos que les permitía generar en ese espacio de libertad la posibilidad de expresar su identidad y creencias como parte de un grupo social que poco a poco se organizaba y que compartía la misma forma precaria de vida dentro de un orden colonial impuesto; por otra parte las segundas les otorgaron un estatus legal distinto de una cofradía fundada por los grupos étnicos y reconocida por la institución religiosa, sin embargo, cabría la posibilidad que muchas de las funciones de los miembros de estas asociación fueran similares a los que se tenían en la cofradía de Veracruz, México y otros países con similares características étnicas, religiosas, económicas y políticas.

Estas organizaciones propias de este grupo étnico, llevan a verificar que desde el siglo XVII, las ideas del uso de espacios permitidos y clandestinos permitían la identificación y socialización con los diversos grupos étnicos que convivían en ese territorio, dichos espacios ofrecían hasta cierto punto un poco de libertad que implicaba resistencia al orden social impuesto (Giménez, 2010).

Por una parte, tenemos que lo público en cuanto al culto del mismo del santo negro, era permitido por la iglesia por el mismo hecho de estar legalizada la organización y la protección a la imagen, esto implica la puesta en práctica de los rituales permitidos por la iglesia y que poco a poco fueron adquiriendo elementos culturales de los afrodescendientes. De diferente manera, el ámbito privado y las prácticas ocultas permitieron que se mantuvieran elementos tradicionales de la cultura africana. No hay un momento que se pueda identificar como el punto de unión de

ambas, sin embargo, estas se evidencian en los remanentes religioso culturales en la actualidad, como por ejemplo, la religiosidad, la música y los bailes.

En todos los casos del culto en la región investigada (Tabla 12.1), se relatan historias de actividades cotidianas y agrícolas propias de los africanos esclavizados y sus descendientes

Tabla 12.1: Resumen de elementos religiosos asociados al culto a San Benito de Palermo (por Herrera y Erquircia).

Población donde se practica	Principal lugar de culto	Fechas rituales	Significado del culto	Elementos asociados a la imagen	Elementos rituales
Eregua-yuín, Usulután.	Iglesia	15 y 16 de mayo	Culto orientado a la abundancia de las cosechas.	Sombrero de palma, matata, chorizos, cuma, tecomate, cruz.	Danza de los Tabales, misas, novenarios, procesión.
San Rafael Oriente, San Miguel.	Iglesia	Día de pentecostés.	Culto orientado a la agricultura y la salud de los niños.	Sombrero de palma, matata, listón rojo, tecomate y cruz.	Danza de los Tabales, relaciones, misas, novenarios, procesión.
Uluazapa, San Miguel.	Culto familiar	Día de pentecostés.	Culto orientado a la sanción de enfermos en general.	La imagen es la que más representa a los africanos esclavizados.	Danza de los Tabales, donde utilizan trajes especiales, rezos, novenarios y altar.
Cantón La Presa, Usulután.	Culto familiar	16 de mayo.	Culto orientado a pagar diversos tipos de peticiones.	Sombrero de palma y cruz.	Las Zapatetas o Danza de los Tabales, rezos, novenarios y altar.
Santa Elena, Usulután.	Ya no existe	24 y 25 de diciembre.	Culto orientado a la agricultura.		Danza de los Tabales, rezos, novenarios y altar.

° Cuadro 1. Cuadro resumen de los elementos rituales del culto a San Benito de Palermo en la zona oriental de El Salvador. Elaborado basado en el trabajo de campo de la investigación por, Marielba Herrera, 20011

en la época colonial, por lo que con el tiempo la imagen del santo se volvió un símbolo propio al que adaptaron según sus necesidades y formas de construir el mundo, a la sazón el San Benito de Palermo es el campesino mismo, el que sana las enfermedades de niños y adultos, donde las condiciones socia-

les, culturales, económicas y políticas dieron forma a estas expresiones.

En relación a la organización, llega la hora ritual, donde son los devotos y fieles de San Benito de Palermo los que se encargan de pagar por los favores recibidos por medio de la Danza de los Tabales³. Les acompaña el grupo musical que es imprescindible en la tradición, en este caso la Chanchona⁴, que denota un trabajo colectivo, en donde todas las partes involucradas aportan para mantener viva la tradición religiosa, misma que es parte de su patrimonio local inmaterial, que se ha mantenido vigente en el tiempo y que según la mayordoma se va transmitiendo de generación en generación.

Las experiencias que se viven dentro de la tradición son el resultado de repetir aspectos pasados, ya sea reales o inventados, que pueden ser innovados o reinventados, siempre y cuando estas modificaciones respondan a elementos similares que permitan la continuidad social, esta tradición busca inculcar valores y normas de comportamiento por medio de la repetición dentro del contexto social en el que surgió, quizá en este último elemento, no estén tan claros con los diferentes grupos étnicos que con el tiempo fueron dando forma al culto a San Benito de Palermo y a su vez, a la Danza de los Tabales.

Ereguayquín: una fiesta por las cosechas y los favores recibidos

Al entrar a la iglesia católica de Ereguayquín, se observa en su altar principal la imagen del Cristo Negro de Esquipulas como titular de ese municipio, y a un costado se ubica la imagen de San Benito

³ Tabal probablemente sea una modificación de Atabal, este es un instrumento árabe de percusión compuesto de dos timbales de diferente dimensión provistos de dos vaquetas, tiene en castellano sus equivalentes en caja, atambor y tambor, esta viene del árabe tambur y que en otras lenguas se le nombraba tambour, tambor, atabor y también tabal.

⁴ Chanchona: grupo de música popular, conformado por cuatro o más integrantes, que interpretan su música a través de guitarra, contrabajo, batería, violines, requintos, timbales y huirros, los cuales amenizan actividades de diversas índoles en las poblaciones salvadoreñas.



de Palermo, que desde el año 2005, por decreto de la Curia Diocesana de Santiago de María, fue nombrado patrono de Eregruayquín. Las razones por las que se dio este cambio— nos dicen los entrevistados— se debió a la gran devoción que se tiene a este santo milagroso desde hace mucho tiempo atrás. Lo significativo de este lugar es que presenta a dos imágenes negras como los santos más importantes, quizá esto se deba a la fuerte presencia de esclavos y mulatos que vivieron desde tiempos pasados en esa región. Estas fiestas se llevan a cabo en la segunda semana de mayo, donde los días 15 y 16 son los días mayores, en los que se observan elementos ceremoniales y festivos en torno al santo.



Figura 12.1. Mapa de ubicación de sitios que celebran a San Benito de Palermo en el oriente del territorio salvadoreño. Elaboración basada en el trabajo de campo de la investigación por Heriberto Erquicia, 2001l. En: Mapa de Michigan State University, Projection: Lambert Conformal Conic, Geographic Coordinate System: North American Datum, 1983.

En la actualidad, en el municipio de Eregruayquín en Usulután se realiza el festejo público más grande a San Benito de Palermo en la zona oriental de El Salvador. Esto implica que la celebración es más fuerte que en los otros pueblos que mantienen esta tradición (Figura 12.1). En el imaginario local se refieren a esto como a un hecho que viene desde hace mucho tiempo atrás; como es usual, nunca faltan historias relacionadas al encuentro de las imágenes en las cercanías del poblado. Un informante (en comunicación personal, 15 noviembre 2011) comenta:

“oí decir a mi papá que lo habían hallado, a este santo [San Benito de Palermo] y al Cristo negro, en una chacra, primero al Señor y después a San Benito. Quizá había algún parentesco de familia entre San Benito y el Señor. Yo me imagino que así es”.

También expone que:

“la imagen negra se remonta a lo que dicen han sido las generaciones que tenemos en el mundo diferentes razas y eso, bueno yo pienso que la imagen está a semejanza de una raza de las que conformamos la humanidad”.

La población le reconoce un origen diferente. Por la historia oficial de ese santo, lo asimilan como africano, y dicen que

“a la mejor, como nuestro país o nuestro continente fueron conquistados por diferentes razas, se fueron dando como diferentes migraciones, y entre estos inmigrantes siempre hay uno que sobresale, o tienen aquella imagen, aquel sentimiento bondadoso de poder ayudar a los demás, se convierte en un ángel de algotros, de protegidos que va ayudando. Era un negrito que era, se supone una persona de, como dicen, de sentimientos buenos”.

En relación con el color de la imagen, relatan los informantes que San Benito de Palermo “era negrito, negrito” porque “es lo que viene de allá arriba, no lo puede arreglar el que está abajo. Esas son cosas que se respetan”. Además “Dios hizo gente de varios colores”. Esto permite establecer que entre la población no hay ideas de exclusión, ni racismo en torno a la imagen negra. Sin embargo, no hay un vínculo directo con las poblaciones afrodescendientes, que eran las que antiguamente practicaban esta tradición. Entre la mitología asociada al santo, también encontramos tres leyendas que hacen alusión al trabajo que realizaba San Benito de Palermo, y que están relacionadas con su color. Una de ellas, la encargada de cantar las letanías de los Tabales (comunicación personal, 16 de noviembre 2011) nos dice que:

“san Benito estaba en el convento, era seminarista, pero era panadero. Esta leyenda, ese pan, a él, por andar bailando, a él se le quemó el pan...entonces él le dijo: Dios miyo que el pan se haga blanco, aunque yo me haga negrito. Se hizo negrito él, y el pan se hizo blanco. Esa es una leyenda bien bonita, de un



Figura 12.3. Acercamiento a elementos culturales del campesinado adaptados por los Devotos (Fotografía Heriberto Erquicia y Antonio García Espada).



libro de san Benito. Por andar de fiestero se le quemó el pan”.

Este es un elemento festivo asociado al personaje, y es el que más se mantiene en el imaginario local. Otros dicen que “san Benito hacía carbón y por eso se hizo negro, de tanto trabajar quemando la leña”. Y finalmente, el último que nos lleva a que “él era campesino, y de tanto trabajar bajo el sol se hizo así [negro]”.

