

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

ESTUDIOS SOBRE FILOSOFÍA Y CULTURA AFROAMERICANAS

J. JESÚS MARÍA SERNA Y VIVIANA DÍAZ
(coordinadores)



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. José Narro Robles

Secretario General

Dr. Eduardo Bárzana García

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Francisco José Trigo Tavera

Coordinadora de Humanidades

Dra. Estela Morales Campos

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Dr. Adalberto Santana Hernández

Secretaria Académica

Dra. Margarita Aurora Vargas Canales

Secretario Técnico

C. P. Felipe Flores González

Jefe de Publicaciones

Lic. Ricardo Martínez Luna

ESTUDIOS SOBRE FILOSOFÍA
Y CULTURA AFROAMERICANAS

COLECCIÓN
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
11

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

ESTUDIOS SOBRE FILOSOFÍA Y CULTURA AFROAMERICANAS

J. Jesús María Serna Moreno
Viviana Díaz Arroyo
(coordinadores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2012

Esta edición se realizó gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), a través del Proyecto PAPIIT “Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de nuestra América” (IN402610).

F1419

.N4

E77 Estudios sobre filosofía y cultura afroamericanas / J. Jesús María Serna Moreno, Viviana Díaz Arroyo, coordinadores. -- México : UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2012.
128 p. -- (Colección Historia de América Latina y el Caribe ; 10)
“Trabajos presentados en los coloquios y el Seminario Permanente ‘Afroamérica’ (Proyecto PAPIIT IN402610)”.

ISBN 978-607-02-3746-1

1. Negros – América Latina – Vida social y costumbres – Congresos. 2. Negros – Identidad racial – América Latina – Congresos. 3. Negros – América Latina – Filosofía – Congresos. I. Serna Moreno, Jesús, 1946- , ed. II. Díaz Arroyo, Viviana, ed. III. Ser.

Diseño de la cubierta: D. G. Marie-Nicole Brutus H.

En la portada: Fotografía de Viviana Díaz

Primera edición: octubre de 2012

Fecha de edición: 10 de octubre de 2012

D. R. © 2012 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C. P. 04510, México, D. F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8º Piso,

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

<http://www.cialc.unam.mx>

Correo electrónico: cialc@unam.mx

ISBN: 970-32-3580-8 (colección)

ISBN: 978-607-02-3746-1 (obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación.	9
Para el análisis de la filosofía afroamericana: una perspectiva	15
<i>Horacio Cerutti Guldberg</i>	
Dinámica del ser e integración social en África y América Latina	23
<i>Omer Buatú Batubenge</i>	
Filosofía africana, modernidad y colonialidad: tres aproximaciones	41
<i>David Gómez Arredondo</i>	
En la encrucijada de las economías de enclave: la minería ilegal y la autonomía territorial de los Consejos Comunitarios en el Pacífico colombiano. . .	49
<i>Sandra Patricia Martínez</i>	
Herencia africana, cultura popular y nacionalismos en Argentina.	73
<i>Carlos M. Tur Donatti</i>	

La mujer negra en la formación de la sociedad brasileña y la devoción a Yemanjá: estudio preliminar	83
<i>Maria de Nazaré da Rocha Pena</i>	
La presencia afrocreole en la ciudad pluriétnica de Belmopán	99
<i>Marisol Torres Hernández</i>	
Afrodescendientes en Costa Rica: de inmigrantes a ciudadanos	113
<i>Bertha Castañeda</i>	
Directorio de Colaboradores	125

PRESENTACIÓN

J. Jesús María Serna Moreno

Este es el primero de una serie de tres libros que nos comprometimos a elaborar los participantes en el proyecto PAPIIT IN402610, apoyado por la DGAPA, a partir de trabajos presentados en los coloquios (uno por año, de tres que durará el apoyo) y en el Seminario Permanente “Afroamérica”, actividades que planteamos, organizamos y realizamos los participantes de dicho Proyecto.

El presente volumen lo componen ocho textos sobre diversos aspectos de una temática relacionada con los estudios afroamericanos. Éstos se han venido diversificando durante los últimos años y el hecho mismo de lanzar una convocatoria tan amplia, como la del título mismo del proyecto, tanto para el seminario como para el coloquio del año 2009, dio como resultado una cantidad considerable de escritos a ser publicados; de ellos, hemos hecho una selección y, de ahí, resultó esta primera entrega de ocho ensayos.

Los primeros tres, corresponden a estudios sobre filosofía africana y afroamericana, los siguientes se refieren a igual nú-

mero de países de nuestra América: Colombia, Argentina, Brasil, Costa Rica, Belice y Cuba.

De los tres trabajos que dan apertura a este volumen, el primero pertenece a Horacio Cerutti Guldberg quien considera que “El pensamiento afroamericano no puede ser abordado cabalmente si se deja de lado la experiencia de *resistencia*, en sus múltiples expresiones: cimarronaje, rebeliones articuladas, prácticas mágicas y religiosas ritualizadas”. Por otra parte, además de enunciar los ejes de articulación de la reflexión filosófica afroamericana durante la segunda mitad del siglo XX, señala que, para comprender de manera plena las especificidades de la filosofía afroamericana “Resulta necesaria una cuidadosa consideración comparativa del desarrollo de la *filosofía africana*”. En una apretada, pero valiosa y documentada síntesis se nos muestra un itinerario para el abordaje de lo que ya se ha estudiado y lo que falta por explotar: “las complejas relaciones entre filosofía y religión, animismo, resistencia, heterogeneidad y transculturación (tal como la plantea Fernando Ortiz), criollización y mestizaje, etc”.

De Omer Batatu Batubenge ya se han publicado varios trabajos sobre filosofía política africana y afroamericana. En el texto que aquí editamos, “Dinámica del ser e integración social en África y América Latina”, trata de esclarecer “algunas prácticas africanas persistentes en América Latina y África”. El autor se basa en la concepción de la dinámica del ser y el aumento de la fuerza vital presente en la obra filosófica de Plácido Tempels. Así, analiza el significado profundo presente sobre el concepto de fuerza “que permite al hombre huir de todo lo que disminuye la capacidad de vida y acercarse a la que la aumenta”. Las prácticas que analiza son diversas y van desde religiosas, mágicas y de brujería, hasta aquellas relacionadas con “la búsqueda de solución a los problemas de integración social que se expresan en los acuerdos sociales, la reconciliación, etcétera”.

Por su parte, David Gómez Arredondo analiza el planteamiento hermenéutico del filósofo africano Tsenay Sereque-

berhan. Para nuestro autor, al ubicarse en el horizonte del discurso filosófico africano contemporáneo, Serequeberhan se coloca, asimismo, en una perspectiva crítica que se aleja de los dos modos contrapuestos y enfrentados de practicar la filosofía en África. Estos corresponden, por un lado, a la vertiente considerada como “etnofilosofía” de Plácido Tempels, es decir, una filosofía vivida, pero no articulada; y, por otro, la representada por Kwasi Wiredu, Paulin Hourtonjy y Henry Odera Orika que busca generar reflexión, propia de profesionales como ellos, no particularista, sino de carácter “universal”.

De esta forma, Serequeberhan intenta, con su interpretación filosófica, reconocer la experiencia colonial y sus secuelas, y continuar el discurso sobre lucha de liberación africana de líderes como Nkrumah, Senghor, Lumumba, Césaire, Fanon y Cabral interpretando críticamente “el presente poscolonial a la luz de las demandas no cumplidas” por la independencias africanas.

El texto sobre Colombia pertenece a la Dra. Sandra Patricia Martínez; el título es “En la encrucijada de la economía de enclave: la minería ilegal y la autonomía territorial de los Consejos Comunitarios en el Pacífico colombiano”, y su importancia deriva por el interés que hay en saber cuáles han sido los resultados de la aplicación de una Ley (la 70) que ha sido considerada como de las más avanzadas en cuanto al reconocimiento de derechos de los afrodescendientes en América Latina. Esta Ley no solamente reconoce el carácter diverso de la población colombiana, sino el aporte de los habitantes afrodescendiente en su conformación. También tiene, además, señalamientos fundamentales para la reapropiación o recuperación de sus territorios y le otorga a las comunidades afrocolombianas el derecho de disponer sobre sus recursos naturales. El artículo analiza el impacto de los Consejos Comunitarios en la organización y territorialización de comunidades afrocolombianas del Pacífico, así como la política de titulación colectiva a las comunidades negras de esa región desde una mirada proveniente

de los propios actores locales. La minería semi-industrial en el Alto Atrato se ha implantado como economía de enclave y no ha significado mejora sustancial para la economía regional, sin que ello implique imposición, ya que ha existido anuencia de parte de los CC quienes se reducen a cobrar una cuota y no promueven una discusión de fondo sobre las graves consecuencias sociales y ambientales generadas por esta actividad. Así, queda oculta la contradictoria presencia estatal que no promueve desarrollo real, sino que busca integrar a la población “a los circuitos económicos nacionales a través de la explotación indiscriminada de los recursos naturales, así como de la provisión de mano de obra barata”.

Revelador y sorprendente resulta el trabajo sobre Argentina en la medida que se conoce poco su componente afro. Carlos Tur Donatti nos presenta en “Herencia africana, cultura popular y nacionalismos en Argentina” un ameno texto en el que desdice “la extendida creencia que la población argentina es uniformemente blanca y europeizada”. Con rigor documental y estilo no exento de ironía, el autor desmenuza las razones por las cuales en los años treinta y cuarenta del siglo pasado, se exhuman y recrean literariamente ecos nacionalistas culturales del ámbito musical y dancístico de los afroargentinos en la época de Juan Manuel de Rosas. Asimismo, averigua, dentro de los límites de un texto necesariamente corto, cuál fue la incidencia de esta exhumación en el imaginario nacional argentino.

Por otra parte, María de Nazaré da Rocha Penna, nos muestra un trabajo en el que una fracción de religiosidad popular brasileña se ve expresada a través del caso de la devoción a Yemanjá. En él, la autora adentra su trabajo en la dimensión histórica y cultural de la mujer afrobrasileña y divinidad sincretizada en la Gran Madre blanca y bella “de bondadosos trazos cristianos” ya que “las Grandes madres actuaron de mediadoras entre las cosmovisiones religiosas... (y) ...desde el punto de vista sociocultural, el cuerpo de la mujer se volvió un ‘puente’ entre las culturas enfrentadas por la conquista”.

Del inmenso “continente” brasileño, pasamos a la pequeña Belice. Marisol Torres Hernández, en “La presencia afrodescendiente en la ciudad pluriétnica de Belmopán”, analiza la composición de esta ciudad, capital de una nación multiétnica, plurilingüe y pluricultural destacando: “dos identidades que se han excluido históricamente: el *créole* y el mestizo, esto es, lo caribeño y lo centroamericano como ejes desde los cuales se debe pensar Belice”.

Sobre Costa Rica se ha discutido mucho el supuesto carácter blanco de su población que durante bastante tiempo invisibilizó la presencia afro en su vertiente caribeña, principalmente en Puerto Limón; de ahí lo relevante que resulta el trabajo de Bertha Castañeda: “Afrodescendientes en Costa Rica: de inmigrantes a ciudadanos”. Aquí encontramos desde los orígenes de la población “negra” y el contexto histórico de éstos, así como las causas de inmigración jamaicana, hasta esfuerzos por lograr reconocimiento e inclusión de esta población a la sociedad costarricense, además del proceso para construir su ciudadanía.

Finalmente, en nombre de todos los integrantes del Proyecto, agradecemos en todo lo que vale, el apoyo de la DGAPA y del CIALC. Sin él, no habiéramos podido hacer realidad la publicación de estos trabajos que son fruto del esfuerzo colectivo. Damos las gracias también a los participantes del seminario permanente “Afroamérica” y del primer coloquio “Estudios afroamericanos”, en particular a los que contribuyeron con sus textos para este primer volumen, cuya importancia se ve acentuada por ser, 2011, el Año Internacional de los Afrodescendientes, acordado por la Asamblea General de la ONU.

PARA EL ANÁLISIS DE LA FILOSOFÍA AFROAMERICANA: UNA PERSPECTIVA¹

Horacio Cerutti Guldberg²

Agradezco al Dr. Jesús María Serna Moreno su gentil invitación a participar en de esta publicación, debo comenzar manifestando que mi interés por la filosofía africana y afroamericana —permítanme que lo mencione así a pesar de las dificultades terminológicas que van de por medio— se remonta a años atrás. Incluso, no olvido que desarrollar un curso de postgrado sobre el tema me costó duros enfrentamientos institucionales.³ No lo

¹ Ponencia en el Coloquio “Afroamérica”, organizado por el Seminario “Afroamérica. Aportes africanos a la cultura de Nuestra América”, la Sociedad de Estudios Culturales sobre Nuestra América (SECNA), en el CIALC (UNAM), el 1° de diciembre de 2009. Agradezco al Dr. Jesús María Serna Moreno su gentil invitación a participar.

² Investigador de Tiempo Completo del CIALC, Profesor de la FFyL (UNAM) y miembro Fundador de la SECNA.

³ Remito a mis trabajos “Africanness: a Latin American philosophical perspective”, en *Latin American Report*, vol. 10, núm. 2, South Africa, University of South Africa-Centre for Latin American Studies, julio-diciembre, 1994, pp. 4-9; “Historia de la filosofía en contextos postcoloniales”, en *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*, año II, núm. 1, Córdoba, Argentina, 2000, pp. 43-58, publicado también en inglés bajo el título: “How and why to foster the history of the philosophy in postcolonial contexts?” en

lamento, más bien, me alegra que hayamos insistido en la relevancia decisiva del conocimiento sobre estas filosofías. Con todo, quiero dejar constancia también de que en esta temática me sigo considerando apenas un aprendiz y lo poco que he podido asimilar de tan compleja temática se lo debo a colegas tan fratern@s como el asesinado Kande Mutsaku (1965 -2009) —de quien por cierto seguimos esperando que se haga justicia—, Omer Buatu, Jesús Serna —para los amigos Chucho—, Francesca Gargallo y Luz María Martínez Montiel, entre otros.

Lo que quiero compartir no es un trabajo monográfico, ni tiene esa pretensión, sino algo más difícil de lograr: una visión panorámica de conjunto a modo de breve bosquejo para ulteriores reflexiones. Quizá estas líneas pudieran servir para un cierto mapeo de esta compleja y apasionante temática decisiva para Nuestra América y más allá.⁴

El pensamiento afroamericano está en curso de revaloración y evaluación pertinente. No puede ser abordado cabalmente si dejamos a un lado la experiencia de la resistencia en sus múltiples expresiones: el cimarronaje, las rebeliones articuladas, las prácticas mágicas y religiosas ritualizadas. No es posible hablar de resistencia cultural separada de la lucha armada. Los rituales y el simbolismo envolvieron incluso al baile y al tambor. La percusión marcó un ritmo que articuló desde dentro este pensamiento. Sólo a través de una cuidadosa consideración comparativa con el desarrollo de la filosofía africana podrá echarse luz, merced a los trabajos en curso, y que se deben intensificar, acerca de las especificidades de la producción filosófica afroamericana. Esta constituye una de las tareas pendientes más relevantes para el filosofar nuestroamericano.

La comparación, fecunda por otra parte, con el desenvolvi-

Arllen Salles y Elizabeth Millán-Zaibert, *The Role of the History of Philosophy in Latin American Philosophy*, USA, University of New York Press, 2005, pp. 197-227.

⁴ Para lo subsiguiente me apoyo en la parte que corresponde a una investigación llevada a cabo por iniciativa de la SRE con motivos del Bicentenario y Centenario que conmemoraremos en 2010.

miento del pensamiento filosófico africano en la segunda mitad del siglo XX, debe tomar en cuenta al menos cuatro ejes alrededor de los cuales se articula y condensa, durante ese medio siglo, en un paralelismo sorprendente con la reflexión norteamericana.

- La relación mito-logos con todos sus matices.
- La oralidad como soporte irremplazable e indispensable vínculo con el saber de los ancestros y medio de formación pedagógica.
- La oposición modernización *versus* tradiciones seculares.
- La situacionalidad o localización en que surge siempre la reflexión, sin atentar contra sus ansias de universalización.

El excelente trabajo del investigador alemán Janheinz Jahn (1918-1973) sobre las culturas neoafricanas, permite adentrarnos en ciertas características nodales de la filosofía africana, partiendo del rechazo sobre cualquier minusvaloración de lo africano como irracional, asistemático o “prelógico” exponente de la “mentalidad primitiva”, como fuera considerado por el sociólogo y antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), quien se autocrítica de semejante propuesta al final de su vida.⁵ Jahn invita, sugestivamente, a recuperar los aportes de cinco trabajos producidos con posterioridad a la segunda Guerra y que mostrarían ciertas características comunes generalizables a todo el pensamiento africano. Tomar en cuenta estos aportes, completamente independientes entre sí, de un monje belga, una etnógrafa francesa, una artista norteamericana, un

⁵ Janheinz Jahn, *Muntu: Las culturas neoafricanas*. Traducción de Jasmin Reuter, México, FCE, 1ª reimpresión 1978 [1ª ed. en alemán, 1958; 1ª ed. castellano, 1963], 348 p. El escritor e investigador alemán brinda aquí una muy respetuosa muestra de las culturas neoafricanas. De particular interés para este estudio es el capítulo IV. “Ntu”, dedicado a la filosofía africana.

sabio africano analfabeto y un erudito africano, sobre los sistemas filosóficos de cinco pueblos diferentes: balubas, ruandeses, dogones, bambarras y haitianos, permite recuperar esos rasgos comunes. Jahn los resume, con precisión y a sabiendas de su papel apenas sugerente de aspectos más complejos, en cuatro categorías que operan a modo de principios que articulan la reflexión, las cuales habrían sido detectadas, expuestas y examinadas con todo rigor por Alexis Kagamé (1912?-1981), erudito ruandés, en su tesis doctoral en la Universidad Gregoriana de Roma en 1955:

- 1) *Muntu* = “hombre” (plural: *Bantu*)
- 2) *Kintu* = “cosa” (plural: *Bintu*)
- 3) *Hantu* = “lugar y tiempo”
- 4) *Kuntu* = “modalidad”.

Es importante advertir que los significados de estos términos, Jahn los coloca entre comillas, porque no pueden ser traducidos sin más así. La traducción es aproximativa y lo principal es señalar que hay una lógica coherente y racional al interior de esas filosofías del “*ntu*”. Que su enfoque es coordinadamente sistemático, al punto de hacer inviable cualquier segmentación arbitraria de la totalidad. Que no puede confundirse sin más con simplistas mitificaciones. Jahn recupera lo que denomina “una simpática formulación” del autor yoruba Adebayo Adesanya, quien sugiere una “unificabilidad recíproca” de todas las disciplinas. Con ello se muestra como inseparable lo percibido, lo experimentado y lo vivido. Pero, no a manera de incoherente o absurdo. Para mediados de los cincuenta del siglo pasado, tanto en África como en Nuestra América, con el movimiento de la *négritude*, se mostraría la fuerza del redescubrimiento de la filosofía africana para brindar empuje a su propia autoconciencia y a su merecido protagonismo histórico. Habrá que esperar hasta años recientes para que Édouard Glissant (Martinica, 1928-2011) cuestionara, y otros después de él, esas mono-

líticas raíces africanas y brindar mayor apertura a la especificidad de la *creolidad*.⁶

Actualmente, el antropólogo latinoamericanista mexicano Jesús María Serna Moreno, a quien debemos el acceso al valioso texto de Jahn, ha mostrado elementos indispensables para darle rumbo a las investigaciones pendiente sobre la filosofía afroamericana. En primer término, al asociar la cuestión de diversidad al de unidad y, al mismo tiempo, a la identidad abaricante. Con ello, la propuesta de una “América mestiza” muestra sus lados flacos y la ideologización del concepto de mestizaje. “Afroamerindia”, propuesta por Carlos Lenkersdorf, o “Indoafrolatinoamérica” le parecen versiones más pertinentes. No obstante, seguimos pensando que la expresión martiana Nuestra América resulta la que más abarca o la menos reductiva. Al mismo tiempo, conviene destacar las dificultades para el reconocimiento decisivo del Estado nacional como pluriétnico o plurinacional. A ello habría que añadir por igual la posibilidad, efectiva en algunas zonas de Nuestra América, de estados multi o plurinacionales. El “nosotros” aparece así como unidad compleja y lo que unifica remite a historia compartida y origen común. Que la diversidad es patente, basta con recurrir a diversas modalidades metafóricas con que se aludió a las mezclas, en un separatismo de castas excluyente. Conviene retener una cita que reproduce Serna Moreno y que es sumamente descriptiva respecto al esfuerzo por deslindar los ingredientes de una mescolanza indígena, negra, etc.:

⁶ Un antecedente poco atendido en el pensamiento haitiano lo constituye Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive* (1885). Édition présentée par Jean Métellus, Montréal, Mémoire d'encrier, 2005, 407 p. Un trabajo reciente y sugerente es el de Katia Frazao Costa Rodriguez, “A construação da identidade no Caribe de língua francesa: Da Negritude a Antillanite Césaire e Glissant”, en la excelente *Revista Brasileira do Caribe*, Goiânia, Centro de Estudos do Caribe no Brasil, Universidades Federal de Goiás, vol. VIII, núm. 15, jul.-dic., 2007, pp. 137-164.

