

**EL NEGRO EN COLOMBIA:
EN BUSCA DE LA VISIBILIDAD PERDIDA**

COMPILADORES

**DIEGO LUIS OBREGON
LIBARDO CORDOBA**

**CALI
UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y ECONOMICAS
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y DOCUMENTACION SOCIO-ECONOMICA
-C I D S E-
FEBRERO 1992**

Obregón, Diego Luis; Córdoba, Libardo. El negro en Colombia: en busca de la visibilidad perdida. Documento de Trabajo no. 09. CIDSE, Centro de Investigaciones y documentación socioeconómica, Universidad del Valle, Cali: Colombia. Febrero. 1992.

ARTICULOS Y AUTORES DEL PRESENTE DOCUMENTO DE TRABAJO:

	Pág.
1. Origen de la Noción de “Negritud “ AUGUSTO DIAZ SALDAÑA	8
2. Carta a Un Viejo Luchador Negro a Propósito de la Discriminación GUSTAVO I. DE ROUX	12
3. Ausencia y Presencia del “Negro “ en la Historia Colombiana GUIDO BARONA BECERRA	22
4. Algunas Consideraciones Antropológicas sobre la Discriminación Racial CARLOS ALBERTO REYES S	60
5. Hacia una Reivindicación de la Discriminación racial CARLOS ALBERTO REYES S	65

PRESENTACION

Con este número de los “Documentos de Trabajo “ el CIDSE inaugura una serie temática sobre “Etnia Y Sociedad “ que esperamos tenga una fecunda y continuada producción intelectual. No otra cosa podemos esperar en una sociedad donde la variedad étnica es tan significativa y está logrando en los últimos lustros importantes formas de identidad y reconocimiento de aquellos sectores sociales tradicionalmente dominados en su expresión cultural. Uno de los retos de las Ciencias Sociales colombianas es ponerse al día con los cambios profundos en la estructuración de la sociedad, cambios vinculados con el peso creciente de la identidad étnica de los diferentes sectores sociales. Los trabajos que se presentan en este Documento son una contribución modesta pero significativa en esta dirección y por ello el Comité del CIDSE decidió sin vacilaciones apoyar su publicación, lamentando los innumerables tropiezos encontrados que no hicieron posible una edición más rápida.

Estos trabajos recogen algunas de las ponencias que se presentaron en el II Foro sobre la “Discriminación del Negro en Colombia “, realizado en la Universidad del Valle en Noviembre de 1990 con el apoyo de su Departamento de Ciencias Sociales y organizado por un grupo de estudiantes entre quienes se destacan Diego Luis Obregón y Libardo Córdoba quienes hicieron todo el trabajo de edición de los textos y estuvieron siempre atentos a su publicación. En estos trabajos se encuentra desde un énfasis ante todo teórico, como ocurre en el caso de la ponencia de Augusto Díaz que busca precisar el concepto de “Negritud “ y en el trabajo de Carlos Reyes sobre la discriminación racial, un énfasis metodológico muy llamativo a partir del personaje de “Sinécio Mina “ en el texto de Gustavo I De Roux, hasta una argumentación más general y de fondo sobre la recuperación del papel del “pueblo negro “ para la comprensión histórica en el artículo de Guido Barona.

Pero vale la pena subrayar que estos trabajos de corte “académico “, están lejos de ser academicistas y por el contrario se inscriben en nuestra preocupación inicial de una reflexión e intervención sobre los procesos sociales en la Colombia de Hoy. Específicamente y en diversos grados, las inquietudes de los trabajos tienen como telón de fondo las vivencias de las comunidades negras del occidente colombiano. Los organizadores del Foro bien saben que su éxito en parte se debió a la presencia y apoyo de comunidades como Puerto Tejada, Villa Paz, Robles, San Cipriano, Buenaventura y Villa Rica que están también presentes, de alguna manera, en la reflexión de los ponentes.

Finalmente, es importante recordar que como antecedente y catalizador del proceso que culmina con esta publicación, se encuentra el trabajo de los estudiantes y el profesor Gustavo I. De Roux en el curso “Sociedad y Cultura Afro-Colombiana “. Se demuestra así como las clases de la Universidad, sin dejar de tener un buen nivel académico, pueden llegar a un público más general y estar insertas en la problemática nacional.

CALI
UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y ECONOMICAS
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y DOCUMENTACION SOCIO-ECONOMICA
-C I D S E-
FEBRERO 1992

DEDICATORIA

En forma muy especial para una de los ponentes del II Foro.

Sr. EULIDES BLANDON (Q.E.P.D.); Dirigente político de la costa del Pacífico, que días después de su exposición “La población negra en la Universidad del Valle “, desapareció, aunque guardamos la esperanza de volver a verlo y publicar su interesante conferencia, que entre otros, definía conceptos como el de TIGRITUDES, según la teoría de Wole Soyinka “LOS PUEBLOS NEGROS, TIENEN QUE MANIFESTAR SU TIGRITUD “.

CANCION CONGA DEL NEGRO BAILON

Negro cantor
hecho de selva,
mar y tambor.

Hombre congo
del son,
ritmo vital del Africa

Cántame tus gozos
y tristezas
negro danzón
del son,
negro bembón
de boca colara

Cántame una juga,
un currulao
y un abusao
quiero estar a tu lado

Congo!
Coge tu conga
admira su grácil danzar
y su armónico cuerpo
bailar!

Entrelazar en gemidos
de gozo
al ritmo del tambor
a su congo precioso.

Son te da alegría
son te da reposo.

Negro y negra
ahora van a bailar
Negro y negra
ríen y lloran de gozo
este danzón
está sabroso.

Cántame negro
tu gozo,
tu que eres fogoso
cántame
que tu canto
me llega hasta el alma
y me haces calentar!

Mira!
ya zapateando estoy,
Mira!

Ya bailando voy
negro lleno de regocijo
a cualquiera
hace bailar.

Negro danzón
del son
congo
del danzón
negro del son congo
que te canto yo.

Negro
y entre más congo,
negro mucho mejor
negro,
como me haces vibrar vos.

Negro danzón del son
congo del danzón
negro del son congo
que te canto yo.

Darío González Moreno

ORIGEN DE LA NOCION DE “NEGRITUD “

POR: AUGUSTO DÍAZ SALDAÑA

1. A comienzos de los años 30 se encuentran en París Aime Cesaire, León Damas, René Maran, Leopold Sedar Senghor, Osmané Sosé Birago Diop -estudiantes del Africa y de las llamadas Antillas francesas- y fundan dos revistas *Légitime Défence* (1932) y *L’Etudiant Noir* (1934). Eran órganos de la literatura y la política llamadas a jugar un papel en la concientización de intelectuales negros comprometidos en procesos anti-colonistas y por la igualdad de derechos civiles y culturales de la población negra de origen africano en distintos lugares del planeta.

Aimé Césaire va a utilizar por primera vez en “*L’Etudiant Noir* “ el concepto de negritud, al respecto dice: “...Como los antillanos se avergonzaban de ser negros, buscaban toda clase de perifrasis para designar a un negro. Se hablaba de “hombre de piel curtida “ y otras estupideces por el estilo ... y entonces adoptamos la palabra **negree** como **palabra desafío**. Era éste un nombre de desafío. Era un poco de reacción de joven en cólera. Ya que se avergonzaban de la palabra **négre**, pues bien, nosotros emplearíamos **négre**. Debo decir que cuando fundamos “*L’Etudiant Neir* “ yo quería en realidad llamarlo **L’Etudiant négre** pero hubo una gran resistencia en los medios antillanos ... Algunos consideraban que la palabra **négre** resultaba demasiado ofensiva: Por ello me tomé la libertad de hablar de negritude (negritud).

Había en nosotros una voluntad de desafío, una violenta afirmación en la palabra **négre** y en la palabra **négritude**. Por lo tanto, la noción de negritud surge, en un contexto polémico, como instrumento de auto-afirmación en las luchas políticas y como formulación de los lineamientos generales de una poética que sería, en sus ambigüedades, de gran importancia en el desarrollo de la literatura y las artes en el siglo XX. Para Aimé, Cesaire la negritud era el lugar de un combate por la descolonización y liberación de los pueblos oprimidos y de trabajo estético en procura de una expresión de la singularidad histórica y vivencial de pueblos del tercer mundo.

En Leóplod Sedar Senghor la negritud serviría de fundamentación filosófica de una de las obras de poesía decisivas de nuestro siglo y de un esfuerzo problemático de pensar lo que él define como la africanidad. En la poesía de Senghor la negritud ha acompañado la expresión en francés de una sensibilidad, de una forma de apropiarse al mundo sin los paradigmas del eurocentrismo, Senghor lo dice: “Y ya que debo explicar mis poemas, yo confieso que casi todas las cosas y seres que ellos evocan son de mi cantón: algunos pueblos **Seres** perdidos entre los **tanns**, el bosque, los **boulongs** y los campos “. Pero también es necesario subrayar la noción de negritud manejada por Senghor lo ha llevado a pretender definir lo esencial de una supuesta “**alma negra** “, sobre ello escribe. “Ciertos árabes me reprocharán tal vez no haberles pintado con el **logos** griego. Y ciertos negros, de no haberles dotado con la abstracción árabe. Es tiempo que nosotros, antiguos colonizados, nos deshagamos de los complejos que nos han sido inculcados por los antiguos colonizadores... En efecto, siempre he pensado que el indo-europeo y el negro- africano

estaban situados en las antípodas, es decir, en los extremos de la objetividad y de la subjetividad, de la razón discursiva y de la razón intuitiva, del concepto y de la imagen, de la calculación y de la pasión. Y he preconizado, como ideal del humanismo del siglo XX, la simbiosis de estos elementos diferentes, pero complementarios “. Esta última afirmación senghoriana ha llevado a que intelectuales negros y africanos, se distancien de la negritud, ya que si bien en su origen cumplió, no obstante su ambigüedad conceptual, una función de auto- afirmación de seres oprimidos en sus combates por la libertad y la igualdad, finalmente terminaba, al negarle al negro africano la razón discursiva, legitimando la supremacía indo-europea en el mundo dominado cada vez más por la racionalidad, por el concepto, que son patrimonios universales comunes a cualquier pueblo, y a cualquier individuo de cualquier raza biológica.

Por eso René Depestre habla de decirle “adiós a la negritud “: Césaire advierte sobre los riesgos del uso ulterior del término negritud: “... Hay un hecho evidente: la negritud ha acarreado ciertos peligros ... Estoy a favor de la negritud desde el punto de vista literario y como ética personal, pero estoy en contra de una ideología basada en la negritud “. El Nobel de literatura, de origen nigeriano Wole Soyinka se burla de la negritud, ya que según él una ideología pan-negrista africana lanza un velo de idealización sobre los conflictos, iniquidades e injusticias que existen en el Africa negra de nuestros días, por ello escribe que un tigre no proclama su “tigritud”, sino que se lanza sobre su presa.

Podemos resumir lo escrito hasta aquí; la noción “negritude “ nace en medio de intelectuales franco-parlantes del Africa y de las Antillas. Ya en sus inicios y fundamentación ideológica comportaba una fuerte carga de ambigüedad. En tanto que la poética sirvió para darle expresión estética, en lengua francesa: al mundo vivencial del Africa y de las Antillas y sirvió de base para el surgimiento de la gran poesía de gentes como Senghor y Césaire, que tiene reconocimiento universal. En tanto que argumentación en pro de un pan-negrismo y como filosofía global del mundo es necesario criticarla, ya que no permite un tratamiento racional de problemas y conflictos reales, sino que se convierte en elemento mistificador y hasta opresivo como lo hemos conocido en la “negritude “ defendida por el tirano Duvalier en Haití.

2. En el contexto de los intelectuales africanos anglo-parlantes la palabra decisiva no fue **negritude** sino **Pan-africanism**. Para Alioune Diop, el fundador de la Sociedad Africana de Cultura y de la Revista **Presence Africana** había una similitud entre los términos **negritude**, Pan-Africanismo y African Personality, Ya en el siglo XX intelectuales negros en los Estados Unidos y en las indias Británicas occidentales comenzaron a insistir en las raíces africanas de los afro-americanos explotados y discriminados. Se comienza a hablar del Africa como la Patria común de los negros y a plantearse el proyecto de retornar al Africa (Back to-Africa).

En 1897 se fundó en Londres la **African Association** con el fin de defender los intereses africanos y de sus descendientes en las colonias británicas. En julio de 1990 tuvo lugar en Londres la primera conferencia pan-africana. El movimiento pan-africano va a tener su centro en Europa hasta finales de los años 50. Con la participación en él de figuras

africanas anglo-parlantes como Jomo Kanyatta y Kwame Nkrumah su centro de gravedad se va a desplazar hacia el África, con la descolonización del Africa y el surgimiento de los jóvenes estados africanos el pan-africanismo se va a convertir en un movimiento por la unidad del Africa; la lucha de los afro-americanos anglo-parlantes va a aparecer como algo autónomo.

3. En América Latina también ha habido en la cultura y en la política una defensa y reconocimiento del componente africano en la Cultura pluri-étnica. En varios países latinoamericanos hay una población de origen africano, portadora de un legado cultural africano. El candomble en Brasil, el Vudú en Haití y La Santería en Cuba son expresiones de una simbiosis viva y actuante entre la cultura africana y la cultura europea e indígena. En toda América Latina **negritud** sirvió para estimular la autoconciencia de los descendientes de antiguos esclavos y para darle expresión estética al componente afro de la cultura latinoamericana, la obra de Nicolás Guillen, de Wilfredo Lam, de Manuel Zapata Olivella, para citar solo algunos ejemplos, da testimonio de este proceso. Pero utilizar la noción para pensar conflictos sociales y culturales de las naciones latinoamericanas y dar expresión a reivindicaciones de la población negra no es actual. Para Manuel Zapata Olivella hoy en día negritud en América Latina debe ser sinónimo de lucha por la libertad y reconocimiento del mestizaje como piedra angular de la autenticidad de la cultura americana, sobre ello escribe: “Negritud en América tiene resonancia de cadena, bodegas, inquisición, resguardos, plantaciones, látigo, esclavitud, linchamiento, palenque, libertad, vudú, candomblé, rumba, tango, marinera, jazz, espiritual, blues, cimarrón, mandinga y diablo. No nos esforcemos en buscarle etimologías semánticas, encuadramientos filosóficos, literarios o estéticos. Negritud en América es unidarianidad, africanitud, americanidad, todas las connotaciones que quiera dársele menos el de colonización, doblez, mimetismo, castración, aberración, imitación “.
4. En Colombia existen hoy toda una serie de movimientos que expresan intereses vitales de comunidades negras e indígenas. Para estos movimientos nociones tales como negritud o indigenismo ya están agotadas.

Ante la eventualidad de la formulación de una nueva constitución, es necesario defender la definición de Colombia como nación pluri-étnica y pluri-cultural. En la cual se representen los derechos sociales, económicos, culturales y políticos de las comunidades negras e indígenas. La Constitución Nacional debe condenar y prohibir el racismo, así como todo acto o manifestación que produzca y difunda prejuicios raciales y afecten la unidad y las relaciones de solidaridad y convivencia humanista y pacífica entre todos los colombianos. Las zonas habitadas por población negra e indígena, son en su gran mayoría, de gran pobreza y muestran condiciones materiales inhumanas de existencia.

Por eso, creemos que el llamado movimiento cimarrón tiene justificadas razones al posponerle a la Asamblea Nacional Constituyente que la nueva constitución institucionalice el “Apoyo a las zonas habitadas por las comunidades negras e indígenas para acelerar su

desarrollo económico, social, cultural y político, otorgándoles atención especial en los programas de gobierno y de las instituciones estatales.

BIBLIOGRAFÍA

- DEPESTRE, René. Saludo y Despedida a la Negritud, en: **Africa en América Latina**, UNESCO, México, 1977.
- SEDAR SENGHOR, Leopold. Comme les lamantins vont boire a la source, en: **Poemes**, París, 1974.
- SEDAR SENGHOR, Leopold. **Fundamentos de la Africanidad. (Negritud y Arabismo)**, Madrid, 1972.
- MUNTU J. John. **Las Culturas de la Negritud**, Madrid, 1970.
- ESEDEBE P. O. Origins and Meaning of Pan-Africanismo, en: **Presence Africame**, No. 73, 1970, París.
- KWAME NKRUMAH. **Africa must Unite**, Leipzig, 1965.
- ZAPATA OLIVELLA M. **Levántate Mulato, “Por mi raza hablará el espíritu”**. Bogotá, 1991.

**CARTA A UN VIEJO LUCHADOR NEGRO A PROPOSITO DE LA
DISCRIMINACION**

POR: GUSTAVO I. DE ROUX

**Señor Don
José Ignacio Mina
Morada Final de los Ancestros**

Apreciado Sinecio:

Se están cumpliendo 70 años de tu partida definitiva hacia la eternidad, del tiempo aquel cuando dejaste prematuramente la región que tanto amaste: el norte del Cauca, y a tus hermanos de raza a quienes dedicaste sin descanso tus esfuerzos para que se les reconociese un espacio físico propio y una carta de ciudadanía, no de tercera clase, sino cargada con la totalidad de derechos humanos y civiles consagrados por la Constitución. A lo mejor, después de tantos años, muchos no son conscientes de la importancia de tu legado, o ignoran la tenacidad indoblegable e inmensa recursividad que desplegaste apelando a la palabra, las armas y la magia, en tus luchas por contribuir a la realización del viejo sueño de los ancestros cimarrones de libertad con igualdad. ¿Recuerdas por ejemplo aquella ocasión cuando, hacia finales de 1904, convertido en mariposa, burlaste a quienes te condenaron a muerte por instigar a campesinos descendientes de esclavos, a resistir contra desalojos y atropellos? ¿O aquel verano de 1915 que te encubriste bajo forma de plátano hartón para extraviar al destacamento militar solicitado por los hacendados para asegurar tu captura? Estoy seguro que a través de alguna rendija horadada en el lugar donde te encuentras, curioseas con frecuencia en los antiguos escenarios de tus luchas. Se sospecha inclusive que episódicamente las visitas de forma clandestina y fugaz para observar desde algún escondite improvisado, a transformado como entonces en planta o animal, lo ocurrido a lo largo de los años que nos separan del día de tu muerte.

Muy en boga están por estos días temas relacionados con el prejuicio y la discriminación raciales. Permíteme expresarte algunas reflexiones que, sobre ellos, he venido realizando desde tiempo atrás. Créeme, Sinecio, que no quiero aburrirte con mis disquisiciones. Ni más faltaba. Lo hago porque sé que tu curiosidad me agradecerá en el fondo el compartirlas contigo pues, aunque le duela a tu orgullo reconocerlo, difícilmente podrías ocultar tu interés por tópicos que estuvieron presentes en tus luchas por un espacio propio, donde tu gente pudiese llegar a ser económica y socialmente autónoma. O sino, ¿de qué otra manera se podrían explicar tus visitas ocasionales y subrepticias al mundo de los vivos?.

Posiblemente en tu tiempo no designaban ustedes, por el color, a los congéneres de tipos raciales nativos o de procedencia europea. Una persona sería carpintero, patrón, anciano, indígena, caballero, payanés o campesino, de acuerdo a su ocupación, origen, clase social o señales particulares. Pero los de piel oscura, independientemente de cualquier otro atributo sí eran, como aún lo son, denominados genéricamente por el color. Negro era y es calificativo que precede toda nominación de aquellos cuyos ancestros fueron africanos. Tu

habrás sido llamado probablemente de niño, negrito gracioso; de joven negro travieso y, una vez adulto, negro ladrón por tus enemigos y por tus amigos negro berraco. Comprendo que cuando en el norte del Cauca denominan “amarillos” a los que nos consideramos como “blancos”, la población expresa paradójicamente su rechazo visceral a colorear las personas, por cuanto los colores blanco y negro fueron convertidos con la esclavitud en símbolos de condición humana superior e inferior; por cuanto el color negro se asumió históricamente como emblema de taras, vicios y defectos; y, por cuanto el apelativo “negro”, cuando se lo equipara al término “persona”, enmascara y recorta la verdadera esencia humana.

Seguramente habrás sido enterado por Changó o por Yemayá que la esclavitud existió en el África desde tiempos inmemoriales y que no fue una invención del descubrimiento de América. También, mi querido Sinecio, y por si no lo sabes, hizo parte de la historia de todos los pueblos, todas las culturas y todas las etnias. Por eso quienes relacionan mecánicamente población negra con esclavitud, absolviendo a otras razas de su pasado esclavo, lo hacen por ignorancia o por racismo. En muchas culturas antiguas se consideraba la esclavitud como parte del derecho natural y por tanto era asumida como legítima en sus religiones. En la religión judaica, por ejemplo, se la consideraba lícita siempre y cuando se la practicara con pueblos diferentes a Israel y por eso no hay un sólo pasaje del Antiguo Testamento que la condene explícitamente. Permíteme, a riesgo de aburrirte, que te nombre otros ejemplos. Hace miles de años en Mesopotamia, una lejana región mencionada en la Biblia, los pueblos que la habitaron: semitas y sumerios, asirios y babilonios, se esclavizaron unos a otros a través de milenios, tratando a los esclavos con extrema crueldad: azotándolos, marcándolos con hierro candente, y castigando su fuga incluso con la muerte. En el antiguo Egipto, por su parte, se construyeron templos, palacios y pirámides, en buena medida con el sudar y agotamiento de millares de esclavos como lo muestran murales que quedaron como testigos silenciosos de la época de los faraones. ¿Recuerdas que los hebreos estuvieron esclavizados en Egipto de donde escaparon, cruzando el Mar Rojo, conducidos por Moisés?

Grecia, fue otro país de la antigüedad considerado como una de las cunas de la civilización y la cultura. Allí la esclavitud llegó a constituir una verdadera industria. Se traían esclavos masivamente del Asia Menor, Egipto, Persia, Malta, Siria, Iliria, y de muchas otras regiones, a tal punto que, cuatro siglos antes del nacimiento de Cristo había en Atenas, su ciudad más importante, tantos esclavos como ciudadanos libres. Las condiciones de trabajo de los esclavos eran especialmente duras en las explotaciones mineras. Sabemos, por ejemplo, que en las minas de plata de Laurión todos los esclavos, blancos en su inmensa mayoría, eran marcados y trabajaban encadenados de sol a sol. Los griegos consideraban que toda persona extranjera podía ser esclavizada, sin identificar al esclavo con un color particular. Por esa razón nunca existió en Grecia lo que pudiésemos denominar una raza esclava.

Todos los pueblos conquistados por la antigua Roma fueron proveedores de esclavos alemanes y franceses, españoles, griegos, hebreos y cartaginenses. Se calcula que a la península itálica llegaron alrededor de 2.000.000 de cautivos extranjeros para trabajar como esclavos en minas, plantaciones y estancias ganaderas. Las pocas descripciones que dejaron

los historiadores romanos sobre las condiciones de los esclavos en las minas son espeluznantes: los esclavos trabajaban encadenados una vez marcados, hacinados en socavones bajo la amenaza constante del látigo y sin descanso posible hasta quedar exhaustos. Era frecuente además encontrar traficantes que recorrían los poblados con su mercadería humana de hombres, mujeres y niños encadenados. En las subastas públicas se colocaba al cuello de cada esclavo un retablo que indicaba su edad, lugar de procedencia y destrezas especiales que pudieran hacerlo atractivo como mercancía. Los posibles compradores examinaban detalladamente a los esclavos desnudos, como si se tratase de animales. No creas Sinecio que te estoy describiendo mercados negreros de Cartagena o Popayán Te hablo de esclavos blancos de la Antigua Roma donde, por lo demás, si uno de ellos lograba escapar y se lo atrapaba de nuevo, era crucificado, y sí acaso alguno, desesperado por el trato inhumano llegaba a matar a su dueño, la ley ordenaba que se sacrificase a todos los esclavos de éste como medida para garantizar la vida de los amos. Con decirte, que en una ocasión el asesinato de un patricio, por un esclavo, dio lugar a que se sacrificaran sus 400 esclavos restantes.