En todos los casos, relatan historias de actividades cotidianas. Sin embargo, por el entorno y la representación de las imágenes actuales, es más representativo del trabajo

agrícola propio de la región. Recuérdense que, desde la época colonial, los africanos esclavizados y sus descendientes estaban ligados a estas actividades económicas (capítulo 3, 4, y 7 de esta obra). En este sentido, hay un vínculo directo con las mismas formas de vida. Entonces, la población adquirió con el tiempo un símbolo propio, al que adaptaron según sus necesidades y la concepción de la vida. Entonces el San Benito de Palermo es el campesino mismo; para sus devotos “era un campesino, y

de los pobrecitos. Se mantenía con su calabacito, su matatía, su sombrero, y todo eso lo tiene”. Otros dicen que “el sombrero no se lo quitan... San Benito era un campesino”. En la actualidad estos elementos pueden evidenciarse apropiados y representados en algunas imágenes observadas en la investigación (Figuras 2, 3 y 4). Entonces San Benito de Palermo de Ereguayquín

Figura 12.4. El sombrero que usa San Benito de Palermo es una de las características que comparten con los demás poblados que lo festejan (Fotografía Heriberto Erquicia y Antonio García Espada).

es un Santo de los campesinos, por su propia condición de haber sido, según la tradición oral de ese municipio, “un hombre del campo que trabajaba en el campo, por eso se volvió negro”. Esta tradición campesina se convierte en una fiesta para las cosechas, así lo explica un informante:

“los campesinos venían de Santa Clara, de todos los cantones, venían y le traían maíz, le traían gallinas y venían con sombrero, y aunque lloviera. Por eso dice: ‘con el agua hasta las rodillas’, no los detenía para venir a dejar su primera cosecha, por ejemplo las primeras mazorcas”.

La celebración se realiza en el mes de mayo y coincide con el inicio del ciclo de las cosechas. Eso quiere decir que se trata de un ritual de petición por la abundancia de los productos agrícolas, en el que san Benito de Palermo es la vía directa que les escucha y les cumple sus peticiones, en la que también intervienen la tierra y el agua como elementos importantes para el éxito agrícola. Es la población la que aclara: “Al siguiente día de la danza [de los Tabales] tiene que llover. Eso quiere decir que San Benito está contento y nos oyó”. También comentaron que años atrás

“hacían procesiones a pie con una piedra y pidiéndole a San Benito que lloviera. Entonces caían lluvias y lluvias y ya las cosechas eran buenas, le dedicaban un surco, y venían a dejarle allí, a la iglesia, el maíz, los frijoles, el arroz, cualquier cosita que ellos cosechaban por medio de la lluvia”.

Esta es una señal para ellos de que habrá trabajo y comida; sin embargo, también se debe tomar en cuenta que esta tradición agrícola adquiere conocimientos prehispánicos que se suman a la riqueza de la sociedad campesina contemporánea, donde se toman en cuenta las condiciones sociales, culturales, económicas y po-

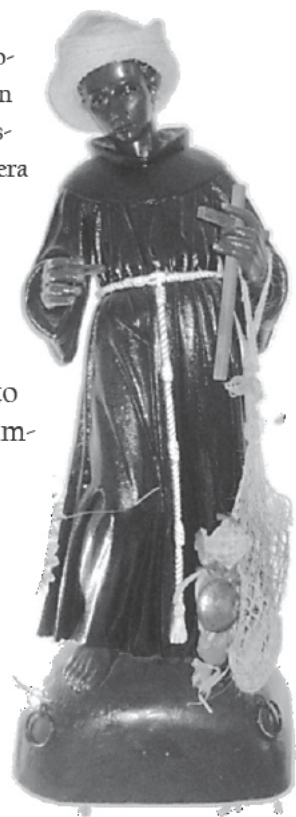


Figura 12.2.
Imagen del santo patrono de Ereguayquín, Usulután. San Benito de Palermo (Fotografía Heriberto Erquicia y Antonio García Espada).



líticas que dieron forma a estas expresiones (capítulo 2 de esta obra).

En esta comunidad lo importante es que se resignifica la imagen y la tradición religiosa. Por eso mismo son ellos los encargados de organizar año con año la festividad. No existe una cofradía encargada del santo, más bien es a través del párroco, la Casa de la Cultura y la Alcaldía Municipal, que en la actualidad se llevan a cabo los festejos. Cada uno de ellos adquiere compromisos con miras al éxito del mismo acto ceremonial y festivo. Uno de los colaboradores dijo:

“Recuerdo cuando mi papá nos traía a la fiesta, pero siempre antes de venir a la fiesta íbamos a la iglesia para ver al patrono y a la misa. A medida que uno va creciendo, las ocupaciones se van dando y se aleja de este tipo de eventos; pero hoy estamos trabajando acá cerca de la municipalidad y la Casa de la Cultura. Ya estamos más involucrados y hemos vuelto a participar en lo referente a la fiesta de san Benito de Palermo”.

La transmisión de la tradición de la Danza de los Tabales se vuelve un trabajo colectivo en donde todas las partes involucradas aportan para mantenerla viva, misma que es parte de su patrimonio inmaterial local, que se ha mantenido vigente en el tiempo, y que, según la mayordoma, se va transmitiendo de generación en generación. En sus palabras:

“Sí yo me muero, queda ella, vea, la niña Nori [Directora de la Casa de la cultura]. Y hay otra señora que dice que puede quedar después de mí pero como todas hacemos las cosas distintas; hay unas que pueden cantar, otras que no pueden cantar. Entonces, esa señora canta, pero no es lo mismo porque hay una persona encargada. Mire, mi mamá, cuando estábamos cantando, ella ya se iba a morir, minutitos, cantemos me dijo cantemos mirá, yo quiero que sigas con el baile de san Benito, vos cantá y bailá. Entonces ya seguí yo. Yo le he dicho a una mi sobrina, que es hija de una mi

hermana, que cuando yo me muera: ‘vos quedas’, le dije –sí, me dijo ella– Siempre es un familiar el que queda”.

Entonces, esta tradición se convierte en un hecho atemporal, como ocurre con casi todas las tradiciones religiosas. No existe un inicio consciente ni un fin, sino más bien esto ha estado presente desde siempre, y así va a mantenerse.

El culto a San Benito de Palermo en general, presenta elementos populares comunes en los poblados donde lo practican. Estamos hablando de la Danza de los Tabales, por el nombre; y tomando en cuenta la raíz etimológica, encontramos la palabra “atabal”. En muchas ocasiones son perfectamente sinónimos tambor ò atabal (Pedrell, 2009). La relación del instrumento con las diferentes etnias africanas llegadas a América se encuentra en el trabajo del historiador dominicano Alejandro Paulino Ramos (2010), el que menciona:

Los instrumentos musicales africanos, en la música caribeña, son los palos o atabales. En todo cargamento de negros africanos, cualquiera que fuere su procedencia, debió existir uno o más instrumentos musicales típicos en la región de donde procedían la mayor parte de los africanos embarcados, para que la contemplación de los instrumentos y sus vibraciones influyeran favorablemente en el ánimo del cautivo; entre estos instrumentos se encuentra registrado el boncó o bongó, un “tambor” que usan los negros en sus fiestas.⁵

Si tomamos en cuenta a la población afrodescendiente del oriente donde se ubica el actual territorio salvadoreño, no es de extrañarse que en los festejos que realizaban emplearan tambo-

⁵ Ponencia en línea: “La discriminación de la cultura africana en la música dominicana”, de Alejandro Paulino Ramos, acerca de la música y los bailes dominicanos y su relación con la cultura africana, desde la época colonial hasta la dictadura de Trujillo. Archivo General de la Nación, noviembre de 2010. En sitio web: <http://www.historiadominicana.com.do/cultura/folklore/369-la-discriminacion-de-la-cultura-africana-en-la-musica-dominicana.html>



res, y con el tiempo el nombre atabal fue modificándose hasta la actualidad, llegando a convertirse en tabal.

Por otra parte, según la tradición oral, el culto se originó en el lugar conocido como Santa Clara. Este debe tener una procesión y la danza, esta última es el pago por lo favores recibidos por el santo (Figuras 5, 6 y 7). El día mayor, relatan, “sacamos [al santo] de la iglesia y lo llevamos a la procesión y de allí le pedíamos a él y le poníamos sus candelitas y empezábamos a bailar”. Dicen que,

“lo sacan para las peregrinaciones, para las lluvias y cosas así. También lo sacan en la época que le celebran en mayo, que lo andan de comunidad en comunidad. Un día lo tiene una comunidad y celebran la fiesta y todo, por eso dicen que es bailarín, fiestero, y siempre es acompañado por un conjunto de cuerdas que le decimos chanchona, por el instrumento grande que trae dentro del conjunto, el bajo, que es de tres cuerdas”.



Figura 12.5. Inicio de la procesión (Fotografía Casa de la Cultura de Ereguayquín).



Figura 12.6. Danza de los Tabales en enramada (Fotografía Casa de la Cultura de Ereguayquín).



Figura 12.7. Mayordoma junto a la imagen de San Benito de Palermo en la ramada (Fotografía Casa de la Cultura de Ereguayquín).

También comentaron los entrevistados que años atrás llevaban a San Benito materiales para la celebración, y “todo era para la fiesta, para hacer tamales, chilate y regalarle muchas cosas a la gente porque es muy concurrida la fiesta, llega gente de todos los lugares y a San Benito le van a bailar”.

Según datos obtenidos con la directora de la Casa de la Cultura, “previo al baile se hacía un recorrido. En cada uno de los lugares que se visitaba se le ofrendaba: maíz, gallinas, manteca y café, entre otras cosas, lo que servía para la elaboración de los tamales y demás cosas que regalaban en la vigilia del 16 de mayo. Durante la celebración, los habitantes de los alrededores de Ereguayquín traían al recinto cerdos y vacas para destazarlas, también traían gallinas, maíz, y café, ya que la fiesta duraba tres días y dos noches. Había un señor originario de Concepción Batres, llamado Mauro Campos, que todos los años pagaba dos conjuntos de música, para que se bailara ya fuera de día o de noche; a las comisiones que venían con provisiones se les llamaba entradas. Esto lo hacían para que no faltara la comida y bebida”.



Existen varios elementos importantes en esta danza. Uno de ellos son los versos o letanías de los tabales. Estos son recitados y cantados antes de la danza, en donde hay, relata un entrevistado, “diez parejas hombres y mujeres, cuando ya le ponen el sombrero a uno de ellos ya es que va a bailar, no hay que decir que no”. Esto lo realizan el día...