... pardo, lobo o zambo: indio con negra; jarocho: negro con india; chino: lobo con negra; cambujo: chino con india; zambo prieto: negro con zamba; galfarro: negro con mulata; negro con cuarterona: tente en el aire; albarasado: tente en el aire con mulata; gíbaro: lobo con china; etc.⁷

La “clasificación” descalificatoria se hacía difícil. Pero, lo que estaba claro era el racismo. La negritud aparecía asociada a lo no deseado, vergonzoso, atribuible a aquellos que carecían de la condición de sujetos autónomos. Eran vistos como sujetos sin historia. Esclavos por naturaleza, serviles, feos, sucios, malolientes. Relacionados con lo malo, diabólico, marginal. Marcados como perezosos, cuando justamente se les explotaba sin piedad en su fuerza de trabajo. Tarados, viciosos, defectuosos.⁸

Frente a esto se levantaría el ya mencionado movimiento que reivindicaría la noción de negritud. Francófonos antillanos participarían, en París, de la fundación de revistas decisivas como *Légitime défense* (1932) y *L'étudiant noire* (1934). Aimé Césaire (1913-2008) y René Marán (1887-1960) originarios de Martinica y León Damas, de la Guyana Francesa, entre otros, junto con los senegaleses Leopold Sedar Senghor (1906-2001), Osmané Sose y Birago Diop (1906-1989) fueron sus promotores. También de la Martinica, Frantz Fanon (1925-1961) aportó reflexiones nodales. Aunque quizá no haya sido estudiado cabalmente su aporte intelectual, teórico y filosófico, como partícipe de la Guerra de liberación de Argelia a partir de 1954.

⁷ Jesús María Serna Moreno, “Cultura e identidad de los pueblos afroamericanos”, en Ricardo Melgar y Rossana Cassigoli (coordinadores), *¿Nosotros? Interrogantes sobre cultura latinoamericana*, México, Posgrado de Estudios Latinoamericanos, UNAM, en prensa, gentileza del autor.

⁸ De gran importancia teórica para el tratamiento de estas cuestiones étnicas resultan los dos textos de la trilogía todavía no terminada de Miguel Baraona, *Ecos cercanos. Los clásicos y la cuestión étnica*, Santiago de Chile, LOM Ediciones-Universidad de Santiago, 2007, 271 p. Y, *Reflejos de un espejo fracturado*, Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 2009, 375 p.

Para una evaluación de los aportes pertenecientes a la antropología haitiana sobre esta temática son relevantes los de Laënnec Hurbon.⁹

En fin, quedan por explorar de manera detallada las complejas relaciones entre filosofía y religión, animismo y resistencia, heterogeneidad y transculturación —tal como planteara esta última noción el antropólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969)—, criollización y mestizaje, etc., para quedar en condiciones de reconstruir acabadamente la filosofía afrocaribeña.¹⁰

BIBLIOGRAFÍA

Baraona, Miguel, *Eclos cercanos. Los clásicos y la cuestión étnica*, Santiago de Chile, LOM Ediciones-Universidad de Santiago, 2007.

_____, *Reflejos de un espejo fracturado*, Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 2009.

Cerutti, Horacio, “Africanness: a Latin American philosophical perspective”, en *Latin American Report*, vol. 10, núm. 2, South Africa, University of South Africa-Centre for Latin American Studies, julio-diciembre, 1994.

_____, “Historia de la filosofía en contextos postcoloniales”, en *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*, año II, núm. 1, Córdoba, Argentina, 2000.

_____, “How and why to foster the history of the philosophy in postcolonial contexts?”, en Arllen Salles y Elizabeth Millán-Zaibert, *The Role of the History of Philosophy in*

⁹ Cfr. su obra ya clásica, *El bárbaro imaginario*, México, FCE, 1993, 224 p.

¹⁰ De consulta ineludible resultan los dos volúmenes: Luz María Martínez Montiel (Coordinadora), *Presencia africana en Sudamérica y Presencia africana en el Caribe*, México, CONACULTA, 1995, 654 y 661 p., respectivamente; y también el libro de Francesca Gargallo, *Garífuna Garínagu, Caribe*, Quintana Roo, México, Siglo XXI, Universidad de Quintana Roo-UNESCO, 2002, 101 p.

Latin American Philosophy, USA, University of New York Press, 2005.

Costa Rodriguez, Katia Frazao, "A construçao da identidade no Caribe de língua francesa: Da Negritude a Antillanite Césaire e Glissant", en *Revista Brasileira do Caribe. Goiania*, Centro de Estudos do Caribe no Brasil, Universidades Federal de Goiás, vol. VIII, n° 15, jul./dez., 2007.

Firmin, Anténor, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive* (1885). Édition présentée par Jean Métellus, Montréal, Mémoire d'encrier, 2005.

Francesca, Gargallo, *Garífuna Garínagu, Caribe*, Quintana Roo, México, Siglo XXI, Universidad de Quintana Roo-UNESCO, 2002.

Hurbon, Laënnec, *El bárbaro imaginario*, México, FCE, 1993.

Jahn, Janheinz, *Muntu: Las culturas neoafricanas*, traducción de Jasmin Reuter, México, FCE, 1ª reimpresión 1978 [1ª ed. en alemán, 1958; 1ª ed. castellano, 1963].

Martínez Montiel, Luz María (Coordinadora), *Presencia africana en Sudamérica y Presencia africana en el Caribe*, México, CONACULTA, 1995.

Serna Moreno, J. Jesús María, "Cultura e identidad de los pueblos afroamericanos", en Ricardo Melgar y Rossana Cassigoli (coordinadores), *¿Nosotros? Interrogantes sobre cultura latinoamericana*, México, Posgrado de Estudios Latinoamericanos, UNAM.

DINÁMICA DEL SER E INTEGRACIÓN SOCIAL EN ÁFRICA Y AMÉRICA LATINA

Omer Buatu Batubenge

La finalidad del presente trabajo es esclarecer y entender, sin ninguna pretensión a la exhaustividad, algunas prácticas africanas persistentes en América Latina y África. Me refiero a los actos de la vida diaria, el ejercicio religioso y mágico, el uso de la brujería, la búsqueda de solución a problemas de integración social que se expresan en acuerdos sociales, reconciliación, etc. Por igual, busca proponer una “visión de interés común”, la cual, permita entender y aproximar los juegos de libre mercado como creadores de desigualdades sociales. Para alcanzar este doble objetivo, tomaré el ejemplo del acuerdo llamado “mpan-da”, que es una actualización del pacto de sangre tradicional, y lo complementaré con la experiencia de las tandas, desarrollada en otros trabajos anteriores.¹

¹ En lo concerniente a las tandas, véase Omer Buatu Batubenge, “Interacción y construcción convivencial de la sociedad en África y América Latina”, en *Pensares y Quehaceres*, núm 6, México, marzo 2008, pp.70-73.

Fundamento mi explicación en la concepción tempelsiana del ser y, sobre todo, en la aproximación dinámica del ser. De esta manera, la pregunta principal a contestar la formulo de la siguiente forma: ¿Qué impacto ha tenido la concepción tempelsiana del ser sobre la integración social? A fin de resolver algunas críticas filosóficas hechas a Tempels, el trabajo estará desarrollándose con miras a la actitud fenomenológica, en la medida en que busca entender cómo una conciencia entra en intersubjetividad con otra. Desde este ángulo, percibo las prácticas de la vida cotidiana como técnicas conscientes destinadas a manejar y controlar situaciones, y es su sentido consciente y comunitario el que permite la comunicación.

LA DINÁMICA DEL SER EN PLÁCIDO TEMPELS Y EL AUMENTO DE LA FUERZA VITAL

La concepción tempelsiana, según la cual la cultura africana tiene una visión dinámica del mundo, ha sido criticada, pero nunca explorada de manera suficiente. La percepción del ser como fuerza que permita al hombre huir de todo lo que disminuye la capacidad de vida y acercarse a lo que la aumenta es una peculiaridad que debe examinarse de forma detallada para encontrar su impacto social tanto en África como en los horizontes donde los africanos se hicieron presentes. En efecto, Tempels considera que toda vida del africano, social y privada, está estructurada en torno a una comprensión del ser humano en relación con la fuerza. Una percepción tal no es exclusiva del muntú; sin embargo, en él existe una aspiración profunda, un amor característico a la vida, hacia “una vida sin límite”.² Los otros pueblos tienen similar concepción, pero el muntú

² Jean Marie Van Parys, “Une approche simple de la philosophie africaine”, en Jules Dubois y Wijngaert Van Den, *Initiation philosophique*, Kinshasa, Ed. Loyola, 1993, p. 34.

convierte este propósito en el elemento central en torno al que se configura su vida terrestre y del más allá. Para los bantú, vida y muerte participan de la fuerza, y son en realidad sus modalidades; esto es, la expresión de la existencia o privación de la fuerza. Tomando en cuenta la relación de vida con fuerza, Tempels pone en evidencia no sólo la concepción bantú del ser sino, sobre todo, el motor de acciones, ideas y sentimientos del muntú: “el ser es fuerza”.³

El ser es fuerza primero, porque esta categoría abarca a todos los seres; es decir, fuerza se identifica con cualquier ser que exista. Por eso, podemos hablar de fuerza divina, celeste, terrestre, humana, animal, vegetal, material y mineral. No existe ningún ser que no se identifique con la fuerza o que no la tenga. La privación de ella es simplemente el no ser. En segundo lugar, el padre Lufuluabo enfatiza que el ser es fuerza porque el empleo del término abarca diversas actividades humanas; así por ejemplo, se habla de la fuerza del agua, dique, alcohol, plantas e inclusive de la enfermedad o brujería.⁴ La variedad en el empleo de la palabra indujo a Lufuluabo a confirmar no solamente la concepción dinámica del ser pensada por Tempels, sino también un cierto pan-vitalismo presente en esta concepción.

Sin embargo, sin rechazar esta diversidad de uso y al leer con detenimiento a Tempels, nos damos cuenta que la dinámica del ser obedece primero a que él *identifica el ser con la fuerza*: no es sólo lo que posee la fuerza, sino que el ser es fuerza. Así, tener y ser fuerza es lo mismo que ser. En realidad, lo que posibilita esta identificación es que el ser está concebido como motor capaz de propulsar, dar movimiento o mover a los demás seres. De esta manera, podemos entender que si el ser mueve a los demás entes ello implica que es dinámico; pero esta dinámica, en la concepción de Tempels, es *vitalidad*. En esta segunda acepción, *el ser es dinámico porque da la vida, es capaz*

³ *Ibid*, p. 35.

⁴ Lufuluabo, *La notion luba bantoue de l'être*, Tournai, Casterman, 1964.

de generarla y mantenerla. Como vitalidad permite entender que el ser dinámico pertenece en realidad a un ser con vida o que da vida y que fuerza es vida. Esta identificación de fuerza con vida confiere al hombre un profundo deseo de tener siempre la fuerza; esto es, de ser eterno o tener ésta de manera ilimitada incluso después de la muerte.

Dicha aspiración a eternidad en la vida, en otras palabras, posesión permanente de la fuerza, tiene el rasgo característico de que la fuerza vital puede reforzarse o debilitarse. Así, cada ser, por esencia dinámico, puede ser fuerte o débil. Ello hace que el negro africano sea como un ser que se extiende u oscila entre vida y muerte, bien y mal, fuerte y débil. Todo el problema reside en saber el sentido del movimiento que la vitalidad inmanente provoca. En otras palabras, delante de fuerzas malas y buenas, ¿cuál es la tarea u obligación del africano?

Según esta aspiración a vida eterna, aumentar la fuerza es incrementar al ser, y, por el contrario, disminuirla lo destruye. De esta manera, la dinámica del ser imprime siempre un movimiento que tiende hacia el reforzamiento de la fuerza. Ésta es la única obligación del africano: vigilar siempre al incremento de fuerza. *Esto implica que, a pesar que el movimiento natural de dinámica del ser es ir hacia el reforzamiento de la fuerza, con frecuencia ésta disminuye.* Por eso, es necesaria una vigilancia permanente y constante para aumentar la fuerza e impedir su disminución. Tal me parece el centro de la concepción ontológica de Tempels. El ser es fuerza, la tiene, pero él es sobre todo vitalidad y, en la medida en que es vital, el hombre debe buscar siempre lo que aumenta la fuerza y evitar lo que la disminuye. Por eso la idea de dinámica del ser implica una tensión hacia lo que refuerza la vida.

Para entenderlo mejor, es importante considerar que el cuerpo, como sustancia tangible a partir de la cual experimentamos la fuerza, es a la vez fuerte y débil. Esta dicotomía del cuerpo es manifiesta con claridad en la alegría y buena salud, pero también en enfermedades, sufrimientos, odio, envidia...

Como lo subraya Albert Kasanda, esta metafísica se fundamenta en la ambigüedad del cuerpo: “al mismo tiempo que nos permite gozar, admirar su belleza y descubrir su fuerza, nos revela su debilidad, sus límites y su finitud a través del dolor, de la enfermedad y de la muerte”.⁵ Por esta razón necesita estar en constante mantenimiento debido a la fuerza que debe fluir del ser trascendente al más débil.

El mantenimiento no sólo del cuerpo sino también del espíritu es la causa principal de prácticas religiosas y mágicas negroafricanas. Al respecto, Marcel Griaule afirma que las actividades de sacrificios en pueblos africanos tienen, a pesar de sus distintas apariencias, una sola y permanente finalidad: *redistribuir la fuerza vital*.⁶ Desde este punto de vista, la cosmovisión negroafricana concibe que todos los seres no tienen la misma fuerza y que hay una jerarquía en relación al grado de ella. De esta manera, las prácticas mencionadas están en función del ser que se considera tiene mayor fuerza vital, en ocurrencia, a Dios y luego de él los ancestros, muertos y jefes vivos. Por ello, es factible aceptar que acudir a un “nganga” (curandero o médico tradicional), usar árboles y practicar magia o brujería, tienen un solo sentido: aumentar la fuerza vital. Muchas prácticas actuales, tanto en África como en América Latina se explican por esta búsqueda del aumento de fuerza.

Lo anterior, implica que las experiencias religiosas y mágicas son siempre interpretadas de manera concreta. El espíritu nunca es visto separadamente del cuerpo; sin éste, aquel no se manifiesta ni existe. Al respecto, Roberto Motta anota que las prácticas afrobrasileñas no hacen distinción entre cuerpo y espíritu; el ritmo del canto es como lazo que une y confunde cuerpo y alma o más bien, la existencia de dios se da por medio del cuerpo y gestos. Lo dice en estos términos:

⁵ Albert Kasanda Lumembu, “Elocuencia y magia del cuerpo: un enfoque negroafricano”, en *Estudios de Asia y África*, vol. 38, núm. 003, México, El Colegio de México, septiembre-diciembre 2003, nota 4, p. 590.

⁶ Marcel Griaule, citado por Albert Kasanda Lumembu, *Ídem*, p. 591.

Los afrobrasileños no conciben ninguna experiencia religiosa como solo un pensamiento abstracto, autosuficiente y puramente interno. Por supuesto se usa la palabra, o más bien, el canto, pero siempre acompañado del gesto, el cual se convierte en baile. Se celebran a las grandes divinidades de la tradición afrobrasileña. Cada una de ellas tiene su ritmo, su coreografía, sus gestos. En este momento, ya alimentados con la sangre y la carne de las víctimas para los sacrificios, los Orishas manifiestan su existencia por medio de los cuerpos y los gestos de los fieles.⁷

Así pues, a nivel social, la dinámica del ser tiene diversas aplicaciones. Varias son las manifestaciones que evitan debilidad y buscan la fuerza a fin de lograr la integración social. Entre ellas podemos citar; el pacto social o la contienda africana, la referencia incondicional a curanderos tradicionales, a chamanes, brujos, exorcistas, la domesticación de fuerzas naturales como rayo, escoba... En sus inicios, el cristianismo combatió estas prácticas juzgadas paganas. Pero en realidad, este combate tuvo éxito momentáneo a causa del uso de fuerza física; ya que los convertidos seguían practicando el culto de sus ancestros y combinándolo con prácticas cristianas. Más bien, hay que aceptar que el éxito del cristianismo y del islam se debe a que la gente creía en la presencia de estas religiones; en la existencia de una fuerza capaz de revitalizarla. Cada vez que desaparecía esta creencia en la fuerza vital del cristianismo, aparecían muchas defecciones y la gente regresaba totalmente a sus prácticas ancestrales. El paso constante de una religión a otra obedece a la lógica de búsqueda de armonía social e huida de aquello que disminuye la fuerza vital.

⁷ *Ídem*, p. 604.

LA DINÁMICA DEL SER Y LOS ACUERDOS SOCIALES

Es preciso anotar que estas prácticas y su relación con la dinámica del ser no están consideradas en medios académicos como algo que tenga inteligibilidad capaz de generar armonía y protagonizar la integración con mecanismos juzgados como modernos. En este sentido, Achille Mbembe exclama que las racionalidades autóctonas y prácticas vacilantes de actores sociales no encuentran su verdadera apreciación como condición de inteligencia, y creatividad, en las formaciones históricas.⁸ No obstante, hay que tomar en cuenta que el reconocimiento intelectual de una práctica no le da inteligibilidad, sino que la descubre. Por ello, la cualidad de entendimiento de acciones sociales es trascendente a su comprensión y será un desafío si es que queremos construir una visión integradora y convivencial de la sociedad.

A mi parecer, la reconstrucción de pactos sociales es la manifestación de una comunidad histórica consciente de su situación cambiante y anhelo nunca apagado de una vida sin límite. Cuando hablo del pacto social aludo a todo acuerdo o consenso que la comunidad tiene con la finalidad de lograr la disminución de obstáculos en la vida y aumento de fuerza vital. Estos pactos tienden a enfrentar problemas concretos del entorno de vida y con ello vehiculan y reconstruyen una visión del mundo, de cohesión social o repudio al particularismo individual.

Con el fin de resaltar la importancia del consenso, analizo el trabajo de Jean-Marie Van Parys: “Consenso: condiciones de un consenso leal y socialmente constructivo”.⁹ Este autor

⁸ Véase al respecto Jean-Francois Bayart, Achille Mbembe y C., Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, p. 234.

⁹ Véase Jean-Marie Van Parys, “Consenso: condiciones de un consenso leal y socialmente constructivo”, en CANISIUS, *Philosophie et politique en Afrique. Actes des journées philosophiques*, Kinshasa, Edit. Loyola, 1996, p. 65-76.

parte de la consideración sobre que el término consenso es polisémico y ambiguo. Lo define como “adhesión universal y necesaria a algunas certezas”. Para él, este sentido general es, sin embargo, congruente con el etimológico que, según Cicerón, sería el acuerdo de todos los hombres sobre algunas propuestas consideradas como pruebas de veracidad. Como se puede observar, la vaguedad de tal significado consiste tanto en el tipo de propuestas que fundamentan el acuerdo como en su universalidad.

A estas alturas, el acuerdo es universal porque todos los involucrados lo aceptan; no se trata de sólo una parte de ellos. La extensión lógica del sujeto parece no tener ninguna dificultad para entender lo que es un acuerdo universal. Pero el mismo Van Parys introduce un inconveniente cuando considera que en este tipo de acuerdo no hay elección, nadie ha elegido; de manera que un convenio universal se refiere sólo a fundamentos de conciencia moral de una comunidad. De esta forma, un acuerdo es universal cuando no existe elección, sólo coincidencia entre conciencia de existir y número de sujetos de este existir.¹⁰ En realidad, Jean Marie Van Parys está pensando que un pacto universal es inconsciente porque es resultado de un movimiento necesario y natural de conservación de la vida, y lo es también porque abarca un gran número o totalidad de participantes.

Me parece que, si bien la universalidad refiere a la máxima extensión de participantes en una discusión, no podemos concluir de allí que aquellos que se adhieren a tal acuerdo no tuvieron que elegir nada. Pues la forma de universalidad no implica necesariamente la no elección. En segundo lugar, declarar que gracias a la consciencia moral resulta imposible rechazar su propia existencia es especulación que nada tiene que ver con la realidad. Los ejemplos que desmienten lo anterior son muchos: el suicidio en general y actos de esta índole en el fundamentalismo religioso, enfrentamiento de peligros... no implican

¹⁰ *Ibid*, pp. 65-66.

necesariamente rechazo de la existencia. Se trata de una evaluación o visión por la cual el acto de tener vida presente no es un valor supremo. A menudo ubicado en un mundo celeste donde las personas creen vivir felizmente al quitarse la vida. Por ello, la decisión de quitarse la vida implica siempre una elección entre esta existencia y otros valores humanos. Al respecto, no todas las culturas tienen el mismo apego de vida. En África, ésta tiene un valor inigualable de tal modo que no se esperaron a la declaración de Derechos Humanos para respetarla como inalienable.

En cuanto a las propuestas, fundamentos del consenso, Van Parys realiza dos sugerencias. Considera que un acuerdo debe tener fundamentos tanto en el “valor de la trascendencia de la vida humana” como en la oposición entre el bien y el mal.” De allí observa que estas ideas que propone son obvias para cualquier ser humano y que cada sociedad subsiste gracias a un consenso. Por ello, la definición sociológica de este término como “el principio de cohesión de la sociedad”.¹¹ Eso implica que el acuerdo social es trans-individual. Debido a lo anterior, el autor concluye que los sociólogos se equivocan cuando subordinan relación social a integración de la persona en la sociedad; ya que conciben que, así entendido, el acuerdo social es simplemente asimilación de consciencias individuales entre ellas, que tienen como resultado su inserción en la consciencia colectiva. De esta manera, la gente puede actuar sólo si se subordina a la comunidad. En otras palabras, el autor estaría abogando por la libertad individual, al considerar que todo acuerdo que no la tome en cuenta no es consenso.