Durante la Edad Media los vikingos, unos sujetos venidos de las frías regiones de Escandinavia y que eran muy buenos navegantes, asaltaban las costas de Inglaterra en procura de esclavos ingleses para los mercados de Europa continental y del cercano oriente. A los centros de venta del Mediterráneo llegaban esclavos de todo lugar: de Rusia, Polonia y Hungría, vendidos por los suecos; de Dalmacia y los Balcanes, por los germanos; de Dinamarca, cautivados por otros pueblos escandinavos; musulmanes españoles aprisionados por cristianos; persas, georgianos, armenios y tártaros, adquiridos por cazadores de esclavos en los puertos del Mar Negro. Ciudades como Génova, Florencia y Venecia, jugaron un papel muy importante durante los siglos XIV al XVII en la trata de esclavos, sin importar su procedencia ni color. Los musulmanes del norte de Africa comerciaron con esclavos cristianos de origen griego e italiano, español y francés. Una de las consecuencias de la esclavitud entre los musulmanes, no me lo vas a creer, fue la castración que se practicaba a los niños esclavos predestinados a servir en el futuro como guardianes de los harenes.

No voy a cansarte, mi querido Sinecio, con descripciones de la esclavitud en el lejano oriente. Me basta con decirte que hubo países coma la China donde la práctica de vender niños y heredar esclavos no fue virtualmente abolida hasta bien entrado el presente siglo. Quiero mencionarte además, por si no lo sabes, que en América precolombina entre Mayas, Aztecas e Incas, también se dio la esclavitud y que, en la Alemania Nazi, no hace todavía 50 años, laboraron millones de esclavos blancos en campos de concentración, obligados a trabajar hasta reventar para que muchos fuesen después exterminados. Permíteme que te transcriba textualmente lo que escribió un sobreviviente: “Nosotros éramos menos que esclavos. Estabamos por cierto desprovistos de libertad y éramos tan sólo un objeto que nuestros amos ponían a trabajar. Pero allí termina el parecido con cualquier otra forma de propiedad. A la maquinaria se le daba mantenimiento para garantizar su duración. Nosotros, por el contrario éramos un pedazo de papel de lija que, usado un par de veces se vuelve inservible y se arroja a la basura para ser quemado con los desperdicios”.

Como pudiste ver, en este recorrido, no solamente los negros fueron esclavizados. Del sistema esclavista fueron a su vez victimarios y víctimas casi todas las etnias y todas las razas. Hubo esclavización de blancos por blancos, negros por negros, y amarillos por amarillos. Pero también pueblos de distintos colores y procedencias se sometieron y redujeron a la esclavitud. En ese proceso, ligado a la acumulación, la raza fue siempre irrelevante mientras el hombre sirviera como herramienta productiva y fuese susceptible de ser esclavizado, sin importar su color, origen, o creencias. La esclavitud, como ves, estimado Sinecio, está tan estrechamente ligada a la historia de la humanidad que sería un atrevido quien afirmase no ser descendiente de esclavos.

Me preguntarás por qué entonces la esclavitud de africanos, en el mal llamado Nuevo Mundo, fue tan determinante de la personalidad social de quienes la agenciaron y padecieron y por qué marcó tan profundamente a nuestras sociedades. Permite que a eso te responda un intelectual haitiano, René Depeste: “El régimen esclavista epidermisó, somatisó, racionalizó profundamente las relaciones de producción, agregando así a las contradicciones y a las alienaciones innatas del capitalismo, un conflicto de nuevo género, una especie de carácter adquirido en las condiciones específicas de las colonias americanas: el apasionado antagonismo racial”. Esto quiere decir, apreciado Sinecio, que allí la esclavitud coloreó las relaciones entre colonizadores europeos y sujetos cautivados en Africa, incorporando al escalafón de las clases sociales una graduación de tipo racial.

La esclavitud, en todas las épocas, fue en forma de dominio sobre personas negadas de derechos y consideradas jurídicamente como propiedad. El esclavo, cosificado, dependía de la voluntad de su amo, quien podía disponer de él y de sus descendientes. Ciertamente es que las relaciones amo-esclavo, tuvieron matices particulares en distintos contextos sociohistóricos. En la antigua Roma, por ejemplo, hubo esclavos que se educaron, adquirieron bienes y llegaron inclusive a jugar un papel político importante, aunque esa fue la excepción más que la regla; en el Africa precolonial los esclavos eran con frecuencia asimilados a las costumbres y normas de las sociedades que los cautivaban. Pero en todos los casos, el esclavo constituía una herramienta a la que se trataba con mayor o menor crueldad y dureza según el rendimiento económico esperado. Fueron las condiciones económicas, y no la raza, las responsables del tratamiento recibido por los esclavos. Cuenta Diodoro, un historiador romano, refiriéndose a las condiciones de 40.000 esclavos blancos españoles que extraían mineral en Iberia en el Siglo I a.c. que éstos le producían a los dueños utilidades increíbles trabajando en socavones noche y día, sin descanso ni respiro, y que la producción que el látigo del capataz los obligaba a extraer diariamente era tan alta, que muchos preferían la muerte.

En las colonias americanas los europeos quemaron a reventar, en plantaciones y minas, combustible biológico que permitiese, entre otras cosas, garantizar niveles de acumulación para el despegue de la Revolución Industrial. Agotadas las posibilidades de la mano de obra indígena, fueron desarraigados del Africa 20 millones de seres humanos provenientes de cientos de etnias diversas y compelidos a abandonarlas para siempre en el éxodo masivo más impresionante y descomunal que se haya conocido jamás. Como en otros episodios esclavistas, fueron acá también transformados en mercancía y utilizados como herramienta.

Pero esta vez su particularidad melanodérmica, su tonalidad cutánea diferente a la de los colonizadores, fue convertida en símbolo de una condición humana inferior: la condición de negro. El color se convirtió en alegoría de supuestas diferencias innatas en la esencia del hombre y en un fetiche para representar desigualdades imaginarias que reducían las singularidades naturales a la categoría de disparidades sociales. La ideología que surgió y sustentó la esclavitud en las colonias americanas consagró el color de la piel, una característica biológica, como código ordenador y regulador del valor de todos los seres humanos.

La necesidad de justificar la esclavización de los africanos dio lugar a innumerables teorías pseudocientíficas que prosperaron, especialmente durante el siglo pasado, y que sirvieron de fundamento ideológico para legitimar su sometimiento y discriminación. Voy a presentarte algunos de los argumentos que prosperaron en Europa y América sobre ese particular. Posiblemente te harán reír, pero piensa por un momento en el profundo efecto que tuvo su difusión sobre la conciencia de blancos y negros. Eduardo Long, un historiador de Jamaica, sostenía por ejemplo que los negros no podían tener el mismo origen que los blancos a causa de características físicas inmutables: el color, la presencia de lana -no de cabello-, la infección de los cuerpos negros por piojos negros y su olor bestial. Por el contrario, un profesor de la Universidad de Carolina del Sur, Tomás Cooper, sostenía que negros y blancos sí habían tenido el mismo origen, pero que los negros constituían una variedad minusválida de la especie humana, “cuyo intelecto natural inferior, los hacía incapaces de gran mejora mental, o de adquisiciones literarias o científicas”.

Para muchos de estos ideólogos del racismo la negritud, y no la esclavitud, era la causa esencial de la inferioridad del negro. Sostenían que el negro, aunque emancipado y liberto, llevaría siempre consigo la marca de su color, símbolo indeleble de su condición inferior. Para demostrarlo, derivaron además conclusiones estrafalarias de la natural existencia de diferencias físicas. Samuel Morton, un médico de Filadelfia, concluyó por ejemplo de la comparación de cráneos de distintas razas, que la capacidad craneana de las razas de piel oscura era inferior en “aquellas partes del cerebro a las que se han asignado las facultades morales e intelectuales”. Para otro de ellos, Pieter Camper, el cerebro de la raza africana se aproximaba al del orangután, lo que la hacía “muy inferior en poderes naturales al intelecto del blanco”. En resumen muchos de los argumentos, elaborados para defender la esclavitud, hicieron hincapié en supuestas peculiaridades físicas de la raza negra que harían al negro “esclavo por naturaleza “ pues, como lo afirmaba el Dr. Samuel Cartwright de Nueva Orleans hacia mediados del siglo pasado, “su sangre era más negra que la del blanco, su cerebro más pequeño y la deficiencia de sangre roja en los sistemas pulmonar y arterial le causaba indolencia y apatía”.

También se pretendió relacionar, en esa misma dirección, la inteligencia con el índice cefálico. Se adujo, por ser la raza negra dolicocefala, que la dolicocefalia era manifestación de primitivismo y salvajez. Sin embargo, esta teoría fue abandonada cuando se comprobó que muchos blancos eran del mismo tipo craneoscópico. El afán de “probar” la inferioridad, a partir de características naturales, hizo que se llegara a decir que por ser las mujeres más dolicocefalas que los hombres, permitir el sufragio femenino no sería prudente. No hay que

olvidar, como nos lo recuerda el gran etnólogo Fernando Ortiz, que la mujer, como el negro y como todo grupo humano sometido, ha sido víctima de argumentos discriminatorios elaborados para razonabilizar la opresión, la asimetría y el predominio injusto.

Todos estos racismos que erigieron los colores en ídolos para condenar fatalmente a los negros, llegaron a impregnar profundamente las sociedades esclavistas. En algunos lugares se llegó al extremo de elevar la inventada desigualdad innata a principio constitucional. En la Carta Magna de los Estados Confederados del Sur de los Estados Unidos, por ejemplo, se explicitó textualmente que los cimientos de esa sociedad “están basados en la gran verdad de que el negro no es igual al hombre blanco; que la esclavitud es su condición natural y normal”. Esta parafernalia racista que hizo concluir a ensayista científicos como el conde Gobineau que los negros eran incapaces de ascender a niveles altos de inteligencia; que llevó a filósofos como David Hume a comentar que los negros jamás habían producido ninguna manufactura ingeniosa, ningún arte y ninguna ciencia; y, que hizo decir a literatos como Antonio Trollope que los negros simplemente imitaban al blanco “como el mono imita al hombre”, permeó las estructuras jurídicas, sociales y psicológicas de todas las sociedades donde se trajeron africanos.

Se llegó inclusive al cinismo de afirmar que la esclavitud era la única forma posible de civilizar y humanizar al negro. Juan Antonio O’Gavan, uno de los principales ideólogos de la burguesía esclavista cubana durante las primeras décadas del siglo pasado, justificaba por ejemplo la esclavitud ante las Cortes españolas, señalando que los africanos solamente podrían ser civilizados “violentándolos al trabajo” y, aunque reconocía esa coacción como una desgracia, la consideraba “menos funesta que el desorden, la miseria, la estupidez y todos los azotes que desolan y destruyen a los pueblos ociosos como son los del Africa”. Para él, como para muchos esclavistas, los negros africanos eran los más indolentes y perezosos entre todos los hombres conocidos y, para aumentar sus fuerzas morales, era indispensable alejarlos de su lugar de origen y habituarlos al trabajo desde la infancia. Los africanos, quienes serían en su tierra unas fieras indómitas, tendrían bajo el régimen esclavista el privilegio, según O’Gavan, de conocer y practicar “las máximas de la religión de paz, amor y dulzura”.

El Africa, querido Sinecio, cuna del género humano, fue convertido así en un continente sin pasado y sus pobladoras en salvajes, sin historia, provistos de inteligencia reducida y mentalidad prelógica. El racismo borró de un brochazo la influencia negrítica en la civilización egipcia y erigió en exponentes de una supuesta raza roja, a muchos de los faraones de claro origen negroide: Menés, Zosér, Queops, Micerino, Mentuhotep, y a todos los faraones etíopes que gobernaron Egipto durante el Siglo VIII a.c. Se tendió un manto invisible sobre la civilización meroítica, una de las más desarrolladas de la antigüedad y centro de irradiación cultural y filosófica, comercial, artística y técnica; se ignoró el papel del reino negro del Axúm, lugar de intercambio floreciente hace 25 siglos entre comerciantes provenientes del lejano oriente y Arabia, con mercaderes que llegaban del corazón del Africa por “la ruta de los 40 días”. Los imperios de Gana, Malí, y Songay, con sus desarrollos culturales, artísticos y manufactureros, quedaron sepultados en el olvido, como quedaron también sus emperadores entre los que descollaron Abú Bakar cuyas naves

llegaron posiblemente a América siglo y medio antes que las españolas, y Mansa Musa cuya riqueza legendaria lo hizo aparecer en muchos mapas europeos como el más rico, poderoso y noble señor de toda la tierra. ¿Dónde quedó Tumbuctú con sus varias universidades? ¿Dónde la cultura Nok? ¿Dónde la historia de los pueblos Yoruba, de los Dahomeyanos, de los Ibos y los Ashanti, del reino de Benin con sus desarrollos culturales y cuyo arte inspiraría mucho después a Picasso y a Matisse? ¿Y Sofala y Zanzíbar, Kilwa y Monomotapa, y todas las demás ciudades alucinantes del oriente africano que prosperaron hace 15 siglos como centros de comercio con árabes y chinos? ¿Qué de la filosofía y las interpretaciones cosmogónicas de los pueblos africanos? ¿Qué de sus religiones, de sus culturas, de sus saberes, de su memoria?

La esclavización confiscó su pasado a los africanos traídos a América, desarticuló su mundo, tradiciones, artes y leyendas. En una palabra los desculturizó, insertándolos como piezas despersonificadas en los engranajes de la estructura de producción colonial. Sometido a sujeción económica y física, se lo estigmatizó por su color, transformando la belleza de su piel en un obstáculo adicional para su realización histórica. El uso y significación social de los caracteres somáticos marcó tan hondamente a nuestras sociedades que aún hoy constituyen códigos que valorizan a desvalorizan a simple vista a los seres humanos. En otras palabras, la racionalización de las relaciones sociales, provocada por la esclavitud y por la necesidad de justificarla, no se desdibujó con la emancipación, pues los colores blanco y negro continuaron simbolizando riqueza y miseria, poder e impotencia frente a la dominación, belleza y fealdad, diligencia y pereza atávica. La libertad no significó entonces rompimiento de barreras para acceder en igualdad de condiciones a empleos decorosos, a la propiedad, o la educación, ni posibilidades reales para integrarse a la sociedad por vías exentas de opresión y discriminación.

Me dirás que todo esto es cierto pero que el negro nunca permaneció como víctima sumisa que se deja mansamente vejar y humillar. Que en la época de la esclavitud, desde el primer momento de cautiverio, los esclavos buscaron todas las oportunidades de fuga y de oposición al trabajo forzado; que los cimarrones no solamente huyeron a los montes y constituyeron palenques para su defensa, sino que en varias ocasiones amenazaron y pusieron en jaque todo el andamiaje del poder colonial; que desarrollaron cientos de formas para resistir culturalmente y que inventaron innumerables mecanismos de sobrevivencia al interior de una sociedad hostil; que enmascarando sus religiones africanas dentro del formato del culto católico lograron preservar elementos de su teogonías y construir procesos de identificación al interior de las cuales se gestaron con frecuencia rebeliones abiertas. Me dirás, además, que los negros resistieron siempre, utilizando todas las dimensiones de lo cotidiano, para hacer de los, cuentos, la música y los rituales, expresiones que iban con frecuencia más allá de lo lúdico y se articulaban como sustento de un ideario abiertamente libertario. Me dirás en fin que, como esclavos o libertos, conquistaron así espacios culturales y físicos que sirvieron de matrices para la reconstrucción de identidad.

Tienes razón. Muchos descendientes de africanos, una vez libres, continuaron ocupando espacios geográficos en regiones relativamente aisladas donde los controles de la sociedad

dominante eran débiles. Las comunidades de la costa del Pacífico, del norte del Cauca, del Patía y de otras regiones de Colombia, se explican por ese proceso de diáspora, acelerado con la abolición de la esclavitud. Contrariamente a lo esperado con la Ley de Emancipación, muchos afrocolombianos prefirieron integrarse a la sociedad nacional aislándose de sus centros de influencia y no por la vía de la servidumbre o la proletarización. Allí, recompusieron una cultura material adaptando tecnologías e inventando estrategias para sobrevivir, desarrollaron formas ingeniosas de solidaridad y un ethos coherente con su inserción en un universo natural, así como creencias, ritos y ceremonias propias. Muchas de estas manifestaciones, especialmente la música, han conquistado desde abajo, desde su negación inicial, espacios importantes hasta llegar a ser referentes obligados de la cultura nacional.

Sé que todo eso es cierto, Sinecio, pero tendrás que reconocer al menos que la identidad recompuesta no ha sido suficiente para fundamentar, en tus hermanos actuales de raza, la capacidad para defender los espacios que cimarrones como el rey Benkos en la Costa Atlántica, el negro Jerónimo en el Patía, Mateo Mina en el norte del Cauca y muchísimos otros, conquistaron para ellos y sus descendientes; para defender ese territorio por el que lucharon, después de la abolición, hombres como por ejemplo Lujuria, Juan Tumba, José María Galarza, el mulato Pablo, y tú mismo. ¿Qué quedó si no de la labor realizada a principios de siglo por tus famosas Juntas para defender a los campesinos contra desalojos? ¿Qué de las hermosas fincas cacaoteras que surgieron de allí? ¿Qué de la isla de San Andrés que ya no es de los isleños? ¿Qué de los bosques y depósitos auríferos de la costa del Pacífico? ¿Qué de las dehesas del Patía? ¿Han sido capaces los negros de defender los espacios conquistados por sus ancestros con tanto sacrificio y dolor?

En el norte del Cauca, sé que te duele, los campesinos enajenaron sus tierras a los ingenios azucareros para convertirse en asalariados empobrecidos o migrantes a centros urbanos donde desempeñan, si los encuentran, empleos no calificados. En la costa del Pacífico la gente ha permitido que el Estado entregue en concesiones la naturaleza a terceros, para convertirla en mercancía. Eso ha desestabilizado a las comunidades, contribuido a la migración, al empobrecimiento de la gente, y ha roto el equilibrio ecológico. Pero además, ha vuelto el “desarrollo” contra sus habitantes dejándolos sin dominio sobre su territorio, resituándolos en la sociedad nacional sin posibilidad de decidir sobre su propio destino. Los habitantes de San Andrés perdieron su isla para terminar, muchos de ellos, convertidos en cargadores de equipaje. Los patianos, otrora propietarios, quedaron esquinados contra alambrados que encierran propiedades que ya no son de ellos.

Pero si las presiones económicas han incentivado la enajenación territorial, las presiones desculturalizantes han alienado la conciencia de muchos afrocolombianos. No te sorprendería por eso encontrar, entre ellos, mujeres que se alisan el pelo; encontrar que hay quienes se avergüenzan de su color, su raza o su gente, por haber internalizado el prejuicio que hizo de los colores de la piel un código estético y valorativo que los impulsa a vivir su realidad blanqueándose, con la ilusión de alcanzar así la plenitud de su humanidad irrespetada por la discriminación socioracial. No me negarás por eso, mi querido Sinecio que, por todas esas presiones, la población afrocolombiana tendrá que recorrer todavía un

camino arduo para afirmar su identidad como fundamento de lucha por la dignidad, por la desracialización de las relaciones humanas y por el reconocimiento de la igualdad de derechos y oportunidades.

Afortunadamente hay comunidades de pobladores afrocolombianos que están inspirándose en viejas tradiciones de lucha cimarrona para agenciar nuevas reivindicaciones. Muchos grupos, gestados por jóvenes e intelectuales negros, han venido y vienen insistiendo sobre la importancia de valorar la identidad, el conocimiento de su historia; luchando por el reconocimiento del papel jugado por descendientes de africanos en la construcción de la nacionalidad, y vienen enaltecendo la conciencia en torno a la cultura afrocolombiana y los derechos étnicos. En Colombia, como ha sucedido en otros lugares, las minorías étnicas oprimidas y discriminadas jugarán un papel protagónico para despertar la conciencia nacional en el sentido de que la diversidad de matices de la piel y la variedad de culturas, deben ser asumidas y vividas como afortunadas diferencias de una sola condición humana.

En este proceso el pensamiento cimarrón, mi querido Sinecio, tendrá sin duda un papel importante que cumplir porque, al contrario de lo que muchos podrán creer, no es una expresión de racismo a la inversa: es un pensamiento sin tinturas que ojalá fuese apropiado por todos, blancos y negros, mestizos e indígenas; por la sociedad toda para incorporarlo a su doctrina y a su práctica social. Porque si adoptara y practicase ese ideario, profundamente libertario, que reivindica el reconocimiento y el respeto a ser diferentes, la igualdad de oportunidades y derechos, y que impugna y rechaza la discriminación y la dominación, seguramente llegaría a ser la sociedad justa y cordial en la que quisiste vivir y morir.

Perdona esta carta tan larga. No olvides transmitirle mis respetos a Olorún y mis saludes especiales a Yemayá, diosa del mar.

Cordialmente,

Amigo solidario

Para entregarle a Sinecio parte de la información contenida en esta carta se consultaron las siguientes obras:

Depestre, R. **Buenos Días y Adiós a la Negritud**. La Habana: Casa de las Américas, 1987.

De Friedemann, N. y Arocha, J. **De Sol a Sol**. Bogotá: Planeta, 1982.

De Roux, G. I. “**Temas de Raza Negra**”. Cali: Universidad del Valle (mimeo), 1989.

Finley, M. I. **Ancient Slavery and Modern Ideology**. Nueva York: Viking Press, 1980.

Horsman, R. **La Raza y el Destino Manifiesto**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Macmunn, G. **Slavery through the Ages**. Totowa: Rowman and Littlefield, 1974.

Ortíz, F. **El Engaño de las Razas**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

Torres-Cuevas, E. y Reyes, E. **Esclavitud y Sociedad**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.

**AUSENCIA Y PRESENCIA DEL “NEGRO”
EN LA HISTORIA COLOMBIANA**

**Autor: Guido Barona Becerra
Universidad del Cauca
Popayán, noviembre de 1990**

1. Introducción

El análisis de la historiografía colonial colombiana, referida a las investigaciones que se han hecho de las sociedades esclavistas regionales y de los conflictos que se hicieron presentes en su interior, busca situar, a la luz de los desarrollos teórico-metodológicos actuales, críticamente, el estado en que se encuentra la disciplina y, en la medida de lo posible, dar nuevos aportes en la formulación de hipótesis, de variables de análisis y posiblemente, de replanteamientos de orden metodológico, que permitan recuperar para la historia no sólo su carácter sistemático, sino lo de proyecto social que ésta originalmente tuvo.