“primero [de los días mayores], de la una [de la tarde] en delante; el segundo día, de las nueve en delante y el tercer día, de las nueve en delante. Después de misa ya se saca a san Benito en procesión, y ya se empieza a bailar en la ramada”.

Este espacio para la danza lo ubican a un costado de la iglesia. Son los mismos miembros de la comunidad los que ayudan a construirla para ubicar posteriormente la imagen, y es a los pies de ella que realizan la danza. Esta consiste, según la actual mayordoma, la señora María Antonia Chavarría Castillo en

“un paso doble, es un paso como imitando a un vals, pero como no es vals, solo se imita, hay momentos en que se inclina un pie y hay momentos en que se mueve más la cadera moviendo la cadera y el paso. Es así solo que hoy cada quien tiene su modo de bailar; la ropa debe ser la que porte la gente porque cuando la gente llega a pagar su promesa así llega entonces, así bailamos nosotros, no tenemos ningún uniforme”.

Otro de los entrevistados comentó cómo, poco a poco, ha ido cambiando la tradición. Expresa que cuando estaba joven, a mediados del siglo pasado, aproximadamente,

“se hacía el canto y había unas señoras que eran más antiguas que nosotros que cantaban los parabienes [letanías] y el baile también era aprendido. Ahora no, casi ni bailan; ahora están cantando están bailando; unos están cantando la canción de San Benito y otros bailando lo que no es. Todo ha cambiado, no hay orden, sino desorden”.

Estas palabras llevan a comprender que estas manifestaciones se actualizan y renuevan con el tiempo. La dinámica social adapta las tradiciones con nuevas formas coreográficas que muestran expresiones culturales diferentes y que, al momento de la práctica, frente al Santo alcanza su máxima expresión. En esos momentos, las nuevas formas adquiridas se dejan de lado. Lo realmente importante es el ritual sagrado que se está realizando por los miembros de la comunidad, y que les da un sentido de pertenencia e identidad en relación con los demás grupos que puedan mantener de nombre la misma tradición religiosa.

Las experiencias que se viven dentro de la tradición son el resultado de repetir aspectos pasados, ya sea reales o inventados, que pueden ser innovados o reinventados, siempre y cuando estas modificaciones respondan a elementos similares que permitan la continuidad social. Esta tradición busca inculcar valores y normas de comportamiento por medio de la repetición dentro del contexto social en el que surgió. Quizá en este último elemento no estén tan claros con los diferentes grupos étnicos que con el tiempo fueron dando forma al culto a San Benito de Palermo y, a su vez, a la Danza de los Tabales.

Para los pobladores

“la danza prácticamente es la identificación de nuestro pueblo como religioso y a la vez lo cultural, porque en lo religioso, como patrono, y ya lo que es la danza viene siendo, desde mi punto de vista, la cultura, lo propio lo autóctono del municipio”.

Estas formas rituales expresadas en los bailes religiosos se convierten en los pagos u ofrecimientos que hacen los devotos para que el santo, en este caso, San Benito de Palermo, se convierta en el que ayuda con las peticiones que le son solicitadas año con año, dependiendo de las necesidades de los petidores.

La vida del campesinado de la zona coincide con el imaginario local de que San Benito de Palermo es un hombre dedicado a lo agrícola. En ese sentido, se reafirma el significado de



la imagen y la adaptación que tiene con los elementos como la matata (bolsa de hilo de yute o henequén, en el que los campesinos llevan los instrumentos para realizar su trabajo, así como los alimentos que van a consumir en el campo), el asador de carne y las tortillas. No es el fin analizar la letra de la canción, sin embargo, estos datos son pertinentes para comprender el contexto social, cultural y económico en el que surgió posiblemente la tradición.

Como se mencionó anteriormente, el canto, más el baile, son los pagos por los favores recibidos. Uno de los entrevistados dice al respecto: “lo que yo le puedo decir es que San Benito hizo muchos milagros a la gente antigua, y esa gente es la que nos la dejó a nosotros en la vivencia”. Así mismo, por ser muy milagroso,

“lo pasean en las calles de la comunidad, y luego, pues, llega a otra comunidad, lo traen, y hay un cierto punto de encuentro donde la comunidad lo recibe, y ya lo lleva a su comunidad, y le hacen su celebración. Es una promesa de venir a visitarlo o traerle una ofrenda o hacer un rosario, una misa o— como dicen— llegar de rodillas al templo donde está por un agradecimiento de un milagro recibido. Puede ser que vienen hasta la parroquia y llegan hasta donde está el altar mayor y, pues, de rodillas, si prometen por un niño o algo, lo traen, para presentarlo dicen”.

En este caso, se relaciona al santo con los niños. Nos cuenta la mayordoma que “llega la mamá con el niño y se lo levanta a San Benito. El niño lo toca y la mamá le pone la manita para que se santigüe para pagar el milagro que él le ha hecho por la maternidad o una enfermedad”. Además, le ofrecen “dinero; cada uno tiene su forma de agradecer el milagro o la petición que ha obtenido mediante diferentes formas de poder compensar”.

Esto lleva a las expresiones materiales reflejas en los exvotos que los fieles dejan en la imagen de San Benito de Palermo. Según comentaron, por experiencias personales, el santo ha

hecho un... “montón de milagros. Mire a mí se me había perdido un hijo yo le pedí a San Benito. Una mi hermana que esta allá en Los Ángeles, el esposo ya había perdido el brazo, ya no lo movía y ella le pidió, y me hablo, que yo le comprara un milagro y se lo pusiera a San Benito. Esta bueno el hombre! A mí me ha hecho milagros de enfermedades; y alguna aflicción que tengo le digo: ¡Ay! San Benito de Palermo, ayúdame. Entonces yo siento la ayuda, la siento porque en las oraciones que hago siento como nervio. Yo sé que es San Benito el que me ha hecho el milagro con el permiso de Jesús”.

Para que esto se lleve a cabo, deben comprar

“un milagro, un bracito... es de plomo. Entonces se compra el bracito, el dedo, el pie, una cabeza o, de las mujeres una chiche o el corazón. Se le compra y se le va a colgar a San Benito en la mano. Él tiene una matata, tiene cositas adentro, chorizo y otras cositas de aquí del país veda. Entonces...allí las tiene colgadas, pero tiene las manitas que allí le ponen los milagros. Los compramos en la fiesta. Un milagro puede costar \$1, \$2, según sea el cuerpo \$3 es más caro. Pero si es un dedo, \$1; si es un brazo \$2. Se le compran los milagros y se le van a dejar como un agradecimiento”.

Acá se muestra cómo se realiza el comercio o intercambio entre la imagen y el devoto. La gente busca los medios expresivos de la fe. De esta forma se puede dejar constancia de los problemas, angustias, necesidades, miedos, enfermedades y sufrimientos que les aquejan a los peregrinos y devotos que llegan en el mes de mayo a ver a San Benito de Palermo.

Esta forma de dar y recibir de los fieles se trata de una transacción directa, en la cual el principal intercambio es por parte de la persona o grupo, por motivos de salud, trabajo, y en recompensa del favor o milagro concedido (Herrera, 2010) la imagen recibe la danza de Los Tabales; en algunas ocasiones dinero, oraciones y agradecimientos en obra, gracia y acción.

Consideraciones finales

El culto a San Benito de Palermo, es una de las expresiones con elementos culturales afrodescendientes que se mantienen vigentes en la zona oriental del El Salvador. Este representa la forma en que los grupos realizaban sus prácticas religiosas dentro de la antigua provincia de San Salvador y del curato de Ereguayquín. Éstas formas de organización y reunión, desde lo subalterno, permitía expresar una resistencia social y participación dentro del entorno donde se desenvolvían, probablemente surgidas dentro del cimarronaje; otras llegaron a ser reconocidas por la Iglesia Católica, donde los negros esclavizados y afrodescendientes, vieron una oportunidad de estatus social.

Así sucedió con las cofradías de negros establecidas en San Salvador y Usulután, estas se establecieron en la época colonial y desaparecieron con el tiempo, cabría la posibilidad que muchas de las funciones de los miembros de dichas asociaciones fueran similares a las que se tenían en otros lugares con análogas características étnicas, religiosas, económicas y políticas.

Por su parte, el culto privado, adquiere una connotación subalterna que se mantiene hasta la fecha en los pueblos que formaban, en su momento, parte del antiguo Curato de Ereguayquín. En la actualidad éstos mismos poblados abren espacios para los devotos locales que comparten una tradición familiar privada que está compuesta de los mismos elementos que el culto público; sin embargo, estas no cuentan con el recurso económico de instituciones para sus festejos, sino que se valen por sí mismos para realizarlos.

Estas prácticas ocultas permitieron que se mantuvieran algunos elementos tradicionales de la cultura africana; lo que generó un sentido de pertenencia e identidad como grupo social excluido. Para ambas tradiciones -la pública y la privada-, la imagen del Santo Negro, refleja las realidades del campesinado, es por esa razón que la mayoría de San Benitos de Palermo, como íco-

no, han sido adaptados por la comunidad que los vuelve parte de la identidad campesina que en la época colonial incluía a los mulatos que trabajaban en la producción ganadera y agrícola de las haciendas añileras.

En general se trata de rituales de petición ya sea por abundancia de los productos agrícolas, la salud, u otros favores, donde es importante tomar en cuenta las condiciones sociales, culturales, económicas, y políticas que dieron forma a estas expresiones que se actualizan y renuevan con el tiempo, pues estas son el resultado de reproducir aspectos pasados, reales o inventados, que pueden ser innovados o reinventados, siempre y cuando estas modificaciones respondan a elementos similares que permitan la continuidad social.

Esta tradición busca inculcar valores y normas de comportamiento a través de la práctica dentro del contexto social en el que surgió, quizá en este último elemento, no estén tan claros con los diferentes grupos étnicos que con el tiempo dieron forma al culto, a la imagen y a su vez, a la Danza de los Tabales; prácticas que reflejan la diversidad étnica que ha sido negada, producto de un blanqueamiento mental y que lo expresan sus devotos cuando se refieren a la imagen de San Benito de Palermo como “un hombre del campo que trabajaba en el campo, por eso se volvió negro”.