Así, Van Parys evoca el término de consenso-compromiso. Entiende que un consentimiento no implica unanimidad, pero sí sacrificio de algunas exigencias pertenecientes a las partes con el fin de alcanzar el objetivo. A mi parecer, esta noción de consenso es puramente demoliberal ya que al final es un gran número el que determina el resultado final y no tanto la esencia

¹¹ *Ibid*, p. 69.

misma de lo que está en discusión. Las exigencias, aquí, significan intereses de los participantes. En realidad sacrifican aquellos de las masas que no participan en la discusión y privilegian los intereses propios.

Esta concepción de consenso, quizá es operativa en política y periodismo como él mismo subraya, pero favorece intereses individuales que están en juego: resulta de ello, lo que Francois Bayard nombra “la política del vientre”.¹² En realidad, la eliminación de exigencia se logra a menudo por el voto, haciendo coincidir el consenso sobre una situación social con el número de personas y no con la esencia misma de lo que se plantea.

Por tal razón, una visión como ésta da la impresión de ayudar a solucionar los problemas sociales cuando en realidad mantiene el *estatu quo* en la búsqueda de integración, siendo incapaz de producirla o entenderla. El acuerdo concebido en la sociedad africana no es sólo político, es social y esencial. Persigue valores esenciales que todos los participantes comparten. En el caso presente, tal valor es fuerza vital. Pero, hay que entender que ésta no es valor transcendente inconsciente, sino que los miembros de la comunidad son conscientes de las consecuencias que tienen la pérdida o aumento de la fuerza vital, en otras palabras: los efectos de una disminución hasta la aniquilación de la dinámica del ser.

Por ello, el acuerdo que se genera desde la dinámica del ser empieza por la identificación de males a combatir: odio, corrupción, envidia, injusticia... El efecto de estos antivalores tiende a disminuir la capacidad vital: merma el desempeño al trabajo, homicidio, escasa cosecha, enfermedades, guerras, divisiones, desigualdades, reclutamiento de infantes para el ejército, pobreza etc. Estas calamidades son en realidad síntomas de aquellos males sociales. La lucha contra ellas, debe contemplar las causas principales y no los síntomas. Una contienda

¹² Jean Francois Bayard, *El estado en África. La política del vientre*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1999.

tal tiene como finalidad alcanzar la armonía perdida y la cohesión social. En términos de metafísica africana, se trata de aumentar la fuerza vital y maximizar la convivencia pacífica entre los vivos y éstos y los otros seres. Por eso, desde este punto de vista, un acuerdo no es bueno porque lo acepta la mayoría o es unánime; lo es justamente porque es capaz de generar estabilidad, comprensión y equilibrio en la sociedad. Un acuerdo es auténtico y constructivo porque cohesiona, reconcilia y funda unidad.

Esta visión de acuerdos comunitarios auténticos ha sido fuente de creatividad e ingeniosidad. Los pactos sociales antiguos se ven remplazados por nuevos, no debido a que la gente ya no cree en ellos sino porque el ser enfrenta nuevas dificultades que los pactos ya no pueden resolver y, por lo tanto, se necesita una reconstrucción o adaptación a la situación real y cotidiana de vida. En este sentido podemos entender la aparición de varias manifestaciones creativas que buscan la armonía y cohesión social. “Mpanda” (*pacto cruzado*) es una de ellas. El pacto de sangre era ya frágil y fácilmente las partes se traicionaban. Su poder reforzador de fuerza vital había disminuido a la vista de todos los sufrimientos y vicios sociales que antes no existían. Por eso, era necesario recrearlo y darle una condición favorable al desarrollo social.

El Mpanda opera como fuerza que elimina las ambiciones e intereses personales y su finalidad es la tranquilidad, prosperidad y convivencia pacífica entre todos los miembros de la comunidad. Visto de lejos y con un análisis superficial, el Mpanda puede entenderse como fetiche; esto es, todo objeto material, de culto supersticioso, venerado como ídolo y que atrae suerte. Sin embargo, el Mpanda va más allá: si no descarta la superstición, su eficacia es comprobada por factores reales: cosecha y recolección abundante, disminución de envidia y odio, cohesión social, sensación de la igualdad entre adultos y jóvenes... En realidad, Mpanda es convicción conjunta de que maldad, persecución de intereses personales y falta de respeto a las

reglas sociales debe castigarse directamente con la muerte del culpable. La asamblea comunitaria en la que es confirmada tal convicción obliga a los poseedores de algún maleficio o práctica maléfica de abandonarlas y presentarlas delante de todo el mundo por el bien de la comunidad.

No quisiera ser supersticioso ni romántico en busca de cautivar las emociones. Lo cierto es que la gente, desde hace más de cinco años, a la introducción de este acuerdo se siente a gusto y no sólo ha crecido el nivel de solidaridad y convivencia, sino que la producción agrícola parece tener buenos resultados gracias a la disminución de la envidia. La gente percibe al Mpanda como un factor integrador cierto. Le atribuye todos sus logros, y su lugar en la sociedad es central, ya que en realidad lo que hace es ayudar al aumento de la fuerza vital.

EL IMPACTO SOCIO-ECONÓMICO A PARTIR DE LAS TANDAS Y SU RELACIÓN CON EL MPANDA

La cohesión, convivencia e integración que propicia Mpanda permiten aplicarlo y considerarlo en relación con otra dinámica ontológica en África: las tandas. En trabajos anteriores,¹³ nos referimos de manera amplia a la importancia de las tandas. Cabe subrayar aquí que la esencia de ellas se encuentra en su capacidad de generar soluciones comunes a los problemas sociales. Concretamente son una forma solidaria de recibir dinero sin pagar comisiones bancarias. Ello elude también al anonimato de instituciones abstractas y refuerza lazos sociales. La tanda es un compromiso con los demás, con la sociedad y consigo mismo. Refuerza esta responsabilidad y asegura la relevancia de reciprocidad. No es entonces casual observar la proliferación de las tandas hoy en día.

¹³ Véase Omer Buatu Batubenge, "Interacción y construcción convivencial de la sociedad en África y América Latina", en *Pensares y Quehaceres*, núm. 6, marzo 2008, pp. 65-84.

Así pues, interpreto personalmente las prácticas ontológicas del “Mpanda” y las “tandas” de manera fenomenológica. De hecho, se trata de la vida cotidiana y realidad que enfrenta la comunidad con todos sus problemas. La perspectiva fenomenológica de los procesos sociales es una descripción con la finalidad de encontrar el significado o esencia que subyace a las prácticas cotidianas de comunicación e intersubjetividad. Se trata de entender cómo es posible que dos conciencias diferentes puedan llegar a comunicarse e interactuar sin demasiada equivocación. La explicación de Alfred Schütz es que la gente actúa a partir de recetas y tipificaciones sociales y las define como “técnicas para comprender o, por lo menos, controlar aspectos de... la experiencia”.¹⁴ De esta manera, las prácticas del Mpanda y las tandas recogen su fuerza en la visión dinámica del ser, pero su finalidad es manejar la situación social cotidiana, domarla e incorporarla a la vida humana. Eso permite efectivamente evitar la disminución de fuerza y favorece su aumento.

De esta manera, no son procesos inconscientes como lo quiere entender Jean Marie Van Parys. Se trata de productos sociales y culturales elaborados a partir de procesos conscientes. Por lo tanto, la vida cotidiana y sus prácticas se desarrollan conscientemente gracias a un ser humano en busca del crecimiento de la fuerza vital. Tal es su sentido, pero a la vez dichas prácticas dibujan, a partir de esta ontología, una manera africana de entender los procesos globales vigentes.

ONTOLOGÍA NEGROAFRICANA Y LA VISIÓN DE LOS MECANISMOS GEOPOLÍTICOS MODERNOS

El “Mpanda” y las tandas no tendrían sentido si no se relacionaran con la dinámica del ser africano. Esta visión del ser como

¹⁴ George Ritzer, *Teoría sociológica contemporánea*, traducción de María Teresa Casado Rodríguez, 3ª ed., Madrid, McGraw Hill, 1999, p. 269.

fuerza es el centro de estas prácticas. Permite captarse a uno como rama conectada al árbol y que se entiende a partir de él y que da a su vez sentido al árbol. De esta manera, las prácticas sociales pueden comprenderse bajo esta dinámica. Pero hay que ir más allá de lo social y ubicarse en el campo socio-político a fin de ver cómo allí también la fuerza del ser juega un papel importante en la recepción, aceptación y aplicación de diversos procesos actuales de democratización o de mercado libre, hasta los desarrollos heterogéneos de la globalización.

Hace exactamente 20 años, después de la caída del muro de Berlín, aplicaron varios procesos sociales y económicos en África, con el propósito de sacar al continente negro del supuesto abismo en el que estaba. Democratización, aplicación de reglas del mercado libre, integración a partir de la visión global y progreso tecnológico, se dieron de manera flagrante en un África diversa y heterogénea. Los resultados sobre estos procesos los observamos fácilmente: endurecimiento de la dictadura, reconstrucción de nuevas dinastías¹⁵ y disminución o confiscación de libertades individuales, derramamiento de sangre en guerras entre hermanos, nacimiento o renacimiento de refugiados y pérdida masiva de vida, desintegración del trabajo y familias, reclutamiento de infantes tanto en guerras como en las minas, aumento de pobreza, inseguridad, etc.

Si analizamos estos procesos desde el punto de vista de la ontología negroafricana, es claro que son elementos condicionantes de disminución de la fuerza vital. En lugar de propulsar a la gente hacia el desarrollo social, estos procesos no hicieron sino aniquilar la existencia misma o relegarla a un segundo plano. De allí se extrae con cierta facilidad la visión que el africano tiene de estos procesos. En este sentido, podemos decir que Elikia

¹⁵ Para entender lo que llamo dinastía, es preciso referirse a la sucesión política en la República Democrática del Congo, en Togo y en Gabón, donde los hijos han reemplazado a sus papás en el poder como si el hecho de ser el vastago de un presidente implicaba de facto la capacidad de dirigir a un país. La teledirección de África desde Europa es uno de los factores que permiten la explicación de este nuevo despotismo.

M'Bokolo está equivocado cuando afirma que no existe una visión africana de la globalización.¹⁶ Quizá no haya una oficial avalada por Europa; pero de que África tiene su visión sobre los diferentes procesos que le aplican a fuerza, sí que la tiene. Éstos desarrollos, en la medida que restan vitalidad, disminuyen la capacidad de vivir; están vistos como elementos nocivos para la comunidad. La mascarada de democratización ha sido siempre la constitución de una política que atiende a intereses personales; es decir, el elemento principal para fomentar el individualismo y perennidad en el poder. Por otro lado, los avances tecnológicos hicieron de África su granero predilecto de materias primas necesarias para el desarrollo de empresas; en consecuencia, África recibió como premio guerras, desplazamientos masivos, aumento de pauperización; de modo que hoy día es referencia para medir el caos social, pero es también objeto de envidia de países desarrollados. Al respecto, Anne-Cécile Robert escribe:

Réservoir de matières premières unique en son genre, le continent joue un rôle majeur dans l'économie de la planète. Il suscite la convoitise des pays en expansion, comme la Chine, et l'appétit de multinationales qui, malgré la crise, y réalisent de juteux bénéfices.¹⁷

(Cantera excepcional de materias primas, el continente juega un gran papel en la economía del planeta. Suscita la envidia de los países en desarrollo, como China, y el apetito de multinacionales que, a pesar de la crisis, realizan jugosos beneficios.)

Más allá de estos resultados materiales, es el espíritu africano que degenera, la preocupación por la vida comunitaria la

¹⁶ Elikia M'Bokolo, "l'Afrique doit produire sa propre vision de la mondialisation", en *Africultures*, Paris, núm. 54, 2003. Citado por Anne-Cécile Robert, "Un enjeu mondial", en *Le Monde Diplomatique*, octubre, 2009, p. 4.

¹⁷ Anne-Cécile, Robert, "Un enjeu mondial", en *Le Monde Diplomatique*, octubre 2009, p. 4.

que se desvanece. Así, la nueva geopolítica iniciada después del fin de la guerra fría no ha sido benéfica para África. Al respecto, Anne-Cécile Robert reafirma: “Au fond, l’Afrique est l’entropie de notre monde, l’unité de mesure du chaos social et humain qui le caractérise. Elle nous apprend beaucoup sur nous-mêmes. En cela aussi, elle est indispensable”.¹⁸ (En el fondo, África es la entropía de nuestro mundo, la unidad de medida del caos social y humano que lo caracteriza. Nos enseña mucho sobre nosotros mismos. En ello, es también indispensable.) Si África es la unidad de medida del caos social, ello no implica que acepte de manera ciega todo lo que le viene de afuera, inclusive cuando le es impuesto. Es interesante revisar algunos títulos de libros en África para darse cuenta de cómo estos procesos son recibidos y bajo qué visión. Cabría aquí citar sólo dos, simplemente por su claridad.

El primer ejemplo es de Axel Kabou, quien delante del caos provocado por las medidas de libre mercado publica: *¿Y si África rechazara el desarrollo...?* El segundo ejemplo es de Jean Marc Ela quien, atraído por el aumento de pobreza y deterioro de las condiciones de vida, divulga *África: la irrupción de pobres*. Por eso, hay que dar razón a Elikia M’Bokolo sólo si entiende que, 50 años después de las independencias, África no ha podido partir de su propia visión para construir un mundo acorde a sus necesidades. Las relaciones de dominación de Europa sobre África siguen rigiendo a la comunidad; en otros términos, continúan arruinando la vida de millones de personas con instituciones que crean con deudas absurdas una dependencia de por vida. La recepción de medidas occidentales para el desarrollo de África es reservada y la aparición de fenómenos de tandas y acuerdos sociales son manifestaciones de que África y por qué no, América Latina, no contemplan una sola visión económica ni de prosperidad. A propósito, Achille Mbembe tiene que reconocer esta multiplicidad no inteligible pero real de la

¹⁸ *Ibidem*.

vida económica en África: “*No existe un régimen económico único en África, sino muchos. Los procesos de acumulación son, por lo tanto, multiformes y no podrían ser reducidos a un solo modelo*”.¹⁹ Así, las prácticas sociales conscientes son quizá ejercicios embrionarios de modelos sociales que tenemos que analizar si queremos llegar a un verdadero cambio comprometido con el crecimiento de la fuerza vital.

CONCLUSIÓN

Por lo anterior, me parece claro que la visión explicativa de los procesos socio-económicos actuales es que son mecanismos de depredación y aniquilación del ser. De allí la necesidad de construir paradigmas que permitan dar cuenta de la realidad cotidiana y satisfacer las necesidades. Por eso, el análisis sobre las tandas y reconstrucción de acuerdos sociales me parece un camino embrionario capaz de guiarnos hacia la determinación de nuevos modelos. En África, las prácticas cotidianas, cuando no son individualistas, persiguen siempre el fortalecimiento del ser. Por lo que los mecanismos de desintegración tienen siempre una apreciación negativa. Ello no implica que África tenga que replegarse sobre ella y aislarse de los demás continentes. La perspectiva fenomenológica que tomamos al describir la dinámica del ser permite que las técnicas de control, manejo o comprensión de la realidad sean revisadas, reformuladas e incluso desechadas en función de resultados en relación con la integración social.

Esto implica que con respecto a procesos sociopolíticos, la ontología africana es una exigencia del cambio para el fortalecimiento del ser y una invitación a la creación de nuevos mecanismos de fortalecimiento de la fuerza vital. En este sen-

¹⁹ Jean-Francois Bayart, Achille Mbembe y C. Toulabor, *Le politique par le bas...* p. 245.

tido, tandas y acuerdos sociales de Mpanda me permitieron resaltar este esfuerzo de creatividad en búsqueda de la vitalidad. Por otro lado, y de manera general, la percepción del ser como fuerza, y sustancia que tiene ésta, posibilita entender el por qué de múltiples técnicas de control social que se manifiestan en las prácticas mágicas o animistas. Tanto en África como en América Latina la persistencia de éstas revelan el movimiento constante y a menudo acelerado del ser humano hacia su propia existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bayart, Francois, *El estado en África. La política del vientre*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1999.
- Buatu Batubenge, Omer, “Interacción y construcción convivencial de la sociedad en África y América Latina”, en *Pensares y Quehaceres*, núm. 6, México, marzo, 2008.
- Kasanda Lumembu, Albert, “Elocuencia y magia del cuerpo: un enfoque negroafricano”, en *Estudios de Asia y África*, vol. 38, núm. 003, México, El Colegio de México, septiembre-diciembre, 2003.
- Lufuluabo, *La notion luba bantoue de l'être*, Tournai, Casterman, 1964.
- M'Bokolo, Elikia, “l'Afrique doit produire sa propre vision de la mondialisation”, en *Africultures*, Paris, núm. 54, 2003.
- Ritzer, George, *Teoría Sociológica contemporánea*, traducción de María Teresa Casado Rodríguez, 3ª ed., Madrid, McGraw Hill, 1999.
- Robert, Anne-Cécile, “Un enjeu mondial”, en *Le Monde Diplomatique*, Paris, octubre, 2009.
- Van Parys, Jean Marie, “Une approche simple de la philosophie africaine”, en Jules Dubois y Wijngaert Van Den, *Initiation philosophique*, Kinshasa, Ed. Loyola, 1993.

FILOSOFÍA AFRICANA, MODERNIDAD Y COLONIALIDAD: TRES APROXIMACIONES

David Gómez Arredondo

SEREQUEBERHAN: LA HERMENÉUTICA
EN EL ÁFRICA POSCOLONIAL

En el horizonte del discurso filosófico africano contemporáneo, resalta la presencia del filósofo originario de Eritrea, Tsenay Serequeberhan. Su propuesta teórica es un intento metódico y sistemático de apropiarse las tesis filosóficas de la hermenéutica desde la historicidad concreta del África poscolonial.¹ Partiendo de ésta preocupación por la finitud y la situacionalidad histórica, Serequeberhan busca resolver en un nuevo terreno la oposición entre dos modos contrapuestos y enfrentados de practicar la filosofía en África. Por un lado, la vertiente de “etnofilosofía” iniciada con el trabajo de Placide Tempels que documenta las imágenes del mundo sobre diversos pueblos africanos; se trata de una reconstrucción de filosofías vividas, pero no articuladas.

¹ Tsenay Serequeberhan, *The hermeneutics of African philosophy horizon and discourse*, Nueva York-Londres, Routledge, 1994.

En el polo opuesto, la escuela de filosofía profesional africana representada por Kwasi Wiredu, Paulin Hourtonджи y Henry Odera Orika, que descarta el particularismo cultural de la corriente etnofilosófica y busca generar una reflexión “universal”.

Según Serequeberhan, lo que aparentemente es un debate metodológico sobre naturaleza y límites disciplinarios de la filosofía, conduce a ciertos tópicos filosóficos y políticos sustantivos y relevantes. Estos temas se originan en la implosión del discurso filosófico eurocéntrico, constitutivo e interior a la modernidad europea y en la emergencia de una postura filosófica destinada a reivindicar la humanidad de la existencia colonizada africana.² La hermenéutica africana de Serequeberhan, al partir de un horizonte vivido y situacional como fuente y trasfondo de reflexión filosófica, reconoce marcas y huellas trazadas por la experiencia colonial y su secuela neocolonial. De este modo, la hermenéutica que propone Serequeberhan intenta continuar el discurso sobre la lucha de liberación africana, el cual, es diagnosticado como no realizado todavía en el contexto de países africanos independizados, pero sujetos a nuevas tutelas y dominaciones.

La hermenéutica africana de Serequeberhan tiene como uno de sus ejes la clarificación de historicidad poscolonial. Por ello, sitúa en el centro de su atención a la dimensión instrumental de la modernidad europea, recurriendo a la filosofía del último Heidegger, para quien la “época de la imagen del mundo” representa a los entes como objetos listos para ser manipulados y cuantificados. Si Heidegger buscaba rescatar la historicidad europea del posible desenlace catastrófico de la hegemonía de la tecnología moderna, Serequeberhan indica la forma en que los sujetos ex coloniales también sufren los impactos del *Gestell* o “encuadramiento” que acompaña a la técnica moderna:

² *Ibid.*, p. 3.

Así, cuando nos preguntamos o reflexionamos sobre nuestra propia humanidad, cuando examinamos la actualidad, la “substancia de nuestra existencia” como seres humanos, encontramos y nos confrontamos con una Europa dominante internalizada sobre los residuos contradictorios de nuestro propio subyugado ser indígena.³

Así, la duplicación de Europa en África caracteriza la situación neocolonial. La dirección hermenéutica de la filosofía africana debe, según Serequeberhan, explorar y confrontar la infinidad de trazos dejados por el colonialismo, así como abordar huellas del pasado pre-colonial. Para esta tarea, recurre al concepto “historia efectiva” de Hans George Gadamer, principal representante del enfoque hermenéutico en la filosofía europea. La “historia efectiva” es la que se hace sentir y satura la actualidad. Para Serequeberhan, la actualidad africana se trata de la promesa emancipatoria fallida de las luchas de liberación de África.⁴

En su aproximación a las luchas emancipatorias de África, Serequeberhan nos recuerda que el periodo de la historia mundial que inicia con la segunda guerra mundial no fue para África un momento de paz, sino de guerra acelerada y desordenes políticos. Para fines de la década de 1960, la mayor parte de África había obtenido la independencia política y, en el comienzo de la década de 1970, concluía el colonialismo portugués, el más antiguo imperio colonial europeo asentado en ella. En este contexto, Serequeberhan formula una pregunta que, de acuerdo con su enfoque hermenéutico, tendría que situarse en un plano filosófico:

¿Pero de qué se están tratando de liberar los pueblos de África y qué están buscando establecer?⁵

³ *Ibíd.*, p. 21. Traducción mía.