Situado así nuestro propósito y avalado en la tesis de Lucien Febvre¹, sobre el oficio del historiador, incluyo dentro de esta reflexión las aportaciones históricas de los antropólogos que nos han precedido en el terreno de la investigación y que, no obstante las críticas que podamos hacerles, han contribuido en la construcción de un discurso histórico referido a uno de los sectores sociales que, desde el pasado, ha sido condenado a la “invisibilidad”.

Sin embargo y pese a este reconocimiento, considero que hace parte de nuestro quehacer reflexionar sobre las implicaciones, sobre los contenidos, sobre los sentidos de ciertas investigaciones históricas que desde la óptica de un reduccionismo cultural y de la privilegiación del valor de la libertad, han abordado la descripción y el análisis histórico de un sector de las sociedades esclavistas del pasado, como si éstas fueran producto de la constitución de capas culturales que, al igual que los estratos geológicos, darían la posibilidad de reconocer nuevamente, la originalidad cultural de los hombres traídos de Africa y, a su vez, negar en el proceso la positividad de sus construcciones sociales y culturales posteriores.

Pero, este problema no se reduce al papel que cumple la subjetividad u objetividad de tal o cual investigador, a sus intencionalidades, a su psicología particular o a su postura ideológica, frente a este colectivo sociocultural tomado como el referente de reflexión, investigación y análisis. El problema, va mucho más allá; compromete al conjunto de las ciencias sociales y/o humanas en sus sistemas teórico-metodológicos y en el diseño de sus estrategias de investigación.

¹ Lucien Febvre, Combates por la Historia, Barcelona, 1975, pp. 37 a 58.

2. Problemas de la historiografía colombiana en relación con los grupos “negros” de los siglos XVI al XVIII

Si las investigaciones históricas sobre el pasado colonial son relativamente escasas y, entre éstas, son muy pocas las que se preocupan por comparar el proceso de las sociedades y de las economías de la Nueva Granada con la de sus similares en Hispanoamérica, ¿que diremos de los estudios sobre los grupos “negros” que a través de un complejo de relaciones sociales antagónicas y conflictivas se relacionaron con los grupos étnicos nativos, con las diferentes castas de la sociedad colonial, con las elites locales y regionales, produciendo un sinnúmero de regularidades históricas que aún hoy día nos desconciertan hasta el punto de no reconocer su identidad y autenticidad?.

De hecho todavía no conocemos cómo era la cotidianidad de la relación amo-esclavo, a pesar de las evocaciones que nos ofrece una obra clásica de la literatura colombiana, como “El Alférez Real”. Tampoco tenemos la capacidad de explicar los efectos de la relación demográfica de la época, que presentaba una proporción muy alta de esclavos y “libres” de ambos sexos, frente a los “blancos” y a los “indígenas”, así como la relativa estabilidad que se gozó en algunos momentos de los siglos XVI al XVIII, y los conflictos que “estallaron” principalmente en los años finales del período colonial².

Expresada esta situación en otras palabras, no conocemos cuales fueron los mecanismos sociales que realmente operaron para impedir, en la Gobernación de Popayán, el florecimiento de las rebeliones “negras” y el dislocamiento de una estructura social rígidamente jerarquizada, por la acción corrosiva del conflicto favorecido por el “peso del número”.

La alta proporción de “libres”, (hombres 35,3%, mujeres 36,4), señala la pertinencia de los interrogantes que podamos hacer, en referencia al destino de estos hombres, a sus relaciones con los esclavos, con los “blancos” y con los “indígenas”, sin que hasta el momento se les pueda dar respuesta. Todos estos problemas que a primera vista aparecen como pertenecientes al siglo XVIII, objetivamente se los puede plantear para las dos centurias anteriores. La paradoja surge cuando, al analizarse la historiografía que se ocupa de este período, no se encuentra una reflexión dirigida a construir una historia social por fuera de los cauces institucionales del sistema colonial. En una primera aproximación la presencia de estas ausencias tal parece que tuvieron que ver con la naturaleza de los fondos documentales. Sin embargo, esta primera conclusión empírica, pronto se ve seriamente confrontada cuando analizamos algunos resultados de la historiografía hispanoamericana que aborda, con la misma documentación, la cotidianidad de “los hombres de color” y sus relaciones con los demás grupos y estamentos sociales.

² Ver: Cespedesia, No. 45-46, Suplemento No. 4, Cali, 1983, pp. 504 y 505.

James Lockhart, en su trabajo sobre el Perú colonial entre 1532 y 1560, empleando los fondos de las salas capitulares, de notarial y de judicial, va trazando el cuadro de la vida social, de las mentalidades, del “español” frente al “negro” y de este último en relación con todo el sistema colonial, rompiendo el esquema que proporciona la visión jurídica de la esclavitud.

Frente a aquellos que sólo piensan al esclavo como un sujeto simple y pasivo de disposición, que sólo vino a América a reemplazar a la población aborígen que se estaba extinguiendo en las labores de minas y en general en las relaciones de servidumbre que la colonia impuso, este historiador nos sugiere que el papel inicial de estos hombres de “piel de ébano” fue el de servir como auxiliares y de compañeros de conquista del español, en sus campañas contra las poblaciones nativas del Perú³. Igualmente nos hace ver cómo, en las entrañas del sistema colonial, desde el siglo XVI, ya estaban desarrollándose los procesos de insurgencia social, (en un sólo caso política), y de liberación del “negro”, sobre la base de su inserción en el sistema que impuso España en estas tierras; desde los primeros años de la conquista y de la colonización este sector social asumió el papel, dentro de la esfera económica principalmente, de ir ganando terreno para la formación posterior de un artesanado a través del cual se produjo, como en el caso del “negro Fragenal”, un sistema de autonomías para los esclavos y una nueva forma de relación de los “libres” con la sociedad del siglo XVI, en el Perú⁴.

En el breve análisis que Lockhart presenta, el problema de la cultura si no lo resuelve por lo menos lo enuncia, en un terreno que pocos investigadores en América Latina se han atrevido a tocar, a pesar de su importancia. Los orígenes étnicos de los esclavos, para este historiador no constituyen una impronta que determina las relaciones de éstos con los otros miembros de su grupo, con los “indígenas” y con los españoles. Al establecer que, como en el caso colombiano, “ningún grupo constituía una mayoría o una minoría muy marcada”, la diversidad étnica cobró gran importancia como posibilidad de construcción de un entramado cultural en que si bien, lo hispánico apareció como lo determinante, como la estructura sociocultural más homogénea, lo social adquirió matices diferenciadores y de ruptura con las grandes tradiciones que en un momento dado de la historia convergieron en el suelo americano.

Fue dentro de este encuentro de culturas que se construyó el tejido de la cotidianidad, de la urdimbre de un sistema de relaciones que aún se perpetúan y que hacen del mundo colonial la fragua del herrero donde se fundió la originalidad de América Latina⁵.

La obra de Lockhart, a pesar de situarse cronológicamente en la primera mitad del siglo XVI, sugiere un universo de nuevas relaciones de análisis e invalida la uniformidad

³ James Lockhart, *El Mundo Hispanoamericano. 1532 - 1560*, México, 1982, pp. 218 y 219.

⁴ *Ibidem*, pp. 247 a 250.

⁵ *Ibidem*, pp. 222 a 230.

sombría del cuadro, de una épica devastadora de hombres y de culturas en Hispanoamérica. Lo temprano de su mirada no es obstáculo para ver en la vida social de un colectivo, en su precariedad, las formas como se relacionaron entre sí, los sujetos de disposición de un régimen esclavista; los procesos a través de los cuales fueron surgiendo los ámbitos regionales, con sus características específicas y con un movimiento propio, que los fueron alejando cada vez más de las estructuras sociales y políticas de España en América.

Con una perspectiva diferente, Alberto Florez Galindo, analiza, en los dos ensayos que hacen parte de su tesis doctoral de tercer ciclo, (“Aristocracia y Plebe: Lima, 1760 - 1830”, y, “Clases Sociales y Sociedad Colonial en Perú”), los conflictos y los temores que se produjeron en la ciudad de Lima entre los grupos subordinados y la elite. Como la documentación que consultó proviene de las diferentes instancias administrativas coloniales, uno de los primeros temas de investigación que aborda tiene que ver con el temor que sentía “la clase dominante colonial” frente a los esclavos⁶. Este sentimiento se originaba ante la permanente amenaza de una latente rebelión que “destruyera las haciendas y saqueara las ciudades”.

A partir de este enunciado general, Florez Galindo, desarrolla su tesis, centrado en dos imágenes que explicarían ese “oculto temor”: La combinación entre casta y clase, y el número de los “negros”⁷. En relación con la primera “imagen”, este investigador sugiere una hipótesis en la que los esclavos serían el único sector social que para los empadronadores, coincidirían “los criterios de clase, (entendida en su estrecha acepción económica), con los criterios de casta, (como sinónimo de una raza o grupo étnico), y, por añadidura, con las categorías culturales, (una supuesta ideología afroamericana)”⁸. Esta “coincidencia”, que no fue común para los otros sectores subordinados en el Perú del siglo XVIII, le dio a los esclavos una “potencial coherencia de grupo” que, a la vez que los diferenciaba “nítidamente del conjunto de la población colonial”, los unificaba con mayor fuerza que al resto de las heterogéneas capas populares de este período⁹.

De todas maneras y a pesar de las sugerencias de Alberto Florez Galindo, no podemos dejar de lado que, en el caso de presentarse esta “coincidencia”, ella se estructuraría en relación con las representaciones y los temores sobre los esclavos, elaboradas por los grupos dominantes, y no provendría directamente del tejido de mentalidades propio de los hombres sujetos por esta relación social de producción.

El hecho de ser considerados los “negros” como seres sin voluntad propia, como cosas cuyo valor estaba mediado por un precio, como el no ser sujeto a la disposición del ser del propietario, produjo un “sentimiento de superioridad” en los amos que los indujo a establecer formas de explotación económica y social que no eran admitidas para y por los

⁶ Alberto Florez Galindo, *Aristocracia y Plebe: Lima 1760 – 1830*, Perú, 1984, pp. 95 a 99.

⁷ *Ibidem*, pp. 96 a 103.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 97.

demás grupos subordinados. La sevicia, los castigos infamantes, la obligación de trabajar para el sustento de sus amos, fueron los mecanismos que paradójicamente, produjeron ese “oculto temor”. A primera vista las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Katary, en la segunda mitad del siglo XVIII, en el Perú, y el desplazamiento social que se produjo, parecería darles la razón a los propietarios de esclavos para manifestar ese “oculto temor”. Sin embargo, en el caso de los esclavos, aunque desde el siglo XVI habían obtenido cambios significativos en su situación, llegando hasta imponerle a los amos una serie de condiciones, nunca lograron desarraigar, del tejido social y cultural, la idea de que eran “cosas e instrumentos de trabajo”; nunca dejaron de pensarse y ser pensados, por comerciantes como Albuja, como los “órganos que en el cuerpo social colonial tenían una función específica e inamovible: Los esclavos estaban destinados a trabajar y no podían aspirar a una condición diferente...”¹⁰.

La segunda “imagen”, el número de los “negros”, introduce el temor a las rebeliones y a su vez, el sistema de representaciones, por parte de la “clase dominante”, que hacía de los esclavos unos seres peligrosos para la seguridad de sus amos y un elemento de “subversión natural”. Florez Galindo, retoma el planteamiento que hizo Braudel, sobre el papel del número de los hombres en los grandes cambios históricos¹¹.

El investigador peruano nos hace ver cómo los ciclos climáticos, las sequías y las inundaciones, intervinieron en las áreas rurales del Perú para deprimir las cosechas y producir fenómenos de escasez, con las subsecuentes epidemias, a partir de las cuales se produjeron los movimientos sociales que afectaron a los propietarios de esclavos y haciendas hasta obligarlos a adoptar prácticas de control social, que iban desde la imposición de castigos muy severos a los amotinados y persecuciones a los huidos, hasta inventar fórmulas de conciliación económica e ideológica. El análisis de los volúmenes demográficos diferenciales (campo-ciudad, unidades productivas, unidades domésticas), le da pie para mostrar el nivel de los conflictos y la capacidad de los controles sociales para reajustar a una sociedad que, en muchas oportunidades, se situó en el límite de su posibilidad de reproducción biológica. Los dos centramientos, la “coincidencia” de la relación casta-clase social-cultura y el peso del número de los esclavos, llevan a este investigador a proponer dentro del análisis de mentalidades la estructura panóptica de una

¹⁰ *Ibidem*, pp. 98 y 99. Así mismo, consultar: Guido Barona Becerra, “Problemas de la historia económica y social colonial en referencia a los grupos negros. Siglo XVIII”, Bogotá, 1986, pp. 62 a 71.

¹¹ *Ibidem*, pp. 99 a 117. Para analizar el planteamiento del peso del número en los grandes cambios históricos, ver: Fernand Braudel, *Civilización Material, Economía y Capitalismo. Siglos XV a XVIII: Las Estructuras de lo Cotidiano*, tomo 1, España, 1984. Este autor en su obra, relaciona el crecimiento demográfico de la población mundial con la capacidad tecnológica y de la organización social, para producir alimentos. Sin embargo, el énfasis que hace el historiador francés de las tecnologías productivas, de las coberturas espaciales del trigo, del arroz y del maíz, de la capacidad de producir proteína animal por parte de los diversos pueblos en el pasado, desdibuja el carácter dramático de todos estos procesos en las sociedades que comprometieron. La explotación social que necesariamente tuvo que producirse en la obtención de estos logros, queda oculta. Florez Galindo, destaca este último punto sobre los anteriores, presentando un cuadro de contradicciones en el que estuvieron involucrados todos los grupos y “clases sociales” del Perú, en el siglo XVIII.

sociedad, sus sistemas de represión y la positividad que generó el modo de vida de la colonia hispanoperuana en los años finales del siglo XVIII¹².

Retornando a nuestro propósito inicial, la reflexión que hemos elaborado, en torno de la obra de dos historiadores que desde sus diferentes enfoques investigaron el mundo colonial hispanoperuano, nos conduce a mirar críticamente los escritos de los historiadores colombianos que tratan de describir y explicar los procesos que comprometieron a los esclavos, a lo largo de doscientos cincuenta años.

En el año de 1963 hizo su aparición uno de los ensayos de Historia Social, que más influencia ha tenido en las investigaciones posteriores, que trata sobre la esclavitud y sobre la vida económica y social del “negro” en la colonia; me refiero al escrito de Jaime Jaramillo Uribe, que relaciona los dos polos de una contradicción secular en los sistemas esclavistas y de servidumbre, de la historia mundial: Los siervos, los esclavos y sus amos¹³. En este trabajo el autor propone diez subtemas que van desde una evaluación de la población “negra” y de sus “orígenes tribales”, en el siglo XVI, hasta un análisis de las formas de vida de los esclavos y de sus señores, de sus relaciones amorosas, de los castigos, de los diversos oficios y actividades en las minas y en las haciendas, para concluir con una reflexión en la cual trata de ver cuales fueron los procesos y las situaciones que llevaron al sistema esclavista a su crisis.

En el trabajo que salió publicado por primera vez en 1966, Jaime Jaramillo Uribe, analiza fundamentalmente la controversia desatada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos; en esta obra, que se refiere a los primeros decenios del siglo XIX, por primera vez en la historiografía colombiana se trató de articular el proceso esclavista del Virreinato con la economía mundo de la época. Aunque este historiador no hizo una evaluación cuantitativa sistemática de los fondos documentales protoestadísticos, logró mostrarnos, con las cifras muy parciales de Luis Ospina Vásquez, de Francisco José de Caldas y de José Manuel Restrepo, la importancia de las “exportaciones” de oro a los mercados de Europa y, por ende, el papel que jugó la esclavitud de la Nueva Granada en el fortalecimiento del sistema capitalista internacional¹⁴.

Según estas cifras el volumen del oro exportado en el decenio de 1784 a 1793, llegaba al 91,25% del total general, correspondiéndole un 8,75% a los “frutos”, categoría arancelaria que agregaba diversos productos vegetales como el cacao, la quina el palo de Brasil; para los años de 1802 a 1804, el volumen de las exportaciones de oro, aunque se mantenía en el primer lugar, había descendido comparativamente frente a los “frutos” que alcanzaron el 33,12% en relación con el 66,88% de este metal¹⁵. El incremento relativo observado en las exportaciones de “frutos” no se debió a una mayor demanda agregada de estos productos,

¹² Alberto Florez Galindo, “Los rostros de la plebe”, *Revista Andina*, tomo 1, No 2, Cuzco, Perú, 1983.

¹³ Jaime Jaramillo Uribe, “Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII”, *Ensayos Sobre Historia Social Colombiana*, 2a reimposición, Bogotá, 1974.

¹⁴ Jaime Jaramillo Uribe, “La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica y social de la esclavitud en el siglo XIX”, *Ensayos Sobre Historia Social Colombiana*, Bogotá, 1974, pp. 236 y 237.

¹⁵ *Ibidem*.

en los mercados allende el Virreinato. Fue el resultado de la interna de la esclavitud en la Nueva Granada, aunada con los rendimientos decrecientes que ya se observaban en los principales centros de producción aurífera por carencia de renovación tecnológica y de una búsqueda de nuevos yacimientos¹⁶. A lo anterior, hay que agregar el desprestigio de la esclavitud en la esfera internacional, provocado por las revoluciones burguesas de esos años y por el auge del maquinismo en la “Revolución Industrial” de estos años¹⁷.

La obra de Jaramillo Uribe continuó desarrollando la tendencia tradicional, en los estudios hispanoamericanos, de trazar la periodización histórica, social y económica, acorde con los lineamientos jurídico-políticos producidos por la administración española en el Virreinato. En este orden de ideas, la Legislación Indiana se constituyó como la “gran matriz” de un proceso de construcción social, a la cual todos los sectores de la sociedad colonial tendían y trataron de ajustar sus intereses, de acuerdo con el proyecto político y social, contenido en ella. En esta medida, de alguna manera la causalidad histórica quedó atrapada en la causalidad lógica del corpus jurídico institucional. La representatividad del hecho histórico quedó determinada, en esta tendencia historiográfica, de la cual hace parte la obra de Jaramillo Uribe, aquí analizada, por la formalidad jurídica y su estructura normativa.

Tal y como lo manifiesta Witold Kula, respecto de la historia agraria, este problema no se reduce a dejar de emplear los fondos documentales que corresponden al aparato jurídico de una sociedad y de un período histórico determinados; va mucho más allá: En la crítica que este historiador le hace a Jan Rutkowski, fundador de la escuela de Poznan, quién se caracterizó por investigar la “génesis y la historia de la servidumbre en el campo y en la estructura social de la aldea feudal”, Kula destaca la desconfianza que Rutkowski sentía por las fuentes de tipo normativo, “empezando por la legislación histórica y terminando en las instrucciones para los administradores de las grandes propiedades”, a las cuales se ceñían los historiadores polacos que pretendían “sacar conclusiones acerca de “como fue” a partir de una fuente que decía “como debía ser”¹⁸. En este orden de ideas, el peligro de las fuentes de carácter normativo radica, fuera de su unilateralidad, en que su “interpretación causal y funcional sólo es posible” de hacerse “en relación con nuestro conocimiento general de la época”¹⁹. Es decir, en que su coherencia y su valor de fuente quedan supeditados a la estructura lógica de un conocimiento general lo que impide una

¹⁶ Jaramillo Uribe, Jaime, Op., Cit., “Esclavos y señores...”, pp. 71 a 77. Del mismo autor: Op., Cit., “La controversia...”, pp. 239 y 240, 249 a 254. Robert West, La Minería de Aluvión en Colombia Durante el Período Colonial, Bogotá, 1972, pp. 48 a 69 y 71. Germán Colmenares, Historia Económica y Social de Colombia. 1537 - 1719, tomo 1, Medellín, 1975, pp. 276 a 287. Del mismo autor: Historia Económica y Social de Colombia. Popayán: Una Sociedad Esclavista. 1680 – 1800, tomo 2, Bogotá, 1979, pp. 140 a 142. James Parsons, La Colonización Antioqueña en el Occidente de Colombia, 3era edic, Bogotá, 1979, pp. 67 y 68. Guido Barona Becerra, “Elementos para el análisis del sistema minero, en la Historia Económica colonial colombiana”, Quinto Congreso de Historia de Colombia, Bogotá, 1986, pp. 328 a 329.

¹⁷ Jaime Jaramillo Uribe. Op., Cit., “La controversia...”, pp. 249 a 254. Herbe Clementi, La Abolición de la Esclavitud en América Latina, Buenos Aires, 1974, pp. 29 a 52.

¹⁸ Witold Kula, Problemas y Métodos de la Historia Económica, 2a edic., Barcelona, 1974, pp. 43 a 45. Así mismo, Teoría Económica del Sistema Feudal, 2a edic., Argentina, 1976, p. 47.

¹⁹ *Ibidem*.

contrastación y una objetivación del “error”, a menos que éste sea estrictamente de orden empírico o formal.

En el caso de Jaime Jaramillo Uribe, su primer ensayo, empleó principalmente fuentes documentales provenientes de la esfera judicial, de la administración civil, censos y visitas, amén de los informes de los gobernadores y de las Relaciones de Mando de los virreyes. Sin embargo y pese a estas consideraciones sobre problemas de método, la obra de este historiador, que ya desde la década de los años sesenta se había esforzado por construir un discurso histórico que comprometiera a los sectores subordinados de la sociedad colonial y no únicamente a las elites, continúa gravitando, por los problemas que planteó, por sus sugerencias, etcétera, en las nuevas generaciones de investigadores del proceso histórico colonial, consolidando una tradición que todavía hoy tiene vigencia y actualidad en la historiografía nacional.

En los años inmediatamente siguientes a la aparición de la obra de Jaime Jaramillo Uribe, emergieron, en el contexto de la historiografía colombiana de la época, dos publicaciones, de investigadores diferentes, que trataron de sistematizar algunos de los problemas inicialmente abordados por Jaramillo Uribe. La importancia de estos trabajos radica, en el terreno metodológico y de las fuentes, en los desplazamientos que hicieron hacia nuevas metodologías de investigación, principalmente las cuantitativas, o por medio de la formulación de hipótesis que eran novedosas para nuestro medio. Me refiero a los trabajos de Jorge Palacios Preciado y Germán Colmenares.

El primero de estos dos historiadores investigó los problemas derivados de la “trata negra” por Cartagena de Indias; con tal propósito mantuvo la periodización general que hace referencia a los diversos momentos en que se dividió el comercio negrero: Las licencias, los asientos y el libre comercio²⁰.

Con este criterio, Jorge Palacios Preciado, se preocupó por establecer para cada período: El volumen de los esclavos introducidos; la proporción de sexos y edades; los precios de introducción; el origen inmediato de las cargazonas; la relación de compradores y la clase y cantidad de los retornos. Aunque no logró alcanzar todos los objetivos previamente planteados, para todos los períodos de la trata, sí pudo establecer que el número de los esclavos introducidos por Cartagena, fue inferior al promedio que generalmente se les dio; que el precio de cada una de las “piezas”, que en un primer momento se pensó sería de 800 a 900 patacones, fue en todo el período de la trata, inferior en un cincuenta por ciento; que el menor volumen de los esclavos traídos a este puerto, era del sexo femenino, con un promedio de uno a tres en relación con los varones, y con una edad que en la mayoría no se acercó a los treinta años.