Bibliografía

Barberena, Santiago I.

1998 *Monografías departamentales*. Colección Biblioteca Popular, No. 42, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, Ministerio de Educación, El Salvador.

Bernand, Carmen.

2001 *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Fundación Histórica Tavera, Madrid, España.

Cáceres, Rina.

2008 Los silencios en nuestra historia. En: *Del olvido a la memoria: africanos y fromestizos en la historia colonial de Centroamérica*, pp. 9-15. Editado por Rina Cáceres Gómez. Oficina regional de la UNESCO, San José, Costa Rica.

Ciudad Real, Antonio.

1996 Relación Breve y Verdadera de algunas de las cosas de las muchas que sucedieron al Padre Fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España, siendo Comisario General de aquellas partes. En *Revista Anales 52*, Especial de documentos históricos del siglo XVI para



El Salvador. Dirección Nacional de Patrimonio Cultural, Concultura, San Salvador, El Salvador.

Crespi, Liliana.

2003 Cristianismo y esclavitud. Discusiones sobre la evangelización de los esclavos en Hispanoamérica. En *Memoria y Sociedad*. No. 15. Noviembre. Departamento de Historia de la Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. 2003.

Erquicia, José. y Herrera, Marielba.

2012 *San Benito de Palermo: elementos afrodescendientes en la religiosidad popular en El Salvador*. No. 16. Colección Investigaciones. Universidad Tecnológica de El Salvador. San Salvador.

Giménez, Gustavo J.

2010 Entre lo público y lo privado. La continuidad de las expresiones culturales afro porteñas (1820-1852). En *Revista Digital Estudios Históricos*. No. 4. Centro de Documentación Histórica del Río de la Plata y Brasil. Uruguay.

Gutiérrez y Ulloa, Antonio.

1962 *Estado de la Provincia de San Salvador: Reyno de Guatemala (año de 1,807)*. Ministerio de Educación, Dirección General de Publicaciones, San Salvador, El Salvador.

Gutiérrez, Idelfonso.

2011 *Las cofradías de negros en la América hispana. Siglos XVI-XVIII*. África Fundación Sur [En línea] España [Consulta: 13 de octubre

de 2011] Consultado en: <http://www.fundacionsur.com/spip.php?article2293>

Herrera, Marielba.

2010 *La fiesta del Cristo Negro de Juayúa: religiosidad popular y reinvenición de la tradición*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología. Inédita en la Biblioteca de la Universidad Tecnológica de El Salvador, San Salvador, El Salvador.

Lokken Paul y Christopher. Lutz

2008 Génesis y evolución de la población afrodescendiente en Guatemala y El Salvador (1524-1824). En: *Del olvido a la memoria: africanos y afroestizos en la historia colonial de Centroamérica*, pp. 16-36. Editado por Rina Cáceres Gómez. Oficina regional de la UNESCO, San José, Costa Rica.

Loucel Lucha, Carlos.

2011 *La invisibilización de la población afrodescendiente en El Salvador*. Ponencia presentada el 5 de febrero de 2011, en el III Biennial Black History Conference "Black History at Home and Abroad: Uncoveringthepast" (Sin publicar).

Luján Muñoz, Jorge.

2005 Un documento demográfico de la Arquidiócesis de Guatemala 1812. En: *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXXX. Guatemala.

Montes, Santiago.

1976 *Ethnohistoria de El Salvador*. El Guachival



centroamericano. Tomo II. Dirección de Publicaciones, Ministerio de Educación.

Mosquera, Claudia.

2010 *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en Américas Negras*. Claudia Mosquera, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez, C (editores), Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales. Universidad del Valle, Colombia.

Pedrell, Felipe.

2009 *Diccionario técnico de la música*. Editorial Maxtor. Valladolid. [En línea]. España [Consulta: 20 de noviembre de 2011] http://books.google.com/books?id=T0CjqTY39HwC&printsec=frontcover&source=gbs_gesummary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

Roselló, Estela.

2008 *Iglesia y religiosidad en las colonias de la América española y portuguesa. Las cofradías de San Benito de Palermo y de Nuestra Señora del Rosario: una propuesta comparativa*. Dossier: virreinos, marzo-abril. Año 3(14):336-553, México.

Salinas, Maximiliano.

2000 *Arriba del cielo / está una sandía, / que está rebanándola / Santa Lucía*: los Santos y Santas de Iberoamérica más allá del 'Imperio Cristiano'. Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile. Ponencia presentada en las X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica. 3 al 6 de octubre, 2000. [En línea]

[Consulta: 31 de octubre de 2011] www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/1/1-Salinas.PDF

Sánchez, Rolando.

- 2001 La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. En: *María Luisa Tarrés, "Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social"*. FLACSO y El Colegio de México, México.

Vázquez, Francisco.

- 1944 *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco en el Reino de la Nueva España*. Segunda edición con prólogo, notas e índices por el R. P. Lic. Fray Lázaro Lamadrid, O.F.M. tomo IV, Tipografía Nacional, Guatemala, C.A.

Vila, Enriqueta.

- 2000 La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano. En: *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coords.), pp. 189-206. EEAH. 2000, Sevilla, España.



Capítulo 13

Presentación de la obra: La tragedia del color en el Panamá colonial

Dr. Mario José Molina Castillo

Concebir una obra de historia social en el período colonial, como *La tragedia del color en el Panamá de 1501 a 1821*, con enfoques o planteamientos innovadores ha requerido de un esfuerzo heurístico mayúsculo porque en los archivos de Panamá no hay en la actualidad, materiales documentales para ello, salvo algunas excepciones. Ha sido necesario, en gran parte, recurrir al Archivo General de Indias de Sevilla, en secciones poco trabajadas por los historiadores nacionales como la Escribanía de Cámara, Bienes de difuntos, Santa Fe, en cuyos fondos se concentran expedientes judiciales, testamentos, cartas de dote, y otros. La idea era hacer una historia donde el negro colonial asumiera el rol de principal protagonista, como lo fue en las tareas de producción en el Istmo de Panamá durante el período colonial.

El trasfondo metodológico de esta obra se realiza bajo la aplicación interdisciplinaria, pues la explicación del acontecer histórico se desarrolla a través de la utilización del método sociológico, de la demografía histórica, lo que se denota en su contenido, como el impacto de la trata y posesión de esclavos, por parte de hacendados, mercaderes, jefes de familia y otros.

El objetivo de este ensayo, es penetrar en la mentalidad de la época e interiorizarnos en las relaciones humanas, sociales y de



producción entre blancos y negros, blancos y afroestizos, ya fueran esclavos o libres, los que podríamos llamar, los excluidos en la sociedad colonial panameña.

Las fuentes documentales que sustentan este ensayo proveen noticias de las familias, del trabajo, de la producción, de la vida comercial, de las fiestas, de las rebeliones. De esta manera, los testamentos, las cartas de dote, los expedientes judiciales, materiales en su mayoría procedentes de las secciones del Archivo General de Indias, como los recursos de fuentes que, alimentados de una imaginación coherente, proporcionan una historia desarraigada de un estructuralismo social elitista, lo cual le da verosimilitud historiográfica al estudio emprendido. La versión histórica ahonda en la vida marginal, la cual enriquece el texto por medio de informaciones relativas a escándalos y adulterios, el robo, el comercio ilícito, los conflictos familiares, la vida en las cárceles, en las querellas populares, en las “ventas” y carnicerías, en el adoctrinamiento religioso, en la brujería, en la envidia, en todo aquello que demuestra los sentimientos, las emociones, las actitudes, la mentalidad, las proyecciones de las castas; en suma, el perfil de hombres y mujeres desheredados del trasiego de riquezas que cruzaron y se produjeron en el Istmo. Es descubrir un perfil cultural-historiográfico nuevo, aplicado al espacio y al tiempo histórico; donde el sol, la lluvia, la bruma, los bosques, las montañas, las sabanas y el mar, fueron escenario de una catarsis poblacional, cuyos colores pigmentaron de negro una identidad saboreada con el maíz, las vísceras vacunas, con asomados vegetales y, sobre todo, su pesca marina. Alimentos para copular en cuerpos diariamente gastados en el trabajo. Se siente, que aquí se abren renglones históricos que dice a los panameños, que los negros, indígenas, mestizos y blancos pululaban y produjeron los cimientos de la panameñidad para convivir en un todo enraizado a corazón abierto.

Nuestros enfoques y planteamientos se apoyan también dentro de una rigurosa percepción analítica sobre los modos de vida del negro en los siglos XVI, XVII y XVIII y parte del siglo XIX. Precisamente, en este nuevo enjambre historiográfico sobre el

negro colonial en Panamá, la documentación recogida sustenta nuestra interpretación sobre los juicios históricos emitidos y se complementa con los aportes bibliográficos de otros historiadores, en esa búsqueda de un saber que permite ofrecer interpretaciones con avances en el conocimiento de nuestras raíces culturales e históricas.

No se pretende en este estudio presentar un recuento de la genealogía histórica del negro, sino más bien hacer un estudio de sus formas de vida y de las circunstancias experimentadas en esa desventajosa relación entre amo y esclavo, entre las élites y los mulatos-pardos, lo cual abarca toda una convivencia itinerante, en diversos espacios urbanos, mineros, transitistas, y rurales del *Reino de tierra firme*. Incluso, esta obra permite reconocer cómo el poeta colonial Juan de Miramontes y Zuázola en su obra *Armas Antárticas*, hace del negro cimarrón, sujeto de su versificación épica (Miró Grimaldo, 2003, pp.35-53). Asimismo, un renglón de importancia dentro de la historiografía nacional ha sido el estudio del cimarronaje en Panamá emprendido por la Dra. María del Carmen Mena García en su obra *La sociedad de Panamá en el siglo XVI*; Armando Fortune en diversos ensayos en la *Revista Lotería* y recientemente, por el francés Jean Pierre Tardieu, en su libro *Cimarrones de Panamá*, 2009. Estas obras han permitido la valoración de caudillos como Bayano, Antón Mandinga, Felipillo, Luis de Mozambique, quienes escribieron renglones de la historia en búsqueda de la libertad, símbolo raizal de la panameñidad y, por ende, de la negritud. Concepto sabiamente manifestado por Manuel Moreno Fragnals, en su ensayo “Aportes culturales y desculturación”, como parte de la obra *África en América Latina*, concepto aplicado también por Yolanda Cruz Molina, en su obra *Indianidad y negritud en el repertorio americano*, San José, Costa Rica, 1999.