⁴ *Ibíd.*, p. 26.

⁵ *Ibíd.*, p. 32. Traducción mía.

Pregunta que ha sido seriamente formulada por todos los personajes inmersos, de una u otra forma, en las luchas de liberación africana: Nkrumah, Senghor, Lumumba, Nyerere, Césaire, Fanon y Cabral. Al retomar la problemática supuesta en esta pregunta, Serequeberhan busca situar el terreno temático de la filosofía africana contemporánea en el marco del subsuelo teórico de luchas de liberación africanas.

La dirección hermenéutica de la reflexión de Serequeberhan se logra apreciar nítidamente en su discusión crítica y polémica del pensamiento de Kwame Nkrumah, importante figura teórica y política de las luchas africanas de liberación. Desde 1945, Nkrumah había formulado la pregunta por la liberación africana en terminología marxista-leninista, asumiendo una orientación anti-imperialista. Veinticinco años más tarde, en *Conflicto de clases en África*, Nkrumah replanteó de manera semejante la pregunta, al constatar que en casi todos los países africanos, independientes y no independientes, la guerra de guerrillas se había establecido o encontraba en vías de preparación como única forma para derrocar regímenes colonialistas o neocolonialistas. Según la apreciación de Nkrumah de 1970, las guerrillas continuarían en muchos países independientes, hasta que se realizará un intento serio para que las masas africanas posean los medios de producción. Hay que recordar que, en el momento en que Nkrumah hacía este diagnóstico, había diecisiete movimientos importantes de liberación en países africanos, independientes y no independientes.

En la perspectiva adoptada por Serequeberhan, la posición teórica de Nkrumah inadvertidamente universaliza el substrato teórico de la modernidad europea: el discurso del “socialismo científico” sólo puede comprenderse en el horizonte de la ilustración moderna europea. En esta línea de argumentación, introduciendo subrepticamente una apreciación eurocéntrica, Nkrumah encubre la especificidad histórica y cultural de África, así como de las luchas por la liberación africana. Al asumir las consecuencias de su punto de partida hermenéutico, Sereque-

berhan niega que la lucha por la liberación africana presuponga y comience sólo con el legado histórico y político establecido por las revoluciones democrático-burguesas europeas del siglo XVIII:

El legado de la ilustración es para nosotros una herencia prestada. La compartimos sólo en tanto que somos miembros colonizados y neocolonizados de *su* mundo moderno dominado por Europa, miembros que han sido drásticamente afectados-incorporados a través de la conquista-en su desarrollo y globalización.⁶

La hermenéutica africana de Serequeberhan intenta trascender el despliegue del dominio europeo en el presente, y generar una tradición política liberadora desde la historicidad africana. En este marco, formula una crítica radical a la modernidad europea, cuya historicidad presupone destrucción y negación de las historias africanas. Por ello, el punto de vista de la historicidad poscolonial africana es posible sólo si el discurso filosófico se sitúa en un plano teórico y político ajeno al terreno de la modernidad ilustrada europea, incluyendo proyectos emancipatorios procedentes de su izquierda. Según Serequeberhan la lucha africana por la libertad explora la historicidad interrumpida de África y los modos en que esta puede reclamarse y establecerse políticamente.⁷

Como ya se mencionó, Serequeberhan sitúa la discusión sobre la filosofía africana contemporánea en el horizonte de la implosión del discurso filosófico eurocéntrico que le es inmanente a la modernidad europea. La crítica del eurocentrismo es, para Serequeberhan, una de las tareas fundamentales de la filosofía africana, la cual, acomete a partir de la lectura crítica de textos histórico-políticos de Immanuel Kant.⁸ Serequeberhan

⁶ *Ibíd.*, p. 36. Traducción mía.

⁷ *Ibíd.*, p. 38.

⁸ Tsenay Serequeberhan, "The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy", en Emmanuel Chukwudi (ed.), *Postcolonial African Philosophy: a critical reader*, Cambridge, Blackwell, 1997, pp. 140-161.

caracteriza al eurocentrismo como aspecto persistente en la autoconciencia de la modernidad, basado en la creencia metafísica sobre la superioridad de la existencia europea acerca de otras formas de vida humana. En su proyecto intelectual, la dimensión negativa de la filosofía africana actual debe ejercer la crítica del eurocentrismo desestructurando los motivos especulativos eurocéntricos de algunos textos filosóficos canónicos de la tradición moderna occidental. Se busca así, desenmascarar y abolir la complicidad de la filosofía con el imperialismo y el colonialismo.

En su lectura crítica de la filosofía moderna occidental, Serequeberhan ubica una trayectoria continua de pensamiento eurocéntrico que incluye a Kant, Hegel y Marx. En esta interpretación, independientemente de importantes diferencias en sus respectivas aproximaciones a la modernidad, para los tres la modernidad europea es lo “real”, en contraste con la “irrealidad” de la existencia humana en el mundo no-europeo. En el plano del desarrollo histórico, con la invasión y subyugación del mundo, la modernidad europea encontró la “irrealidad” de las formaciones sociales no-capitalistas, las cuales destruyó y reemplazó por una réplica de sí misma.

A partir del ensayo “¿Qué es la Ilustración?” de Kant, Serequeberhan se plantea la pregunta sobre la universalidad del alcance de la Ilustración en el enfoque kantiano. Particularmente, Serequeberhan coloca en el centro de su atención el uso ambiguo, ya señalado por Michel Foucault, del término “humanidad” en el ensayo de Kant ¿Se debe suponer que la totalidad de la especie humana está inmersa en el proceso de la Ilustración? Para esbozar una respuesta, Serequeberhan se remite a un texto pre-crítico de Kant: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, ensayo en que el filósofo de Königsberg descalifica las capacidades de los “negros de África” situándolos en el escalón más bajo de una clasificación jerárquica entre pueblos y “razas”. En última instancia, Serequeberhan concluye que el proyecto ilustrado de una emancipación racional y auto-reflexiva no incluye a pueblos no-europeos y, particularmente, a los “africanos

negros”, ya que éstos, según Kant, carecen de razón y racionalidad. Este punto se confirma en la “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” (1784), ensayo en el que Kant pretende encontrar un progreso en el continente europeo sobre la constitución de Estados y pronostica que Europa legislará en el futuro para todos los demás continentes. A través de una lectura detallada y cuidadosa de algunos textos de Kant, Serequeberhan muestra que la razón es entendida a partir de sus capacidades para el control instrumental y calculador del entorno natural, permitiéndole así situar al mundo no-europeo como “salvaje”. Ante la relevante pregunta sobre el destino del mundo no-europeo en la perspectiva de Kant y, particularmente frente a la interrogante por el modo en que este mundo adquiriría “progreso” e “ilustración”, Serequeberhan señala el papel de la “insociable sociabilidad”, concepto formulado en el marco de la filosofía kantiana de la historia. Es en el contexto de la ilustración forzosa y coactiva del mundo no-europeo, donde aparece la ferocidad de la “insociable sociabilidad”. Ya que, según Kant, el mundo no-europeo es incapaz de adentrarse por sí mismo en el proyecto auto-reflexivo de la Ilustración, tiene que ser “civilizado” e “ilustrado” desde el exterior.

El programa de la crítica del eurocentrismo en la filosofía africana actual, tal y como es formulado por Serequeberhan, pretende revisar la tradición intelectual europea a la luz de la actualidad poscolonial. Particularmente, parte de la presencia de la cultura europea y occidental en países ex coloniales africanos, presencia que responde al brutal pasado colonial. Esta tarea crítica y destructiva complementa el ejercicio hermenéutico de la filosofía africana practicada por Serequeberhan, que busca interpretar el presente poscolonial a la luz de demandas no cumplidas en las luchas por la liberación africana.

BIBLIOGRAFÍA

Tsenay, Serequeberhan, *The hermeneutics of African philosophy horizon and discourse*, Nueva York-Londres, Routledge, 1994.

_____, “The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy”, en Emmanuel Chukwudi (ed.), *Post-colonial African Philosophy: a critical reader*, Cambridge, Blackwell, 1997.

EN LA ENCRUCIJADA DE LAS ECONOMÍAS DE ENCLAVE: LA MINERÍA ILEGAL Y LA AUTONOMÍA TERRITORIAL DE LOS CONSEJOS COMUNITARIOS EN EL PACÍFICO COLOMBIANO¹

Sandra Patricia Martínez B.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, la sociedad colombiana ha experimentado importantes transformaciones en la vida social y política nacional. Una de ellas fue la expedición de la nueva Constitución Política en 1991 que, como resultado del consenso de amplios y diversos sectores de la sociedad, reconoció la diversidad étnica y cultural como fundamento de nacionalidad colombiana, en contraste con el carácter centralista y excluyente del orden político anterior, que veía en las diferencias culturales, un obstáculo para forjar la pretendida unidad nacional.

¹ El presente artículo hace parte de la investigación de doctorado “La construcción cotidiana del Estado: el proceso de titulación colectiva a las comunidades negras del Pacífico colombiano”, desarrollada en el marco del Doctorado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana, con la beca otorgada por la Secretaría de Relaciones Exteriores de México entre 2007 y 2010. Los nombres reales de las personas entrevistadas han sido omitidos o reemplazados por nombres ficticios.

Las comunidades negras del país no fueron ajenas a este proceso y tras una intensa movilización, lograron la inclusión en el texto constitucional del Artículo Transitorio (AT) 55, en el que reconocieron sus derechos sociales y políticos, así como la necesidad de formular políticas encaminadas a la atención de este amplio sector de la sociedad. En cumplimiento del mandato constitucional, en el año de 1993 se sanciona la Ley 70, en la cual se consagran los derechos territoriales de las comunidades negras asentadas en tierras baldías, rurales y ribereñas de la Cuenca del Pacífico y reconoce a estas poblaciones en tanto grupo étnico acreedor a un conjunto de medidas orientadas a la protección de su identidad cultural y al fomento de su desarrollo económico y social.

Dos años más tarde, es aprobado el decreto reglamentario 1745 de 1995, en el cual se define el procedimiento a seguir para la titulación colectiva de tierras ancestralmente ocupadas por estas comunidades, así como los mecanismos para el manejo y administración sobre tierras tituladas, funciones que serían delegadas en la figura de los Consejos Comunitarios Locales (CCL).

Si bien, en los años que siguieron a la expedición del Decreto 1745 de 1995 se le dio un impulso decidido a la titulación de territorios colectivos en la región Pacífica, toda vez que hasta 2008 se habían expedido 161 títulos colectivos con una superficie de 5.218.895 hectáreas,² la titulación de tierras no ha estado acompañada de políticas estructurales encaminadas al desarrollo económico y social de comunidades negras. En contraste, la última década, el Pacífico colombiano ha presenciado la implantación de megaproyectos de infraestructura y el establecimiento de plantaciones agroindustriales que, lejos de fortalecer el proyecto autonómico de las negritudes, representan un notable retroceso con respecto a derechos que les fueron

² INCODER (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural), *Títulos colectivos adjudicados a las comunidades negras Cuenca del Pacífico. Años 1996-2008*, Bogotá, INCODER, 2009.

reconocidos en la Ley 70 de 1993. Ello, sumado a la agudización del conflicto armado y expansión de cultivos de uso ilícito en la región, configura un panorama desolador donde el desplazamiento forzado, desterritorialización y precarias condiciones de vida, que amenazan seriamente la integridad física y cultural de estas comunidades.

En esta atiborrada escena, hacen su aparición las economías extractivas de recursos mineros y forestales. Sin dejar de lado los impactos sociales y ambientales de este tipo de economía, en el presente artículo nos centraremos en las repercusiones que la extracción minera ilegal ha tenido en el ejercicio de una administración y manejo autónomo del territorio por parte de los CCL pertenecientes al Consejo Comunitario Mayor de la Organización Popular Campesina del Alto Atrato (COCOMOPOCA). Esta organización hace parte del proceso de movilización social que animó el reconocimiento constitucional de derechos étnicos y territoriales de comunidades negras en la Constitución de 1991, con el cual se inaugura una nueva forma de expresión política de estas entidades que, a diferencia de aquellos discursos centrados en la lucha contra la discriminación racial, o de mecanismos clientelares de representación a través del sistema de partidos, asume la etnicidad negra como el marco interpretativo de sus reivindicaciones.

Con sede en la ciudad de Quibdó, capital del departamento del Chocó, la entidad con mayor porcentaje de población negra a nivel nacional, COCOMOPOCA representa 42 CCL localizados en los municipios de Bagadó, Lloró y Atrato, pertenecientes a la cuenca alta del Río Atrato, principal arteria fluvial del departamento. Cubre un área aproximada de 172.000 hectáreas habitada por cerca de 10,000 personas. No obstante haber iniciado su trámite de titulación diez años atrás, la Organización no cuenta aún con el título colectivo que le acredite como propietaria del territorio perteneciente a su área de influencia, situación que la hace especialmente vulnerable a implantación de economías de enclave en su territorio.

“VIENEN ES A ORDEÑAR LA MADRE TIERRA”:³

IMPLICACIONES DE LA MINERÍA ILEGAL EN EL ALTO ATRATO

La minería semi-industrial, es decir, aquella ejercida por empresarios foráneos a la región con retroexcavadoras, motores estacionarios de 80 HP de potencia, y otros equipos de apoyo como clasificadoras de material, volquetas y canalones, empezó su auge en el departamento del Chocó a mediados de la década del 80. La presencia de estas maquinarias, que inicialmente se circunscribió a la región del San Juan, otra arteria fluvial chocoanas, se ha extendido en los últimos años a la zona del Alto Atrato, área de influencia de COCOMOPOCA.

La explotación semi-industrial del oro puede ser caracterizada como economía de enclave, aunque con algunos rasgos particulares de acuerdo con la dinámica que este tipo de explotación ha adquirido en la región. Si bien, inicialmente la noción de economía de enclave fue acuñada por la teoría de la dependencia para explicar el control ejercido por países centrales sobre sectores estratégicos de países periféricos, este tipo de economía ha tenido desarrollos particulares en Latinoamérica, donde empresas nacionales, e incluso estatales, han participado en la implantación de este modelo económico en zonas marginadas, asumiendo de esta manera, el rol de compañías extranjeras.⁴

En tanto economía de enclave, la minería semi-industrial se constituye en un tipo de estructura de producción y sistema de organización social implantado por empresarios monopolistas en una economía regional deprimida. Dentro de esta forma de estructuración económica, existen relaciones más significativas hacia el exterior que con la sociedad en la cual ésta se inserta, de ahí que las decisiones de inversión sean tomadas fuera de la región y los beneficios obtenidos tengan también

³ Palabras pronunciadas por Aureliano para referirse a empresarios privados que llegan a implantar economías extractivas en la región. Playa Bonita, 18 de junio de 2009.

⁴ Contreras Camilo, *Espacio y sociedad. Reestructuración espacial de un antiguo enclave minero*, México, Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, 2002, pp. 36-37.

como destino el exterior, sin que se establezcan conexiones estructurales con el resto de la economía local. En este sentido, tanto los activos e insumos necesarios para poner en marcha la producción (maquinaria, equipos, repuestos, víveres) como personal calificado, son importados de otras regiones, por lo cual, no se generan procesos de transferencia tecnológica ni de cualificación del personal nativo.⁵ Se trata de actividades predominantemente extractivas que a su paso por las regiones donde se insertan, dejan recursos naturales devastados, economías locales arrasadas y secuelas sociales imborrables.

Así, el área de influencia de COCOMOPOCA ha presenciado en los últimos años la incursión de mineros provenientes del vecino departamento de Antioquia y del río San Juan que, al ver agotadas sus posibilidades de explotación en dichas zonas, han emprendido la introducción de maquinaria pesada (retroexcavadoras, dragones)⁶ para la extracción semi-industrial del recurso aurífero en la región. Los propietarios de estas maquinarias, o “retreros” como son denominados por los pobladores locales, son identificados como “paisas”, es decir, personas blancas o mestizas oriundas de Antioquia que, desde mediados del siglo pasado, se han insertado en la economía regional a través del establecimiento de negocios o explotación e intermediación en la venta de recursos madereros y mineros de la región.

La implantación de la minería semi-industrial por parte de los “retreros” se ha dado a través de contratos “compra-venta” o “arrendamiento” con familias negras poseedoras de terrenos de mina, quienes desconociendo la calidad inalienable, inembargable e imprescriptible que protege jurídicamente los territorios titulados o en proceso de titulación a las comunidades negras, “venden” o “arriendan” sus terrenos a empresarios mineros. En este último caso, la transacción es efectuada a cambio del pago de un “aval” o porcentaje (que fluctúa entre 10 y 15%) al pro-

⁵ *Op. cit.*, p. 35.

⁶ Accionadas por motores de 80 HP a 200 HP y motobombas de gran capacidad (1200 a 1600 GPM de agua).

pietario de la mina, y de otro al Consejo Comunitario (CC) (4%), porcentajes que además de ser abiertamente inequitativos, generalmente no son cancelados a cabalidad por los “retreros”.

Una nueva modalidad que se viene presentando en los últimos años consiste en el establecimiento de este tipo de contratos entre empresarios mineros y pobladores locales que han migrado hacia otras ciudades del país (Bogotá, Medellín, Cali o Pereira), quienes “invitan” a los retreros a sus territorios de origen, cediéndoles derechos sobre terrenos de mina que les han sido heredados por sus padres o abuelos. Esta situación ha generado graves conflictos entre los parientes que migran y aquéllos que permanecen en el territorio. Aureliano, uno de los líderes pioneros de la Organización, describe esta problemática de la siguiente manera:

Aquí todas las ‘retros’ que hay en el municipio de Bagadó y están aquí en el Chocó son ilegales, todas son ilegales, lo que pasa es que en las comunidades hay algunas personas egoístas y malpensados que se enamoran de cualquier migaja que las retro les va a dar y por eso como son herederos, porque no dueños sino condueños de unos territorios, en el cual los hermanos, unos están en Medellín, el otro en Bogotá, los primos y tal, dividen un pedacito de tierra que es de la familia pero lo está representando una persona, entonces se enamora, muchas veces están en Medellín, están en Pereira y allá se consiguen con un amigo de la retro y desde allá... cuando uno menos se da cuenta ya viene la retro, llegan a la comunidad, pero la retro entra a la comunidad por autorización de alguna persona de la comunidad que lo trae, aquí no ha habido ningún retrero que haiga entrado a tomarse un territorio sin que alguien lo haya traído, no ha habido el primero quien haya llegado en el municipio de Bagadó que yo conozco y haya dicho: ‘yo voy a trabajar este territorio’, siempre hay una persona que lo trae (Énfasis agregado).⁷

⁷ Entrevista realizada a Aureliano, fiscal de COCOMOPOCA y representante legal de la comunidad de Playa Bonita. Playa Bonita, 18 de junio de 2009.

El impacto social y ambiental generado por la minería a gran escala es indiscutible. La destrucción de la capa vegetal, sedimentación y contaminación de ríos, deforestación de bosques, entre otros factores, han afectado drásticamente el ejercicio de prácticas productivas tradicionales entre estas comunidades, trayendo como consecuencia una situación crítica de inseguridad alimentaria para los pobladores locales. Aureliano continúa su relato:

Y ahora se metieron las retro, y estamos en el Alto Andágueda, estamos como una palabra que nosotros acostumbramos acá, en hambre del pancoger, porque la gente se ha pegado de decir que solamente las retro vienen por el oro, pero es que resulta que en los terrenos donde meten las retro son terrenos de cacería, de pesca y del pancoger, pero las retro únicamente tienen en cuenta, no, vamos a meter la retro pa sacar el oro, pero la gente no piensa que el oro no es solamente lo que hay allí, allí en ese terreno se hace la cacería, ¿por qué?, porque la gente acá hacen lazo, cazan con los perros para la alimentación del hogar, ahí se matan los animales pequeños, también se hace la pesca en las quebradas y en esa partecita del río se hace la pesca, pero qué hace que la retro, el río se mantiene sucio, y mientras el río esté sucio, inútil usted ir a pescar. Bueno, y también el pancoger, los colinitos que la gente tiene allí, en ese sitio, la retro cuando entra nunca averiguan con el dueño primero, sino que van arrasando las matas de plátano, caucho, lo que haya, lo echan al suelo, y la propuesta que le hacen al dueño es, que 'cuando dé le pagamos eso', y ha habido terrenos que no han dado y nunca han... y otros que sí han dado y la gente se conforma con que le dan un 10%, un 15% del mineral, le pagan eso, dos, tres castellanitos de oro, 10 castellanos de oro, la gente se cree rico con eso, y se olvida de que allí ya no vuelve a sembrar más plátano.⁸

⁸ En la denominación local, el colino corresponde al árbol de plátano. Un castellano de oro es equivalente a 4.6 gramos.