La obra de Jorge Palacios, gira alrededor de los mecanismos institucionales en relación con los cuales se desarrolló el comercio de esclavos y, en particular, de los asientos de

²⁰ Jorge Palacios Preciado, La Trata de Negros por Cartagena de Indias, Tunja, 1973. p. 23.

Cacheu o de Portugal, de la Compañía Real de Guinea de Francia y de la Real Compañía de Inglaterra. Este centramiento, aunque le permitió a este investigador trabajar aspectos desconocidos de la trata, de los sistemas de medida y de las tablas de reducción que se emplearon por parte de los funcionarios de las compañías, no desarrolla las condiciones de inserción social y cultural del negro”, en la sociedad colonial, ni los mecanismos de deculturación que necesariamente, estaban contenidos en la estructura de los buques negreros, en las medidas de tonelada establecidas, en la distribución de los sexos, las edades y las lenguas, etcétera²¹.

Retomando el problema de Rutkowski planteado por Kula, las fuentes empleadas por Palacios Preciado no se escapan al componente normativo emanado de su carácter institucional. El fondo que más explotó en el Archivo de Sevilla, fue el de “Indiferente General”, asociándolo el investigador con las secciones de Contratación, Contaduría. Audiencia y Escribanía de Cámara. La información obtenida en “Indiferente General” trata, entre otros temas, sobre los asientos y contratos con particulares y con las compañías, así como del desarrollo que éstos tuvieron. Como se puede ver, la información se estructura con una serie de normas que, a los ojos de la Corona, debían de regular el tráfico de los “negros” a América y en particular, al puerto de Cartagena de Indias. De esta manera los datos de esta sección, tuvieron que ser clasificados con base en su estructura funcional, que responde al sistema administrativo de España y de sus colonias en este continente. Los dos conjuntos que surgieron, (general y particular), se refieren, el primero, al “ajuste de los contratos, a los cambios, a las peticiones y reclamos que fueron presentados por los asentistas”, y, el segundo, a los informes, autos, cartas y testimonios que fueron enviados por los gobernadores, por los oficiales reales y por los funcionarios localizados en los de desembarco en América o en las regiones de introducción de todas y cada una de las “piezas”²².

De hecho, nos enfrentamos a un problema que es general en toda investigación histórica basada en la documentación que proviene de las distintas esferas de la administración, que regularon las relaciones entre la metrópoli y las Indias. El carácter formal de la realidad que de alguna manera señala los límites políticos y jurisdiccionales de la administración colonial y la existencia de sectores sociales y económicos, que muy tempranamente desconocieron los contratos, las concesiones y las ordenanzas reales y de la Casa de Contratación de Sevilla, en estos territorios.

Esta diferencia entre el hecho y el derecho, tantas veces señalada por los historiadores cuyo modelo de interpretación se basa en el Cedulaario Indiano, de Diego de Encinas, y la Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias, ha provocado, hasta el momento, el planteamiento de hipótesis muy limitadas en tanto no se ha desplazado el centramiento en ciertas fuentes documentales y, sobre todo, no nos hemos armado con nuevas teorías y procesos de interpretación histórica que desborden las visiones estrechas e intencionales de

²¹ Para comprender el concepto de deculturación, véase: Manuel Moreno Friginals, La Historia como Arma, Barcelona, 1983, pp. 25 a 27.

²² Jorge Palacios, Op., Cit., pp.12 a 17.

las élites coloniales y de los administradores reales. El mantenimiento de estos limitantes en la investigación histórica, paradójicamente ha negado la historia; la imposibilidad de transgredir las representaciones formales de los procesos, contenidas en la documentación histórica en las metodologías tradicionales de decodificación documental, nos “hace ver” que en todo el territorio hispanoamericano el proceso fue el mismo. Es decir, la estructura administrativa colonial actúa como una retícula paradigmática que impone su “verdad” institucional, indiferentemente a lo de diferente, específico y particular que haya constituido a un proceso histórico determinado. Por ello, guardando las distancias, podemos reafirmar como válidas las palabras que escribiera y pronunciara hoy hace cuatrocientos diecinueve años, Don Juan de Ovando, visitador de España en las Indias en 1571, quién manifestó:

“...en el Consejo de Indias no se tiene ni se puede tener noticia de las cosas de las Indias sobre qué puede y debe caer la gobernación... Ni en el Consejo ni en las Indias no se tiene noticia de las leyes y ordenanzas por donde se siguen y gobiernan todos aquellos estados...”²³.

Frente a esta situación, denunciaba oficialmente en los años finales del siglo XVI, los historiadores que como Jorge Palacios se propusieron sugerir y trabajar en nuevas áreas y campos de interés, no pudieron resolver los obstáculos que estaban por fuera de su área de interés inmediato; sus límites estaban condicionados por los esfuerzos que otros investigadores hubieran hecho por superar los obstáculos provenientes de la precariedad documental del sistema administrativo y por la búsqueda de nuevas metodologías que ayudaran a superar los efectos de “verdad” propios de la administración colonial.

En este orden de ideas, los trabajos de investigación de Germán Colmenares, propiciaron una ruptura transformando los lineamientos metodológicos que habían caracterizado a las obras de sus predecesores. Su obra principal, “Historia Económica y Social de Colombia”, se estructura en relación con tres publicaciones a pesar que una de ellas, aparentemente, no tiene esa pretensión. La historia del “negro”, en la Nueva Granada, se le transforma a este historiador en la historia de la esclavitud, dentro de espacios regionales y actividades económicas específicas. Su primer libro de la historia económica y social, inicialmente publicado en 1973, subordina el análisis de la esclavitud de los grupos “negros” traídos de Africa y de los nacidos posteriormente en el Virreinato, a los determinantes de la empresa colonial. Con este centramiento, el sistema esclavista, su explicación, aparece principalmente como una institución que debía proveer el número de “piezas” necesario para suplir los faltantes de población aborigen provocados por la “catástrofe demográfica” de los siglos XVI y XVII.

Pese a que el capítulo correspondiente a la esclavitud lo inicia citando los ciclos de producción de metales preciosos y las hipótesis de Hamilton, las que conjuga con la cronología que propuso Pierre Chaunu, tomando como base los movimientos de expansión

²³ Georges Baudot, *La vida Cotidiana en la América Española en Tiempo de Felipe II. Siglo XVI*, México, 1983, pp. 126 a 130.

y de depresión del tráfico comercial por el Atlántico, no existe en este primer tomo una relación clara del sistema comercial y del tráfico negrero con la nueva “economía mundo”, el capitalismo, con lo que en la práctica continúa con la hipótesis que afirma a la esclavitud como una dimensión propia del sistema colonial español y no como un producto de las relaciones capitalistas inter-regionales e intercontinentales, a las cuales consolidó²⁴.

En el año de 1975 publicó una obra que, por sus características, iba a establecer una nueva ruptura con lo que hasta el momento se había hecho en el país, respecto de la historia regional. Continuando con los grandes temas, que ocuparon su atención en el primer tomo de la historia económica y social, Colmenares trató de desarrollar las relaciones sociales que se estructuraron en el Valle geográfico del Cauca, alrededor de las haciendas y de las minas²⁵. El “negro” nuevamente aparece a través de la esclavitud; es decir, por el tipo de fuentes empleadas, (libros de escribanos y notariales), y por los problemas abordados, este sector de la sociedad regional desaparece como colectivo social cultural y es presentado por medio del marco estrecho, económico, de la relación a través de la cual pudo ingresar a América.

El carácter tendencioso de las fuentes, cobra aquí mayor fuerza: El “negro” ingresa a la historia regional como un elemento de las haciendas; como un instrumento de disposición que circula en dos niveles del sistema económico de la época: La trata, el tráfico intercontinental, y como fuerza de trabajo en las minas y en las haciendas. Su vida cotidiana, sus conflictos y tensiones con los propietarios y, en particular, con los miembros de los otros grupos subordinados y con los de las cuadrillas, sus costumbres y sus hábitos alimentarios, son temas que no tienen cabida en esta obra de historia regional que sin embargo, marca un hito en la historiografía nacional.

En este orden de ideas podemos decir que, “Cali: Terratenientes, Mineros y Comerciantes”, nos propone los problemas que, desde el punto de vista de las élites locales y regionales, se tuvieron que enfrentar en relación con las unidades productivas agrarias y mineras, con el comercio y con el acceso a las diversas formas del crédito, en relación con todo lo cual se estructuró regionalmente la esclavitud.

Sin embargo, todo este mundo de una economía y de una sociedad esclavista regional, queda desarticulado de los otros contextos y regiones de la Nueva Granada y de las relaciones económicas que vincularon a este Valle interior, con la metrópoli. Aunque este historiador nos describe algunas de las relaciones de mercado con los centros mineros del Raposo y del Chocó, con Cartagena y Quito, no queda claro si el volumen de los mercados internos fue tan grande que le permitió a las haciendas asumir, sin pérdidas, los costes derivados de la explotación esclavista de las mismas²⁶.

²⁴ G. Colmenares, Op., Cit., tomo 1, pp. 257 a 263.

²⁵ Germán Colmenares, Cali: Terratenientes, Mineros y Comerciantes. Siglo XVIII, Cali, 1975.

²⁶ *Ibidem*, pp. 153 a 157.

Como de hecho, no nos enfrentamos a una economía agraria de plantación, vinculada directamente al tráfico intercontinental, como en el caso de Cuba y de Jamaica, la rentabilidad de la empresa agraria explotada con fuerza de trabajo esclava, se constituye en uno de los aspectos cruciales a ser investigados en la economía de este Valle geográfico. El problema que se deriva sugiere, al igual que lo hace Carlos Sempat Assadourian para Bolivia y el Perú, (Potosí, Cerro de Pasco y Huancavelica), P.J. Bakewell y Juan Carlos Garavaglia para México (Zacatecas) y el Paraguay, respectivamente, que las haciendas esclavistas del Sur-Occidente del Virreinato pudieron sostener su producción y mantener a una población esclava, en tanto la frontera minera demandara sus productos en flujos sostenidos estacionalmente y no estuvieran dependiendo de los otros mercados internos regionales.

Esta característica determinante de la producción de metales preciosos que fundamentalmente estaban dirigidos al mercado intercontinental, situaría a las economías agrarias regionales, de la Nueva Granada, en una situación similar a las de Bolivia y el Perú, como sistemas económicos subsidiarios de un todo más desarrollado, que estaría situado por fuera de las fronteras políticas y administrativas de las colonias españolas en América y aún de la misma metrópoli. Al respecto, Carlos Sempat Assadourian, afirma: “En relación a la totalidad, planteamos que el sector minero constituye la categoría económica dominante la “producción... que decide el rango y la importancia de todas las otras” producciones regionales... El análisis de estos aspectos, vistos fundamentalmente desde la perspectiva del ciclo de la circulación del capital minero, produce y reproduce una estructura agraria donde predomina la tendencia orientada a la creación de valores de cambio. Esta estructura, dependiente de la circulación, mantiene una fuerte articulación con la producción campesina indígena de autosubsistencia o, dicho de manera teórica, la organización campesina indígena se modifica y reproduce como una relación subordinada de un todo más desarrollado”²⁷.

²⁷ Carlos Sempat Assadourian y otros, Minería y Espacio Económico en los Andes. Siglos XVI - XX, Perú, 1980, pp. 34 a 37. En un desarrollo posterior, este historiador reexaminó las relaciones comerciales de las áreas de producción minera andinas, con la economía rural y las ciudades. Para ello retomó el planteamiento de Marx, que dice: “The discoveries of gold and silver in America, the extirpation of the indigens in some instances, their enslavement or their entombment in the mines in other... these were the incidents that characterised the rosy dawn of the era of capitalist production. These were the idyllic processes that formed the chief factor of primary accumulation...”. Con esta cita Sempat quiere mostrar que el capitalismo a nivel mundial creó espacios donde las relaciones de producción tomaron la forma de modos de producción precapitalistas, creando un sistema donde estos procesos adquieren una configuración subsidiaria del sistema capitalista en su conjunto. Por ello dice: “...la industria minera, ..., no requería casi de ningún suministro europeo y que la reproducción ampliada de esta industria se lograba a través de un abastecimiento interno casi perfecto., al crear zonas y regiones especializadas, para satisfacer su demanda de medios de vida y de medios de producción, el sector minero determinaba la formación de un vasto espacio económico, de un conjunto de regiones integradas por la división geográfica del trabajo y la consecuente circulación mercantil. En el espacio ocurría pues una realización trascendente: los medios de vida y de producción originados en las regiones agrarias asumían en el mercado minero la calidad de mercancías y se cambiaban por dinero...”. Carlos Sempat Assadourian, “La relación entre el campo y la ciudad en los sistemas económicos latinoamericanos (siglos XVI - XIX)”, Cultura: Revista del Banco Central del Ecuador, volumen v, No 14, Septiembre - Diciembre de 1982, pp. 67 a 77. Para el caso mexicano, ver: P. J. Bakewell, Minería y Sociedad en el México Colonial. Zacatecas. 1546-1700, Madrid, 1976, pp. 87 a 117 y 305 a 307.

Aunque la hipótesis de Sempat se refiere, en la economía agraria, a la producción campesina “indígena”, el sustento teórico de la misma es susceptible de considerarse para el caso de las economías esclavistas agrarias que no desarrollaron sistemas de plantación. La comprobación de esta hipótesis, para el caso colombiano, tendría la virtud de explicar cómo en ausencia de mercados regionales ampliados hacia otras esferas diferentes de la minería, cómo, ante la presencia de un fuerte fenómeno de desmonetización colonial regional, la economía agraria esclavista se pudo fortalecer con el mercado minero y estructurar una sociedad como la investigada por Germán Colmenares.

Algunos años después este historiador publicó el segundo tomo de la historia económica y social, el cual se centra en una de las provincias de la Nueva Granada, en donde el sistema esclavista definió con mayor fuerza la economía y la sociedad del siglo XVIII. Los aportes de Colmenares a la historiografía colombiana, en esta obra, se relacionan con los sucesivos desplazamientos que este investigador hace de lo institucional a la vida cotidiana de un colectivo específico, como fue la sociedad de la Gobernación de Popayán. Al respecto, Jaime Jaramillo Uribe, dice: “...al estudio de la sociedad minera -hablo de sociedad y no simplemente de economía minera porque la minería desarrolla unas relaciones sociales específicas- se agrega una visión detallada de la vida social y económica de las haciendas agrícolas y ganaderas del Valle del Cauca y un fino análisis de la vida social, de algo que en alguna oportunidad hemos llamado el estudio de la sociedad por dentro”²⁸.

Pero los mejores comentarios sobre los alcances de esta obra los hace su autor cuando afirma: “El tema central de este trabajo es el problema de la esclavitud en nuestra sociedad colonial. Su preocupación primordial ha sido la de desentrañar mecanismos peculiares en un tipo de economía y de un tipo de sociedad. Más que un debate teórico, ..., constituye los preliminares de una reflexión: la apropiación de una realidad cuyos perfiles resultan todavía oscuros y mal definidos. ... Una síntesis no puede resultar de una simple sumatoria de aspectos diferentes de la realidad histórica sino que debería ser el refinamiento progresivo de una idea. Posiblemente sólo en esto reside el carácter científico de esta disciplina: en su capacidad de plantear un problema y de reformarlo hasta el punto en que sus términos abarquen la máxima realidad posible”²⁹.

En relación con la esclavitud y la sociedad que el “negro” ayudó a forjar, los temas que trata la obra siguen un orden que va de lo general del sistema esclavista a sus particularidades en los sitios de mercado, en las cuadrillas y en la forma como este sector sociocultural concibió la sociedad en la que fue inscrito. El capítulo que describe la trata incorpora no sólo los problemas del número de los esclavos introducidos por Cartagena de Indias, sino que analiza, a la luz de los planteamientos de Bastide y Curtin, el papel que

²⁸ Jaime Jaramillo Uribe, “Los estudios afro-americanos y afrocolombianos. Balance y perspectivas”, Seminario-Internacional Sobre: La Participación del Negro en la Formación de las Sociedades Latinoamericanas, Bogotá, 1986, p. 49. Así mismo, el mismo artículo, en: Ensayos de Historia Social, tomo 2, Colombia, 1989, p. 212.

²⁹ Germán Colmenares, Op., Cit., tomo 2, pp. 15 y 22.

jugaron los miembros de las diversas étnias “negras” africanas en la estructuración de unos sistemas culturales en el territorio americano. Esta forma de construir el discurso histórico abandona las descripciones empíricas que se limitan a ordenar series de datos en favor de los segmentos de realidad cuya problematización los permite reelaborar.

Lo mismo sucede con el mercado de “piezas” de Popayán. La Curva de esclavos vendidos en la cabeza administrativa de la Gobernación, muestra, con sus drásticas fluctuaciones, las relaciones de esta actividad con la sociedad colonial en su conjunto. Uno de los aspectos más novedosos radica en el tratamiento de las cuadrillas; éstas dejan de ser un abstracto instrumental para surgir en su intensa realidad como un todo funcional, en el que no sólo se analiza su dinámica económica sino las condiciones de vida de los “negros”, incorporados por la fuerza a este instrumento de subordinación social.

Así mismo aparecen los problemas demográficos que se dieron en su interior, la capacidad de reproducción vegetativa, la dieta alimenticia y las enfermedades que afectaron a los esclavos, con lo cual, progresivamente, se construye el cuadro de un sistema de aculturación-deculturación que hizo de la esclavitud una relación social y una forma específica de construcción cultural.

La segunda parte que trata sobre la economía y las minas, la inicia planteando uno de los problemas actuales de la historia y de la antropología económica: La pertinencia de las categorías y de los modelos de análisis económico neoclásicos, para comprender la organización social y la economía de las sociedades precapitalistas y de los grupos y comunidades que en el presente, detentan sistemas económicos que se corresponden con organizaciones de carácter comunitario y tribal. En el caso que nos ocupa, el autor analiza los problemas que surgen de la cuantificación de las variables económicas y en el tamaño y en la estructura de las fortunas, para luego pasar a considerar el carácter general de la economía esclavista. Con este propósito reintroduce la polémica surgida a raíz de los trabajos de Engerman y Fogel, que plantearon un debate sobre la rentabilidad de la esclavitud en los Estados Unidos, en relación con la economía capitalista que se desarrolló en las regiones no esclavistas, acentuando en las hipótesis elaboradas y en el modelo económico empleado, los “rasgos capitalistas” de este sistema. Para ello toma los planteamientos de Eugene Genovese, que sugiere que “el problema debe estudiarse entonces como una totalidad que comprometía “ la estructura de clase, la comunidad política, la economía, la ideología y el conjunto de comportamientos psicológicos” y trata de desarrollarlo introduciendo una serie de matices, al examinar las minas, sus entables y sus herramientas y a los señores de minas y cuadrillas³⁰.

Frente a los planteamientos que había hecho William F. Sharp, en 1976, que trataron de demostrar, sobre el cálculo de rentabilidad del sistema esclavista en el Chocó, los alcances de la obra de Alfred Conrad y John Meyer, Colmenares cuestiona la validez de un supuesto del historiador norteamericano, los costos de oportunidad, con base en el examen de los

³⁰ *Ibidem*, pp. 129 a 132.

mecanismos coloniales del crédito “en una sociedad en la que el cálculo económico no puede asimilarse a nuestros patrones y a nuestros supuestos”³¹.

De esta manera el segundo tomo de la historia económica y social, integra los análisis que con anterioridad este historiador había hecho sobre la economía y la sociedad del Valle del Cauca, y perfecciona y matiza muchas de las hipótesis que había propuesto originalmente en el primer tomo. Sin embargo, aunque, “Popayán una sociedad esclavista”, es hasta el momento el mejor trabajo que tiene la historiografía colombiana sobre los problemas, sobre la economía y la sociedad del sistema esclavista colonial, sus límites también son muy claros.

Precisamente uno de los capítulos más enriquecedores, el que trata sobre las cuadrillas, se exige de analizar lo que se constituye en la dinámica básica de la esclavitud así ésta se diera por fuera del sistema de plantaciones, característico de las Antillas: La relación aculturación-deculturación³². El régimen alimentario de los distritos de producción minera, la organización interna de las cuadrillas, las estructuras materiales de los entables mineros, la relación demográfica entre los sexos, el proceso de constitución de los núcleos familiares, no son analizados como los procesos conscientes a través de los cuales el minero y el hacendado, lograron construir un sistema económico y social, un sistema cultural, alrededor y en referencia de la esclavitud y de la producción de oro que determinó y subordinó a las otras producciones regionales.

Al respecto, Moses Finley, analizando las diferentes formas como los historiadores han abordado y descrito la “esclavitud antigua” y la esclavitud del “negro” en América, afirma: “No es sorprendente que los intentos de clasificación, fructíferos o fallidos, dependan al cabo de consideraciones teóricas o ideológicas subyacentes. Mientras que Lauffer defiende la evaluación humanista de la sociedad clásica insistiendo en la unicidad del esclavo antiguo como tipo social, Diakonoff y su escuela defienden su versión del marxismo creando un cómodo “melange suprahistórico que desafía todos los principios científicos de clasificación”. ..., el segundo cae en una tautología: el esclavo es un instrumento en el modo de producción esclavista. Sin embargo, para citar otra vez a Meillasoux, “a decir verdad, no es tan evidente que la esclavitud sea sólo una relación de producción”. ...Un hecho es por lo menos indiscutible: que la esclavitud mueble existió como institución de primer orden en formaciones sociales tan diferentes como el Imperio romano y la América del siglo XIX”³³.

La llamada de atención que nos hace este especialista de la “esclavitud antigua” se relaciona con la necesidad del análisis de la relación, aculturación-deculturación, que propone Manuel Moreno Fraginals, y con los planteamientos de Genovese en su estudio

³¹ *Ibidem*, p. 156. Para la crítica al modelo de Sharp, véase: Guido Barona Becerra, Op., Cit., “Elementos para el análisis del sistema minero...”. El trabajo original de Sharp, se titula: Slavery on the Spanish Frontier. The Colombian Chocó. 1680-1810, USA, 1976. En español existe un artículo que sintetiza planteamientos más importantes de la obra principal citada: “La rentabilidad de la esclavitud en el Chocó, 1680-1810”, Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, No. 8, Bogotá, 1976.

³² Manuel Moreno Fraginals, “Aportes culturales y deculturación”, Africa en América Latina, 2 edic., 1987.

³³ Moses Finley, Esclavitud Antigua e Ideología Moderna. Barcelona, 1982, pp. 89 y ss.

sobre el sistema esclavista norteamericano; veamos, por qué: Si la deculturación la entendemos como “el proceso consciente mediante el cual, con fines de explotación económica, se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la expropiación de riquezas naturales del territorio en que está asentado y/o para utilizarlo como fuerza de trabajo barata”, entonces, es evidente, que este desarraigo no se da con exclusión total del sistema cultural del oprimido; ella implica necesariamente principios de selección cultural determinados por la racionalidad del sistema económico en el cual se insertó al esclavo, para hacer tabula rasa de los valores que obstaculizan la explotación establecida y para reforzar la reproducción de los elementos culturales que favorecen la dinámica económica agenciada en unión de los valores del grupo dominante. Es básicamente una herramienta tecnológica y de hegemonía, que a la vez que produce una toma de consciencia en los hombres esclavizados, introduce una “imagen negativa” y desvalorizada, al hacer de los sistemas culturales del oprimido un espacio de identidad y de supervivencia, frente a la agresión de que es objeto³⁴.