Otros historiadores, como Alfredo Castillero Calvo, el Dr. Celestino Andrés Araúz y la Dra. Patricia Pizzurno, quienes en su obra *El Panamá hispano*, ofrecen referencias de la trata de los esclavos, igual que Arturo Guzmán Navarro en su obra *La tra-*



ta esclavista en Panamá durante el siglo XVIII, enriquecen el estudio desde diversos ángulos historiográficos. Igual el Dr. Roberto de la Guardia, con su ensayo, *Los negros del Istmo de Panamá*, premio Ricardo Miró en 1977, quienes, han concentrado su atención historiográfica en la trata de negros esclavos y pormenorizan asuntos a través del cimarronaje y sobre cómo los negros esclavos alcanzaron su libertad por compra, libertad graciosa o por mercedes, así como en estudios del arrabal de Santa Ana. Por eso es dable pensar que una historia colonial de Panamá sin abordar al negro es inconclusa y limitada.

Pretendemos que los negros y negras, excluidos en el Panamá colonial, recobren identidad histórica en esta obra, lo cual en el plano historiográfico fecundiza una visión contemporánea de la historia de Panamá. Sin embargo, es de advertirse que en este trabajo investigativo no se incluirá al indígena, también excluido de la sociedad colonial, porque su amplia historia, su papel marginal dentro de la sociedad, en ciudades, ermitas y pueblos indígenas dentro del *Reino de tierra firme*, ha sido trabajada por la mayor parte de los historiadores panameños.

La tragedia del color en el Panamá colonial se constituye en una nueva impronta de la historia de Panamá, es una especie de sistema circulatorio donde convergen mercaderes, funcionarios de la Real Audiencia, negros esclavos o libres, como cómplices del mercado de contrabando de negros, en esa búsqueda de un rápido enriquecimiento; todo ello generó períodos de crisis y de corrupción, lo que aunado a la agresión de piratas, siniestros, extorsión laboral y sexual, sustentan así, problemas suscitados en la sociedad citadina y sectores de la Villa de Los Santos, Santiago de Veraguas y Alanje en la provincia de Chiriquí.

Es interesante, en esta obra, descubrir, como los amos o dueños de esclavos, en su mentalidad de extorsión laboral e inhumana, obligaban al negro esclavo en las actividades de contrabando, cuatrерismo, como buhoneros en su comercio por las calles, en las trifulcas callejeras, en arriesgar su vida, o experimentar hacinamiento en los calabozos, incluso, de llevarlos a la horca.

Asimismo, en otro plano de la vida cotidiana, los amos, con base en “el derecho de pernada”, dieron rienda suelta a sus apetitos sexuales y en detrimento de las negras esclavas, obligadas al concubinato, amancebamiento y adulterio, pese a la resistencia de ellas, que las inducía a la búsqueda de protección en miembros de la Iglesia. Sin embargo, a veces estas relaciones permitían la libertad de la esclava o de sus vástagos, o era a la vez, para el amo, una procreación beneficiosa en términos capitalistas.

La historiografía panameña, incluso la de América Latina, en lo relativo al estudio de los negros y de las negras esclavas, negros y negras libres u horros y los afromestizos, esclavos o libres, hasta ahora no había logrado presentar detenidamente una retrospectiva sobre el papel del negro dentro de la sociedad, destacado en la producción, en los servicios, en la vida cotidiana, en las relaciones maritales y sexuales. Sin embargo, fue el historiador Castellero Calvo, quien en su ensayo: “Los negros y mulatos en “tierra firme” (Introducción al estudio de un grupo marginal)”, publicado en la *Revista Hombre y cultura*, inicialmente ofrece detalles históricos, de cómo la Corona española reglamentó jurídicamente la condición y oportunidades del negro, dentro de una jerarquizada sociedad, determinada por el color, el abolengo, la riqueza y, sobre todo, el nacimiento como español. Estas fueron medidas para detener el empuje del negro en sus aspiraciones de ascenso social a través de su colocación dentro de los ramos administrativos, civiles, eclesiásticos y militares de la Colonia.

En juicios de este historiador, la Corona española legisló así:

(...) con el objeto de compensar el creciente desequilibrio demográfico en contra de la minoría blanca..., la Corona castellana no tardó en legislar en su favor, beneficiando con toda suerte de privilegios, negando el acceso tanto a negros como a indios, mulatos, moriscos, gente de toda mala raza, a los diversos oficios civiles, militares y eclesiásticos (Ídem).

Revela este ensayo, también, cierto rechazo de los gobernadores del *Reino de tierra firme* en desmedro de los negros libres,



incluso, de algunos casados, con casa, caudales, ganado y otros bienes, a ser vasallos leales (Ídem). De esta manera, algunos negros libres aventajados económicamente, emitieron en nombre de sus congéneres, en 1562, reclamos, por lo que hicieron la siguiente manifestación: “(...) los gobernadores que han sido han procurado molestarlos y desterrarles de la tierra recibiendo mucho daño por vecinos” (Ídem).

Los trabajos sobre la historia del negro colonial han cobrado mayor importancia en los últimos tiempos, sobre todo, al constituirse en la población mayoritaria en las ciudades-puertos de Panamá y Portobelo. Así lo hace saber Castellero Calvo, al estudiar la evolución demográfica del negro colonial en las mencionadas ciudades (Ídem). Él demuestra un crecimiento biológico del negro libre afro mestizo, sobre la población de blancos, indomestizos y negros esclavos existentes, condiciones que se repiten en Natá, en La Villa de Los Santos, en Veraguas y en Chiriquí.

Es ésta una investigación pura, estructurada bajo un esfuerzo hermenéutico, que ofrece a su vez, un perfil más humanizado y real del estudio del negro colonial en Panamá, cuyo horizonte se abre dentro de un contexto iberoamericano. Además, se incluye una iconografía didáctica, cuadros, gráficas, que coadyuvan a reconocer, estadísticamente, los niveles de esclavitud, mestizaje

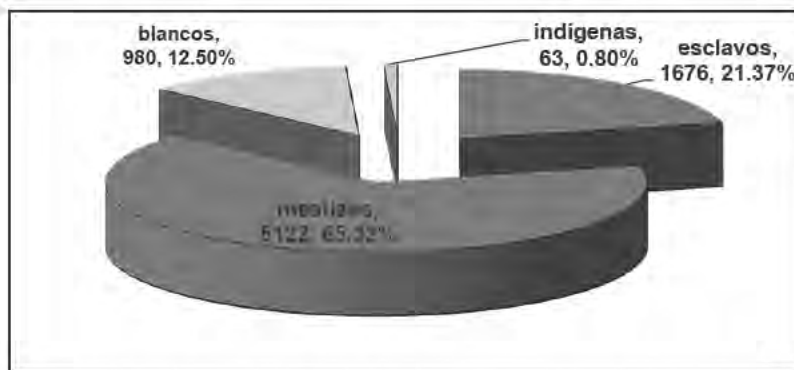


Figura 13.1: Población de la Ciudad de Panamá y pueblos de su jurisdicción, a finales del siglo XVIII.

del negro, cuyo porcentaje poblacional abarcaba más del 80% del total de la población de la ciudad de Panamá La Vieja y de La Nueva (Figura 1). Las élites coloniales utilizaban su posición jerárquica, el poder, para lucrar con el tributo indígena, los diezmos, los censos y capellanías fundadas por mercaderes, funcionarios y hacendados para sostener una burocracia especulativa y aprovechada, la cual conformó así, un engranaje social, que para la fantasía subliminal de los excluidos era su “alter ego”, su espejo de conciencia y su reflejo abortado.

Para los teóricos de la historia, europeos, norteamericanos o latinoamericanos, los estudios de la vida cotidiana, la historia oral, la micro historia, la historia de las relaciones de producción, ofrecen un nuevo marco conceptual para abordar el pasado, con nuevos matices y énfasis. Esta metodología permite nuevas interpretaciones y valoraciones del discurso de la historia, el cual ha evolucionado para hacer ajustes explicativos del papel de los hombres y de las mujeres dentro de un marco historiográfico. Ésto concede incrementar las interpretaciones de la verdad como alimento de la conciencia, para redimensionar el papel de la historia. Por ende, ésta es la perspectiva que asumimos, ya que el plano metodológico se hizo más interdisciplinario, se consideró el trabajo con base en estructuras socioeconómicas y conjuntos de hechos y acontecimientos políticos. Estas interpretaciones históricas, bajo la disciplina de la Escuela de los Anales y sus propulsores, hicieron florecer, con nuevos giros teóricos y metodológicos, juicios que le ofrecen a la temática histórica, mayor vuelo, para conceptualizar, a través de una hermenéutica documental, artística, arquitectónica y cultural, interpretaciones y enfoques históricos, tal como lo señala Peter Burke (2006).

Es de saberse, que aun el negro o negra libre, con base en las diferencias sociales y raciales, experimentaron limitaciones en su opción de contar con tiendas de mercaderías; incluso, se les obligaba a que el producto de su pesca, solo se mercadeara a determinada hora, luego de realizarla los blancos criollos. Asimismo, en sus aspiraciones para ocupar cargos del Cabildo, como



alcaldes o escribanos, o en la utilización del don, de inmediato surgían las limitaciones por su ascendencia de color. En este ángulo pude rescatar, para la literatura colonial, una serie de décimas, libelos difamatorios de tono satírico, propios del rechazo a algunos mulatos que, al haber alcanzado fortuna, aspiraban a un ascenso social; situación, que también se hizo notar en su aspiración a educarse (Figura 2). Sin embargo, con el pago en dinero se concedieron algunas licencias como a los Ayarza de Portobelo que alcanzaron el grado en doctor en Derecho, así como formar parte de la curia.