Los sistemas productivos de los habitantes de la zona se han visto afectados no sólo por el deterioro del entorno natural, sino también por el progresivo abandono de actividades de pancoger, con las que estas comunidades se procuraban el autoabastecimiento alimenticio, dado que a diferencia de la minería, dichas actividades no representan un ingreso monetario significativo e inmediato, tal y como lo expresa Aureliano:

(...) porque la gente acá, estas mujeres están acostumbradas que se van pa' la orilla y por la tarde tenían su grano, sus dos granos de oro para venderlo y darle de comer a sus hijos, nosotros pues sabíamos que trabajábamos en la semana y el domingo teníamos un primitivo, un plátano para venderlo también para comer. Ya la gente no tiene ese anís (se refiere a anhelo)... los cosecheros que antes rozaban 4, 5, 10 almud de maíz, ahora están rozando medio almud de maíz, ya no, porque la gente lo deja que el pájaro se lo coma en el monte, el todo es que haya una minita donde esté dando, la gente se va pa' la mina y se olvida de la agricultura, y le coge tanto amor a la mina, que por ese amor que la gente le ha cogido a la mina es motivo de que le tienen amor a las retro cuando llegan a los lugares.

La implantación de este tipo de economía no sólo ha traído consigo devastación del medio ambiente y deterioro de sistemas productivos, sino también importantes transformaciones a nivel social, representadas en la incursión de actores armados que actúan como custodios de activos pertenecientes a empresarios; pérdida de autonomía de pobladores sobre el manejo y administración de sus territorios, de los cuales han dejado de ser dueños para convertirse en "condueños" junto con los retreros, cuando no en sus empleados; conflictos intrafamiliares por la repartición de ganancias entre herederos de un mismo predio; encarecimiento del costo de vida; proliferación del alcoholismo y prostitución, así como de embarazos adolescentes. De este modo lo atestigua Candelario, uno de los adalides del proceso organizativo en la región:

Yo pienso que en un mediano plazo, no digo largo plazo, la gente se va a poner las manos en la cabeza porque no va a tener cómo conseguirse un grano de oro para comprar una panela, porque esto está dejando es destrucción... La otra cosa que es grave con esa vaina, esas retroexcavadoras, es que mientras estén pues la gente tiene el usufructo de un tomín de oro, dos tomines de oro, cuando esa gente se va ya sabe qué queda en el pueblo, pues lo que le digo, la ruina y un poco de muchachitos que dejan la gente que ellos no se van a llevar, que las muchachas locas, todas paren y eso queda pal pueblo porque eso no lo llevan de acá, está la mamá dándole la panela, porque no tiene más que darle y los tipos allá dándose la gran vida...⁹

En virtud por su carácter de economía de enclave, la mayor parte de dividendos obtenidos por explotación minera semi-industrial se la apropian empresarios foráneos, toda vez que además del inocuo porcentaje percibido por los propietarios de frentes mineros y por el CC, los pobladores locales tan sólo pueden beneficiarse ocasionalmente de esta actividad, buscando el metal en terrenos removidos por retroexcavadoras. Macedonio, inspector de policía de una localidad, narraba de manera algo jocosa su experiencia en una zona de barequeo alledaña a una mina abierta por una retroexcavadora, donde alrededor de 150 personas se debatían la vida en su intento por “llenar la bateíta”¹⁰ mientras la cuchara de la máquina pasaba muy cerca de sus cabezas. Según Macedonio, los propietarios de “las retro” tan sólo le conceden a la gente un par de horas al día para trabajar. Ello, en los terrenos donde se presume que no hay abundancia del metal, pues cuando éstos se percatan de que la tierra está “pintando”, tapan dichas arenas, las cuales son trabajadas en horas de la noche, para evitar que los bareque-

⁹ Entrevista realizada a Candelario, vicepresidente de COCOMOPOCA. Yuto, 10 de junio de 2009.

¹⁰ La batea se asemeja a un gran plato cóncavo de madera y es utilizada para acrisolar el oro.

ros constaten la presencia del oro. Macedonio tan sólo obtuvo un par de tomines¹¹ en dicha jornada.

El círculo de esta economía de enclave se cierra con la instalación de negocios comerciales por parte de empresarios mineros, a través de los cuales los retreros no sólo se abastecen de víveres, insumos y herramientas que requieren en sus entables mineros, sino que además establecen sistemas de endeudamiento con trabajadores de dichos entables, mediante el adelanto de provisiones suministradas por sus mismos negocios. Su rol de intermediarios en los eslabones comerciales de mercancías introducidas a la región desde el interior del país, les permite fijar precios un poco más bajos en relación con los establecidos por comerciantes negros, cuyos negocios entran en una desventajosa competencia con los foráneos, tal y como lo hace notar una habitante local: “el paisa es cosa mala, es muy egoísta y tramposo y no duda en ‘darle en la cabeza’ al negro. Lo peor de todo es que los negros prefieren comprarle a ellos porque venden más barato.”

Refiriéndose a la mentalidad eminentemente extractivista del paisa, Aureliano sostiene que éste siempre llega al Chocó despojado de toda intención de establecerse en la región y con el interés exclusivo de saquear sus recursos mineros y forestales:

En una reunión que tuvimos en Bagadó, yo les decía a ellos que miráramos *qué tanto amor nos tenían los paisas o los foráneos a los negros*, que no había un paisa que viniera de Medellín, de Cali, de Bogotá, de Pereira y dijera que le diera un pedazo de tierra o le vendiera un pedazo de tierra para montar una finca, para sembrar yuca, sembrar cacao, sembrar piña o un potrero, no había, siempre que vienen, vienen con el fin de un motosierra, una retro, una draga o una motobomba, a sacar, pero nunca viene uno que diga: ‘démen un pedazo de tierra’, nunca lo hacen así, sino que *vienen es a ordeñar la madre tierra*.

¹¹ Un tomín equivale a 0.6 gramos de oro.

“CON LAS ‘RETRO’ LLEGAN LOS FORÁNEOS
A MANDARNOS A NOSOTROS EN SU TERRITORIO”:¹²
LA MINERÍA DE ENCLAVE Y EL GOBIERNO DEL TERRITORIO

Amén del grave deterioro ambiental, de las limitaciones en el desarrollo de prácticas productivas locales e impactos sociales ocasionados por la economía minera de enclave, la implantación de este sistema económico en Alto Atrato ha tenido hondas repercusiones en el ejercicio de un gobierno autónomo sobre el territorio por parte de los Consejos Comunitarios, toda vez que la anuencia que muchos habitantes de la región muestran hacia la introducción de retroexcavadoras, se ha convertido en espada de Damocles para los Consejos, que se ven enfrentados al dilema de permitir o prohibir la implantación de esta economía, asumiendo consecuencias que cualquiera de estas decisiones represente para el gobierno sobre sus territorios. Con un sentimiento de frustración, Atilano, ex representante legal de la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), organización étnico-territorial pionera en defensa de los derechos de comunidades negras, nos habla del callejón sin salida en el que se encuentran los líderes de estas organizaciones:

Uno toma una posición frente a la minería ilegal, pero resulta que hay mucha gente en las comunidades con necesidades de toda índole, que ya se mueve a la minería, y cuando los mineros se dan cuenta que el que está acá es la junta directiva pero que las comunidades quieren, entonces le tiran las comunidades a uno, entonces se les vuelve problema a uno con los mineros y con los líderes de las comunidades¹³.

¹² Palabras de Palabras de Macedonio, inspector de policía de la comunidad de Engrivadó. Engrivadó, 20 de junio de 2009. En el habla choacoana, el pronombre posesivo de la tercera persona del singular *su*, es utilizado en determinadas construcciones gramaticales como sinónimo del pronombre posesivo de la primera persona del plural *nuestro*.

¹³ Entrevista realizada a Atilano, representante legal saliente de la ACIA. Quibdó, 4 de junio de 2009.

Así, la decisión de prohibir el ingreso de retroexcavadoras al territorio de un CC, enfrenta a sus dignatarios a la animadversión de pobladores que ven en este tipo de minería una oportunidad para superar sus precarias condiciones de vida. La leve mejoría económica que ven quienes han vendido o arrendado sus predios o quienes se han empleado en entables mineros instalados por empresarios, así como el flujo de ciertos recursos en los CC que le han dado la venia a retreros, han servido para alimentar el imaginario de minería semi-industrial como una opción de “progreso” en la región.

En este sentido, el beneplácito que muchos pobladores locales muestran hacia esta actividad ha llevado a directivos de los CC a autorizar la implantación de retroexcavadoras en sus territorios, asumiendo con ello no sólo impactos sociales y ambientales ocasionados por la minería a gran escala, sino también la pérdida de autonomía en la administración de sus territorios, de tal suerte que sus funciones en ocasiones se reducen a garantizar el pago del “aval” por parte de retreros. La capacidad de agencia de los CC también se ve limitada por el presunto vínculo que existe entre empresarios y actores armados que salvaguardan el patrimonio de los mineros, toda vez que el temor hacia posibles exacciones, exigencia de cobro de forma e injusta o violenta por parte dichos actores, le impide a los consejeros exigir el cumplimiento de medidas conducentes al restablecimiento ambiental que se pactan con los retreros.

Pero la decisión de permitir la implantación de este tipo de economía también ha traído como consecuencia graves conflictos entre diferentes CCL. Por un lado, la instalación de retroexcavadoras por parte de integrantes de un Consejo en la jurisdicción de otro, ha desatado desavenencias por el pago de porcentajes respectivos, por cuanto los Consejos implicados en estas disputas se consideran acreedores de utilidades redituadas por el entable minero. Por otro, los impactos sociales y ambientales producidos por el montaje de estas maquinarias en el territorio de un CC, muchas veces se extienden más allá

de los confines de este Consejo. Así, por ejemplo, la instalación de una retroexcavadora en la cuenca alta de un río afecta también a las comunidades situadas en sus cursos medio y bajo, dada la contaminación y sedimentación de aguas fluviales.

“¿QUE LA MINERÍA ES ILEGAL?, LA MINERÍA SIEMPRE HA SIDO ILEGAL”:¹⁴ LA ACCIÓN DE LAS ENTIDADES ESTATALES FRENTE A LA EXPLOTACIÓN ILÍCITA DE RECURSOS MINEROS

La certeza con la que este habitante sostiene el carácter de ilegalidad de la minería practicada en el departamento del Chocó, no sólo habita entre pobladores locales, sino también entre los mismos funcionarios estatales encargados de garantizar la explotación racional y sostenible de recursos naturales no renovables, tal y como pude comprobarlo a partir de entrevistas realizadas a un funcionario de la Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo Sostenible del Chocó (CODECHOCÓ), máxima autoridad ambiental en el departamento, y a otro funcionario del Ministerio Público.

Pese al reconocimiento expreso de la gravedad del problema, las acciones de instituciones estatales frente al mismo han sido tímidas, cuando no inexistentes, en razón a varios factores. Por un lado, el funcionario de CODECHOCÓ argumentó el escaso margen de maniobra con el que cuenta su entidad para contrarrestar esta práctica ilegal, ya que si bien las Corporaciones Ambientales Regionales (CAR) tienen la responsabilidad de expedir actos administrativos para suspender el aprovechamiento ilícito de recursos mineros, estas decisiones no se hacen operativas sino hasta el momento en que interviene la Fuerza Pública, que en su opinión, no cuenta con recursos físicos y humanos suficientes para actuar.

¹⁴ Enunciado expresado por Cenobio, habitante de la comunidad de Tutunendo, en una conversación informal. Tutunendo, 13 de junio de 2009.

Por otro lado, los servidores públicos entrevistados sostienen que para ellos resulta difícil ejercer un control efectivo sobre la minería ilegal, siendo que esta actividad es avalada por los habitantes de la región e incluso por los mismos alcaldes, quienes de acuerdo con la legislación vigente, serían los primeros en llamar a suspender las actividades mineras que no cuenten con el respectivo título. En palabras de uno de los funcionarios entrevistados: “La gente cree que si no hay actividad minera, la economía se viene al piso”.

En opinión de otro de los funcionarios, existe confusión entre los Consejos Comunitarios respecto a los límites de sus competencias, ya que si bien éstos tienen a su cargo la administración interna sobre tierras pertenecientes a comunidades negras, legalmente no han sido revestidos de facultades para el ejercicio de autoridad ambiental y minera en dichos territorios, las cuales, están en cabeza del Ministerio de Ambiente (a través de las CAR) y del Instituto Colombiano de Geología y Minería (INGEOMINAS), respectivamente. En este sentido, los CCL no tienen competencias para establecer acuerdos con particulares, ni para conceder permisos de explotación minera.

Esta confusión se ha visto alimentada por la figura del “aval”, creada por CODECHOCÓ con el fin de facultar a los CC para controlar el aprovechamiento comercial de recursos madereros, como paso previo al salvoconducto que debe ser expedido por la autoridad ambiental, que ha sido apropiada por los Consejos para asignar a empresarios mineros y madereros el pago de importes por concepto de explotación de dichos recursos en sus territorios. Y si bien, la discusión sobre la validez jurídica de esta figura ya se zanjó en menoscabo de la misma, “la gente sigue hablando de los avales”. El mismo funcionario comentó el caso del representante legal de un CC que se acercó a su despacho a quejarse porque el propietario de una retroexcavadora incumplió a la comunidad con el pago del “aval”. En la jurisdicción de su Consejo, se habían instalado once retroexcavadoras, de las cuales, según el directivo, tan sólo seis eran

legales porque contaban con el “permiso” de la comunidad, siendo que de acuerdo con la normatividad vigente, es considerada como ilegal toda actividad minera que no esté amparada por un título.

En el 2007 las entidades con competencias sobre el tema, firmaron un Convenio Interadministrativo con la finalidad de aunar esfuerzos para prevenir, detectar y sancionar la minería ilegal. Si bien el servidor público antes aludido, reconoce en esta medida un avance en la erradicación del aprovechamiento ilícito de recursos mineros, no ve en ella solución real al problema, que en su opinión, requiere de la implementación de una política pública sostenida en el tiempo, más allá de mera imposición de procesos sancionatorios.

Los líderes del proceso organizativo, por su parte, consideran que la expansión de la minería semi-industrial obedece al favorecimiento de intereses de terceros por parte del “Estado” que, pasando por encima de la calidad jurídica sobre territorios de comunidades negras, les concede permisos de explotación minera a empresarios privados. En palabras de Atilano:

En el solo perímetro del municipio de Quibdó hay 154 solicitudes de explotación minera, y otro tanto para el Medio Atrato y otro tanto para Bojayá. Va a ser larga todavía la lucha contra *un Estado indolente que ni los territorios colectivos hoy los respeta*, ha venido cercenando de una u otra forma la Ley, está el Código Minero que le metieron un machetazo a la Ley 70, la Ley Forestal afortunadamente se cayó pero quien sabe cómo va a volver y así sucesivamente.

Con relación a la minería ilegal, los integrantes de COCOMO-POCA consideran que el advenimiento y crecimiento de este fenómeno se ha hecho posible gracias a la anuencia no sólo de pobladores locales, sino también de autoridades competentes que, ya sea por negligencia, o porque están implicadas en acuerdos fraudulentos con los retreros, no han tomado

medidas contundentes al respecto, tal y como lo expresa el Padre Rolando, sacerdote vinculado a la Diócesis de Quibdó:

Los mismos gobiernos locales en ocasiones se prestan para que este tipo de cosas se den, las autoridades ambientales no se han pronunciado al respecto... De manera que el panorama es bastante complejo en virtud de que no ha habido un apoyo institucional para ponerle freno a estas cosas y *tampoco hay un consenso en las mismas comunidades que al intentar negociar lo que hacen es perjudicar tanto su existencia como la misma pervivencia del territorio.*

La posición del gobierno es ambigua. Por un lado no hay licencia, por otro no prohíbe la explotación sin licencia, entonces es una especie de favorecimiento del explotador minero, aunque no haya un reconocimiento legal... En Lloró, por ejemplo, existen cuatro decretos firmados por el alcalde donde entre comillas se “suspende” la explotación minera, pero cuando llega la fecha que contempla el decreto, se dan prórrogas, prórrogas y más prórrogas. En el caso de Bagadó, que van dos decretos, también sucede lo mismo. En el municipio del Atrato la presencia de retroexcavadoras es menos numerosa, pero también la hay, hasta ahora no ha habido un pronunciamiento de la “autoridad local” (Énfasis agregado).¹⁵

De igual forma, los directivos sostienen que la postergación en la titulación colectiva ha dado pie para que, abusando de su autoridad, las administraciones municipales les concedan permisos a particulares para la explotación minera en el área de influencia de la Organización. Al no contar con el título colectivo, ni con información clara y confiable acerca de la identidad de propietarios de retroexcavadoras, los integrantes de COCOMOPOCA ven restringido su margen de manobra para actuar en contra de la minería ilegal. El relato que

¹⁵ Entrevista realizada al Padre Rolando, perteneciente a la Diócesis de Quibdó, Río Atrato, 7 de junio de 2009.

presento a continuación sintetiza las transformaciones que ha traído consigo la implantación de la minería semi-industrial en la región, así como factores que han favorecido su expansión y consolidación.

“UN QUIJOTE LUCHANDO CONTRA LOS MOLINOS DE VIENTO”¹⁶

Desde su llegada a la Parroquia de la Inmaculada Concepción de Lloró, en el 2005, el Padre Pablo emprendió una decidida lucha en contra de la minería ilegal practicada en este municipio, que le ha valido la admiración de muchos pero también el odio de otros cuantos, el cual se ha traducido incluso, en amenazas contra su vida.

Durante los últimos cuatro años, el sacerdote ha sido testigo del auge inusitado de la minería semi-industrial en Lloró, la cual ha estado acompañada de una mejoría económica pasajera en el municipio, pero también de devastadoras consecuencias sobre el medio ambiente y acelerados cambios en la vida cotidiana de sus habitantes. Testigo de excepción sobre las profundas transformaciones que están teniendo lugar en la región, el Padre Pablo no se ha limitado en la labor evangelizadora que como líder espiritual le ha sido encomendada por la comunidad religiosa a la cual pertenece, sino que se ha involucrado activamente en una lucha, a veces solitaria, contra lo que él considera “una cultura de muerte”. De este modo, el sacerdote ha hecho caso omiso sobre directrices emanadas de la Diócesis de Quibdó que, en distintas oportunidades, le ha solicitado abandonar sus denuncias, en razón a que actores armados han cobrado la vida de varios religiosos en la región, uno de ellos perteneciente a su misma comunidad religiosa que realizaba labor pastoral en Lloró.

¹⁶ La información contenida en este acápite se desprende de la entrevista realizada al Padre Pablo en Lloró, el 27 de junio de 2009.

Mientras conversábamos, me enseñaba el archivo en el que ha organizado diferentes denuncias, notas de prensa, folletos, boletines y fotografías que dan fe de su incansable esfuerzo por detener la minería ilegal, como también distintos decretos que autoridades ambientales y municipales han expedido, ordenando la suspensión de esta actividad y restablecimiento de zonas intervenidas a través de medidas como reforestación “agresiva” e implementación de rellenos sanitarios. Si bien el número de disposiciones legales prohibiendo el ejercicio ilícito de la minería no es nada despreciable, lo cierto es que tales disposiciones no se han traducido en la erradicación de esta actividad que, en lugar de disminuir, aumenta cada día. De ahí que él mismo se autocalifique como “un Quijote luchando contra los molinos de viento”.

Según el Padre, parte de la explicación de este fenómeno se encuentra en la negligencia de la Administración Municipal en el pago del salario a sus empleados, quienes han tenido que acostumbrarse al desembolso atrasado de meses de trabajo. Esta situación ha contribuido a alimentar la cadena de corrupción que existe entre servidores públicos responsables del control ambiental sobre esta actividad, en la cual participan funcionarios de todos los rangos: desde nivel operativo, pasando por empleados de grado intermedio, hasta directivos de instituciones competentes en el tema. “¿Por qué no hay autoridades que se conduelan de nuestro pueblo y nuestra tierra chocoana?”, se pregunta.

En busca de respuesta, nos condujimos hacia el director de la Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria (UMATA), a quien interrogo sobre el incumplimiento de cláusulas contenidas en uno de tantos decretos emitidos por la autoridad ambiental, a partir de las cuales se ordenaba el restablecimiento de la zona intervenida por el propietario de una retroexcavadora. Dirigiéndonos al funcionario, le pregunto:

–“Oiga, ¿usted conoce esto?

–Sí.

–Este señor, Rudecindo Gamboa –era el dueño de la retroexcavadora– ya se ha ido, ¿me parece?

–Sí.

–¿Cumplió con lo que está aquí?

–No.

–¿Usted se preocupó?

–Es que no me dieron para ir a inspeccionar... Y dicen que cada semana iba a ir a pedir plata. Tenía piernas para ir, estaba muy cerca.

Esta situación ha sido corroborada por los mismos propietarios de retroexcavadoras que, en diferentes ocasiones, han confirmado las sospechas del Padre Pablo respecto a la aceptación de sobornos económicos por parte de autoridades, como lo evidencia su encuentro con un ‘retrero’:

(...) el alcalde recibe su sueldo, UMATA recibirá... CODECHOCÓ, sus funcionarios reciben su plática... me lo han dicho, uno se comunica con los retreros, entonces nosotros visitamos últimamente a las comunidades, me acuerdo como si fuera ahora, y un retrero: ‘Padre, los de CODECHOCÓ... (haciendo un gesto con la mano que significa que hay dinero de por medio) y yo me acuerdo que retiré la mano, era sólo para hacerle el gesto, después me di cuenta que quería sólo escenificar lo que él hace con CODECHOCÓ. Hasta con el ejército, con la policía, a la policía le dije, al anterior jefe: ‘también dicen que usted...’ y ¿sabe cuál fue la respuesta? ‘Pero también de usted dicen tantas cosas’, así me contestó.