Para Eugene Genovese, independientemente de la expansión del mercado mundial y de la acusada tendencia de la explotación comercial y a la “maximización” del beneficio, el carácter general de las clases esclavistas modernas nació también de las relaciones entre el amo y el esclavo: “Produjo una psicología especial, unas costumbres, prácticas, ventajas y desventajas económicas y problemas sociales que vemos en todas las sociedades esclavistas”³⁵.

Este límite, presente en la obra de Colmenares, en cierta medida nos ha impedido una comprensión clara del sistema esclavista en la sociedad colonial neogranadina, y nos ha servido para que aún sigan vigentes problemas de interpretación en torno al papel que cumplieron los esclavos, en cada una de las regiones del Virreinato. Este hecho se advierte en una obra posterior a las ya analizadas, perteneciente al historiador cubano Jorge Castellanos, sobre la “abolición de la esclavitud en Popayán”. En ella y a pesar de la advertencia que hace sobre la no uniformidad de los amos en el tratamiento de los esclavos, basado en las tesis de Tannenbaum y Genovese, progresivamente va homogeneizando las relaciones esclavistas sin tener en cuenta el carácter concreto de las diversas producciones que existieron en el territorio de la Provincia, tomando como referente los esquemas interpretativos que, privilegiando la explotación social, hacen de las relaciones amo-esclavo un proceso que se repite hasta el cansancio en todas partes y sin especificidad alguna³⁶.

Frente a las situaciones de emergencia social que se vivieron en el cantón de Caloto, en el Patía y en el Valle del Cauca, a causa de los motines, de los levantamientos y de las “rebeliones negras”, este autor esgrime una única tesis: La incapacidad y el desinterés de las Juntas de Manumisión, creadas a partir de 1828, en la liberación progresiva de los esclavos³⁷. La ausencia de comprensión del problema y de la sociedad esclavista de

³⁴ Moreno Friginals, Op., Cit., “Aportes Culturales...”, pp. 14 a 30.

³⁵ Eugene Genovese, *Esclavitud y Capitalismo*, Barcelona, 1971, p. 15.

³⁶ Jorge Castellanos, *La Abolición de la Esclavitud en Popayán. 1832 - 1852*, Cali, 1980, pp. 9 a 23.

³⁷ *Ibidem*, pp 38 a 56.

Popayán, hace caer la explicación del proceso abolicionista en una causalidad étnico-social que no explica la naturaleza de los conflictos y el por qué, a pesar del balance demográfico relativamente favorable de los esclavos y de los “negros libres”, éstos no pudieron derrotar las pretensiones “gradualistas” de los amos y propietarios.

Población del Sur Occidente Colombiano en 1835

<u>Provincias</u>	<u>No. de Esclavos</u>	<u>%</u>	<u>Población General</u>
Cauca	5094	10.1	50420
Chocó	3260	15.4	21194
Pasto	2434	4.1	58589
Popayán	5893	12.2	48236
Buenaventura	4917	15.4	31920
TOTAL	21598	10.3	210359

La población de la Nueva Granada se dividía en:

Esclava: 38840

General: 1685538

(Fuente: María Cecilia Velásquez, “Un estudio económico-político de la esclavitud en la Gobernación de Popayán. 1800-1851”, Monografía de grado en Antropología, Universidad del Cauca, Popayán, 1983, inédita).

De acuerdo con los datos de población del censo de la Nueva Granada de 1835, el volumen de los esclavos de ambos sexos, que poblaban el territorio de la Gobernación de Popayán, era de 21598, que representaban el 55.6% de los esclavos de la naciente República y el 1.3 % del total general de la población³⁸.

Sin embargo, estas relaciones demográficas no ilustran sobre el cuadro abigarrado de colectivos socioculturales que se había formado en un largo proceso de entrecruzamiento étnico-racial, en esta región.

Las disposiciones que se dictaron, iniciada la República, en referencia a las denominaciones que la administración española había empleado en los recuentos de población, hicieron desaparecer las castas y ocultaron la intensa división social, característica de la Gobernación, que aún se manifestaba en los primeros decenios del siglo XIX. Este hecho encubre el número de los “negros libres” y de otras castas que, en 1797, sumaban 48977 almas, o sea el 35.9% de los habitantes de la Provincia de Popayán.

De esta manera el cuadro social y político que construye Castellanos, no sólo adolece de la descripción y el análisis del sistema social sino que abandona, o no tiene en cuenta, la red

³⁸ *Ibidem*.

de relaciones sociales que hacían del proceso abolicionista una instancia, una coyuntura de la vida social regional, que puso en inestabilidad a una sociedad construida sobre una rígida jerarquización social.

Esta carencia del investigador transforma su tesis principal en una perogrullada: Las posiciones “gradualistas” sobre la abolición, surgieron y se desarrollaron en el momento en que los hacendados y mineros tuvieron consciencia de la manera como esta política afectaba a sus intereses económicos. Castellanos no tiene en cuenta que la relación amo-esclavo no estuvo mediada únicamente por los factores económicos de la acumulación de fuerza de trabajo y de la “maximización” de la producción; que en consecuencia, esta relación creó un ethos social en donde las características de la explotación estuvieron definidas por las condiciones materiales de la producción; que este ethos produjo una cosmovisión del mundo que afectó a los dos polos de la contradicción y que, por consiguiente, el proceso abolicionista alteró en su totalidad las condiciones propias de la vida social local y regional.

Como afirma Genovese: “La esclavitud fue difícil de abolir porque era una parte, ..., de una estratificación social aceptada; y si bien no servía a ningún fin indispensable, tan poco representaba un mal grave a los ojos de quienes podrían luchar por cambios políticos pero que no querían quebrantar innecesariamente el orden social. La esclavitud fue fácil de abolir, ..., porque una vez aceptada la presión ideológica favorable a su supresión, no existían intereses de clase decisivos que se opusieran a ella, y porque la sociedad había sido preparada desde hacía tiempo para aceptar al negro como hombre. La abolición pacífica de la esclavitud en América del Sur nos lleva a dos conclusiones aparentemente contradictorias ...La primera es que el apego ideológico y material a la esclavitud se hizo muy intenso allí donde no pasó de ser una institución periférica... Segunda, ..., era muy improbable que la amargura de la abolición condujese a la guerra, porque no se jugaba en ello ningún interés vital de clase”³⁹.

Pero fueron las adscripciones de los esclavos fugitivos a un caudillo regional, las que dieron pie para investigar las formas de organización social, la dinámica del conflicto y del enfrentamiento, el papel de la mujer en uno de los grupos “negros” que, desde el período colonial, provocó las más duras expresiones de rechazo y de temor por parte de una élite local y de los administradores encargados de los destinos de la Gobernación de Papayán⁴⁰.

“El Castigo”, con sus proyecciones sociales, económicas y culturales, en el valle del Patía, fue uno de los sitios de “rebelión” y de insurgencia social que mostró un cuadro denso, total y solidario de prácticas culturales que hasta ahora habían permanecido ocultas en la metonimia de la esclavitud: “Poco a poco, el valle tórrido e insalubre se fue poblando con negros que reivindicaban su libertad y que construían una sociedad “sui generis” que atraía,, a negros libertos y huidos de otras latitudes... El criollo propietario de minas,

³⁹ Eugene Genovese, Op., Cit., pp. 107 y 108.

⁴⁰ Francisco Zuluaga, José María Obando: De Soldado Realista a Caudillo Republicano, Bogotá, 1985, pp. 37 a 68.

de haciendas y esclavos se vio obligado a hacer concesiones... y entrar en relaciones más igualitarias con los negros...»⁴¹.

Rompiendo con la tradición historiográfica y antropológica, que trata de ver a los palenques como simples espacios de resistencia en donde el esclavo huido se refugiaba para escapar de las acciones punitivas de sus amos y de las autoridades coloniales, Francisco Zuluaga, penetrando los “silencios” de la documentación, nos describe con rápidas pinceladas, la sociedad y la economía estacional de “El Castigo” que se articulaba a través de la minería de placeres y del trabajo en sementeras, a los circuitos comerciales del Patía y aun a los de Popayán, Pasto y Caloto⁴².

Este tratamiento del problema introduce al lector en un universo social y cultural, en donde los procesos de aculturación y deculturación provocaron el surgimiento de formas de organización social que, si bien tienen semejanzas con las de una sociedad hispanizada, contienen rupturas y/o desplazamientos culturales que en la actualidad hacen del “hombre negro” de esta región, de su mentalidad, de la forma de concebir las relaciones con los miembros de su grupo, un colectivo que por medio de sus sistemas adaptativos y de socialización señalan los límites del Estado nacional⁴³.

Frente al carácter institucional de las haciendas y de las minas, Francisco Zuluaga, destaca el sistema económico del patiano, (el Platanar), y su íntima relación con la organización doméstica familiar: “Este núcleo empezó a crear su propia dinámica de acuerdo con las relaciones familiares, lugareñas y regionales que se establecieron. Las relaciones familiares se organizaron dentro de un marco en el que, teniendo la familia como asiento el platanar, en términos de propiedad brindaba una seguridad transitoria... allí..., se construía una choza y se sembraban algunos de los productos para consumo inmediato...; al mismo tiempo, se tenía acceso a la arena del río para la obtención del pescado... así como un poco de oro por procedimientos de mazamorreo. Se estableció, ..., una cierta división sexual del trabajo, donde las labores agrícolas y el mazamorreo recayeron fundamentalmente sobre la mujer,

⁴¹ Francisco Zuluaga, “Parentesco, coparentesco y clientelismo en el surgimiento de las guerrillas en el valle del Patía”, *Repertorio Boyacense*, No 316, Tunja, agosto de 1984, pp. 127 y 128. Del mismo autor, ver: “Clientelismo y guerrillas en el Valle del Patía, 1536 - 1811”, *La Independencia: Ensayos e Historia Social*. Bogotá, 1986, pp. 120 y 121.

⁴² Francisco Zuluaga, “Guerrilla y sociedad en el Patía: Una relación entre clientelismo político y la insurgencia social”, Cali, 1989, inédito.

⁴³ Los trabajos de investigación de Francisco Zuluaga en el Patía, provocaron el surgimiento de investigaciones antropológicas y etnohistóricas en la región que tratan de establecer una correlación entre la insuficiencia del consumo de proteína animal en este Valle, a causa de la agresión económica que sufrió el Patía desde 1930, y el descarte que los patianos acostumbran hacer en los hatos ganaderos de los propietarios ausentistas. Así mismo, en las investigaciones que surgieron a raíz de los trabajos de este historiador, una de estas investigaciones se ocupa de establecer, en la mentalidad colectiva del grupo, el significado sociocultural de la historia y de los personajes históricos reconocidos como tales por estas comunidades. Este intento de explicación llevó a la investigadora, a proponer una relación entre mentalidad y flujo energético a través de lo que provisionalmente se ha llamado como “calendario étnico” regional. Ver: Manuel Ussa, “El descarte: Tierra, ganado y cultura del negro patiano”, programa de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán, 1987, inédita. Constanza Ussa, “De los empataos a 1930”, programa de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán, 1989, inédita. Igualmente: Francisco Zuluaga, *ibidem*, pp. 33 a 39.

mientras..., el hombre se dedicaba a obtener un ingreso adicional trabajando temporalmente en las haciendas vecinas o ejerciendo el abigeato”⁴⁴.

De esta manera la obra de este historiador, a través de múltiples juegos y aventuras de la imaginación creativa, confrontada con la documentación, saca a la superficie los tejidos de relaciones sociales que los “negros libertos” y los esclavos huidos construyeron frente a una sociedad colonial que los adscribió en su interior, bajo las diversas expresiones de los sistemas de subordinación, y los extrañó de sí mismos por medio del señalamiento de su condición, por medio de la sanción moral a sus costumbres, de la explotación económica y de una ética del trabajo orientada al derrumbamiento de las condiciones materiales que favorecieron el desarrollo de su autonomía y de la insurgencia que los acompañaba.

En este breve repaso de la historiografía colombiana que se ha ocupado de la esclavitud, de la sociedad de la economía que el “negro” ayudó a forjar en el pasado colonial, han surgido problemas de investigación que, antes que mostrar sus deficiencias, señalan los límites de las teorías, de los métodos y de la documentación, tradicionalmente empleadas. En el primer caso, es notorio el efecto reductor de la realidad histórica cuando ésta queda subordinada a su representación formal, por medio del plano de lo institucional; es decir, el abandono de una dimensión política de cambio y transformación social en la historia, ha conducido a que ésta reproduzca en sus discursos, las convenciones, las significaciones y las representaciones que sobre el “negro”, que sobre sus formas de vida y de concepción del mundo, fabricaron en un pasado que aún nos compromete, los grupos y sectores hegemónicos que hicieron de la esclavitud una forma de civilizar a la otra humanidad”.

Como lo propone Germán Carrera Damas, “la perspectiva histórica pasado-presente, ..., ha producido una visión de la esclavitud ... que deja fuera de la comprensión de ese complejo fenómeno socio-económico la que quizá sea su expresión más importante... Me refiero al hecho de que, ..., la esclavitud de los negros no puede ser considerada todavía parte del pasado latinoamericano., ella conduce a pensar en la esclavitud de los negros como un proceso histórico cuyos orígenes, ..., fueron seguidos de una reglamentación que culminó, ..., con un acto jurídico: el de la abolición. ...”⁴⁵.

En el segundo caso, la privilegiación de la documentación escrita y más que esto, la negativa a buscar nuevas fuentes, nuevas metodologías de decodificación documental, han conducido a iterar el “determinismo económico” como un instrumento heurístico que por sí mismo da cuenta de la esclavitud, y abandonar la descripción y el análisis de las relaciones socioculturales inherentes a este sistema de trabajo.

3. La Antropología en la Investigación de los Grupos “Negros” Colombianos

En el año de 1954 el investigador norteamericano Thomas J Price, publicó por primera vez en Colombia un ensayo que comparaba el de las investigaciones sobre los grupos “negros”,

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 44 y 45.

⁴⁵ Germán Carrera Damas, “Huida y enfrentamiento”, *Africa en América Latina*, México, 1987, p. 34.

elaboradas por antropólogos y sociólogos nacionales y extranjeros en el país, con aquellas que, a raíz de “la segunda guerra mundial”, se habían producido en otras regiones de América y las Antillas, las cuales trataban de poner en práctica las tesis de Herskovits tan en boga en esos años⁴⁶. El mérito de este trabajo radicó en el esfuerzo de trazar pautas de investigación que, en un mediano plazo, le dieran a la antropología colombiana un “panorama” interpretativo sobre los sistemas culturales de estos grupos, basado en la determinación de áreas culturales, a partir de las cuales se pudieran describir las condiciones propias del hombre “negro” en Colombia y sus relaciones y regularidades con otros grupos de Africa y del continente americano.

Para Price lo que primero “salta a la vista... es el marcado proceso de aculturación que se desarrolló desde los primeros días de la esclavitud” en Colombia y el escaso nivel de retención de las costumbres africanas, comparado con las Guayanas holandesas, Trinidad, Haití, Cuba y Brasil⁴⁷.

El reconocimiento de las condiciones históricas de la aculturación, le constituyen al investigador norteamericano un primer problema a resolver: En situaciones rápidamente cambiantes de la cultura del “negro”, por mezcla o influencia cultural “indígena” y “española”, el reconocimiento de las retenciones africanas a través del seguimiento de su origen, es el aspecto crítico a determinar. Para este antropólogo, la forma de resolver este dilema estriba en la mutua cooperación entre la antropología y la historia; la primera por medio de los análisis comparativos que muestren, frente a los referentes etnográficos y etnológicos de Africa y América, la solidez de las retenciones en los grupos “negros” colombianos, de algunos elementos culturales del continente “negro” y su carácter prístino; la segunda, en la búsqueda de explicar las diferencias regionales, tratando de determinar qué procesos o qué circunstancias históricas, relacionadas con las características propias del medio, permitieron conservar las pautas culturales africanas.

Las “insurrecciones” de esclavos se constituyeron, de esta manera para Price, en los procesos que heurísticamente demostrarían el carácter de la retención cultural, de algunas costumbres, formas de ver el mundo y de organización social de los “negros”, en esta región del continente; al respecto dice: “Es un hecho bien conocido que tanto Palenque como Uré fueron fundadas de este modo y la historia de esta insurrección vive aún en las tradiciones orales de ambas comunidades. Particularmente en Palenque se desarrolló el temor de la reaparición de la esclavitud así como un verdadero orgullo en la pureza de la raza y el deseo de mantener las exiguas costumbres. Revueltas de esclavos fueron particularmente evidentes en el Valle del Cauca y en el Cauca, pero su influencia sobre la retención de costumbres en esta área no se puede determinar hasta que se hayan efectuado más investigaciones etnográficas”⁴⁸. Así mismo le asigna a los historiadores otras tareas investigativas que ayudarían al antropólogo a resolver el problema de la originalidad de las

⁴⁶ Thomas J. Price, “Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas”, Revista Colombiana de Antropología, volumen II, No 2, Bogotá, 1954.

⁴⁷ Ibidem, p. 16.

⁴⁸ Ibidem, pp. 29 y 30.

retenciones culturales en Colombia: Determinación de las áreas de Africa de donde fueron traídos los esclavos y en qué regiones colombianas se introdujeron y se asentaron; establecimiento de los flujos internos de traslación de esclavos de una región a otra; análisis de los procesos tempranos o tardíos de catequización; establecimiento de las tareas económicas a que fueron sometidos y determinación del grado y la naturaleza de los contactos con los grupos “indígenas” y con los “españoles”⁴⁹.

Esta manera de presentar el problema de las retenciones africanas en América, involucra dos presupuestos que, desde los años cincuenta hasta nuestros días, no han sido abordados suficientemente por los investigadores en todo el contexto llamado afroamericano.

En primer lugar, como no se ha aclarado disciplinariamente el sentido y el significado de lo que se quiere decir cuando se habla de retenciones culturales, esto intensifica la polisemia hasta el punto de provocar, en una dirección, la constitución de invariantes culturales y, en otra, la de señalar niveles del sistema cultural que por su escasa relación con el proceso esclavista se perpetuarían, manteniendo las condiciones de etnicidad originales. En la primera variante se insta una oposición entre historia y cultura, en la cual, esta última, estaría sobredeterminando al proceso a través de la acción de un conjunto de relaciones culturales suprahistóricas que definirían la naturaleza propia, única y singular de un determinado colectivo humano. La segunda variante que compromete a la primera, trataría de reducir el efecto de la inserción histórica del africano, únicamente al nivel de lo económico. De esta forma la esclavitud colonial en hispanoamérica sería una relación económica que comprometería escasamente, a los otros niveles de vida sociocultural del “negro”, permitiéndole reproducir y mantener su singularidad cultural.

El primer presupuesto mantiene y reafirma la originalidad de Africa en América Latina, tratando de excluir al “negro” de lo que sería lo auténticamente latinoamericano. El segundo presupuesto pretende ver en algunos procesos de conflicto y de tensión social, un momento de reafirmación cultural y de conservación de su identidad sin preguntarse si estas situaciones no fueron precisamente búsquedas de una nueva forma de articulación social en la que la esclavitud sería la condición de inserción a negar. Lo que está en juego en estas variantes es el grado de determinación de una consciencia étnica que se supone estaría dada, per se, por la singularidad del hombre “negro”, frente al proceso de constitución de una consciencia social en relación con las condiciones de explotación propias del sistema esclavista que caracterizó al período colonial español.

En otras palabras, “la identidad del blanco contiene una especie de reflejo de la identidad que él le imputa al negro”. La singularidad del “negro”, que se le quiere adjudicar, en oposición a la identidad del “blanco” y aun del “indígena”, no puede ver en los llamados africanismos o retenciones, una “escala de formas culturales recreadas”: Procesos de constitución de un sistema social y cultural en el que el esclavismo no fue simplemente una relación social de producción sino la dimensión total de una sociedad y de sus estructuras culturales.

⁴⁹ Ibidem.

Esta tendencia interpretativa, sobre los grupos “negros” en América Latina, le dio pie a Octavio Ianni de agrupar los trabajos en tres niveles que no se excluyen entre sí: El primero pretende ver a la cultura africana presente en todas las sociedades en que se introdujeron los esclavos provenientes de esta continente; el segundo nivel “establece que la cultura traída por los africanos fue, ..., profundamente rota y reelaborada por la esclavitud. En cuanto a la forma de organización social y técnica de las relaciones de producción, la esclavitud produjo una cultura propia que poco o nada tiene que ver con los elementos culturales europeos, africanos, indígenas o asiáticos. ...Así, lo que aparece después, ..., es sólo la cultura producida en la sociedad basada en el trabajo esclavo”; el tercer nivel, “establece que las culturas africanas y esclava fueron rotas y superadas por las relaciones y estructuras capitalistas que predominan ampliamente en las sociedades de América Latina y el Caribe en el siglo XX⁵⁰”.

Fue así como el derrotero trazado por Price en su breve ensayo de 1954, introdujo, en los incipientes estudios e investigaciones sobre los grupos “negros” colombianos, los ingredientes necesarios para mantener en la disciplina antropológica la oposición historia, cultura, sociedad, y la singularidad del “negro” en sus diversas expresiones y formas de inserción social.

En esta dirección uno de los primeros aspectos que surgen en las descripciones y en los análisis de las obras de los antropólogos que continuaron el derrotero del investigador norteamericano, es el que relaciona la particularidad del “negro” con una naturaleza agreste no apta para la vida humana, que determina sus condiciones de marginalidad y de ausencia de factores de desarrollo económico y social. La perspectiva general de estos estudios, desconoce los procesos de inserción del “negro” en una sociedad colonial basada en la implementación de las economías extractivas. En este orden de ideas, las descripciones etnográficas adolecen de una causalidad histórica real en las cuales los procesos de aculturación sólo son explicados por medio del mayor a menor número de retenciones culturales, en los diversos contextos donde se asientan en la actualidad las comunidades “negras”.

Para Rogerio Velásquez, preocupado por la situación de salubridad de estos grupos y por la capacidad de respuesta de las llamadas “medicinas populares”, el problema de salud se reduce a la convergencia desafortunada de cinco factores críticos en las zonas de asentamiento e influencia “negra”; ellos son: La incapacidad del Estado colombiano de llevar la medicina científica a estas comunidades; la supervivencia de “prácticas médicas y mágicas” entre sus diversos miembros, que no aseguran una adecuada atención a los enfermos; una deficiente dieta alimentaria que mantiene mal formaciones orgánicas en los individuos sujetos a ella, creando las situaciones de insalubridad para que a lo largo de sus vidas se vean afectados por enfermedades que llegan a ser endémicas; la localización inadecuada de los asentamientos poblacionales y de los mecanismos de eliminación de

⁵⁰ Octavio Ianni, “Organización social y alienación”, *Africa en América Latina*, 1987, pp. 53 a 59.

residuos y la incidencia de una naturaleza hostil que agrede a estas comunidades incrementando aún más las condiciones de morbi-mortalidad local regional⁵¹.