Medina gasta el dinero
 en pechar a sus amigos
 que seran buenos Testigos
 de que es Mulato, i Pletero
 bien lo sabe el Myndo Entero
 Ya salio a lVz el Secreto
 de que Bernabela Nieto
 Sabemos que Fue su Madre
 Tamvien Mulato su Padre
 Y el por Consiguiente Pricto
 00289

Los Papeles de Nobleza
 que has sacado en Santiago
 con Ellos Melimpio el Plabon
 balla que eres Linda Pieza
 No Engañavas a su Alteza
 pues Comprobantes Tenemos
 de lo Contrario, i Sabremos
 Avn q.º Lo AFirme el Mayor
 con Testimonio de Onor
 que Autentico Lo Tenemos.

Figura 13.2: libelos difamatorios de tono satírico. Expediente criminal seguido en contra de don Francisco Gómez Miró, Natá, 1810. A.G.N.B., Sección Colonia, Anexo Justicia, Tomo 9, p.289.

En otros renglones de este estudio sobre el negro colonial en Panamá, es importante referirnos a la literatura colonial, de la cual hemos extraído versificaciones de Miramontes y Zuázola, de Rosas de Oquendo y de Páramo y Cepeda. Para ellos, el negro cimarrón fue motivo de inspiración poética, como el papel de las relaciones de cimarrones con Drake. Incluso, la versificación de Lope de Vega, sobre esos aconteceres, en su obra, *La Dragontea*, hace alusión al negro horro Yalonga, que se consideraba como héroe de la contienda bélica con los corsarios ingleses. Es decir, la literatura colonial de Hispanoamérica y panameña se nutre de la heroicidad de Filipillo, Bayano, Luis de Mozambique, Antón



Figura 13.3: Negros utilizados como palenqueros y remeros de las canoas, en su travesía por el río Chagres. Tomado de la obra *Bucaneer's Atlas* de Ringose, Basil, 1686.

Mandinga, de lo que se deriva, que no puede haber historia de Panamá sin la participación del negro, del indígena, del blanco, de los afro mestizos, chinos y otras minorías étnicas.

Prácticamente, la ruta y comercio lícito e ilícito de negros esclavos, hicieron del Istmo de Panamá, de Cartagena de Indias, Veracruz, México, centros de inversión y movilización de grandes capitales, lo que sumado al traslado de metales preciosos, convirtió a las Indias en un mercado capitalista. De esta manera, el negro colonial, en mayor porcentaje y se convirtieron en vértices circulantes monetarios y principales recursos financieros de la época. Por ejemplo, el negro era utilizado para afianzar transacciones como ente hipotecario, recurso de venta o del alquiler, legado para dotes, legado testamentario, pues eran también, el principal recurso de producción como trabajadores en lo artesanal, en las construcciones, como recurso de asistencia doméstica, de vaqueros en las haciendas, buzos por las pesquerías de perlas, bogas por el río Chagres, arrieros de mulas en el trasiego por el camino de Cruces, lo que se constituyó en el principal recurso para proporcionar riqueza (Figuras 3 y 4). De allí que esta obra, para un historiador, un economista, un sociólogo, es de funda-



Figura 13.4: Grabado de una hacienda ganadera en la jurisdicción de la Ciudad de Panamá. Tomado de Armando Reclus: *Exploraciones a los Istmos de Panamá y Darién en 1876, 1877 y 1878*. p.303.

mental consulta, pues aquí se descubren los orígenes del capitalismo en América.

Además, la mano de obra esclava fue la fuerza de trabajo necesaria en el desarrollo pre-industrial en los trapiches, en la fabricación de aguardiente, velas, de tejas y ladrillos, maderas en los aserraderos, para labores en las edificaciones defensivas de Portobelo, el Chagres, en la Ciudad de Panamá, en el camino de Cruces. De esta manera, la mano de obra esclava determinó el financiamiento económico de tales rubros. Asimismo, en los registros documentales de la época y en diversos escenarios de producción, como en las cuadrillas de mineros, en las recuas de mulas, en su trasiego de Panamá a Portobelo y viceversa, en la bucería de perlas y en otras actividades de producción, se percibe cómo los amos blancos en su avidez, cometieron abusos en la mano de obra esclava que llevó a muchos a la muerte.

La dependencia de la mano de obras esclava coadyuvó a crear a un ser forjador de una identidad propia de grupo, que fluyó a través de sus relaciones de producción en los palenques de



Figura 13.5: Mili-
ciano y miembro
de la compañía de
morenos artilleros
de Panamá.

Tomado de la obra
del historiador
Pedro Martínez
Cutillas, Panamá
colonial, historia e
imágenes. p.514.

Figura 13.6: Gra-
bado de un negro
pardo oficial de
milicias. Los grupos
de mulatos o
pardos, en la socie-
dad colonial podían
considerarse como
una clase media, ya
fuera como milicia-
nos, artesanos, escri-
banos o sacerdotes.
El vestuario de mili-
ciano oficial, pardo
mulato, se diferen-
ciaba de los blancos,
en el color de las
bandas que cruzaban
la chaqueta del uni-
forme; roja para los
blancos, verde para
los pardos. A.G.I.,
Mapas y Planos,
uniforme, 109.

negros cimarrones, como miembros de cofradías, en sus actividades festivas, danzas, mojjigangas, bailes de tambor y otros juegos populares. Además, el negro y las negras coloniales, dentro de un sincretismo cultural, prohicieron una identidad denotada en un costumbrismo sobre el vestuario, en el comer, en el lenguaje, lo que permite reconocer en esta obra, una retrospectiva antropológica en la vida cotidiana, para salirnos así, de ese encasillamiento historiográfico de un itinerario cronológico y nombradía española y posturas históricas *maniqueas*.

Estos aspectos definen la estructuración de una identidad, a la par de la búsqueda de libertad, al ascenso social, a las proyecciones comunitarias y, sobre todo, al reconocimiento de sus valores humanos y su capacidad en el desenvolvimiento funcional y administrativo del orden civil, militar o eclesiástico (Figuras 5 y 6) (capítulos 3 y 4 esta obra).

El aparato documental que sustenta la obra, en la mayor parte es inédito, lo que sumado a la consulta de teóricos de la historia, franceses, alemanes, una bibliografía especializada de historiadores foráneas y locales, le concede a este estudio una nueva concepción dentro de la filosofía de la historia, de la sociología, pues



aquí aparece el negro colonial, esclavo o libre, en un papel fundamental de la sociedad citadina, de Nombre de Dios, Portobelo, incluso, del país rural. Es una coyuntura metodológica que permite descubrir cómo se llevó a cabo la estigmatización del negro, con base en los prejuicios sociales, religiosos y raciales, aplicados por la Iglesia, por el funcionariado administrativo y en las familias de las élites. De esta manera, el manejo documental localizado en otras sedes virreinales como Santa Fe de Bogotá, Lima, Santiago de Chile, Cartago, Costa Rica, cuya comunicación administrativa y mercantil con la Ciudad de Panamá y Portobelo y con el asiento de negros esclavos, permite una transculturalidad historiográfica, que le da a la obra una mayor amplitud o cobertura interpretativa en el espacio o perímetro de la actividad negrera, del asiento francés, de los tratantes criollos, lo que configura una nueva y más amplia concepción sobre el tema.

La mayoría de los estudiosos hablan de la esclavitud en Panamá; sin embargo, se sabe muy poco, a ciencia cierta, acerca de cómo fue y cuáles fueron los procesos sociales y culturales que generó dicho sistema en la vida cotidiana y cómo impactó en el desarrollo de la economía colonial; incluso, hasta los primeros años de unión a La Gran Colombia. En esos enfoques historiográficos, hasta ahora, se había trabajado relativamente, para saber cómo era la vida cotidiana de las esclavas y de los esclavos, y se había hecho poca alusión a la enorme lucha que tuvieron los hombres y mujeres, víctimas de este sistema económico, para preservar su dignidad y ganar su libertad.

La historia de la esclavitud en Panamá denota también la lucha por lograr la libertad ante el proceso empleado de desarraigarlos de su identidad cultural originaria africana, la cual empiezan a recuperar con el cimarronaje para darle un nuevo perfil sincrético, que se experimentó en la vida cotidiana, en los palenques, en la selva, vestidos con cortezas de árboles, con mil ojos en la espalda, en espera de la ocasión propicia para atacar las caravanas en el Camino de Cruces o huir a los palenques, y sobrevivir de la mejor manera posible. Luego deviene un proceso de integra-

ción por adoctrinamiento religioso a través de las corporaciones pías o cofradías, aculturación que se complementó, a través de una extorsión laboral dentro de una relación desventajosa entre amos y esclavos, entre blancos y negros, que va desde los trabajos forzados hasta el dominio sexual. Esta situación generó una cultura de los excluidos, donde incluso, los amos procreaban vástagos; es decir, el mestizaje de hecho, de dos culturas, que a la vez produjo incremento de sus bienes. Los amos, como exigían que se les llamara, utilizaban a sus esclavos para contrabandear mercancías o delinquir en su nombre. Y en otro ámbito, a través de sus relaciones maritales con sus esclavas, lograban engrosar sus capitales por el valor de sus descendientes; enriquecimiento derivado, también, de la producción procedente de su mano de obra. Además, hubo poblamiento y creación de palenques con negros cimarrones, capturados y luego puestos bajo vigilancia civil, militar y clerical. Asimismo, en ese renglón poblacional, los negros libres y los dueños de bergantines de bucería, hacendados, formaron pueblos en los islarios del Rey, Taboga y San Miguel. Sin duda, comprender la dimensión real de la esclavitud en Panamá es importante para entender nuestro presente, más allá de la ideología de la denuncia y de un racismo soterrado. Intentamos darle al lector una perspectiva real de la esclavitud con la utilización de fuentes de primera mano. Este ha sido un trabajo desarrollado a través de una interpretación correlacionada con los hechos y su circunstancia histórica, pero le dejamos al lector la responsabilidad de arribar a sus propias interpretaciones, pues este estudio se constituye en un ciclo abierto a nuevos análisis sobre lo que significa, por un lado, como texto que trata un tema neurálgico para la ideología y como contenido que interpreta, a su vez, los hechos históricos.