La aquiescencia de entidades locales hacia la minería ilegal ha llegado a tal punto que el alcalde municipal, haciendo uso extralimitado de sus funciones, estableció públicamente acuerdos con empresarios mineros. Así, en una reunión efectuada en abril de 2009, la primera autoridad del municipio fijó para los propietarios de retroexcavadoras el pago de un monto de 227 dólares americanos como ‘cuota’ de ingreso a la zona y

de 455 mensuales por concepto de explotación, además de la realización de “alguna obra social” para la comunidad. Al ser interrogado por el Padre Pablo sobre la adopción de estas medidas, el alcalde aseguró sentirse impotente frente a las amenazas que ha recibido en contra de su vida por parte de grupos armados.

Pero la minería ilegal en el municipio no hubiera alcanzado tal auge si no fuera por la venia de buena parte de sus habitantes, y lo que es más cuestionable todavía, de ciertos directivos de COCOMOPOCA que han permitido que en su terreno o en el de sus familiares, se instalen retroexcavadoras. Es así como algunas personas reprueban los esfuerzos del párroco, argumentando que no existe otro medio para superar pobreza y hambre que aqueja la zona: “si el cura logra hacer cerrar la minería, iremos donde él, allá a la curia con la batea para que nos la llene de arroz”, sostienen. Otros, por su parte, le han exigido que se limite a los oficios eclesiásticos y que no se entrometa en “asuntos de política”.

Y si bien es cierto que la región atraviesa una apremiante situación de precariedad económica y social, también lo es que los caudales de dinero percibidos por concepto de explotación minera semi-industrial, no han representado el pretendido “progreso” que esperan sus habitantes:

Aquí no hay esperanza, tenemos más celulares, hay más mujeres, hay más celulares y algunos están mejorando su casa, no hay que negarlo esto, pero la mayoría es plata, en nuestra mentalidad también es, no saber invertir la plata, si hay plata es para gastarla, entonces después que gasté mi plata, después que compré mi celular, sigan yendo para donde el alcalde, o para la parroquia a pedir: ‘es que no tengo para útil escolar de mis hijos’ y las cajas de cerveza que vienen y hasta se han puesto ya prostíbulos aquí, uno allá y uno arriba, pero es más bien para los que vienen de afuera, parece, pero van también algunos de aquí. Entonces esta plata no se revierte en algo que va a crear más bienestar, o para gastarla en una casa siquiera un poco mejor, usted ve que hay

construcciones, de eso no cabe duda, esto es bueno. Pero verdad es que se pierde mucho. Como en Boraudo, este Antonio, sigue empeñándose que sí, que está bien, que donde han explotado, han sembrado, ¡mentira!, no sé por qué quiere mentir, claro, ellos han puesto tv cable y han hecho una casa de velación.

Observando este cuadro desolador, el sacerdote concluye que en la zona confluyen distintos factores que se han convertido en caldo de cultivo posibilitando la incursión y expansión de la minería ilegal. Por un lado, la atávica situación de pobreza y marginalidad social en la que se encuentra sumido el departamento; por otro, la falta de ejercicio de autoridad y corrupción que existe entre los estamentos oficiales y, por último, lo que él llama la “prepotencia” de retreros ligada al dinero y uso de la fuerza. Pero además de los factores “objetivos” relacionados con la presencia contradictoria del Estado en la región, con la negligencia de entidades públicas o implantación de economías de enclave por parte de agentes foráneos, el Padre Pablo ve esta problemática como el reflejo de una sociedad suicida que se está matando, que en últimas “no se quiere. No se quiere hacer nada porque no se ama este pueblo, *no se quiere porque no se quiere*”.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En virtud de su naturaleza como economía de enclave, la implantación de la minería semi-industrial en el Alto Atrato se ha consolidado sin establecer un vínculo orgánico con la economía local, toda vez que tanto los insumos requeridos para la explotación minera, como personal calificado, son importados desde otras regiones del país, y gran parte de las ganancias generadas por la misma, se registran fuera del departamento, sin representar beneficios substanciales que permitan dinamizar la economía regional.

No obstante, la implantación de este modelo no ha sido de ninguna manera impuesta, sino que se ha dado merced a la

acquiescencia de muchos pobladores locales, quienes ven en su vinculación a esta actividad, una oportunidad para salir del atraso y precariedad económica en los que se encuentra sumida la región. Este hecho limita considerablemente la capacidad de agencia a los Consejos Comunitarios como entes encargados de la administración interna en los territorios colectivos, cuyos dignatarios muchas veces deben ceder ante pretensiones de empresarios en sus territorios, dada la presión ejercida por los mismos habitantes de las comunidades. De manera que la autonomía territorial reconocida a los CC termina reducida a su capacidad de asegurar el pago del porcentaje que le corresponde a la comunidad por la explotación minera, sin que se logre plantear una discusión a fondo acerca de las graves consecuencias sociales y ambientales generadas por esta actividad, ni mucho menos, sobre las perspectivas futuras de desarrollo para estas comunidades.

A la limitada autonomía de los CC se suma la falta de diligencia perteneciente a las entidades estatales para contrarrestar esta problemática. Si bien es cierto que esta situación puede atribuirse en parte a la incompetencia de funcionarios, cuando no a la abierta complicidad de algunos de ellos con empresarios mineros, también lo es el escaso margen de maniobra con el que cuentan estas instituciones, ya sea porque los recursos económicos y humanos de los que éstas disponen para intervenir se reducen cada día en bien de un régimen de “retirada del Estado”, o porque la integridad física de servidores públicos se ve amenazada por la presencia de actores armados en la región. Pero más allá de estas circunstancias, lo que hay detrás de esta problemática es la contradictoria presencia estatal en una región cuyos habitantes han sido tradicionalmente marginados de posibilidades para un desarrollo real, al tiempo que tempranamente integrados a los circuitos económicos internacionales, a través de la explotación indiscriminada de sus recursos naturales, así como de la provisión de mano de obra barata.

SIGLAS UTILIZADAS EN EL TEXTO

ACIA	Asociación Campesina Integral del Atrato
AT	Artículo Transitorio
CC	Consejo Comunitario
CCL	Consejos Comunitarios Locales
COCOMOPOCA	Consejo Comunitario Mayor de la Organización Popular Campesina del Alto Atrato
CAR	Corporación Ambiental Regional
CODECHOCÓ	Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo Sostenible del Chocó
INCODER	Instituto Colombiano de Desarrollo Rural
INGEOMINAS	Instituto Colombiano de Geología y Minería
UMATA	Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Contreras, Camilo, *Espacio y sociedad. Reestructuración espacial de un antiguo enclave minero*, México, Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, 2002.
- Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, TÍTULOS COLECTIVOS ADJUDICADOS A LAS COMUNIDADES NEGRAS CUENCA DEL PACÍFICO. AÑOS 1996-2008, Bogotá, INCODER, 2009.

HERENCIA AFRICANA, CULTURA POPULAR Y NACIONALISMOS EN ARGENTINA

Carlos M. Tur Donatti

Existe en América Latina la extendida creencia que la población argentina es uniformemente blanca y europeizada. Esta opinión fue difundida por intelectuales en la república oligárquica (1880-1916) e implicaba un alto grado de olvido del pasado y proyectaba la excepcional realidad étnica del momento en la utopía deseable. Pero resulta innegable, a principios del siglo pasado, que la otrora numerosa etnia afro se ha diluido en la masa de la población subordinada; sin embargo, su herencia simbólica se transformará e integrará en una rica cultura popular, expresada en candombes, milongas y tangos y sus peculiares coreografías. Décadas después, en los años treinta y cuarenta, asistimos a una exhumación-recreación del ámbito musical y dancístico de afroargentinos en la época de Juan Manuel de Rosas (1829-1852), que constituye una parcela de nacionalismos culturales que surgen en los años veinte y se desplegarán en décadas siguientes.¹ ¿Por

¹ Carlos Mariano Tur Donatti, "La utopía criolla en el siglo xx. Cultura y política del nacionalismo restaurador en Argentina", en *Revista de Ciencias Sociales*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, Mayo de 1995.

qué razones se produce esa peculiar exhumación-recreación y qué incidencia tendrá en el imaginario nacional? A estas interrogantes procuraremos responder a lo largo de este texto.

En la región del Río de la Plata no se descubrieron minas argentíferas ni existía una densa población asentada, sin embargo, como en el Alto Perú y en la Nueva España, los colonizadores españoles solicitaron a la corona, desde fines del siglo XVI, la importación de esclavos negros. A lo largo de los siglos coloniales la escasez crónica de mano de obra fue mitigada con la importación de trabajadores africanos² que, como en otras latitudes del imperio español, desempeñaron diferentes oficios urbanos y servicio doméstico en casa de eclesiásticos y familias criollas y peninsulares.

Al comenzar el siglo XIX un oficial inglés afirma que la población blanca de la ciudad de Buenos Aires sólo ascendía al 20% del total; y otros viajeros encuentran esclavas vendimiando y elaborando vino en Mendoza³ o negros recogiendo sal en el norte de la Patagonia.⁴ Tampoco podía faltar esta mano de obra indispensable en las estancias ganaderas pampeanas o en el trabajo agrícola de provincias interiores.⁵

Su participación no se redujo a diferentes actividades productivas, también estuvieron en primera línea en el rechazo a las invasiones inglesas de 1806 y 1807, en las luchas interprovinciales posteriores a 1810 y contra las fuerzas del colonialismo español. Con el señuelo de libertad fueron incorporados masivamente a ejércitos patriotas: en la batalla de Maipú,

² Carmen Bernard, *Historia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 63-66.

³ S. Samuel Trifilo, *La Argentina vista por viajeros ingleses, 1810-1860*, Buenos Aires, Ediciones Gure, 1959, p. 136, cita al viajero inglés John Miers que visitó Mendoza en 1819.

⁴ *Ibíd.*, p. 228, cita al capitán Robert Fitz Roy, que recorrió la Patagonia en la década de 1830.

⁵ Romain Gaignard, *La pampa argentina. Ocupación, poblamiento, explotación desde la conquista a la crisis mundial, 1550-1930*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1989, pp. 87-89.

con la que se inició la liberación de Chile, murieron 400 afro-argentinos.⁶

A pesar de las ideas liberales sobre la revolución de independencia ni se abandonó totalmente la esclavitud hasta mediados de siglo, ni se atemperaron los prejuicios raciales de origen colonial: para denigrar al tucumano Bernardo de Monteagudo, secretario del Libertador José de San Martín, se le llamaba “el hijo de la negra” o para descalificar al porteño Bernardino Rivadavia le apodaron “el doctor Chocolate”.⁷

Las relaciones interétnicas tampoco eran idílicas entre la masa de grupos sociales subordinados. Martín Fierro, el paradigmático gaucho maltratado por las autoridades, personaje central del famoso poema de José Hernández, canta con intención provocadora:

A los blancos hizo Dios,
a los mulatos San Pedro;
y a los negros hizo el Diablo
para tizón del infierno⁸

Pero estas relaciones interétnicas conflictivas muestran una llamativa excepción: el juicio amable cuando no fervoroso de europeos y criollos hacia las mulatas rioplatenses. A fines del siglo XVIII, el funcionario ilustrado español Félix de Azara, el comerciante escocés John Robertson en 1811,⁹ y a mediados de siglo el escritor y político Domingo Faustino Sarmiento, coinciden en su inclinación hacia estas seductoras muchachas. Don Félix de Azara, que durante veinte años recorrió regiones del sur, con toda la autoridad de su formación iluminista, sienta plaza teórica y concluye, después de alabarles la frescura y

⁶ José Luis Lanuza Morenada, *Una historia de la raza africana en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Schapire, 1967, p. 71.

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ José Hernández, *Martín Fierro*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 17ª. edición, 1973, p. 35.

⁹ Trifilo, *op. cit.*, p. 213.

dulzura de su piel, que “no es ésta la única ventaja que hace que los inteligentes prefieran las mulatas a las mujeres españolas, pues además pretenden que con dichas mulatas experimentan placeres especiales que las otras no les proporcionan”.¹⁰

Bajo los gobiernos porteños de Juan Manuel de Rosas, entre 1829 y 1852, férreo dictador y poderoso estanciero, la población afroargentina libre y esclava contó con amplias facilidades oficiales para celebrar sus fiestas y bailes. El mismo Rosas y su familia acudían a estos jolgorios masivos y eran fervorosamente apoyados por la población negra. El manejo político de esta peculiar relación servía a Rosas para ampliar su base social y atemorizar a las familias unitarias que se le oponían.

La fidelidad afro al dictador federal se mantuvo por largos años después de su derrocamiento en 1852, como lo pudo comprobar su sobrino Lucio V. Mansilla en conversación con un negro en tierras indias, que esperaba el regreso de “nuestro padre Rosas” para volver a Buenos Aires.¹¹ Producida la caída del gobierno rosista fue abolida completamente la esclavitud, y otras cuestiones pasaron a preocupar a la comunidad negra. El universalismo liberal, que sostenía la igualdad entre razas, llevó a suprimir escuelas separadas y el rector de la Universidad porteña proclamó la apertura de sus aulas a la juventud de color. En estos nuevos tiempos, en 1858, apareció el periódico *La raza africana*, que invocaba ideales ilustrados de 1810, para convertirse luego en *El proletario*, que asumió la defensa de afroargentinos en un perspectiva más amplia.¹²

Las guerras, enfermedades y mestizaje fueron diluyendo la presencia negra en el total de la población. El arribo masivo de inmigrantes europeos para la segunda mitad del siglo XIX representó un doble desafío para la debilitada comunidad. Los

¹⁰ Félix de Azara, *Viajes por la América meridional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, p. 276.

¹¹ Lucio V. Mansilla, *Una excursión a los indios ranqueles*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, p. 187.

¹² Carmen Bernand, *op. cit.*, p. 199.

recién llegados, en general hombres jóvenes y solteros, comenzaron a establecer parejas con negras y mulatas, y además a invadir oficios que los hombres negros habían ejercido casi con exclusividad desde la época colonial.

Así lo cantaba una comparsa en las fiestas de carnaval:

Ya no hay negro botellero
Ni tampoco changador,
Ni negro que vende fruta,
Mucho menos pescador;
Porque esos napolitanos
Hasta pasteleros son,
Y ya nos quieren quitar
El oficio de blanqueador

La fusión de etnias y culturas no operaba en una sola dirección: los ritmos africanos también ganaban a criollos e inmigrantes. El coro de una comparsa cantaba:

Ya no hay sirviente
De mi color
Porque bachichas
Toditos son
Dentro de poco
¡Jesús, por Dios!
Bailarán semba
Con el tambor¹³

Esta población afro que vio perder sus rasgos étnicos y ocupaciones tradicionales, fue desplazada hacia ciertos barrios de la ciudad, que se fueron poblando de prostíbulos y en este ambiente va a surgir el tango. De esta creación popular el aporte afro es evidente en el lenguaje y de sus primeros conjuntos. Palabras como mucamo, quilombo, tamangos, mandinga, batu-

¹³ José Luis Lanuza, *op. cit.*, pp. 220-221.

que y catanga se incorporaron al lenguaje popular y a las letras de tangos y milongas. Los conjuntos originales de esta época —“sierpe de lupanar”, apostrofaría Leopoldo Lugones al tango— “copiaron la composición de las pequeñas orquestas de negros, tal como venían tocando en América Latina desde el siglo XVIII”.¹⁴ El más antiguo tango firmado que se ha conservado, “El Enterriano”, lo publicó en 1896 el pianista mulato Rosendo Mendizábal, que alternaba sus discretas apariciones en prostíbulos con la enseñanza a niñas de hogares distinguidos. El tango, repudiado por las familias porteñas respetables, al triunfar en París, antes de la guerra de 1914, vuelve a Buenos Aires, y en los años veinte se impone en cabarets del centro, frecuentados por hijos de los estancieros.

Esta conquista de música popular se produce en un ambiente transformado por el advenimiento de radicales al poder nacional y derrumbe del modelo cultural europeo, como consecuencia de la Gran Guerra y revoluciones en México y Rusia. Los nacionalismos político-culturales propios del siglo XX comienzan a despuntar en el Río de la Plata con el interés por la música tradicional de provincias y la evocación nostálgica de la población negra y sus bailes. En 1921 el conjunto de Andrés Chazarreta debuta en Buenos Aires con los géneros criollos de la provincia de Santiago del Estero, y Pedro Figari, talentoso pintor uruguayo, en 1926 revive en sus telas vibrantes a los negros cancheros del siglo XIX.

La nueva sensibilidad muestra diversas motivaciones e intereses, que llevan por ejemplo a la impugnación de la lectura liberal-oligárquica del pasado y a la reivindicación de Juan Manuel de Rosas, como modelo de gobernante autoritario y popular. Esta tarea de revisión historiográfica es emprendida por Carlos Ibarguren, que publica *Juan Manuel de Rosas, su vida, su drama y su tiempo*, libro que recibe en 1930 el Premio Nacional de Literatura.

¹⁴ Blas Matamoros, *Historia del tango*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971, p. 19.

Estas manifestaciones precursoras de interés heterodoxo por el pasado rioplatense y sus legados étnicos y artísticos, van a desplegarse en décadas siguientes en un vasto y heterogéneo movimiento nacionalista, que confrontará al liberalismo tradicional en lo político y a la definición aperturista-cosmopolita de sus artistas e intelectuales. Estos dos ámbitos ideológico-culturales: el liberal-cosmopolita de Borges y Bioy Casares, Victoria Ocampo y la revista *Sur* y el ámbito nacionalista-hispanista, constituyeron dos campos opuestos y complementarios de la cultura hegemónica en Argentina.

La crítica a la concepción liberal del pasado y la propuesta revisionista alternativa fueron ganando adeptos en el medio de la cultura popular tanguera, de temática urbana y raíces mezcladas. Pero si en su lectura del siglo XIX a los historiadores nacionalistas les interesaba sobre todo rescatar la personalidad y actuación de Juan Manuel de Rosas, como ejemplo de política fuerte y defensiva con base en masas, a Homero Manzi y otros poetas tangueros les preocupaba rescatar la tradición musical y dancística de la población negra y mulata de la época rosista.¹⁵ Milongas y candombes pasaron así a engrosar el caudal de la cultura popular tanguera, que tuvo en los años cuarenta una notable creatividad y aceptación masiva.

Pero este común interés por el pasado rioplatense de nacionalistas y tangueros no podía ocultar el choque de sus opuestas sensibilidades: aristocratizantes, hispanófilos y católicos los primeros, y los segundos volcados a la evocación de personajes y barrios orilleros, a la condenación del centro pecaminoso, y a lances y desventuras de sentimientos. Los tangueros eran hijos de la inmigración reciente que habían recogido aportes afros, cubanos, andaluces y los habían fundido en una creación propia: el tango como música, canto y baile; y que posteriormente habían incorporado ritmos y evocación de una etnia ya desaparecida.

¹⁵ Aníbal Ford, *Homero Manzi*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971, pp. 103-104.

Los intelectuales nacionalistas molestos por esta irrupción plebeya expresaron su visceral rechazo y prohibieron la difusión pública de tangos y milongas por su “lenguaje obsceno”, lenguaje en que menudeaban palabras de orígenes tanto africano como italiano. Esta decisión represiva la tomó Gustavo Martínez Zubiría, conocido escritor nacionalista y ministro del gobierno militar surgido del golpe de Estado de 1943.¹⁶

Durante los años de gobierno de Juan Domingo Perón (1946-1955), los nacionalistas hispanizantes manejaron el aparato cultural oficial y promovieron estilos y danzas de antigua raigambre criolla y, curiosamente, el bolero mexicano llegado en la voz de Alfonso Ortiz Tirado a Buenos Aires en 1931, quizás por su lenguaje de depurado casticismo y su recatado sentimentalismo romántico. Esta orientación nacionalista conservadora contrastaba con el populismo tanguero que durante los años peronistas enriqueció su repertorio con tangos, milongas y candombes que se ejecutaban y bailaban en masivas fiestas populares y se representaban en los grandes teatros porteños.

Estos poetas y músicos tangueros, quizás sin tener plena conciencia de las consecuencias culturales de su producción, parecen haber inaugurado una lectura desde abajo, desde una raíz ignorada, y comenzado a revalorar el aporte humano y cultural africano

Pero si en la lectura oficial del pasado y en la corta memoria de sectores medios urbanos en general no se incluían negros ni mulatos, éstos sí eran ineludibles personajes en la crónica familiar de escritores del campo liberal-cosmopolita, fervorosamente adversos al estilo plebeyo del peronismo. Tanto Victoria Ocampo como Jorge Luis Borges los recordaron con simpatía condescendiente, propia de su sensibilidad criolla de vieja ascendencia porteña.¹⁷

¹⁶ Carlos Mariano Tur Donatti, “Juan Domingo Perón entre Malena y Ginebra”, en *Latinoamérica*, Anuario de Estudios Latinoamericanos, núm. 30, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

¹⁷ Jorge Luis Borges, *Prosa completa*, vol. I, Barcelona, Bruguera-Emecé, 1985, p. 11.