Para este investigador la oposición cultura-historia se resuelve en favor de la primera que determina, ahistoricamente, las condiciones de vida de los grupos “negros”, en el Litoral Pacífico colombiano. Aunque, al igual que Nicole Pujol, reconoce que en el período colonial fueron situados los antepasados de los pobladores actuales en estas zonas y regiones bajo la relación de la esclavitud, para dedicarse a las labores de minería y, posteriormente, de la extracción de maderas y que en estos procesos se fueron constituyendo las situaciones actuales y un amplio “mestizaje racial y cultural”, mantiene la tesis de una identidad biológica y de formas culturales propias que segrega del resto de la población colombiana a estos grupos, transformándolos en sujetos pasivos de su propia miseria y explotación social⁵².

Le corresponde a la antropóloga Nina de Friedemann el mérito de replantear parcialmente, los esquemas metodológicos y las formas de interpretación que, en los primeros veinte años de investigación antropológica, se habían hecho en el país.

En el año de 1974 publicó dos ensayos escritos originalmente en 1971, que produjeron uno de los primeros intentos de sistematizar la historia y la antropología, en referencia a una comunidad “negra” específica⁵³. Sin embargo, el problema de la particularidad del “negro” siguió vigente en tanto se continuó la tradición metonímica de reducirlos a un conjunto que, si bien no es homogéneo en sus lugares de origen en Africa, adquirió características comunes desde el siglo XVI a través de las cuales se piensa es posible trazar un derrotero histórico. No se reconoce que fueron los diferentes niveles de adscripción de los hombres “negros”, a un régimen esclavista determinado, los que propiciaron la constitución de pautas adaptativas, de unidades domésticas, de grupos de parentesco, de horizontes tecnológicos y hábitos alimentarios, que produjeron la recreación de una identidad cultural sobre la base de la deculturación de sus sistemas originales.

El intento de rescatar el carácter relativamente autónomo de los procesos adaptativos y tecnológicos, empleados en la extracción de metales preciosos, se contrapone al proceso histórico cuando se sugiere la existencia de un ethos que integra y unifica a los esclavos: “los componentes del ambiente al cual se han adaptado grupos negros en las selvas del Litoral Pacífico consisten no sólo de las variables ecológicas, ..., sino de la variable humana conformada por los grupos con los cuales el negro ha estado en contacto a partir de su llegada a las tierras mineras. Durante la colonia española, ..., los negros adoptaron rasgos de la cultura indígena, especialmente de la tecnología...”⁵⁴. Esta forma de explicar el

⁵¹ Rogerio Velasquez, “La medicina popular en las costa colombiana del Pacífico”, Revista Colombiana de Antropología, volumen VI, Bogotá, 1957, pp. 195 a 241.

⁵² Nicole Pujol, “La raza negra en el Chocó”, Revista Colombiana de Antropología, volumen XV, Bogotá, 1960, pp. 255 a 293.

⁵³ Nina de Friedemann, “Minería del oro y descendencia Güelmambí, Nariño”, y, “Joyería barbacoa: Artesanía en un complejo orfebre con supervivencias precolombianas”, Revista Colombiana de Antropología, volumen XVI, Bogotá, 1974.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 14 y 15.

proceso histórico, de la producción minera, falsifica las condiciones concretas de inserción de los esclavos a unos medios ambientes, a un régimen de producción y de interacción específico con unas organizaciones sociales aborígenes determinadas. Se parte de la diversidad de los grupos que se integran y unifican en un componente fenotípico, el color de la piel, y no en la esclavitud, para llegar a la unidad del hombre “negro” que enfrenta a la “cultura indígena” con el propósito de adoptar los elementos, las variables culturales que estarían en capacidad de asegurar la permanencia y el asentamiento, la reproducción biológica en el medio y los procesos de explotación económica del mismo.

El problema de todo proceso de explicación, basado en estos esquemas reductores, radica en que se ocultan las condiciones concretas de explotación social y de deculturación y se reafirman las estructuras ideológicas de subordinación, que afectan a los colectivos humanos situados en relaciones de servidumbre.

Aunque se reconoce como punto de partida para la presencia de los esclavos en América el tráfico de “piezas”, no se lleva a la superficie de una historia las condiciones extremas que estos hombres enfrentaron en medio de una naturaleza que, al igual que para los españoles, les era desconocida; no se tiene en cuenta que se alteraron profundamente sus estructuras de parentesco por la disgregación de los miembros de los grupos de descendencia; que las relaciones de los esclavos con los miembros de los grupos étnicos nativos, estuvieron mediadas por los imperativos de un sistema económico y social que los empleó como instrumentos del conflicto y del enfrentamiento directo, a como vehículos de sujeción, creando un marco de hostilidades permanente que fue interpretado como el producto de la falta de “civilización” de todos los miembros de los grupos subordinados.

De esta manera, la historia aparece como un referente general, uniforme monótono, que complementa el análisis etnológico en los casos seleccionados.

Esta uniformidad histórica que pretende decir que en todas partes en las que se implantó el régimen esclavista español sucedió lo mismo, crea una distorsión en la mirada del etnógrafo porque clausura las posibilidades de explicación histórica de la relación ideología-cultura-naturaleza; no da cuenta, por ejemplo, que si “la unidad conceptualizada como mina” es producto de una forma de propiedad regulada por patrones de descendencia no unilineales, dándoles a los miembros del grupo derechos individuales y a nivel comunal, ésta se produjo en una dimensión histórica en la cual, precisamente, dentro del régimen esclavista, se construyeron los patrones de descendencia no unilineales, en relación con la producción minera⁵⁵.

La mina y la descendencia manifiestan la existencia de una profunda relación histórica en la que la primera fue la condición de existencia necesario para el surgimiento de la segunda, en el contexto específico estudiado. De igual manera sucede con el “mantenimiento de los derechos latentes” que no sólo reafirman las condiciones de permanencia y de

⁵⁵ *Ibidem*, p. 23

“ilegitimidad” jurídica y los niveles de adscripción, sino su relación adaptativa con el medio⁵⁶.

No basta producir una historia que hable de la explotación a que fueron sometidos los esclavos sino que hay que construir un discurso que, sobre la deculturación, ponga en evidencia la positividad cultural de un régimen económico y punitivo que transformó en archipiélago un espacio de dominación social.

Lo mismo sucede con las relaciones que se establecieron entre los esclavos y los nativos y que, en muchos casos, superaron el enfrentamiento y la apropiación tecnológica.

¿No es precisamente la presencia del zambaje, desde los años finales del siglo XVI, la evidencia de la existencia de procesos de resistencia, de lucha y de insurgencia en contra de la agresión impuesta por la esclavitud en la Nueva Granada?. Esta positividad, expresada con el surgimiento de una nueva casta, ¿no manifiesta el carácter de la correlación de fuerzas que se dio en determinadas regiones y el surgimiento de nuevos procesos que llevarían a la constitución de unos sistemas culturales diferentes de los esclavistas, en el período colonial?. Sí, para, Nina de Friedemann, en el siglo XVIII, ya existían en Güelmambí, Pimbí, Guapilpi, Talpi, Magüi y Telembí, cuadrillas de mineros que incorporaban indios de encomienda y uniones matrimoniales entre los “negros” y las “indígenas”, entonces, ¿cómo se explica el carácter de la reducción que se quiere imponer?⁵⁷. ¿No es este el mecanismo ideal para continuar perpetuando el desconocimiento de una historia de la lucha contra la opresión colonial que integró, en determinadas circunstancias, a los miembros de los grupos subordinados?

En el mismo año de 1974, junto con Norman E. Whitten, publicó un ensayo de interpretación de los sistemas adaptativos de los grupos “negros” del Litoral Pacífico colombiano y ecuatoriano⁵⁸. En éste, los dos investigadores, se proponen demostrar, que los esclavos y posteriormente las comunidades “negras”, que surgieron en el periodo republicano, que la economía política de estos grupos, fueron capaces de generar excedentes de exportación al mismo tiempo que consolidar procesos adaptativos que les dieron posibilidad de permanecer en sus territorios y crecer demográficamente en una de las regiones más lluviosas del mundo⁵⁹. Este trabajo, para la época en que salió a la luz pública, presentó aspectos novedosos porque introdujo claramente la relación historia-antropología, en las investigaciones sobre los grupos “negros” colombianos, iniciando el derrumbamiento de los compartimentos estancos que hasta entonces se habían erigido entre estas dos disciplinas en el país.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 26 a 31.

⁵⁷ *Op. , Cit. , “Joyería...”*, p. 63

⁵⁸ Norman E. Whitten y Nina de Friedemann, “La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: Un modelo de adaptación étnica”, *Revista Colombiana de Antropología*, volumen XVII, Bogotá, 1974.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 89 y 90.

Los problemas que estos investigadores construyeron articularon diversas temporalidades, desarrollando ejes de transformación histórica desde el siglo XVI hasta el presente. Sin embargo, el estudio mantuvo la tradición de explicar, tanto para los “indígenas” como para los “negros”, el momento de contacto y de imposición de un sistema colonial bajo el primado de la enunciación de las condiciones “genéricas” de explotación. Paradójicamente, estos dos antropólogos, renunciaron a analizar los efectos del contacto en los sistemas de organización social de los nativos y el grado de disolución cultural ejercido en los grupos de esclavos traídos de Africa.

De allí que siga sin comprenderse hasta ahora, el significado y el sentido de las rebeliones “negras” y de los procesos de resistencia que durante el período colonial, estos sectores agenciaron.

El problema que inmediatamente surge tiene que ver con el carácter que se les quiere adjudicar a estos procesos de resistencia y de insurgencia. Privilegiar, por sobre los contenidos culturales y el tejido social, con su sistema de estratificación colonial, que la esclavitud generó las condiciones materiales de explotación social de los “negros” introduce, drásticamente, un sentido de la búsqueda de la “libertad” únicamente a partir de su determinación de clase. Este presupuesto, que impone una consciencia de clase como el factor determinante de las rebeliones, reduce, considerablemente, el papel del sistema esclavista en el surgimiento de nuevas relaciones sociales y culturales y en la recreación de otras.

La situación se hace más contradictoria cuando se afirma implícitamente, a través de una “cultura negra”, que los esclavos, en el periodo colonial, ya conformaban grupos étnicos en cuyo interior se produjeron formas de organización social específicas que los diferenciaron de los otros sectores socioculturales con los cuales se interactuaron⁶⁰. Es así como se produce la ficción sobre las rebeliones las cuales adquieren, en el pensamiento de los investigadores, un matiz de identidad cultural a partir del cual se produjo la lucha por la “libertad”.

Estos supuestos, que pertenecen al terreno de las ideologías actuales, superponen a la consciencia de clase, producto de las condiciones específicas de la producción a través de la relación social de la esclavitud, la consciencia étnica que trata, por medio de la reafirmación del “sistema cultural del negro”, de mantener en los espacios de rebelión la singularidad de unas formas culturales y un sentido específico de la liberación.

Estas dos formas posibles de consciencia histórica nos llevan a percibir la necesidad de los análisis comparativos, de los procesos que afectaron a los grupos “negros”, en el nivel mismo de las relaciones de producción y de los sistemas culturales que en relación con ellas, se desarrollaron.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 94 a 96 y 98 a 107.

El problema que subyace en todas las interpretaciones que sobre los procesos adaptativos, que sobre la inserción de los esclavos en un sistema colonial se dio, que sobre las condiciones de vida y de trabajo de este colectivo se produjo, es el de la relación **historia-vida cotidiana-cultura**. Las dos formas de consciencia surgen, precisamente, de estas relaciones que a primera vista se nos aparecen como heterogéneas pero que, en su proceso, van perfilando una jerarquía de las costumbres, de las acciones, de los derechos, de los modos del habla y del pensamiento, que son necesarias de resolver.

La esclavitud en si misma, como una relación social de producción, no define, en una sola dirección y totalitariamente, los procesos históricos concretos de los esclavos en todas y cada una de las regiones en que ingresaron y se relacionaron con otros individuos y sistemas culturales:

“... la asimilación de la manipulación de las cosas es lo mismo que la asimilación de las relaciones sociales... Esta asimilación, ... empieza siempre por “grupos” ...y estos “grupos” face to face o copresenciales median y transmiten al individuo las costumbres, las normas, la ética de otras integraciones mayores... Las normas asimiladas cobran “valor”... cuando éstas comunican al individuo los valores de las integraciones mayores, cuando el individuo es capaz de sostenerse autónomamente en el mundo de las integraciones mayores, de orientarse en situaciones que ya no tienen la dimensión del grupo humano, de moverse en medio de la sociedad ... y ... de mover por su parte ese medio mismo⁶¹.”

La singularidad que se quiere hacer ver de una “cultura negra”, definida en principio por fuera de las condiciones históricas de su constitución y reproducción, impide comprender el significado y los mecanismos de lucha de los esclavos en los procesos concretos en que éstas se dieron. Es por ello que, a pesar del esfuerzo de los dos investigadores por presentar una perspectiva histórica sintética y panorámica de la esclavitud en Colombia y el Ecuador, los interrogantes que conllevarían a la construcción de una historia más total, diferente a la narración iterativa de lo mismo, siguen sin respuesta.

Esto explica el por qué, tanto en la literatura especializada de Latinoamérica como de las Antillas y Norte América, las rebeliones constituyen un tema recurrente cuya dinámica continúa a la espera de su explicación.

No podemos reducir la significación de las rebeliones, en sus contextos y prácticas específicas, al empleo, genérico e instrumental, de un concepto generalizador que elude las relaciones de una cotidianidad y la forma como ésta consolidó o afectó, negativamente, a los individuos comprometidos con estas acciones⁶².

⁶¹ Agnes Heller, Historia y Vida Cotidiana: Aportación a la Sociología Socialista. México, 1985, pp. 40 a 42.

⁶² *Ibidem*, p 57. Entendemos por práctica toda actividad específica y consciente. Ella expresa la unidad inmediata del pensamiento y de la acción. Como actividad consciente implica niveles jerarquizados de la vida social cotidiana en el individuo, cuya acción se desenvuelve a través de la práctica, en relaciones de probabilidad, en el plano de la posibilidad. Así mismo, la práctica al ser actividad consciente, compromete no sólo la relación del hombre con los medios de producción sino a su singularidad específica enfrente de la significación y el proyecto contenido en ella, de sus tradiciones culturales, de sus valores, de la “verdad” de

Cuando comparamos las rebeliones que se dieron en Jamaica, entre 1655 y 1740, con las que se produjeron en la Gobernación de Popayán, en la segunda mitad del siglo XVIII, surge a la consideración del análisis histórico un proceso que estando por fuera de los movimientos de enfrentamiento, compromete su explicación: El sistema esclavista jamaíquino, en manos de los ingleses, no pudo constituir sino muy tardíamente un sistema social capaz de producir un “imaginario” que relacionara a todos sus miembros en un proyecto de sociedad y de perpetuación biológica y cultural. Frente a esto, en muchas de las regiones de la Gobernación de Papayán, se construyó una sociedad esclavista que enmarcó a todos sus miembros y a sus contradicciones en unas formas de vida material y espiritual, en la reproducción de sus valores, en la consolidación de unas jerarquías sociales y culturales y en la implantación de una conducta moral.

Para Orlando Patterson, el sistema esclavista jamaíquino se caracterizó por una ausencia de consolidación de la “sociedad blanca”, en su suelo: “Hasta muy avanzado el siglo XVIII, continuaron regularmente los intentos por poblar la colonia con inmigrantes blancos, ... La mayor parte de la tierra cultivable de la isla fue monopolizada rápidamente por un grupo de plantadores que se apropiaron de tierras buscando establecer un sistema económico totalmente incompatible con los asentamientos pioneros de pequeña escala... Para la segunda década del siglo XVIII, el primer grupo de plantadores..., había consolidado sus fortunas y empezaron a enviar a sus hijos a Inglaterra para ser educados, y más tarde ellos también partieron a la madre patria, para regresar rara vez al lugar que fue la fuente de su riqueza”⁶³.

La economía esclavista de Jamaica se basó en la existencia de propietarios ausentistas y en la puesta en marcha de un régimen plantacional que estableció un modelo de distribución jerarquizado de las actividades económicas, donde las condiciones de vida de los esclavos estuvieron enmarcadas por las exigencias del orden productivo, primordialmente.

En contraste, la esclavitud que se desarrolló en la Gobernación de Popayán, en los siglos XVII y XVIII, aunque se rigió por los determinantes e imperativos de una economía centrada en la obtención de los metales preciosos y por el establecimiento de relaciones subsidiarias de la economía agraria a la minera, sí consolidó un sistema social drásticamente jerarquizado donde los propietarios de esclavos y su descendencia, ocuparon los cargos de privilegio y se aseguraron del ejercicio de un poder y de una legitimidad, sobre los grupos subordinados situados en la esfera de sus acciones e intereses. La relación amo-esclavo, en la mayoría de los casos, no estuvo simplemente mediada por un aparato

su pensamiento y de los niveles de solidaridad con los miembros del grupo. La práctica pone en tensión, en el nivel plano de la consciencia, al “imaginario” colectivo, grupal e individual, frente a la inexistencia de la diferencia entre “acierto y verdad”. De allí se desprende la constitución histórica de las dos formas de consciencia que nos interesa: “verdad” de sus relaciones con los medios de producción y “verdad” de las discursividades culturales que operan en su cotidianidad. El pragmatismo resultado de la práctica de la cotidianidad es un dispositivo de producción, emisión, circulación de la “verdad”, de la consciencia que afirma su primado por la indiferenciación de su acierto.

⁶³ Orlando Patterson, “Esclavitud y revueltas esclavas: Análisis socio-histórico de la primera guerra cimarrona, 1665 - 1740”, *Sociedades Cimarronas*, México, 1981, pp. 188 y 189.

económico que confinaba a los hombres “negros” a los límites geográficos y culturales de las unidades productivas, sino que hizo a este sector partícipe de su mentalidad hasta llegar a establecer vínculos y valores sociales que transgredieron las condiciones propias de un régimen productivo de esta naturaleza.

En el valle del Patía el poblamiento y las primeras roturaciones de tierras que hicieron los “criollos” de Popayán y Pasto en procura de minas de oro y de crear haciendas ganaderas, contaron con la presencia de los “negros” que como esclavos huidos o como libertos, constituyeron una sociedad que si bien era problemática para las autoridades, se articuló con la élite regional a través de un juego de complicidades, del parentesco espiritual, de relaciones de mercadeo locales o como fuerza de trabajo, permitiéndoles una posesión efectiva de sus fundos⁶⁴.

En el Valle del Cauca, aunque las condiciones económicas y de poblamiento fueron diferentes, surgió un circuito de circulación de esclavos que en manos de sus propietarios y de acuerdo con las exigencias económicas y punitivas del momento, eran trasladados de las haciendas de este valle al Chocó, Raposo y Barbacoas, a la actividad minera, o de estos distritos a las haciendas cuando las circunstancias así lo exigían. Esta circulación, por la precariedad de los sistemas de control social o por la intensidad de las relaciones que en los espacios mineros se fueron dando, favoreció el establecimiento de un “ocio vicario” en el que algunos esclavos se integraron a los núcleos familiares de los amos como sirvientes, pero también como un instrumento que por si mismo daba cuenta del prestigio y de la preeminencia social de sus propietarios⁶⁵.

Estos dos casos muestran que, a diferencia de Jamaica, en muchas regiones de la Nueva Granada las relaciones amo-esclavo constituyeron un orden social en el que el “negro” no fue una singularidad segregada sino un agente dinámico en la conformación de sistemas culturales y en general de una sociedad.

La comparación que hemos querido establecer entre el sistema esclavista jamaquino y el que operó en los valles geográficos del Cauca y del Patía, busca ante todo destacar que la alta frecuencia de rebeliones en la segunda mitad del siglo XVIII, hay que diferenciarla no sobre la singularidad cultural del “negro” sino en referencia a los procesos que estructuraron a todas y a cada una de las sociedades regionales en el pasado. No fue el problema de la búsqueda de la “libertad”, como respuesta a la inhumanidad del sistema esclavista, lo que provocó las rebeliones⁶⁶. En su puesta en marcha, en sus dinámicas, operaron factores que condicionaron y determinaron los procesos, los movimientos de los esclavos que rechazaban los efectos propios de un sistema de deculturación. La presencia de los propietarios de esclavos en los sitios de producción y de poblamiento, significó la construcción de un ethos social y cultural del que los esclavos formaron parte, hasta el

⁶⁴ Francisco Zuluaga, Op., Cit., “Guerrillas...”, pp. 41 a 62.

⁶⁵ Germán Colmenares, Op., Cit., Cali: ...”, pp. 96 a 102.

⁶⁶ Pattersson, Op., Cit., p. 215.

punto de construir una cotidianidad. En oposición, la ausencia de los amos produjo, en palabras de Patterson, el endurecimiento en el trato a los esclavos, la desintegración cultural de los mismos, una ausencia de compromiso y de cohesión social de los propietarios, un desinterés por el destino de la sociedad, condiciones éstas que incrementaron todos los factores del conflicto social⁶⁷.

Todo este largo recorrido problemático que hemos querido hacer, a través de un análisis, inicial de la obra de Nina de Friedemann, se sitúa en el nivel de la relación **historia-vida cotidiana-cultura** y no en explicar los procesos a partir de la singularidad cultural del “negro”, tomada como una instancia suprahistórica que se opone, artificiosamente, a la comprensión y explicación de la formación histórica de unas sociedades regionales.

En la obra de esta investigadora es perceptible la presencia de una tradición historiográfica que, situada en la “normalidad” institucional y jurídica, pretende ver a la esclavitud como una instancia agregada de la sociedad colonial; como una relación histórica que únicamente estaba encargada de llenar el “vacío” demográfico provocado por el derrumbe parcial de las sociedades aborígenes. Sin embargo, la obra posterior de esta investigadora, aunque no buscó cuestionar a esta tradición historiográfica, introduce algunos elementos de interpretación histórico-antropológicos que necesariamente provocan rupturas con sus artículos anteriores.

Palenque se convirtió, desde 1978, en el estudio de caso que más llamó la atención de esta antropóloga y de los lingüistas que, a través de las jergas vehiculares (pidgins) o de las lenguas criollas, trataron de analizar las “manifestaciones lingüísticas” que fueron “decisivamente condicionadas por factores sociales”⁶⁸. La importancia de estos trabajos radicó en el hecho mismo del proceso histórico de constitución de las lenguas vehiculares y de las lenguas criollas en Colombia y en el mundo, que manifiestan la existencia de condiciones específicas de vida social y cultural de un determinado grupo humano, sobre el cual es posible trazar una periodización. Los pidgins “se originan en los contactos entre gente de habla diversa que requieren un vehículo de comunicación común y subsisten mientras permanezca el vínculo entre esos grupos”; las lenguas criollas “se alimentan de la desigualdad social y contienen con las respectivas lenguas de prestigio relaciones que reflejan la estructura y el movimiento social”⁶⁹. En una perspectiva evolucionista se podría afirmar que las segundas son el resultado de las transformaciones de los pidgins, cuando éstos, por la desigualdad social, al ampliar sus recursos lingüísticos y sus funciones se convirtieron en hablas maternas en algunas comunidades⁷⁰.

De hecho, el interés de los lingüistas por las lenguas criollas, como la hablada por los pobladores del palenque de San Basilio, poco a poco comprometió los límites de su

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 223 a 228.