El desarrollo de esta obra ha requerido un esfuerzo heurístico y de amplia consulta bibliográfica, bajo la lupa de juicios históricos, cuyos análisis y estudios tratan de mostrar cómo se estructuró en el Panamá colonial, una sociedad esclavista con excluidos, quienes se acercaban unos a otros en furtivos amoríos,



sin plena conciencia de esa unión y, principalmente, sin identidad familiar. El caso particular de los negros y negras esclavas, afroestizas libres, que procreaban istmeños, y que gracias al baño bendito y ungido de la ceniza y el aceite consagrado, recibían un nombre, un deber, una condición de párvulos de incierto horizonte, abierto a la lucha por la libertad. Y es que el amancebamiento contribuyó a concebir generaciones tras generaciones de negros y negras esclavos o libres.

Se suscribe en la obra *La tragedia del color en el Panamá colonial*, referencias de acontecimientos y hechos históricos relativos a los abusos sexuales de los amos, quienes sin frenos morales, proliferaron en esas relaciones ilícitas, provocando situaciones de crisis sociales, pues dichas relaciones, algunas veces ocasionaron escándalos públicos y excomuniones; sobre todo, cuando la esclava era preferida sobre la esposa blanca y los hijos concebidos implicaban responsabilidad paterna (capítulo 6, esta obra). En el sistema esclavista se consideraba a los negros y negras esclavos como seres alienados; eran tratados como mercancía, propiedad de determinado dueño. Así lo hace saber la historiadora costarricense Rina Cáceres Gómez, cuando señala que al esclavo se le alienaba de todo, se le intentaba aislar genealógicamente y se le limitaba en sus relaciones sociales con los que vivía (2001:30-31). Asimismo, señaló que el sistema esclavista estableció en los negros y en las negras esclavas, una condición que “(...) pretendía garantizar también, una ruptura con su pasado, con su sociedad de pertenencia, su familia, su territorio, su lengua, su religión, su lugar social, su nombre” (Ídem). Por eso el cimarronaje era su opción de dignidad y expectativa de libertad. Se confirma así la antigua concepción de la esclavitud. “(...) Aristóteles, la racionaliza con una interpretación netamente racista, para señalar lo siguiente:

“Son esclavos por naturaleza... aquellos cuya función estriba en el empleo del cuerpo y de los cuales esto es lo más que puede obtenerse, es decir, hombres que hasta tanto alcanzan razón que puedan percibirla, más no tiene en sí” (Meléndez Chaverri, 1981, p.14).

Cuesta trabajo descubrir históricamente la realidad de los negros esclavos o de los afrodescendientes libres, la de la mujer en sí, la de los artesanos, que la historiografía panameña ha colocado como segundones de una historia oficial. Efectivamente, muchos de ellos fueron protagonistas, sujetos de la otra historia, la de los marginados, la cual pretendemos hacer evidente, pues en el discurso de la historia de la época predominan las ejecutorias del blanco peninsular y de los criollos, a pesar de ser parte de la corruptela del poder, la riqueza, la figuración social y el protagonismo histórico de la clase dominante. Sin embargo, la esclavitud es una arista que resalta en los documentos y hasta manifiesta una tipología de su vida y de su cultura.

El objetivo de la historia como señala Elena Hernández Sandioga es:

“(...) rastrear en el pasado, la génesis de los problemas del presente y presentar batalla a todo esencialismo, en la construcción de lo político y lo social, de las instituciones y del pensamiento que no tuviera en cuenta su auténtica condición temporal y espacial (...)” (2004:135).

Razón por la que interpretamos las relaciones humanas y comerciales de los negros y de las negras sometidos a la esclavitud, para verlos en sus costumbres, en sus proyecciones, en sus rechazos, en sus ultrajes, en sus humillaciones; en su explotación laboral, y en su lucha para preservar su dignidad; sobre todo, en la convivencia del trabajo y en la vida cotidiana; ya fuera en la vida urbana o rural, en la bucería de perlas, en la vida doméstica, como pregoneros, en la producción minera, o como remeros por el Río Chagres, costureras del vestido que se ha convertido en símbolo nacional, la pollera. Pues en este ensayo se demuestra, como en labores domésticas y artesanales, las negras esclavas o libres, confeccionaban polleras, para su uso, para sus amas y para comerciar a nivel local. Panorama que se observa, a su vez, en su opción de libertos, como artesanos o participantes en las danzas



Figura 13.7: Escena de un baile en una hacienda denominada El Hatillo, en las afueras de la Ciudad de Panamá, 1844. Obsérvense los atavíos de negros y negras y varios músicos en la ejecución de piezas, acompañadas de violín, guitarra y tambor.

La fotografía procede de los Fondos de la Pinacoteca del Banco Nacional de Panamá. Reproducción de Rafael Arosemena Valdés.

de las fiestas de Corpus Christi (Figura 13.7).

En relación con el período de estudio, es necesario expresar que en el capítulo final se sobrepasa lo concerniente a la colonia como ajuste a un proceso que culmina con la abolición de la esclavitud en 1851. Su continuidad histórica es necesaria y no desvirtúa el contenido general de la obra, en lo referente al tiempo. Asimismo, se hace alusión al papel revolucionario santanero, en manos de los políticos y hombres de letras. Es decir, se suscribe en la obra un panorama completo del negro colonial, como ente de servicio, en todos los aspectos de producción, públicos y privados. Ésta es una manera diferente de plantear la historia panameña, al darle cabida al negro colonial, como sujeto histórico y eje conductor de la obra.

Quizá, el mayor logro de la obra consiste en haber ahondado en la vida social, cotidiana de negros esclavos y libres, dentro

de un engranaje histórico que desdibuja al negro en su papel, dentro de una sociedad jerarquizada y estigmatizadora del ser, por el color. De esta manera, se han podido representar diversas circunstancias de la vida colonial del negro, dentro del territorio istmeño, para confluir en un todo, que permite reconocer la realidad histórica del negro en la vida colonial panameña. Es un estudio crítico a todo aquello que se estigmatizó por el color. Es decir, una convivencia desequilibrada entre blancos y negros que se hizo notoria, no solo dentro del sistema de esclavitud aplicado en el Istmo, sino también, reflejando en la retrospectiva deshumanizada e intolerante de los dueños del poder, en todos sus renglones, económico, social, político y religioso. Se hace historia entonces, de negros y negras esclavos o libres, en su lucha por alcanzar, dentro de una convivencia justa, un respeto a la dignidad humana.

Haber emprendido un estudio sobre el negro colonial en la vida cotidiana, íntima o comunitaria en el *Reino de tierra firme*, y preferentemente en las ciudades de Panamá La Vieja, Panamá La Nueva, como en el resto del Istmo de Panamá, fue un reto historiográfico, en el que se exhuman las raíces de la marginalidad, de tal manera que los excluidos por la cúpula social, política y económica, tengan un rostro, una huella en la historia; para que ellos construyan su propia historia. Tal como postula Fabienne Bradú "(...) busco que todos (los excluidos) se reconozcan en la marginalidad y actúen desde ella; que nadie se sienta único, o se crea representativo y hable en nombre de todos" (2000:28). Si logramos algo parecido en el lector, nos justificamos, y si logramos que otros historiadores verifiquen, amplíen, confirmen o denieguen nuestra perspectiva interpretativa, también justificamos este esfuerzo analítico, porque este texto representa un discurso abierto entre una verdad propuesta y la realidad mediada por la conciencia, en este caso histórica, aunque sincronizada en el espacio, el tiempo, sobre una realidad vivida por el negro colonial. Aquí escapa la especulación, para subyacer al rigor histórico, aunque la imaginación procura ampliar el panorama de



abyección que desarrollaron los amos sobre sus esclavos. Asimismo considero que la obra contribuye a la unidad social de nuestros pueblos, para que jamás se adopten diferencias sociales por asuntos de color, pues como hijos de Dios, somos hermanos de espíritu y de alma, por lo que es importante la superación de estos escollos sociales.

Esta obra consta de un paradigma donde confluyen diferentes momentos históricos, desde una realidad histórica del negro, que reivindicamos con sus aportes a la cultura y a la patria, así como lo hicieron, el obispo quinterón, Francisco Javier de la Luna Victoria y Castro, fundador de la primera Universidad en Panamá en 1749; el general, mulato, José Domingo Espinar, secretario y copartícipe de las glorias de Bolívar, promotor del movimiento separatista de Panamá de Colombia en 1830. Iguales méritos, del médico mulato Nicolás Uzelay Mojica, fundador del Hospital de San Juan de Dios. Incluso, San Martín de Porres, quien hijo de madre mulata panameña, continentalizó la profunda sensibilidad humana y religiosa del panameño.



Bibliografía

- Araúz, Celestino y Pizzurno, Patricia
1991 *El Panamá hispano*. Segunda edición,
Diario *La Prensa*, Ciudad de Panamá, Panamá.
- Bradú, Fabienne.
2002. Comentarios sobre el libro *La máscara,
la transparencia* de Guillermo Sucre. Fondo
de Cultura Económica. México.
- Burke, Peter
2006 *La revolución historiográfica francesa: La escuela de
Annales (1929-1989)*, Gedisa, España.
- Cáceres Gómez, Rita
2001 *Rutas de esclavitud en África y América Latina*.
Editorial Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
- Castillero Calvo, Alfredo
1996 Los negros y mulatos en Tierra Firme.
(Introducción al estudio de un grupo marginal).
En *Revista Hombre y Cultura*, Tomo I, No.5, Panamá.
- Cruz Molina, Yolanda
1999 *Indianidad y negritud en el repertorio americano*.
Editorial Universidad Nacional, Costa Rica.

- De la Guardia, Roberto
1977 *Los negros del Istmo de Panamá*. Impresora
La Nación, INAC, Panamá.
- Guzmán Navarro, Arturo
1982 *La trata esclavista del Istmo de Panamá durante
el siglo XVIII*.
Editorial Universitaria Carlos
Manuel Gasteazoro, Panamá.
- Hernández Sandoica, Elena
2004 *Tendencias historiográficas actuales,
escribir historia hoy*.
Ediciones Akal, S.A., Madrid, España.
- Meléndez Chaverri, Carlos
1981 *El negro en Costa Rica*. Editorial Costa Rica,
Costa Rica.
- Mena García, María del Carmen
1984 *La sociedad de Panamá en el siglo XVI*.
Gráfica Padura,
Sevilla.
- Miró Grimaldo, Rodrigo
2003 *Itinerario de la poesía en Panamá*. Tomo I.
Editorial Universidad de Panamá e INAC,
Panamá.
- Moreno Fraginalls, Manuel
2006 *África en América Latina*. Edición UNESCO,
Siglo XXI Editores, México.