El rescate de la personalidad histórica de Juan Manuel de Rosas en que se empeñaron los nacionalistas autoritarios y de la música y bailes africanos por parte de nacionalistas-populistas, animaron el debate ideológico cultural y merecieron una amplia respuesta desde el campo liberal-cosmopolita: quizás su expresión orgánica mayor fue *Morenada, una historia de la raza africana en el Río de la Plata* de José Luis Lanuza, que en 1947 recibió un premio de literatura de la municipalidad de Buenos Aires. Reconoce este autor que la historia oficial de orientación liberal había olvidado a la población negra pero critica su resurrección simbólica reciente. Sus palabras expresan una clara intencionalidad descalificadora:

Nuestra historia común se permite negros solamente en la época de la tiranía de Rosas. En esto parece reincidir su espíritu decorativo, sea que indudablemente armonizan bien el rojo federal y los rostros morenos. Con esa simple combinación —y muy poco más— se ha formado una barata tradición federal —vivero de novelones, teatro ¡y hasta tangos!— con mucho tamborileo de candombes, el inevitable enamorado unitario y una constante preocupación meteorológica por parte de los serenos.¹⁸

Esta polémica sobre orígenes étnicos, cultura popular y política del siglo XIX, controversia cargada de ideologías y aferrada a enfrentamientos contemporáneos, se irá transformando en conflictivos años posteriores a 1955. La exhumación nacional-populista de la cultura afro se irá diluyendo, aunque Edmundo Rivero, Susana Rinaldi y Mercedes Sosa cantarán milongas y candombes negros, y, simultáneamente, en el último cuarto del siglo pasado, aparezca un inédito interés académico por investigar esta tercera raíz de la vieja Argentina anterior a 1880.

¹⁸ José Luis Lanuza, *op. cit.*, p. 8.

BIBLIOGRAFÍA

- Azara de, Félix, *Viajes por la América meridional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.
- Bernand, Carmen, *Historia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Ford, Aníbal, *Homero Manzi*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971.
- Gaignard, Romain, *La pampa argentina. Ocupación, poblamiento, explotación desde la conquista a la crisis mundial, 1550-1930*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1989.
- Hernández, José, *Martín Fierro*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 17ª. edición, 1973.
- Lanuzza Morenada, José Luis, *Una historia de la raza africana en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Schapire, 1967
- Mansilla, Lucio V., *Una excursión a los indios ranqueles*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984.
- Matamoros, Blas, *Historia del tango*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971
- Trifilo, S. Samuel, *La Argentina vista por viajeros ingleses, 1810-1860*, Buenos Aires, Ediciones Gure, 1959.
- Tur Donatti, Carlos Mariano, "La utopía criolla en el siglo xx. Cultura y política del nacionalismo restaurador en Argentina", en *Revista de Ciencias Sociales*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, Mayo de 1995.
- _____, "Juan Domingo Perón entre Malena y Ginebra", en *Latinoamérica*, Anuario de Estudios Latinoamericanos, núm. 30, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

LA MUJER NEGRA EN LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD BRASILEÑA Y LA DEVOCIÓN A YEMANJÁ: ESTUDIO PRELIMINAR

Maria de Nazaré da Rocha Penna

Este estudio preliminar enfoca dos fenómenos relativos a la imagen y papel de la mujer que (en los casos de Brasil y México —y se podría extender la hipótesis a toda Iberoamérica), parecen converger: por un lado, como principio femenino, las Grandes Madres actuaron de mediadoras entre las cosmovisiones religiosas; por otro, desde el punto de vista socio-cultural, el cuerpo de la mujer se volvió “puente” entre culturas enfrentadas por la Conquista. De acuerdo con la teoría de Gilles Lipovetsky, existe una analogía entre ideología dominante que justifica la superestructura socio-política-cultural y creencias religiosas que configuran el mundo celestial. Esta analogía acompañó la pérdida de función social del indio en su cultura, la ascensión del culto a Tonantzin-Guadalupe en México y los hallazgos de imágenes prodigiosas de la Virgen bajo distintas advocaciones en Brasil. Del mismo modo, las culturas africanas en Brasil han promovido la ascendencia de Yemanjá, la Gran Madre de los Yorubas, cuya representación, hoy por hoy, es la de una mujer bella, blanca y de bondadosos trazos cristianos.

El trasplante del modelo civilizador ibérico¹ generó todo tipo de tensiones en el proceso de adaptación a las condiciones del Nuevo Mundo. El papel de la mujer, la india en el caso de México y la africana en Brasil, se ha revelado como el de mediadora entre las culturas enfrentadas. Un puente que se tendió entre civilizaciones amerindia o negra y la europea, tanto en la estructuración de la cosmovisión religiosa como en la formación de nuevas sociedades. Esa es la hipótesis que intentaré probar a continuación.

Desde el punto de vista religioso, siguiendo la tradición occidental, América Latina ha sido un espacio privilegiado para “los prodigios” que acompañaron a la expansión de la fe en la Madre de Cristo y el culto mariano. Las leyendas medievales² sobre imágenes perdidas y reencontradas por un humilde pastor, son sustituidas en la versión iberoamericana por las de un indio, como en el caso de México, o de mestizos, como en Brasil, los cuales, al igual que en Europa, viene a darle a la devoción de María un carácter particular, regional y localista.

La patrona oficial de Brasil es Nuestra Sra. de la Inmaculada Concepción Aparecida (cuyo hallazgo ocurrió en 1717),³ pero en el norte del país, en Santa María de Belém, capital de la provincia del Pará, la gran devoción popular es hacia la Virgen de Nazaré (la tradición narra que fue hallada en el año de 1700) polariza y compite en culto con la Señora del Sur. Ambas imágenes presentaron carácter milagroso, con leyendas semejantes

¹ Refiero al concepto de “civilización ibérica” pensado por Morse y Braudel. Richard M. Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI Editores, 1999, p. 26. Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, traducción de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, 2ª Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 229.

² Cfr. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, traducción de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 295.

³ Manuel Quitério de Azevedo, *O culto a Maria no Brasil. História e Teologia, Aparecida (SP)*, Editora Santuário, Academia Marial, 2001.

a tantas otras, como la Virgen de los Remedios y la Virgen de Guadalupe en México. Las dos devociones brasileñas nacieron y florecieron al margen del proceso civilizador y fueron promovidas por los “caboclos”, hijos de portugueses con indias no más perfectamente integrados a la naturaleza, como lo era la madre indígena, ni tampoco añadidos a la civilización del padre con el cual no tenían vínculos. Las imágenes fueron encontradas en sitios de paso, en la periferia de los principales centros de la colonia, por hombres que participaban de una cultura a la orilla de avances civilizadores y al margen de la selva primitiva; en un mundo insertado en los límites de dos culturas.



N. S. de la Inmaculada Concepción Aparecida⁴

⁴ Imagen obtenida del *XI Encuentro Internacional Equipos de Notre Dame* (en línea) <http://www.brasilia2012.com.br/ens/index-es.php?page=nsa> Consultado el 5 de septiembre de 2011.

Igual que el padre terrenal, la figura abstracta del Dios Padre cristiano es la del principio creador, alejado de la humanidad representada por el Hijo, Cristo; y éste, a la vez, posee una dimensión histórica y religiosa bien enmarcada e igualmente con poca (o ninguna) posibilidad de adaptación a procesos de particularización o pertinencia a culturas locales, distintas del cristianismo. Según Solange Alberro,⁵ dado que María no tiene sus características completamente definidas en la Biblia y cómo su condición de madre la identifica con toda la humanidad, su culto se desarrolló con base en figuras de deidades femeninas pre cristianas de Europa y, luego, de todas las diosas madres de los mundos evangelizados.

Gilberto Freyre identificó en Brasil un aspecto de la conquista que puede ser igualmente aplicado para el caso mexicano e Iberoamérica: la evangelización destruyó la espontaneidad y el arte de vivir indígena; lo que se salvó fue la parte infantil y femenina de la cultura:

Procuraron destruir o por lo menos castrar todo cuanto fuese expresión viril de la cultura artística o religiosa que estuviera en desacuerdo con la moral católica y con las convenciones europeas.⁶

O sea, el hombre indígena perdió su función social con la llegada del europeo, ya que no pudo ejercer más de gobernante, sacerdote, guerrero o cazador en las nuevas condiciones socio-políticas.

Volviendo a la teoría de Gilles Lipovetsky,⁷ existe similitud de espejo entre las representaciones de la esfera terrenal y la

⁵ Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla, México, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 120-122.

⁶ Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala, Formación de la familia brasileña bajo el régimen patriarcal*, prólogo y cronología de Darcy Ribeiro, traductores Benjamín de Garay y Lucrecia Manduca, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977. *Cfr.*: cap. II, p. 123.

⁷ Gilles Lipovetsky y Elyette Roux, *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*, traducción Rosa Alapont, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 32 y 33.

del más allá; es decir, hay correspondencia entre organizaciones socio-política-culturales de los pueblos y las creencias religiosas, manifestando univocidad entre ideología dominante y mundo celestial.

Igual a la superestructura socio-política, la faz de los dioses que caracterizaban los aspectos masculinos de la divinidad, la cual representaba el mundo masculino en que se sostenían las sociedades indígenas y africanas, también fue aniquilada. En ese sentido, no es de admirar que desde fechas tempranas del siglo XVI en México hayan surgido devociones marianas en los cerros del Tepeyac y Totoltepec⁸ que asimilaban la geografía sagrada a la complementariedad divina. A lo largo del tiempo, con la pérdida inexorable de prácticas pertenecientes a la antigua religión mexicana, se concentra el culto sólo en uno de ellos: el que mantuvo relación con el mundo de la vida. La persistencia transformada y que se adapta a los antiguos cultos con características complementarias de la pareja divina, representaba la fuerza inmanente de deidades tectónicas y cósmicas y la atracción a la tierra que les mantenía su carácter vital.

Desde el punto de vista social, como los indios en México, la presencia del negro esclavo era vista tanto más lejos de la construcción de la nueva sociedad cuanto más próximo estaba de faenas relacionadas al cuerpo, o cuando era identificado como objeto rentable en productividad económica. En nuestros países, indios, caboclos y negros fueron seres de frontera, al margen de la organización social implantada por la cultura dominante representada por la civilización occidental.

En México, el movimiento religioso indígena encontró respaldo en el criollismo, que trató de hacer suyos los símbolos precolombinos ancestrales para definir una identidad propia frente al gachupín. En el caso de Brasil, no se generó el criollismo. Entre los propósitos de la Compañía de Jesús (con la

⁸ *Cfr.* Alberro, *op. cit.*, cap. "Remedios y Guadalupe: dos hermanas complementarias", pp. 122-169.

que llegaron los primeros religiosos en 1549 a la nueva tierra descubierta) no estuvo el de apropiarse de símbolos que aproximasen las concepciones del mundo portugués e indígena.

Los indios fueron de poca valía para los portugueses, quienes buscaban reproducir condiciones de vida que tenían en su tierra natal. Los colonizadores se encontraron con el nomadismo de la población indígena (el cual no propiciaba una estructura urbana o constructiva que pudiera servir de base para las edificaciones de los portugueses).⁹ Por otra parte, el indígena, cuya cultura estaba integrada a la selva, no se adaptó a las exigencias de los invasores. Ello hizo necesaria la unión de esfuerzos por parte del portugués y del negro para implantar la civilización occidental en el territorio brasileño.

La ocupación de la inmensa colonia fue discontinua. En los comienzos, la poligamia de portugueses con indias propició apoyo logístico de mestizos para la extracción de madera colorante, muy valorada en Europa, el palo de Brasil. El dicho: “no existe pecado abajo del Ecuador” fue, durante mucho tiempo, lema de los desbravadores de selvas brasileñas.

Con la esclavitud de los africanos, se crearon en algunas regiones enclaves de prosperidad. En la zona forestal húmeda del litoral nordestino, con un batallón de esclavos a su servicio, el gran terrateniente actúa con poder sin límites en su ingenio de azúcar. En ese contexto social, trabajo y cuerpo de la mujer negra era uno de los pilares de la vida privada. La africana era considerada un medio para procrear mestizos, justificado por razones económicas: se le utilizaba para “aumentar el número de crías, como quien promueve la multiplicación de un rebaño”.¹⁰ De un manifiesto esclavócrata, Joaquim Nabuco, célebre abolicionista, sacó la siguiente frase: “la parte más productiva de la propiedad esclava es el vientre generador”.¹¹

⁹ Robert C. Smith, *Arquitetura Colonial*, traducción Lydia Borba, Salvador Bahia, Livraria Progresso Editora, 1955, p. 11.

¹⁰ Alexandre Herculano citado en Gilberto, Freyre, *op. cit.*, p. 296.

¹¹ Freyre, *ídem*.

Gilberto Freyre, inspirándose en las afectividades y sociabilidades de la vida doméstica, nos dice que el hijo bastardo también fue hijo del placer, estableciendo una relación directa entre atracción sexual y tolerancia racial.¹² Pero esa relación se basó en un doble prejuicio racial y machista. El conquistador o mata o reduce a la esclavitud al varón indio o negro; y toma posesión del cuerpo de la india y negra. El dominio del cuerpo de la mujer negra o india es parte de una cultura que se sustenta en el sometimiento del cuerpo del hombre indio o negro. Por la esclavitud, estaban asociados a la materia y al mundo material, como objetos: cuerpos para el trabajo así como para el goce del propietario de la vida esclava.

El negro sólo entró en la historia oficial de Brasil cuando luchó por los intereses de los blancos, o en el momento en que fue enemigo declarado que debía ser exterminado, como el Zumbi de los Palmares. Hasta muy recientemente,¹³ el evento de los quilombos era tratado como escena de poca importancia por la historiografía brasileña. La historiografía misma sobre el negro y el mestizaje, hasta Gilberto Freyre, trataba con racismo al africano y al indio, señalando sobre todo a los primeros como corruptores de un proyecto de civilización compatible con los anhelos nacionales.¹⁴

Del mismo modo que la vida privada novohispana estuvo fuertemente influida por la presencia indígena, la de Brasil estuvo por los africanos. Freyre llega a mencionarlos como los segundos colonizadores de tierras brasileñas.¹⁵ Recuerda ese autor el papel de la nodriza negra, la “babá”, en los cuidados del hijo del

¹² Ronaldo Vainfas, “Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira”, en *Revista Tempo*, agosto de 1999, p. 8. (Disponible en la web.)

¹³ Me refiero a los años 50 del siglo XX. *Cfr.* Vainfas, *op. cit.*, p. 9.

¹⁴ Vainfas, *idem*, p. 5. El autor apunta la obra *O Brasil na América* de Manuel Bonfim, como una excepción y “caso límite” de la “raciología científica” (el positivismo aplicado al estudio de las razas), típica del XIX. *Casa grande & senzala* de Freyre fue publicado en 1933.

¹⁵ Vainfas, *idem*, p. 6.

portugués: fue de ella el pecho que amamantó y los brazos que cargaron al pequeño en su primer contacto con el mundo.

La proximidad corporal y nutricia que la negra mantuvo con el niño en los primeros años es determinante para la formación de su personalidad: ya que esa intimidad —hoy lo sabemos— se queda indeleble en lo más profundo y decisivo de la psique con todas sus implicaciones psicológicas y psicoanalíticas. A ello se añade, en la crianza del muchacho, la cercanía afectiva con la negra y sus costumbres; además, su modo de hablar lo escuchó en momentos cargados de emotividad, junto con otros aspectos culturales que ahí hubieron de intervenir consciente o inconscientemente.

Todo brasileño, aun el blanquísimo, de cabello rubio, lleva en el alma, cuando no en el alma y el cuerpo (...) la influencia del africano. (...) En la ternura, en la gesticulación excesiva, en el catolicismo en que se deleitan nuestros sentidos, en la música, en el andar, en la manera de hablar, en la canción de cuna, en todo lo que es expresión sincera de la vida, llevamos el sello inconfundible de la influencia negra. De la esclava o ama que nos acuñó, que nos amamantó, que nos dio de comer ablandando en la mano el bocado de comida; de la negra vieja que nos contó los primeros cuentos de animales o de duendes; de la mulata que nos inició en el amor físico (...); del muleque que fue nuestro primer compañero de juegos.¹⁶

Serán también relacionados a la sensibilidad negra esos sabores, colores y olores de la cocina que antojan a saciar el apetito desde la niñez. A diferencia de México, donde el maíz está entrañablemente asociado a su cultura y no se han perdido las costumbres ancestrales, principalmente por la presencia indígena de la mujer en hábitos alimentarios,¹⁷ —la tradición

¹⁶ Freyre, *op. cit.*, p. 269.

¹⁷ *Cfr.* Solange Alberro, *Del Gachupín al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1997, pp. 86-88, 95-98.

culinaria indígena brasileña influyó con los frutos y saberes de la tierra (su civilización se basaba en una raíz, la mandioca, semejante a la yuca)—. Pero los indígenas no fueron los ingredientes decisivos. Sino aquellos que nos llegaron por la mano africana que trajo sus propias costumbres. La aportación de especies y sabores de la cocina que se considera “típicamente brasileña”: feijoada, farofas, vatapás, acarajés, munguzás, chinchins de galinha, abarás, mocotós, angús..., es de los pueblos esclavizados trasplantados de África.

Con el habla, la negra hizo lo mismo que con la comida: “le sacó las espinas, los huesos, las durezas, dejando solamente para la boca del niño las sílabas blandas”,¹⁸ además de una cantidad de palabras africanas que usamos como totalmente brasileñas.

Brasil careció de la mediación a la Tierra que en México fue respaldada por la india en la cocina y al lado de la cuna: la Lupita que participó en la disposición del apego a la tierra que transformó a hijos de gachupines en criollos. La negra de todos modos era una extranjera en tierras brasileñas: había sido violentamente arrancada de su hogar y lanzada en un mundo ajeno a las costumbres de su origen.

Lo que quedó de la población indígena de Brasil huyó hacia lo profundo de la selva; mientras que el negro para el hombre blanco fue la convivencia con el enemigo. La imagen del opuesto a ser ignorado se cambió a marginal, viril, misterioso, y peligroso: además de esclavo, fue el recipiente del “mal”.

El autor de *Casa Grande & senzala* alaba a la negra por su dulzura y la recuerda de forma que se parece a una añoranza de la niñez: pero el negro esclavo no tiene lugar en esa creación idílica. La obra de Freyre marcó una época por ser representativa de la sociedad que describía y porque su interpretación correspondió a lo imaginario de la élite a la que él mismo perteneció. Como dice Darcy Ribeiro, “Gilberto Freyre no tiene

¹⁸ Freyre, *op. cit.*, Prólogo, p. XXXVIII.

ojos para ver al negro-de-la-plantación, quemado por millones como un carbón humano, primero en los hornos del ingenio y en los sembradíos de la caña, después en las minas y los cafetales”.¹⁹

Freyre fue representante de un ideario que oscilaba entre dos extremos: rescataba a la mujer mientras ignoraba o descalificaba al negro varón. Raul Lody identificó en esa actitud el temor del colono ante la diversidad cultural africana: según él, Exu, el Orixá originalmente africano y sin posibilidad de sincretismo o traducción (el “Santo Africano” por excelencia), fue identificado con el diablo. Exu es el Orixá más negro, más marginal, más amoral, la entidad más temida desde el punto de vista del blanco. Por otra parte, el más querido y necesario para la raza negra, —pues consigue reunir un ideario general africano que fortalece un principio libertario por su carácter viril e guerrero.

La figura arquetípica del Exu es la de un hombre negro, fuerte, viril, quizás más diabólico que el propio diablo, en esta lectura exógena que la Iglesia concedió al ‘dínamo del axé’, el Orixá inaugurador por excelencia. La figura del Exu es acompañada de una carga histórica de prejuicios sobre el hombre negro africano y sus herencias culturales, y eso se extiende a todo lo que proviene de África.²⁰

Los esclavos traídos a Brasil fueron capturados en diferentes regiones, pero suelen ser clasificados en dos grandes grupos, los bantús y los del oeste africano; éste último, un área que cubre desde Senegal hasta Nigeria y el interior adyacente. Hasta 1700, aproximadamente, los puertos de Guinea y del Congo eran los más grandes exportadores de esclavos. Durante el siglo XVIII, de Angola salían la mayoría de barcos con

¹⁹ *Ídem*, Prólogo, p. XXXVI.

²⁰ Raul Lody, *Tem Dendê, Tem Axé: Etnografia do Dendzeiro*, Rio de Janeiro, Pallas, 1992, p. 11.

gente esclavizada: de la misma Angola, Congo, Mozambique y en menor escala Tanzania. En gran número pertenecía al grupo étnico de los bantús, al que correspondían los congos, cabindas, benguelas, reboas, cabundás, mombaças etc.

A lo largo del siglo XVIII, también trasladaron esclavos de la Costa de Mina, Benín y Daomé. Desde el comienzo del XIX, los pueblos cautivos eran de la región de Costa del Marfil, Nigeria, Benín, Togo y Gana: yorubás o nagôs de etnias kètu, egba, egbado, sabé etc.; además de ellos, los daomeanos, también llamados jejes (por la voz yorubá “adjeje” —extranjero, forastero), de las etnias fon, ashanti, ewe, fanti, mina; y asimismo los fulas, haúças, tapas, bornus, etc. De todos los esclavos arrebatados de África para el mundo, se estima que 37% fueron llevados a Brasil.²¹

De esa mirada de culturas, la de los yorubas tuvo gran influencia en la formación del sincretismo religioso que hoy conforma las religiones afro-brasileñas. Este grupo llegó por último a Brasil y tuvo gran trascendencia en el proceso de reelaboración de la religiosidad africana que se ha desarrollado con asimilación de elementos de los bantús (de origen angola-congo), añadiendo también rasgos de otros grupos, como los jejes; aunados además a creencias pertenecientes a indígenas brasileños y religión católica, re-estructurando conceptos y trillando caminos distintos a los de su origen, volviéndose de ese modo una creación nativa de Brasil.²²

El candomblé es una palabra que sintetiza la fusión misma de bantús con yorubas. Candombe-ilé, que por la fonética se volvió candomblé, significa tocar con tambores del tipo bantú el ritmo candombe para los Orixás, divinidades del panteón de los yorubas. También hay culto a Orixás que no son yorubá, adoptados y adaptados a sus ritos. La estructura de esa religión

²¹ Eduardo Bueno, *Brasil: uma história. A incrível saga de um povo*, São Paulo, Editora Ática, 2002, pp. 112-123.