⁶⁸ Nina de Friedemann, Carlos Patiño Roselli, Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio, Bogotá, 1983, p. 85.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

disciplina y los obligó a requerir la participación de la antropología y de la tradición etnohistórica que ésta había generado. Los antropólogos por su parte también habían sentido esta necesidad y estuvieron dispuestos a compartir sus experiencias con los investigadores de las lenguas criollas en el país. El problema que propició esta mutua cooperación profesional no fue otro que el de los “orígenes” de estas comunidades y el de sus transformaciones históricas.

En este momento se inició lo que pudiéramos llamar el segundo momento de la obra de Nina de Friedemann, enmarcado en el plan de estudios de grupos “negros” en el Litoral Atlántico, al cual se unió en lingüista antes citado, Patiño Roselli. El trabajo central sobre el cual gira la producción intelectual posterior, fue una salida de terreno a Palenque de la cual se produjo un libro que narra las formas de organización social, la cotidianidad, el pensamiento de las “gentes de color” que poblan este rincón de Colombia⁷¹.

Al caracterizar a Domingo Bioho, el rey Benkos en la tradición oral y en la leyenda, la investigadora partió de la diferenciación de lo que era ser un esclavo en Africa y la transformación que sufrió éste a partir del tráfico de piezas por parte de los europeos. En la primera situación, la esclavitud en Africa, la autora manifiesta que en este continente se llegaba a ser esclavo para solucionar un problema de familia o como castigo por alguna fechoría. En la trata, la esclavitud se redujo, según Nina de Friedemann, a la transformación del cuerpo y del alma del hombre “negro” capturado, en mercancía⁷².

Aunque Nina de Friedemann comprende que bajo la misma nominación se ocultan procesos históricos diferentes, en ninguna de las obras precedentes, ni en las posteriores, vincula la esclavitud desarrollada a través de la trata a la dinámica del capitalismo, como una nueva “economía mundo”. Es así como el carácter de mercancía, que se reconoce en el cuerpo de los esclavos en hispanoamérica, queda supeditado a las descripciones de los lançados y pombeiros que, en aras de su inhumanidad, capturaron a estos hombres y los sometieron a un régimen oprobioso. Es decir, la esclavitud no aparece como una relación subsidiaria que históricamente permitió el fortalecimiento de las relaciones capitalistas, en algunas regiones del mundo de ese entonces. Es por ello que Bioho aparece como un personaje que, desde su lugar de origen, contiene ya la rebeldía que lo va a hacer famoso en el suelo de la Nueva Granada: “Bioho debió ser un prisionero que, ..., fue vendido a los portugueses. Grande, de color azulado, de porte imponente, como cualquiera de los bijagos, reputados como guerreros atrevidos, magníficos nadadores, excelentes navegantes y aptos para encabezar rebeliones esclavistas”⁷³.

Esta descripción del personaje, intensamente ideologizada, reintroduce en la historia la dimensión voluntarista de sus protagonistas y la función de erigir mitos que, en algunas

⁷¹ Nina de Friedemann, Ma Ngnombe: Guerreros y Ganaderos en Palengue, Bogotá, 1987.

⁷² *Ibidem*, pp. 52 y 53. Igualmente: Nina de Friedemann, Jaime Arocha, De Sol a Sol: Génesis, Transformación y Presencia de los Negros en Colombia, Bogotá, 1986.

⁷³ *Ibidem*.

tradiciones historiográficas, se le ha querido adjudicar. De una u otra manera, la figura de Domingo Bioho contiene la singularidad cultural del grupo y el “proyecto” de insurgencia y de consolidación grupal que caracterizará a los “negros” apalencados en las postrimerías del siglo XVI y a todo lo largo del siglo XVII. De hecho, la contradicción que se provoca opone el mito a la historia, transformando las condiciones concretas en que se produjeron los levantamientos de esclavos en todo el territorio adyacente a Cartagena de Indias y a la depresión momposina.

La gran cantidad de palenques existentes en las vecindades del principal puerto marítimo de la Nueva Granada, Cartagena, no se explica, en estas interpretaciones, en relación con el sistema que había hecho participar a España y Portugal en la trata. Las rebeliones de esclavos se yuxtaponen al esclavismo, por lo cual se crea una dualidad en su periodización. Uno de los problemas que inmediatamente surge, es la superposición del ciclo histórico de los palenques con los procesos que fueron transformando a una sociedad de fronteras en una sociedad esclavista colonial. La existencia de un mayor número de esclavos bozales, en las primeras fases de constitución de los palenques y su reemplazo en los años siguientes por una mayor proporción de esclavos criollos, habla de la consolidación de las sociedades regionales en función de las economías extractivas y del afianzamiento de la relación social de la esclavitud. En la medida en que los primeros esclavos fueron asimilando, dentro de una economía determinada, la manipulación de los instrumentos de producción, las cosas y los objetos que servían de soportes materiales a una cotidianidad en las minas, en las haciendas y en el interior de los núcleos familiares de sus amos, fueron capaces de reproducir y transmitir, autónomamente ellos mismos, con los otros miembros de su grupo y en su propia descendencia, las costumbres, las normas, la ética de una integración mayor. Este proceso afectó internamente a los palenques; de allí la necesidad de su periodización.

Los momentos históricos que, Nina de Friedemann, detecta en su trabajo de Ma Ngombe, muestran la superposición que se produce cuando se analizan los palenques por fuera de sus inserciones con las sociedades esclavistas regionales; como realidades históricas en sí mismas constituidas: El primer momento estaría caracterizado por la huida de uno o varios esclavos de galeras, de las minas y de las haciendas hacia el interior de los montes; a estos esclavos huidos se los conoció con el nombre de zapacos, con una organización face to face y según la autora, con motivaciones basadas en la supervivencia física y en la libertad⁷⁴. El segundo momento ya implicó una estabilización material y un relativo equilibrio de los sexos en relación con el volumen de población, de proporciones considerables; en esta fase, las estructuras materiales de habitación estuvieron en función de las “necesidades del guerro”; con base en el sistema de distribuciones que afectó a los sitios de vivienda se infiere, a través de la práctica etnográfica actual, que “los ranchos debieron estar distribuidos en núcleos, de acuerdo con la jerarquía de los jefes de los grupos de guerrilla”⁷⁵. Un tercer período se establece con relación a los contactos que se dieron entre los esclavos apalencados y las sociedades esclavistas regionales; se impusieron normas dentro de los palenques que reglamentaban la presencia y el tránsito de los españoles en el

⁷⁴ *Ibidem*, p. 65.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 66.

interior de los poblados y de los territorios apropiados por los esclavos insurrectos; se instauraron “tributos” a los hacendados que tenían explotaciones esclavistas o que estaban situados en las inmediaciones de los palenques; una especie de “vacuna palenquera”; se obtuvo el reconocimiento de la “legitimidad” de los esclavos apalencados, por medio del libre porte y franquicia de armas en Cartagena y de transitar libremente por los caminos y senderos que rodeaban a la ciudad⁷⁶. El cuarto momento se caracterizó por el reconocimiento de los palenques, que dieron las autoridades coloniales, a través de los pactos en los que se reconoció de hecho, por parte de los esclavos que poblaban los palenques, la legitimidad del sistema esclavista a cambio de su libertad oficial y de la aceptación de un cura de doctrina encargado de la satisfacción de sus necesidades espirituales⁷⁷.

Estos cuatro momentos, que sistematizarían la historia de palenques en la Nueva Granada, contienen en su interior varios presupuestos que se enuncian, carentes de comprensión sobre su propia contextualización histórica. Para su análisis, los podemos agrupar en dos niveles: El primero, que contiene los momentos uno y dos, requiere como antecedente una noción de libertad y de supervivencia, bastante problemáticas; no se ha hecho un trabajo histórico de constitución del valor libertad en el interior de las sociedades esclavistas y con base en los contenidos culturales de los esclavos que se fugaron hacia los montes y de aquellos que, por diversas circunstancias, permanecieron articulados con diferentes grados de adscripción a las unidades productivas y dentro del ámbito familiar de sus amos.

La presunción del valor libertad, como un leit motiv que animaría los procesos de huída individual y colectiva, en las rebeliones, impone un proceso reductor de la realidad histórica basado en la unidad cultural del hombre “negro” esclavizado o en la esencialidad de una naturaleza humana, sobredeterminante de los procesos históricos, cuyo destino final estaría dado por la realización de valores trascendentales de carácter suprahistórico.

El primer obstáculo que se opone a esta forma de interpretar la historia de la esclavitud en la Nueva Granada, es la diversidad de las procedencias africanas y de los esclavos criollos, en los enclaves de producción minera colonial.

Germán de Granda, encontró en la documentación sobre la esclavitud en el Chocó y en particular en la matrícula de esclavos formada en 1759, por el Maestre de Campo Don Francisco Martínez, que, del total de los esclavos existentes en dicha provincia, (4321 almas), el 59,75% eran “útiles”; igualmente, que de esos 2528 esclavos “útiles”, 1299, (el 51.39%), recibieron sólo el nombre cristiano de pila, al cual unen la designación de su nacimiento en América o Africa, 409; así mismo, 70 de estos esclavos tomaron un apellido español, 36 una designación con base en cualidades o defectos personales, 72 una mención a sus caracteres raciales, 18 un gentilicio de procedencia americana y 548 una denominación étnica africana. De este último grupo, utilizando la distribución manejada por Rafael López Valdez, entre denominaciones étnicas y etnónimos, encontró: 114 mina, 48 arara, 26 Chala,

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 77 y 78.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 81.

21 Popo, 45 Carabalí, 21 Mandinga, 28 Chamba, 88 Congo, 26 Setre, 5 Lucumí, 3 Luango, 5 Viví, 4 Canca o Canga, 3 Cuco, 3 Bomba, 9 Bambara, 2 Caraba y 2 Tauí⁷⁸. A esta identificación del etnónimo, que corresponde a cada denominación étnica, se adecuó la clasificación de Curtin de áreas de procedencia africana, así: 47 de Senegambia, 26 de la Costa de Marfil y de la Pimienta, 162 de la Costa de Oro, 105 del Golfo de Benin, 55 del Golfo de Biafra, 28 del área interior del Africa Occidental y 95 del Africa Central⁷⁹.

Esta situación descrita sociolingüísticamente, pone al descubierto que aún en la segunda mitad del siglo XVIII existía en algunas regiones de la Nueva Granada y en particular del Chocó, una alta proporción de esclavos que conservaban sus etnónimos y más aún sus lenguas africanas, (el 12,95 % del total de los esclavos reseñados en el documento), en medio de los esclavos “criollos” que hablaban el español o una lengua criolla de base léxica española. En la muestra de 548 esclavos bozales se estableció que: 322 de ellos (58,75%) corresponden a hablantes del grupo lingüístico Kwa, (160 de la familia Akan, 99 Ewe, 6 Yoruba, 2 Ga-Adangme y 55 Ogbo, Ijo, Ibibio o Efik); de lenguas de la familia Kru, 26; de lenguas Bantú, 95; de lenguas del grupo Mande, 30; de lenguas del grupo Gur, 28, y de lenguas del grupo West-Atlantic, 17⁸⁰.

De allí que no podemos aceptar como válida la tesis, que sugiere, que fue la búsqueda de la libertad, por parte de los esclavos cimarrones, la que impulsó los procesos de resistencia y rebelión social en el seno de las sociedades esclavistas, a menos que se investigue más específicamente el sentido histórico y cultural del valor libertad. La presencia tardía de esclavos bozales en los distritos mineros del Chocó, hablantes de diversas lenguas africanas, asociados con esclavos “criollos” que, como mínimo poseían unas lenguas de base léxica española, indica que fue muy difícil crear las condiciones adecuadas que dieran lugar a una comunidad de pensamiento y acción, con un sentido libertario. Postular un “amplio compromiso ideológico hacia lo africano”, como teoría política explicativa de las rebeliones y de los palenques, no resuelve el problema de la existencia de una diversidad de sistemas y de valores culturales que se contraponen con la tesis de la existencia de una “proyecto común” de libertad y autonomía⁸¹. Si la afirmación saussuriana continúa siendo aceptada, los procesos de la vida cotidiana de los esclavos bozales y de los “criollos”, la repetición y la ritualidad de sus acciones, pasaron por el “tamiz” de sus lenguajes, para ser interpretados con base en el proceso histórico de constitución de “modos de producción de pensamiento” correspondientes a todos y a cada uno de estos sectores o grupos de esclavos, lingüísticamente diferenciados. En este orden de ideas, las “nociones de valores” erigidas en las tradiciones culturales de los esclavos y en su cotidianidad, no fueron un universo

⁷⁸ El término de “denominación étnica” empleado, se entiende como una designación utilizada en un contexto histórico dado, de comunidades étnicas, no empleados por éstas como autodenominación. Frente a esta voz, el término etnónimo indica designación amplia o generalmente empleada por sus miembros para designar una comunidad o grupo étnico. Germán de Granda, “Los esclavos en el Chocó. Su procedencia africana (siglo XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área”, *Thesaurus*, tomo XLIII, número 1, Bogotá, enero - abril de 1988, p. 69.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 70 a 72.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 73 y 74.

⁸¹ Nina de Friedemann, Op., Cit., “Ma Ngombe...”. p. 80.

ideológico compartido y por lo tanto no tuvieron la capacidad de aglutinar a todos los hombres sometidos por esta relación social de producción, para crear una identidad y una consciencia étnica y social.

El segundo nivel, que compromete los momentos tres y cuatro de la periodización propuesta y que se refieren a los procesos de articulación y de legitimación de los palenques a las sociedades esclavistas, manifiesta la incidencia de realidades históricas diferenciadas en su desarrollo. La permisión, por parte de los esclavos apalencados, de admitir españoles en sus espacios y en sus poblados de resistencia, y de éstos, los españoles, de aceptar a los palenqueros en las calles de Cartagena de Indias, revela la existencia de una dinámica histórica en la cual, si bien es cierto, los españoles nunca pudieron destruir y someter a la mayoría de los palenques, los esclavos fugitivos y rebeldes necesitaron construir y mantener vínculos económicos, culturales y sociales de adscripción a las sociedades esclavistas. Este hecho se pone en evidencia con los pactos, que en varias oportunidades se establecieron entre los miembros de los centros urbanos regionales y las autoridades españolas con los esclavos apalencados, que desembocaron para unos, (españoles y criollos mestizos), en la implantación de sistemas de control de los esclavos y de sus relaciones con los rebeldes y, para los otros, (los esclavos fugitivos y habitantes de los centros de resistencia), en la obtención de beneficios económicos, del goce de sus autonomías, de poseer mujeres libremente, de participar intensamente en los procesos de ideologización religiosa, todos los cuales les daban pie para reproducir sus valores culturales en interacción con los valores de una integración mayor.

De esta manera estos dos momentos se vuelven contradictorios a la luz del mismo discurso que los produjo. En éste, no es claro el por qué, después de haberse constituido en palenques, se establecieron y renovaron las relaciones que los vinculaban con la sociedad de la cual precisamente ellos deseaban escapar. Si, como lo manifiesta Richard Price, había un proyecto hacia lo africano por parte de los esclavos cimarrones, no se comprende por qué el cuarto momento sea el que contenga los compromisos de los palenqueros de no permitir más esclavos huidos, en el seno de la organización social de estas poblaciones, para de esta manera adquirir la legitimidad de su asentamiento y el reconocimiento oficial de la libertad para sus pobladores.

De allí que, ante esta situación, nos atrevamos a plantear una hipótesis contraria a la que hasta el momento se ha sostenido: Que las rebeliones y sublevaciones de esclavos, que la formación de los palenques en el período colonial español, no comprometió un proyecto libertario para los esclavos construido sobre la base de las dos formas de consciencia que, ideológicamente, se les ha querido reconocer, por fuera de los procesos históricos, a los protagonistas de estos movimientos de conflicto social. Que por el contrario las rebeliones, las sublevaciones y la mayoría de los palenques en la Nueva Granada, no negaron la esclavitud a partir de un proyecto político y social y en tal sentido, se situaron en el terreno de una “economía moral de la multitud”, ritualizada a través de la “fe sencilla que unía” en su discurso “a todos los hombres sin distinción”, que le reclamaba a los amos su acercamiento y proximidad a unos derechos y costumbres tradicionales que circulaban en el

consenso de la comunidad⁸². En este orden de ideas los malos tratos, la desnudez, el hambre, la sevicia y los castigos infamantes, la crueldad, la separación de sus mujeres e hijos, la negación al desarrollo de su sexualidad, etcétera, fueron los argumentos de los esclavos y de sus amos que, situados en el terreno de una moral católica, legitimaron los deseos de fuga de estos hombres y le dieron sentido a la expresión de su libertad. Hasta el momento, en la documentación proveniente del período colonial en la Nueva Granada, no hemos encontrado ninguna acción, ningún motín, ningún levantamiento de los esclavos, que niegue el sentido católico y cristiano de la justicia, dentro de una sociedad que se construyó sobre la base de la legitimidad de sus jerarquías y de la inmutabilidad de sus diferencias sociales y culturales, y se desplace hacia una construcción cultural y social que niegue la sórdida legitimidad de la explotación social y del señalamiento cultural. Para ello consideramos que debemos enunciar, por lo menos, algunas precisiones metodológicas que nos ayuden a formular esta construcción hipotética y su comprensión.

En primer lugar, no podemos entender el proceso sugerido, en la periodización mencionada, puesto que ésta separa a las organizaciones palenqueras, de la sociedad que las engendró, para luego restituir las a su seno en búsqueda de reconocimiento y legitimación. Es decir desaparece la función y el papel de las rebeliones y de los palenques, en su relación mutua, y su relación con la totalidad social o con una integración mayor⁸³.

En segundo lugar, el abstenerse de caracterizar las sociedades de la Nueva Granada atendiendo a sus procesos históricos, en los cuales la esclavitud jugó un papel protagónico, y en su articulación mundial, impide entender el papel que jugaron los propietarios de esclavos en el conflicto social y en la construcción de una sociedad específica, más aún cuando ciertos investigadores, contrastando la esclavitud en hispanoamérica con la del Caribe y las Antillas, han sugerido que ésta, la esclavitud española, produjo un régimen “paternalista”.

En otras palabras y aunque la noción de “paternalismo” ha sido criticada desde diversas perspectivas históricas, queremos sugerir que aquello que se intenta definir a través de esta noción, desarrolló procesos de circulación y consolidación de valores ideológicos y de mediación institucional en las relaciones sociales⁸⁴. De allí que la consciencia de su situación por parte de los esclavos, manifestada en las rebeliones, no puede expresarse en términos de clase o con base en una identidad étnica compartida por todos los miembros de ese conjunto de adscripción social. La consciencia que se desarrolló, estuvo determinada por sus oficios y por sus relaciones con los sistemas de valores ideológicos que se construyeron en el interior de las sociedades esclavistas. De allí que podamos pensar que la mayoría de las rebeliones de esclavos del período colonial, en la Nueva Granada, no pretendieron derrumbar las estructuras esclavistas de sometimiento y de subordinación

⁸² E.P.Thompson, Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase: Estudios Sobre la Crisis de la Sociedad Preindustrial, Barcelona, 1984, pp. 62 a 134.

⁸³ *Ibidem*, pp. 13 y 14.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 20

social; que por el contrario, el deseo de reconocimiento de su libertad, por parte de las autoridades coloniales, fue un mecanismo de inserción social de los cimarrones que legitimó la esclavitud y creó el espacio de transmisión de valores esclavistas en el interior de la ideología y de las organizaciones sociales construidas a lo largo de dos siglos de lucha y confrontación.

Con este recorrido problemático de la historiografía, que trata sobre la sociedad esclavista que comprometió al período colonial español en la Nueva Granada, hemos querido situar el estado de nuestras investigaciones y, en particular, los obstáculos que, en el orden de las teorías, de las ideologías y de los anacronismos, continuamente se erigen y que nos impiden una comprensión ajustada de los procesos que se dieron en el pasado, que constituyeron asimétricamente una humanidad frente a otra humanidad, y de la forma como éstos afectan a nuestra sociedad del presente. Nuestro objetivo se sitúa en el terreno de recuperar para la historia su viejo sentido que aboga por la constitución de un proyecto político y social nacional. Así mismo, y al incluir dentro de este repaso a las publicaciones antropológicas que tratan sobre los grupos “negros” del pasado, con el empleo de las fuentes documentales, con sus problemas provenientes de los paradigmas en que sus investigadores se situaron, pretendo que, en un diálogo común, construyamos la utopía de un proyecto nacional que reconozca y legitime políticamente la diversidad étnica y cultural de nuestro tejido social.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ANTROPOLOGICAS SOBRE LA DESCRIMINACION RACIAL

POR: CARLOS ALBERTO REYES SEYFFARTH

Es importante tener en cuenta varios aspectos para tratar de ver en que medida en la historia de la discriminación racial se intenta justificar con argumentos llamados científicos ya sea de las ciencias naturales como de las ciencias sociales. Partiendo de esta premisa veamos algunas cosas.

La razón de ser de las diferencias raciales ha sido motivo de interés y de especulación desde tiempos inmemoriales. Intentos de explicación principalmente de tipo religioso se argumentan. Dos teorías sobre el origen de las razas. MONOGENISTA: Dios creó al hombre y se dio una posterior transformación a partir de la evolución.

POLIGENISTA: Habla de distintos troncos de hominización. La casi totalidad de libros que se escribieron sobre antropología durante la primera mitad del siglo XIX tomaban partido por una u otra de estas dos teorías.

Dentro de estos hallamos aquel que piensa que Dios hizo la raza caucásica a su imagen y semejanza y el resto fueron imperfecciones de su obra. Igualmente que se dio una raza y que a partir de la torre de babel no solo se crearon las diferentes lenguas sino también las distintas razas.

Es necesario hacer una salvedad de importancia. Cuando hablamos de raza estamos haciendo referencia a aspectos biológicos y fundamentalmente a una serie de rasgos geográficamente y que no ha tenido ningún contacto con otro grupo (básicamente los genes). Como se podrá pensar esta definición en las actuales circunstancias no deja de ser una quimera. Puede haber tenido alguna razón de ser en épocas pasadas cuando el hombre vivía en los abrigos rocosos y poseían patrones migratorios a poca escala. La verdad es que aún ahora no podemos encontrar una versión completamente comprobada sobre el origen de las razas. La que hasta ahora parece ser la que posee mayor adeptos es la que plantea que el papel jugado por el clima en conjunto con una serie de aspectos de selección cultural –antes que de tipo natural- son las que han dado origen a una serie de diferencias en las características fenotípicas como genotípicas. Basta analizar las diferencias que se dan en zonas pequeñas como en el caso africano: Se encuentran conviviendo en un espacio cercano la población pigmea de 1.40 cms de altura y los watusi de 2 mts; igualmente las variaciones de vello en poblaciones del Japón en donde se hallan características diferentes, una población es la de menos vello mientras que la otra es de las más velludas del mundo. Teorías que van hasta principios del siglo XX:

- Leclerc y Buffon en Francia: El blanco es el modelo, las demás razas son imperfecciones.

Para nadie es un secreto que pensadores como Comte y Hegel mostraron desprecio por las razas no europeas.