Tardieu, Jean Pierre

2009 *Cimarrones de Panamá. Iberoamericana.*

Vervuert, Madrid, España.



Semblanza

Emiliano Gallaga Murrieta. Licenciado en arqueología por la ENAH, maestro en antropología y doctorado en filosofía por la Universidad de Arizona. Co-director del Proyecto Arqueológico de Chiapa de Corzo. Maestro de la UNACH y *visitor schollar* de la Universidad de Arizona. Ha realizado investigaciones arqueológicas en el Norte de México y Mesoamérica. Coordinador del libro *¿Dónde Están? Investigaciones sobre Afromexicanos*.

Juan Pablo Peña Vicenteño. Investigador del Proyecto Afroamérica. La Tercera Raíz, del Programa Universitario México Nación Multicultural, (PUMC) de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Benjamín Lorenzana Cruz, licenciado en Historia por la Facultad de Ciencia Ciencias Sociales de la UNACH (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas). Colabora en el Departamento de Investigación de la Dirección de Patrimonio e Investigación Cultural del CONECULTA desde el 2001, realizando investigaciones históricas sobre las siguientes temáticas: Presencia africana en Chiapas durante la época colonial, Historia y patrimonio cultural de las comunidades de pescadores de costa de Chiapas y Los comerciante chinos en la costa de Chiapas.

Juan González Esponda, profesor de historia en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH. Ha realizado estudios de los movimientos sociales recientes, de la historia agraria de Chiapas

y de la población afrochiapaneca. Es autor de *Negros, pardos y mulatos: otra historia que contar* (Coneculta, 2002).

Enrique Tovar Esquivel Doctor en Antropología Social por la Universidad Autónoma de México. Profesor-Investigador Titular III del Centro INAH-Nuevo León. Investigador nivel I del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT. Ha publicado cinco libros y más de 30 artículos de difusión y científicos sobre historia, arqueología, antropología y arte.

Actualmente esta escribiendo sobre un artista italiano radicado en Monterrey durante la primera mitad del siglo XX.

Mtra. América Malbrán Porto. Licenciada en Arqueología por la ENAH, maestra por la UNAM, y actualmente cursa el Programa de doctorado en Estudios Mesoamericanos Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Directora del Centro de Estudios Sociales y Universitarios Americanos S.C. (CESUA) en México D.F. Docente de la ENAH y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Arqlgo. Enrique Méndez Torres. Licenciado en Arqueología por la ENAH y cursa el programa de Maestría en Antropología en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, (UNAM). Ha participado en diversos proyectos arqueológicos en México D.F., Chalco, Chiapas, Oaxaca, Morelos, Veracruz, entre otros, para el INAH y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Docente de la ENAH. Actualmente es Responsable del Proyecto de Investigación y Conservación del Sitio Arqueológico Cerro el Tlatoani en Morelos.

Arqlga. Judith Hernández Aranda, egresada de licenciatura en arqueología en la ENAH; estudios de maestría en Historiografía del México Colonial, UAM Azcapotzalco y pasante de doctorado en Antropología, en la línea de investigación simbólica en la ENAH. Investigadora de tiempo completo en el INAH, adscrita



al Centro INAH Veracruz. Temas de interés: periodo de contacto hispano, arquitectura militar, cartografía, cerámica y vidrio colonial. Titular de los proyectos “Creación de la Ceramoteca del Centro INAH-Veracruz”, “La Conexión Colonial de Nueva España y la Florida Española Occidental”, “Proyecto arqueológico en San Juan de Ulúa” y de la llamada “Casa de Cortés” en La Antigua.

PA. Blanca Rosa Moreno Domínguez, pasante de licenciatura en arqueología de la UV; jefe de campo en el Proyecto Integral de la Fortaleza San Juan de Ulúa.

Amaranta Arcadia Castillo Gómez es antropóloga social e investigadora y profesora en la Universidad Autónoma de Tamaulipas. Es maestra y doctorante en antropología social por el Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus escritos académicos giran en torno a los siguientes temas: patrimonio cultural alimentario; relaciones interétnicas, racismo y discriminación; educación y multiculturalismo; el petróleo y la transformación cultural en la región huasteca; comercio y cambio cultural.

Gloria Lara Millán es doctora en Antropología y profesora investigadora de la Facultad de Historia en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus trabajos académicos se centran en el ejercicio de la ciudadanía, participación política, construcción de espacios regionales, identidad y movilización política de poblaciones afrodescendientes en México. Correo electrónico laram.gloria@gmail.com

Consuelo Meza Márquez es Doctora en Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Profesora/investigadora del Cuerpo Académico de Estudios de Género. Universidad Autónoma de Aguascalientes. México

Wolfgang Effenberger, estudió Antropología Americanista y Estudios Latinoamericanos en Alemania, su tesis de magíster investiga la participación de afrodescendientes en el levantamiento de 1932. Ha participado en eventos afrodescendientes internacionales e impartió talleres sobre Educación Intercultural, historia y derechos de afrodescendientes. Realiza investigaciones con diversas universidades, y la Academia de la Historia de El Salvador.

Antropóloga Martha Marielba Herrera Reina es Antropóloga. Labora como docente en la Escuela de Comunicaciones Mónica Herrera y es investigadora de la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad Tecnológica de El Salvador en el tema de afrodescendientes e identidades, así mismo es miembro del equipo de investigación del culto al Cristo Negro UNAM-USAC- Academia Salvadoreña de la Historia.

Arqueólogo José Heriberto Erquicia Cruz, es Arqueólogo y Maestro en Ciencias Sociales, actualmente es estudiante del doctorado en Historia de América Latina y Mundos Indígenas en la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Trabaja como investigador y docente en la Universidad Tecnológica de El Salvador, y es consultor en temas patrimonio cultural e identidades.

Mario José Molina Castillo, es licenciado y profesor en Geografía e Historia, en Educación y Educación Física. Además realizó estudios de docencia superior en la Universidad Autónoma de Chiriquí. Obtuvo su doctorado en Historia de América en la Universidad de Sevilla, España en 2006. Ha publicado las obras históricas *David, historia y sociedad, orígenes y evolución preurbana 1602-1890* (2002), *Veragua: la tierra de Colón y de Urracá*, (2008), *La tragedia del color en el Panamá colonial* (2011).

Rectoría

Ing. Roberto Domínguez Castellanos
RECTOR

Dr. Rodolfo Calvo Fonseca
SECRETARIO GENERAL

C.P. Miriam Matilde Solís Domínguez
AUDITORA GENERAL

Lic. Adolfo Guerra Talayero
ABOGADO GENERAL

Mtro. Pascual Ramos García
DIRECTOR DE PLANEACIÓN

Mtro. Florentino Pérez Pérez
SECRETARIO ACADÉMICO

Dra. Adelina Schlié Guzmán
DIRECTORA DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Lic. Ricardo Cruz González
DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN

L.R.P. Aurora Evangelina Serrano Roblero
DIRECTORA DE SERVICIOS ESCOLARES

Mtra. Brenda María Villarreal Antelo
DIRECTORA DE TECNOLOGÍAS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIONES

Lic. Noé Fernando Gutiérrez González
DIRECTOR DEL CENTRO UNIVERSITARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN

Lic. María de los Ángeles Vázquez Amancha
ENCARGADA DE LA DIRECCIÓN DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Dependencias de Educación Superior

Dr. Alain Basail Rodríguez

DIRECTOR DEL CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA (CESMECA)

L. G. Tlayuhua Rodríguez García

DIRECTORA DE LA FACULTAD DE CIENCIAS DE LA NUTRICIÓN Y ALIMENTOS

Dr. Ernesto Velázquez Velázquez

DIRECTOR DEL INSTITUTO DE CIENCIAS BIOLÓGICAS

Mtro. Alberto Ballinas Solís

DIRECTOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS ODONTOLÓGICAS Y SALUD PÚBLICA

Mtro. Martín de Jesús Ovalle Sosa

DIRECTOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

Dr. José Armando Velasco Herrera

DIRECTOR DE LA FACULTAD DE INGENIERÍA

Antrop. Julio Alberto Pimentel Tort

DIRECTOR ENCARGADO DE LA FACULTAD DE ARTES

Dra. Silvia Guadalupe Ramos Hernández

DIRECTORA DEL CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN GESTIÓN DE RIESGOS Y CAMBIO CLIMÁTICO

Mtro. Jesús Manuel Grajales Romero

DIRECTOR DE LA ESCUELA DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS

Mtro. Rafael Araujo González

DIRECTOR ENCARGADO DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES

Lic. Jorge Luis Taveras Ureña

COORDINADOR DEL CENTRO DE LENGUAS

**Colección
Selva Negra**



UNICACH

¿Negro?... No, moreno
Afrodescendientes en México
en el imaginario colectivo en México
y Centroamérica

Se terminó de imprimir en el mes de marzo de 2014, con un tiraje de 500 ejemplares. El diseño editorial estuvo a cargo de Noé Zenteno Ocampo y el cuidado de la edición de la Oficina Editorial de la UNICACH, durante el rectorado del Ing. Roberto Domínguez Castellanos.



El presente libro es producto de las ponencias presentadas en la mesa *Los afrodescendientes en la conformación del imaginario colectivo en el sureste mexicano, Centroamérica y del Caribe*, 1ra mesa organizada sobre el estudio de los afrodescendientes para el XI Congreso Centroamericano de Historia realizado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en 2012. En este, se dieron a conocer los recientes trabajos en la región, se fomentó el intercambio de ideas y contactos entre los distintos investigadores que trabajan el tema, y se abarcaron diversos tópicos que abarcaron desde arqueología hasta estudios de antropología social y literatura afrodescendiente. Así, como profundizar sobre la problemática de la investigación sobre los afrodescendientes y su futuro dentro de nuestra profesión en las regiones.