Algunas de estas teorías se han quedado como simples enunciados mientras que en otras se ha intentado comprobar mediante procedimientos científicos. Bastaría nombrar a los célebres frenólogos del siglo XIX. Estos partían de la conformación del cráneo; y tomando como referente al de los blancos se establecieron comparaciones. Todo aquel cráneo que se encontrara por fuera del modelo del blanco era tomado como inferior dentro de una escala de desarrollo; y por supuesto los cráneos de negros, mongoloides e indios eran diferentes. Nos parece muy particular las grandes contradicciones que se dio en los Estados Unidos entre los partidarios de la inferioridad ontológica de los negros, indios y mexicanos en el siglo XIX y los que predicaban la igualdad; discusión ideológica que sustentaría la guerra entre norte y sur en ese país y que terminaría con la abolición de la esclavitud.

Debe llamarnos poderosamente la atención el hecho que este tipo de argumentaciones se dieron antes y después del XIX en Africa y América cuando se emprendieron las prácticas colonialistas. Se llegó a discutir casi de manera bizantina si los negros e indios poseían o no alma.

La historia de la discriminación racial y la justificación a través de distintas teorías se hallan asociadas a prácticas de dominación. Y en este campo la antropología en su inicio posee grandes pecados que más de 100 años de práctica científica no logran aún hacer olvidar. El comienzo de la teoría antropológica tiene su inicio- a finales del siglo pasado- en la antropología aplicada. Se buscaba al impartir la cátedra de la antropología a todas aquellas personas que tuvieran que desarrollar funciones administrativas en las colonias inglesas. Universidades como Oxford y Cambridge y otras 9 universidades más en Inglaterra tenían dentro de su pensum dos cursos especializados para funcionarios: etnología y religión primitiva.

Para esta misma época los antropólogos pioneros en Estados Unidos no diferenciaban entre raza y cultura. Morgan al igual que Spencer veían una interdependencia entre raza y cultura hasta el límite de plantear que la terminología del parentesco al igual que el vestido se llevan en la sangre. Aquí podríamos nombrar algunos experimentos “científicos” hechos en Norteamérica para detectar quien era mas inteligente entre los blancos y negros, como la aplicación de los famosos test de cociente intelectual Alfa y Beta. Después de un examen exhaustivo a estos, podemos ver como el problema de la inteligencia se encuentra muy ligada a la percepción y otros sistemas de socialización en los que los patrones culturales juegan un papel central. Igualmente podríamos ver el llamado ritmo de las razas que por muchos años se consideró como intrínseco a las razas. En los principios de la antropología existió la tendencia a aglutinar dos aspectos completamente diferentes: La raza y la cultura. Uno de los primeros antropólogos ingleses que se preocupa por trazar un límite entre estos dos conceptos es Tylor cuando en su famoso artículo plantea que la cultura es aquel todo complejo que incluye..... En este trabajo intenta hacer la diferenciación entre los hechos sociales y los biológicos. Posteriormente los estudios del pionero de la antropología moderna norteamericana Franz Boas haría mayores precisiones al particular abriendo de esta manera el camino de la descolonización de la antropología.

El problema de la raza y de la cultura va a ser estudiado de manera separada; el uno por la antropología física y el otro por la antropología social y/o la etnología. Dentro de la última la cultura va a tener distintas interpretaciones dependiendo de los puntos de partida y la metodología escogida para su investigación. Escuelas como la evolucionista, el particularismo histórico, el determinismo, funcionalismo, funcional-estructuralismo y todos los demás istmos tan presentes en todas las ciencias del hombre harían su aporte al estudio de la cultura. Sobre este problema el estudio de Lévi-Strauss sobre raza e historia es el que da mayores elementos para entender la relación entre raza y cultura.

Hasta ahora hemos tratado de explicar como se constituye históricamente la discriminación racial, haciendo hincapié en la forma como desde la antropología estas teorías fueron validadas para llegar al momento en que por fuera de los juicios de valor y del etnocentrismo se comienza a hablar de raza y cultura estableciendo claramente las diferencias. Tratemos ahora de ver como la ciencia de la cultura analiza lo referente a los aportes hechos por las llamadas culturas afroamericanas y afrocolombianas.

En el contexto de la antropología norteamericana, el investigador que se interesa por dilucidar las influencias de los antiguos esclavos africanos en América es Melville Herskovitz (The new world negro. 1945) Desde una perspectiva culturalista él intenta demostrar que en las culturas afroamericana se encuentran presentes una serie de supervivencias africanas. Para medir estas supervivencias crea una escala que va desde rasgos muy africanos hasta los pocos africanos analizando con ella la magia, el folklor, la tecnología y la vida económica. Intenta hacer su análisis valiéndose del concepto -que elabora en 1938 en compañía de Robert Redfield y de Ralph Linton- de aculturación a partir del cual llega a plantear el de reinterpretación y de supervivencias.

Una serie de antropólogos colombianos de esta época se formarían bajo la influencia de este autor; influencia que se hace evidente en los trabajos que a su vez empiezan a publicarse en el país. Entre los principales representantes de esta corriente podemos nombrar a Dolmatoff, Velásquez, Arboleda, Escalante. Estos que son decisivos para el desarrollo del estudio de la cultura afrocolombiana emplean de una manera casi textual la metodología seguida por Herskovitz y también desarrollada por sus discípulos como en el caso mexicano y el cubano.

Posteriormente vendrían los estudios del Francés Roger Bastide. Los aportes de Bastide son grandes principalmente en el campo de la antropología aplicada como en el de la etno-sicología. Realizaría trabajos de campo principalmente en la zona de Brasil. Prefiere hablar de reinterpretaciones para señalar el hecho de los nuevos procesos culturales que se llevan a cabo en América en donde se ha dado origen a una nueva cultura negra que de acuerdo al antiguo pasado africano es capaz de **reinterpretar** los hechos con una nueva perspectiva. Trata de mostrar como el papel de la mujer en las sociedades africanas tiene algunas variaciones significativas en América; como se pasa de la poliginia a la matrifocalidad debido a las causas distintas que se presentan en el llamado nuevo continente. Sobre este punto es interesante ver como Virginia Gutiérrez de Pineda tiene una concepción particular, de pronto determinada por sus estudios sobre el patriarcalismo en la familia

colombiana, que a nuestra manera de ver las cosas no se ajusta con la realidad. En sus *Ameriques noires* intenta establecer una clasificación sobre las etapas que se han dado en el estudio de los negros. 1. Miscegenación: En donde se explica lo social por lo biológico (que ya hemos explicado anteriormente). 2. El mestizaje cultural: Se reconoce los aportes del negro **esclavo**. 3. Mito de la Negritud: En el que se hace la diferenciación entre aportes negros y aportes blancos en el nuevo mundo. En los primeros está la música, la cocina, folklor y religión; en la segunda la política y desarrollo económico.

En Herskovitz y Bastide reconocemos a los dos grandes promotores en el estudio de los grupos negros desde la antropología. Pero no podríamos de ninguna manera olvidar al cubano Fernando Ortiz porque su trabajo sobre los grupos negros en América latina y particularmente en Cuba es el mayor y más prolífico que se halla hecho en el mundo. Cerca de 40 libros publicaría desde la dactiloscopia entre los negros hasta los instrumentos musicales afrocubanos. Su impacto a nivel teórico llegaría hasta hacer replantear un concepto construido por el comité de investigaciones de la ciencia social en Estados Unidos en 1935, como fue el concepto de aculturación. Sería el padre del funcionalismo en antropología, Malinowsky, el que reconocería los méritos de Ortiz y su aporte a la teoría antropológica al preferir hablar de transculturación para señalar el proceso de modificación de dos culturas cuando chocan. De esta forma se contribuía a dejar a un lado el etnocentrismo presente en el concepto de aculturación. Ortiz merece un capítulo aparte; alguna vez se le tendrá que hacer justicia a su obra etnológica pues sobre la etnografía ya se ha escrito.

En el contexto latinoamericano podríamos citar a otros investigadores de importancia: Ramos, Aguirre Beltrán, Casimir, Benoist, y en fin distintos autores que algunos intentan plantear antropológicamente el problema de las sociedades negras y otros que tratan de buscar justificación desde la sociología y la antropología a sus programas políticos. Aquí entraríamos en la discusión de hasta donde va la ciencia y hasta donde el compromiso del científico. Un punto para meditar lo encontramos en la historia de las ideas sobre la discriminación. Si la ciencia ha sido utilizada para someter debemos hacer de ella un instrumento de liberación. Debe entenderse bien nuestra idea. En el principio se habló de “pruebas científicas sobre la superioridad de una raza”; como lo hemos demostrado ampliamente de ninguna manera ellas eran lo que pretendían ser. Por ese mismo motivo no podemos buscar en el presente teorías amañadas y forzadas para tratar de demostrar que habrá un día en que las culturas negras serán dominantes. Es necesario poner atención sobre una serie de ideas mesiánicas que desde las negritudes pretenden ser mostradas como libres de valor y con todos los criterios científicos. Estas ideas son válidas en el campo de la política y es allí no más donde tienen su razón de ser y no en el campo académico. Partir de las ideas políticas para la investigación es obrar de una manera tan equivocada como la de los frenólogos y deterministas del XIX.

Sin lugar a dudas uno de los hechos más polémicos cuando se trata de estudiar la situación del negro es la de definir hasta que punto debe ser visto el negro como clase social y hasta donde como cultura. Nos parece que en este sentido hay muchos autores que se han ido por la línea más fácil. En el trabajo de René Depestre hay un paso de el negro cultura a negro

clase que no creemos esté plenamente sustentada o por lo menos con todo el rigor que esta afirmación lo merece.

Si lo que queremos es recoger las banderas de Marx, hagámoslo con todo el cuidado necesario. Es precisamente la sociología de las clases sociales de Marx la que nos enseña que cuando él escogía el determinismo su teoría perdía todo el valor sociológico. Yo recomendaría el trabajo de Ossowsky para los que quieran ver hasta donde en la obra de Marx existe una interpretación política y hasta donde hay un concienzudo estudio de sociología en el que se encuentra la metodología de la dialéctica -incluso para Dos Santos esto es la más rescatable de la teoría de las clases sociales en Marx- No pretendo por el momento llegar a decir que es lo más indicado para hacer para el estudio de las sociedades afrocolombianas, solo quiero modestamente señalar que si lo que queremos es contribuir a la valoración de la cultura negra solo lo podemos hacer a través de su estudio.

Cali, Noviembre de 1989

BIBLIOGRAFIA

HARRIS, Marin. Introducción a la Antropología General. Alianza Universidad Textos. Madrid, 1985.

LOWIE, Robert. Historie de L'ethnologie. Payot. París, 1982.

HACIA UNA REIVINDICACION DE LA DISCRIMINACION RACIAL

POR: CARLOS ALBERTO REYES SEYFFARTH

Quiero en esta oportunidad seguir desarrollando una idea que ya había expresado con motivo del primer encuentro sobre discriminación del negro. En términos generales mi planteamiento consistió en mostrar como tan solo a través del estudio de la problemática negra desde una perspectiva académica era posible avanzar hacia un reconocimiento de las llamadas culturas negras, afrocolombianas o como bien se les quiera designar. En su momento indiqué la forma como dentro de la antropología colombiana se había visto lo negro (y cuando hablo de lo negro hago uso de la simple alusión sin designar ninguna relación de comparación ni valoración; lo hago como término genérico) y las influencias que en su momento tuvieron de las escuelas de su época los pioneros en el estudio de las culturas negras en nuestro país. Hoy quiero seguir profundizando mas al particular, tratando de hacer una serie de precisiones más de tipo teórico y metodológico que propiamente históricas. Posiblemente porque estoy seguro que solo en el estudio sistemático acerca de un tema es que podemos llegar a comprenderlo en toda su dimensión, afrontando a la vez la diversidad de retos y “patinadas” que la tarea puede demandar.

Son muchos los teóricos sociales en los que se han evidenciado actitudes racistas. Sin hablar de alguna alusión de Marx en una carta a Engels en la que refiriéndose a Lasalle y del origen negroide de él, le comenta a su amigo:

“Ese negro judío de Lasalle, que afortunadamente se marchó al final de la semana, ha perdido, y otra vez digo afortunadamente, cinco mil Tolers en una especulación mal planteada [...]. Ahora me resulta completamente claro que, como prueban su forma de su cabeza y el tipo de su cabello, desciende los negros que se unieron a Moisés en el éxodo de Egipto (o si no, es que su madre o su abuela paterna se cruzaron se cruzaron con un negro. Ahora bien, esta combinación de judaísmo y teutonismo con una base negroide no podía dejar de producir un asombroso producto. La torpeza del hombre es efectivamente negroide. Uno de los grandes descubrimientos de nuestro negro -que me lo confió como a “su amigo mas seguro”- es el de que los pelasgos descienden de los semitas”. (En Harris M. El desarrollo de la teoría antropológica. P.208.)”.

A nuestro parecer lo importante es tratar de indagar sobre los aspectos que contribuyeron a la formación de una ideología de la superioridad blanca basada en un discurso cientifista. En la historia del pensamiento las ciencias positivistas han jugado un papel preponderante. No podemos olvidar las famosas comparaciones que hacían Saint Simon y Comte entre las leyes de la naturaleza y las leyes Sociales.

Durante el siglo XIX el paradigma de cientificidad de las ciencias naturales con el impulso dado a la investigación por las ideas evolucionistas de Charles Darwin se convierte en el método por excelencia para la explicación de los fenómenos sociales. Las investigaciones en geología que en parte vienen a servir de base a las teorías evolutivas, se convierten en

evidencia para la explicación de la aparición del hombre, su antigüedad y las distintas clases de hombres que aparecieron sobre la tierra (posteriormente van a comenzar a ser designadas como razas). La idea de progreso asociada al transcurso del tiempo hizo pensar el problema de las razas como mas modernas o mas antiguas; viendo a las primeras como las mas perfeccionadas, mientras que el movimiento de las razas inferiores tendía siempre hacia formas superiores (y de superación). Esta idea se encontraba ya presente en Buffon para quien no existía separación entre lo biológico y lo social lo que le permite explicar en su “Histoire Naturelle” porque los franceses pobres son contrahechos y feos.

La famosa escala creada por Darwin para explicar especies que han evolucionado hacia formas superiores son retomadas por algunos pensadores sociales del siglo XIX; desde los frenólogos que pretendían demostrar a través de las diferentes pruebas de cráneos comparados la superioridad de los blancos sobre las **otras razas** hasta Spencer, Tylor pasando por Engels. El método del evolucionismo no solamente es válido para los estudios de la biología sino que es el principio por excelencia de investigación de las disciplinas sociales y mas, cuando se trata de mostrar las formas de adaptación superior que han adquirido algunos grupos humanos de su entorno. En esta forma particular de explicación se halla presente la valoración que parte de formas comparativas. No interesa tratar de explicar un grupo humano por sí mismo sino en relación a otro. De esta forma el método evolucionista parte siempre de la comparación y por supuesto de la valoración. No se trata de explicar los fenómenos culturales desde su propio campo sino en **relación con otros**.

Por mucho tiempo incluso la historia de los diferentes pueblos se ha elaborado sobre lo que ellos no tienen en relación a un referente; así, la historia es la sucesión de presencias y ausencias. Lo que es común -dentro de esta lógica analítica- es lo que hace posible ser asimilado con formas avanzadas propias (del referente que en nuestro caso es occidente). Las ausencias aparecen simplemente como formas atrasadas o simplemente como costumbres de los pueblos primitivos. Esto en lo que hace referencia al problema metodológico.

En lo teórico, una de las principales confusiones que han contribuido con la idea de una raza superior es la relación que se establece entre características transmisibles por vía genética y a través de lo social. Los trabajos de Boas serían determinantes para que se aprendiera a diferenciar entre factores culturales y factores raciales. La claridad que poseía sobre cada una de estas instancias lo harían convertirse en activista político contra los principios que intentaba demostrar el nazismo sobre la supuesta superioridad de la raza aria. Desde el siglo XVIII se ha discutido mucho al particular. Toda suerte de teorías desde todo tipo de ciencia han entrado en el debate. Ninguna se ha podido sustraer a este hecho fundamental: Hasta que punto existen en las razas humanas comportamientos que tienen su explicación en lo biológico? Esta discusión ha ocupado cerca de dos siglos en la historia de las teorías de las culturas. Diversos autores han tratado de hacer aparecer el “atraso” de algunos grupos negros en la pereza que se halla presente en la información genética de este grupo; igualmente muchos han tratado de demostrar que el ritmo de los negros está presente en la sangre o que las formas tecnológicas para la producción en zonas

desérticas que han desarrollado algunos grupos negros son debido a la necesidad de subsistencia. Ya sea para tratar de exaltar la importancia de los aportes de los negros como para minimizarlas, nos parece que esta forma de proceder no es correcta. Antes de intentar explicar se intenta justificar.

La biología construyó el concepto de raza para explicar características genotípicas y fenotípicas que diferenciaban a miembros de una misma especie. De alguna manera los antropólogos conservaron el concepto sin tratar de hacer una crítica a las implicaciones presentes en dicho concepto. Si bien se establecía la diferencia con las sociedades humanas en cuanto a que estas eran capaces de transformar algunas de estas características propias de especie; de todas maneras no se le reconocían las fronteras pertinentes al concepto. La confusión entre lo social y lo biológico que se encuentra en las razas abonó el campo de las ideas racistas. Se hablaba desde la libidinosidad hasta la inteligencia inferior de la raza negra.

Conscientes de esta salida en falso por parte del discurso que trataba de validar desde sus terrenos una práctica racista, los antropólogos del decenio de los treinta dieron a la tarea de negar toda conexión entre los aspectos biológicos y los de la cultura. Es bastante disidente la participación de muchos investigadores en las discusiones contra el racismo que lidera la UNESCO; y mas interesante aún es la forma como se van titulando las declaraciones contra el racismo por parte de los encuentros: Declaración sobre la raza (1950). Declaración sobre las razas y las diferencias raciales (1951). Declaración sobre los aspectos biológicos de la cuestión racial (1964). Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales (1967). Se intuye en el cambio semántico un reconocimiento progresivo hacia la negación del concepto biológico de raza. Si en 1950 se aceptaba hablar sobre la raza, en 1964 hablar de raza era evocar prejuicios raciales, era el reconocimiento de las presuposiciones negativas del concepto de raza.

Se comienza con la revaluación del concepto de raza y poco a poco se llega a negar hasta la veracidad misma del concepto ya no tan solo en términos sociales sino incluso a los aspectos biológicos posibles de aplicar a las culturas humanas. Se demuestra la imposibilidad de la existencia de razas únicas ante el contacto de los diferentes grupos humanos. Mas disiente aún de todo el proceso de revaluación, por lo que su reconocimiento supone es el punto 10 de la declaración sobre la raza y los prejuicios raciales de 1967 en la que científicos de diferentes tendencias teóricas e ideológicas se ponen de acuerdo en que “para socavar los cimientos del racismo no es suficiente que los biólogos denuncien sus falacias. Es también necesario que los psicólogos y sociólogos demuestren sus causas. La estructura social es siempre un factor importante”. En esta declaración podemos hacer una lectura trascendental en la epistemología del discurso racista: La discriminación racial hay que buscarla en el campo de lo social. De esta manera estamos asistiendo a un acuerdo significativo en el estudio no tanto de la discriminación como en el de la segregación. El concepto de raza ha terminado por convertirse en un estereotipo popular que no resiste el mas mínimo examen cuando se aplica a las sociedades humanas.

Otro elemento fundamental a tener en cuenta aquí es el papel jugado por la antropología. La historia de la discriminación racial y la justificación a través de distintas teorías se hallan asociadas a prácticas de dominación. Y en este campo la antropología en sus inicios posee grandes pecados que más de 100 años de práctica científica no logran aún hacer olvidar. No en vano afirmaría en alguna ocasión Evans-Pritchard “Por práctica y conveniencia la antropología estudia a las sociedades primitivas. Durante muchos años la antropología se utilizó para racionalizar la explotación colonial en Africa y América. No podemos olvidar que la antropología como madre del colonialismo carga sobre costas la desintegración y pérdida de valores de muchas culturas; pero a la vez parodiando un proceso de conversión tardío inicia una serie de trabajos que algunos han dado en llamar de “descolonización”.

El principio de diferenciación es propio a la percepción del ser humano. Podríamos decir incluso que es un principio elemental de clasificación. Solamente partiendo de este elemento sencillo nos parece utópico pensar en que los grupos humanos cuando se reconocen desde un color -para no hacer alusión más que a un elemento de diferenciación utilizado socialmente- no pueden ser asumidos como iguales. En términos empíricos es un hecho. Todos los sistemas filosóficos que intentan evocar la igualdad entre los hombres parten de la falsa idea de identidad como bien lo muestra Lévi-Strauss. En el marxismo se habla de aquella época en la que todos los hombres eran libres y existía la igualdad; con la apropiación de la tierra -que en el marxismo es equiparable con la idea cristiana de pecado original- desaparece la igualdad natural del comunismo primitivo. En el cristianismo se reconoce ese mismo principio de igualdad aunque ella se compensa cuando se plantea en términos de ventajas: Es mas fácil que pase un camello por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos. El sistema de desigualdades tiene aquí su compensación, algo así como el walfeare celestial. La idea de diversidad es ajena a estos principios.

De ninguna manera el reconocimiento de la diferencia presupone la valoración sea en términos positivos o negativos. Pretendemos sustentar aquí que no existen grupos iguales y que además ninguno de esos grupos es superior o inferior a otro en razón de sus costumbres prácticas o economía. Encontramos como práctica común en la discriminación dos aspectos: Uno en el que se reconoce la diferencia y otro en el que esa diferencia es valorada en términos negativos. Los distintos diccionarios consultados definen la discriminación en un primer momento como separación y además dan valores negativos a esta separación. Cuando hablan de discriminación racial hacen referencia a la superioridad de una raza. Para nosotros aceptar la primera parte de definición es una necesidad.

Solo reconociendo que existen grupos distintos podemos comenzar a entender el problema de los grupos negros. Lo que no se puede admitir es la valoración negativa o positiva de los grupos humanos. De un lado porque sería proceder erróneamente en la definición de lo que nos interesa conocer, y de otro lado, porque todo acto de valoración -no importa la intencionalidad- conduce hacia la segregación. Para nosotros el problema no es la discriminación sino la segregación. No es pertinente hacer comparaciones que confronten formas disímiles de comportamiento o cultura; nos parece mas importante justificar el derecho a la diferenciación sin necesidad de establecer juicios de valor frente a las

actividades de las culturas humanas. Si bien la historia del negro en Colombia es la sucesión de expoliación, explotación, humillación y segregación, no se puede pretender acabar con ella por medio de prácticas que invoquen el principio de la valoración. Un paso importante es el reconocimiento de la diferenciación como medio hacia la defensa al derecho a poseer otra cultura por fuera del afán integrador de occidente. A una encuesta que hace algunos años hicieron llegar a varios intelectuales franceses sobre lo que se debería guardar en un cofre para que fuera estudiado por los arqueólogos en el año 3000, Lévi-Strauss decía: "... más vale dejarles algunos testimonios acerca de tantas cosas que, por la acción maléfica nuestra y de nuestros continuadores, ya no les será dado conocer: la pureza de los elementos, la diversidad de los seres, la gracia de la naturaleza y la decencia de los hombres".

Cali, Noviembre 14 de 1990

BIBLIOGRAFIA

HARRIS, Marvin. Al Desarrollo de la Teoría Antropológica. Una Historia de las Teorías de la Cultura. Siglo XXI. Madrid, 1985.

LEVI-STRAUSS, Claude. Raza e Historia. En Antropología Estructural II. Siglo XXI. México, 1987. pp. 304-340.