²² Sobre el tema ver principalmente Pierre Fatumbi Verger, *Orixás-Deuses yorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Editora Corrupio, 1981.

se asemeja a la de los bantú, que rinden culto a los Nkisis, y a la de los jejes, fons o ewes, daomeanos, cuya mitología venera a los Voduns, —pero los cultos, rituales y toques de tambor yorubá son diferentes—.

Dispersos por la geografía brasileña, los cultos ganaron distintas nominaciones: el *candomblé*, nombre adoptado en Bahía, también llamado en el restante del noreste con el nombre de *xangô*, *catimbó* o *umbanda*; de *macumba* en Río de Janeiro y São Paulo; de *tambor de mina* en Maranhão; de *babaçuê* u *batuque* en el Pará y de *pajelança* en la Amazonía.

Prohibidas por la Iglesia católica, perseguidas y criminalizadas por los gobiernos, amenazadas y hostigadas por la violencia policiaca, las religiones afro-brasileñas consiguieron mantenerse y prosperar, expandiéndose después de la abolición de la esclavitud en 1888.

Durante los tres siglos y medio en que se mantuvo la servidumbre en Brasil, los cultos a dioses africanos se ocultaron bajo imágenes de santos católicos y de la Virgen. En el caso de ésta, los colores de atuendos de cada advocación definen al Orixá. Con respeto a los santos, por ejemplo: San Antonio, el plácido monje medieval se volvió el temible Ogum, dios de la guerra, soldado y capitán en la Bahía, misma entidad representada por San Jorge en Río de Janeiro, éste último nombrado Oxossi en Bahía.

Según una interpretación de la estructura de religiones afro-brasileñas, los Orixás son los emisarios del Dios único creador Olorum, también llamado Olodum u Olodumaré, que es la fuente del *axé*, energía que sustenta el Universo, todo lo vivo y todas las cosas materiales, y que se puede comparar al *chi* o al *tao* de las religiones orientales.

Pero, sobre esa definición es necesario tener en mente que aquí se trata de la religiosidad de culturas que se mantuvieron en la oralidad;²³ y que, por esa característica, son más adapta-

²³ *Cfr.* Walter J. Ong., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Scherp, México, FCE, 2004, p. 71.

bles a las circunstancias, a diferencia de las grandes religiones del Libro, como la Biblia y el Corán. La concepción de un dios supremo único puede ser consecuencia de un mestizaje con la religión cristiana. Vale recordar que después de la Conquista de la Nueva España, la Coatlicue, madre de más de cuatrocientos hijos, se volvió Virgen.²⁴

De todos modos, según la definición que referimos y que se aproxima a nuestra cosmovisión cristiana, Olorum interactúa con el mundo y la humanidad a través de las fuerzas que emana representadas por los Orixás: entidades de origen totémica y familiar, que gobiernan cada una de las fuerzas de la Naturaleza y cada aspecto de la vida humana: así, almas (ánimas) de la Naturaleza (por lo que se le clasifica de religión animista), intérpretes y guardianes del destino universal, los Orixás son emanaciones divinas que sostienen el Cosmos. Cada uno de los dieciseis Orixás más venerados en el candomblé brasileño (se dice que en África llegan a seiscientos) tiene personalidad, habilidad, preferencia y ritual propios (con danza, comida, bebida y, en ocasiones, el sacrificio de un animal); todo relacionado a un fenómeno natural específico.²⁵

Ser africano significa vivir entregado a la religiosidad, la cual, en ningún momento distingue o separa lo que es sagrado de lo profano en la vida. En la cultura africana el cuerpo manifiesta a través de sí lo sagrado. La relación de correspondencia entre los mundos terrenales y espirituales, puede referir también a la participación y valoración del mundo femenino al mismo nivel del masculino, por la representación de Orixás de ambos sexos. Del mismo modo, los oficios sagrados son ejercidos tanto por hombres (los Babalorixá o “pais de Santo”) como por mujeres (las Ialorixá o “mães de Santo”).

²⁴ Antonella Fagetti, “Huitzilopochtli-Santiago: el mito del nacimiento de un guerrero”, en *Cuadernos de Trabajo del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 34, Puebla, Instituto de Ciencias-BUAP, 2001.

²⁵ Karpolov, *op. cit.*

Entre las entidades femeninas, Yemanjá, deidad de la religión de los yorubás, ganó posición prominente sobre todas las otras divinidades. Diosa de la nación de los egbás, es venerada como Madre de los Orixás. Uno de los relatos mitológicos relacionados, narra que del matrimonio del Cielo, Obatalá, con la Tierra, Odudua, nacieron la Tierra Firme, Aganju, y las Aguas saladas del mar, Yemanjá. Esos hermanos a su vez se casaron y tuvieron un hijo, Orungã, el cual, aprovechando una ausencia del padre, raptó y violó a su madre, de esa unión nacerían los otros Orixás.²⁶

Yemanjá (*Yeyé omo eja*), cuyo nombre significa “madre cuyos hijos son peces”, ha sido reverenciada a través de las imágenes de N. Sra. de la Inmaculada Concepción, N. Sra. de los Navegantes, de la Gloria, de la Candelaria y probablemente de muchas otras más. El concepto al cual se vincula es ineludiblemente al del arquetipo de la Grande Madre, las fuerzas vitales de la naturaleza que refieren a fecundidad, procreación y amor.

Es importante destacar, además, que esa divinidad africana que alcanzó mayor prestigio es la diosa del mar/océano que separa pero a la vez une África con Brasil, y que es justamente un Orixá femenino el que llega más hondo en el imaginario y psique brasileña.

A lo largo de la costa se rinde culto a esa diosa madre: los fieles, vestidos de blanco y azul, hacen ofrendas de perfumes, comidas, alhajas, veladoras y flores blancas en las playas; procesiones marítimas con su imagen navegan hasta muy lejos en el mar para llevarle regalos. En Bahía, se celebra su festividad el día 2 de febrero y, en la gran fiesta brasileña del Año Nuevo, es la deidad más festejada: millones se visten de blanco, como se puede constatar en la playa de Copacabana en Río de Janeiro, donde se concentra una multitud para la conmemoración de esa fecha.

²⁶ Maricel Mena López, *op. cit.*

El mestizaje ha generado una representación “catolizada” de la divinidad africana pues perdió la dualidad, una característica de los Orixás, con aspectos negativos al lado de los positivos. Hoy por hoy, como dicen muchos, su imagen es la de una joven, bella y seductora mujer blanca, buena y llena de luz, que apaciblemente camina sobre las aguas de un mar tranquilo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla México, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, traducción de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bueno, Eduardo, *Brasil: uma história. A incrível saga de um povo*, São Paulo, Editora Ática, 2002.
- Fagetti, Anotnella, “Huitzilopochtli-Santiago: el mito del nacimiento de un guerrero”, en *Cuadernos de Trabajo del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 34, Puebla, Instituto de Ciencias-BUAP, 2001.
- Fatumbi Verger, Pierre, *Orixás-Deuses yorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Editora Corrupio, 1981.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, traducción de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Lody, Raúl, *Tem Dendê, Tem Axé: Etnografia do Dendezeiro*, Rio de Janeiro, Pallas, 1992.

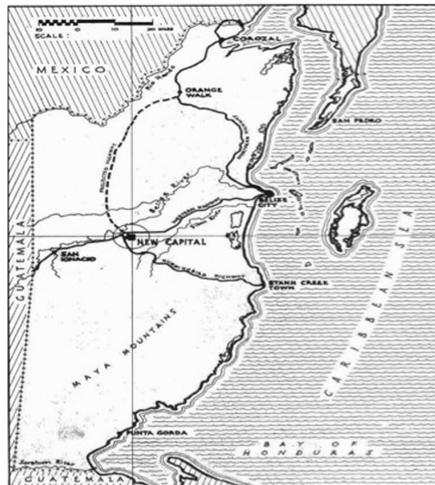
- M. Morse, Richard, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, traducción Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI Editores, 1999.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Scherp, México, FCE, 2004.
- Quitério de Azevedo, Manuel, *O culto a Maria no Brasil. História e Teologia*, Aparecida (SP), Editora Santuário, Academia Marial, 2001.
- Vainfas, Ronaldo, “Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira” en *Revista Tempo*, agosto de 1999.

FUENTES ELECTRÓNICAS

XI Encuentro Internacional Equipos de Notre Dame <http://www.brasilia2012.com.br/ens/index-esphp?page=nsa>
Consultado el 5 de septiembre de 2011.

LA PRESENCIA AFROCREOLE EN LA CIUDAD PLURIÉTNICA DE BELMOPÁN

Marisol Torres Hernández



De Belize City to Belmopan¹

¹ Fuente: Reconstruction and Development Corporation (RECONDEV), *The New Capital for Belize*, Belize city, Government Information Service on behalf of the Reconstruction and Development Corporation, 1969.

INTRODUCCIÓN

Desde 1970 la capital de Belice es Belmopán y se localiza en el distrito de Cayo, en la región central del país; antes de esa fecha, la capital fue ciudad de Belice, situada en la costa del mar Caribe. Belmopán, por ubicarse en Cayo —distrito fronterizo con Guatemala—, cuenta con mayor presencia de mestizos y, por lo tanto, con una cultura hispano-mestiza, a diferencia de lo que sucede con la antigua capital, que se reconoce como espacio cultural del anglo-caribeño, es decir, del afro-*creole*.² A pesar del lento crecimiento de Belmopán, la capital atrae cada vez más población del interior del país, situación que ha posibilitado el desarrollo de un espacio de conocimiento y reconocimiento cultural entre grupos étnicos que conforman la nación beliceña, donde resaltan dos identidades que se han excluido históricamente: la *creole* y la mestiza, esto es, lo caribeño y lo centroamericano como ejes desde los cuales se debe pensar Belice.

Este texto tiene la finalidad de explicar cómo desde un nuevo espacio de carácter político-administrativo, en este caso la capital del país, se ha posibilitado una interacción real de distintas identidades culturales a pesar de la reiteración del discurso colonial y pos-colonial que reconoce al país como “anglo-caribeño”. De esta manera, la historia de la capital, Belmopán,

² Por preferencias de la autora se usa el término en inglés: *creole*. El autor Azzo Ghidinelli define lo *creole* en Belice como: “(...) todo nativo anglófono descendiente de esclavos africanos y europeos. Todo creole tiene algo de “sangre” africana, con una gama de tonalidades de piel que van de la más clara a la más oscura, siendo los creoles de piel casi blanca el grupo más pequeño. El concepto hoy enfatiza más los factores sociales y culturales de la identidad étnica de los creoles, en contraposición a lo maya, mestizo y garífuna”, en Gabriel Aguilera (coord.), “Belice: puente étnico entre Centroamérica y el Caribe”, en *Belice y Centroamérica: una nueva etapa*, Guatemala, FLACSO-sede Guatemala-Fundación Friedrich Ebert, 1992. No obstante, en este texto se hablará especialmente de lo que llamo afro-*creole*, es decir, el afrodescendiente que se autodenomina como *creole*; dicha categoría étnica ha excluido al “otro tipo” de afrodescendiente, es decir los garífuna beliceños.

adquiere relevancia dada su principal característica: la pluri-
étnicidad.

1. EL ORIGEN DE BELICE EN LA SUPREMACÍA DE LO «ANGLO» SOBRE LOS «HISPANO»

Antes de la llegada de los españoles, el actual territorio beliceño formó parte de la antigua civilización maya; en el siglo XXI, Belice no sólo es una nación de ciudadanos mayas, sino también de individuos que son diversos en su origen como en su cultura, gracias al impacto de la migración en la región. Belice, con una superficie de 22.960 km², es un estado democrático y soberano, ubicado en América Central.

Administrativamente, se divide en seis distritos, desde el norte: Corozal (Corozal Town), Orange Walk (Orange Walk Town), Belice (ciudad de Belice), Cayo (ciudad de San Ignacio); Stann Creek (Dangriga) y, finalmente, el distrito de Toledo (Punta Gorda). La composición multiétnica de la población es el resultado de diversos movimientos migratorios; por ende, se ubican cuatro grupos étnicos principales: *creoles*, que en Belice son los descendientes de africanos y europeos; mestizos, mayas yucatecos; mayas kekchí y mopán; y, por último, los garífunas. En menor porcentaje, aunque visibles, los migrantes de las Antillas, comunidades de menonitas y, durante las últimas décadas, una significativa población de chinos, taiwaneses, así como migrantes y refugiados centroamericanos, quienes han complejizado el mosaico cultural de “lo mestizo” en el país, en especial de la ciudad capital.

Desde el origen de la historia de Belice, como asentamiento de cortadores de madera, hasta la actualidad, como nación independiente, la composición y distribución geográfica de la población beliceña ha estado en estrecha vinculación con la economía, territorio y grupo étnico al que se pertenece: cada una de las poblaciones que llegaron a Belice fueron “víctimas de un

esquema racial de colonización³ y, como resultado, en cada uno de los distritos existe una presencia hegemónica de cada grupo étnico.

Así pues, en el distrito de Corozal y Orange Walk existe un alto porcentaje de población mestiza; el de Belice, que albergó la antigua capital, concentra la población *creole*; el de Cayo alberga una mayor porción de mestizos e inmigrantes centroamericanos (ya sean mayas o mestizos); en el sur del país, en el distrito de Stann Creek viven garífunas y, finalmente Toledo, distrito con menor desarrollo económico, es habitado por mayas kekchí, mopán y garífunas.

Si bien Belice es un país multiétnico, destacan en él dos grupos étnicos: el *creole* y el llamado “mestizo”; y ello explica que, aunque el inglés se reconoce como idioma oficial, el español tiene presencia, a la par, de las lenguas de otros grupos étnicos como el garífuna, el alemán de los menonitas, el chino, etcétera. No obstante esta multiplicidad lingüística, la mayoría de beliceños se comunican a través del *english kriol*,⁴ mezcla del inglés y lenguas nativas de origen africano.

En el siglo XVIII los *baymen*⁵ fueron configurando las fronteras políticas y culturales del *settlement*, que más tarde se llamará Belice. El primer asentamiento formal de los *baymen* y sus esclavos negros, quienes habían sido traídos para la explotación de recursos forestales, fue la ciudad de Belice. Esta ciudad tiene su origen en el tratado de Versalles que se firmó en 1783, donde se establecieron los límites para el corte de madera y se asignó a los británicos la zona entre los ríos Hondo

³ Nigel Bolland, *Colonialismo y resistencia en Belice. Ensayos de sociología histórica*, México, Grijalbo-CNA, 1993, p. 171.

⁴ “Creole o kriol: es una adaptación y enriquecimiento del inglés británico por los afro-beliceños, pero con influencia y contribuciones lingüísticas de garífunas y mestizos”, Gobierno de Belice, *Belice nueva realidad de las américas*, Belmopán, Gobierno de Belice-Cubola Productions, 1997.

⁵ Se les llamó *baymen* (hombres de Bahía) a los primeros habitantes, principalmente a los piratas que explotaron el palo de tinte de la Península de Yucatán, sobre todo en Campeche, y que, después, se asentaron en lo que hoy es Belice.

y Belice. En 1786, con la extensión de este tratado en la Convención de Londres y a cambio de la desocupación de costa Mosquito en Nicaragua, España amplió los límites del asentamiento “hasta el sur, a orillas del río Sibún, en la zona situada entre los ríos Belice y Sibún”;⁶ desde entonces esta ciudad se configuró como el espacio de identidad del afro-*creole*.⁷

Desde ciudad de Belice los hombres de la Bahía y sus esclavos consolidaron una cultura hegemónica: la cultura *creole*.⁸

El término *creole*, cuando hace referencia a las personas, significa, primeramente, descendiente de la mezcla de africano y europeo, sin embargo, este también incluye la mezcla de africanos y otro grupo étnico, pero excluyendo al Garífuna. La sociedad *Creole* o cultura *creole*, por otro lado, se refiere a la cultura creada en Belice en una primera instancia por elementos europeos y africanos, y su interacción, pero incluyendo otras influencias incorporadas dentro de esa cultura. También es la necesidad de diferenciación entre la cultura *creole* dominante de la élite, aceptada o competida por la masa de *creoles*, y de cultura *creole* de masas, la cual también difiere entre las personas urbanas y rurales.⁹

⁶ “En 1787 colonos británicos, esclavos africanos y misquitos fueron evacuados de Mosquito Shore a raíz de la Convención de Londres entre España y Gran Bretaña, que extendía el dominio británico desde Belice hasta el río Sibún, a cambio de la evacuación de la Isla de Bay y la Mosquitia, así llegaron a Belice inmigrantes cinco veces más numerosos (2,000) que los beliceños asentados en el territorio. A pesar de algunas dificultades debidas a la distribución de las tierras, el hecho de que los refugiados pertenecieran a los mismos grupos étnico-culturales que componían a la población original, redujo ese refugio masivo a unos cuantos años de aclimatación y, muy pronto, no fue posible distinguir a un colono de un refugiado”. Francesca Gargallo, “La cultura afroamericana de Belice, criollos y garífunas en la identidad pluriétnica de su país”, en *Presencia Africana en Centroamérica*, Luz Ma. Martínez (coord.), México, CNA, 1993, p. 70.

⁷ O. Nigel Bolland, *op. cit.*, p. 54.

⁸ Joseph O. Palacio, “Social and cultural differences in Belize. The genesis of ethnicity and Nation-State in the Caribbean Coast of Central America”, en *Estudios Sociales Centroamericanos* (CSUCA), núm. 48, sep-dic., San José, 1988, p. 130.

⁹ Assad Shoman, “Reflections on Ethnicity and Nation in Belize”, en *Cuaderno de Trabajo*, núm. 9, AFRODESC-EURESCL, abril, 2010, p. 7.

De tal forma, lo *creole* le sirvió al blanco para crear divisiones étnicas y asegurar la dominación sobre los afro-*creoles*. Este grupo, más cercano a los primeros colonos en Belice, sufrió la subordinación de su cultura africana a través del mito “hombro con hombro”. Éste tiene su origen en una de las últimas batallas de defensa entre españoles y *baymen* en el Cayo de San Jorge, el 10 de septiembre de 1798. Ese día, los esclavos negros fueron llamados a luchar al lado de los *baymen* en defensa del territorio, por eso: *shoulder to shoulder*. Esta fecha es tomada y reivindicada por los *creoles* como mito fundacional de la nación y como argumento para afirmar que son ellos los *only true belizeans*, es decir, los *creoles* descendientes de aquellos que estuvieron en esa conquista “los verdaderos beliceños” y guardianes de la cultura anglo-*creole* ante lo *spanish*, es decir, lo mestizo-centroamericano.

En resumidas cuentas, en el país se reivindica una identidad anglo-caribeña en oposición a lo hispánico. Y de esta manera la cultura *creole* ha determinado las relaciones etno-culturales con un cierto toque de discriminación y exclusión, sobre todo desde la ciudad de Belice,¹⁰ espacio que le confiere identidad a la sociedad afro-*creole* y que, desde 1970, dejó de ser la única capital costera en América Central. Ahora bien, cabe preguntarse ¿Qué significó para el afro-*creole* el cambio de su capital?

2. “BELMOPÁN, LA CAPITAL DE LA NUEVA NACIÓN CENTROAMERICANA EN EL CORAZÓN DE LA CUENCA CARIBEÑA”

En 1961 el huracán *Hattie* destruyó la ciudad de Belice y, George Price, quien para entonces era líder del Partido Unido

¹⁰ Para una profundización sobre el origen de la ciudad de Belice veáse John C. Everett, “The growth and Development of Belize City”, en *Journal of Latin American Studies*, vol. 18, no. 1, Cambridge University Press, may, 1986.

del Pueblo (PUP)¹¹ anunció la necesidad de cambiar la capital a un sitio seguro; sin embargo, en palabras del Joseph O. Palacio, el objetivo de George Price era también:

Dentro de la arena política local, el gobierno de Belice fue criticado por la oposición por enviar recursos que podían ser utilizados para desarrollar la ciudad de Belice hacia una nueva ciudad. El gobierno respondió generando el entusiasmo público en Belmopán (...) Belmopán se convirtió en un símbolo no sólo del desarrollo económico y modernización de un nuevo Belice, sino también por el éxito del movimiento sobre la nacionalización.¹²

El pasado colonial debía quedar atrás (Gran Bretaña le había otorgado el autogobierno a Belice en 1963) y la creación de una nueva capital era una buena oportunidad, sumado al impulso de un proyecto económico que dejara la explotación de recursos forestales por la agricultura, así como incentivar la comunicación para un conocimiento y reconocimiento de la población beliceña.

La extensión de la nueva capital fue de 3,055.38 hectáreas. Belmopán quedó situada a 82 kilómetros al oeste de la vieja capital y a 76 metros sobre el nivel de mar, cerca del valle del río Belice, con una vista imponente de las colinas majestuosas pertenecientes a Mountain Pine Ridge,¹³ justamente ubicada en el centro del país.

Belmopán, la nueva capital, debía ser el corazón del país y así comunicar los distritos del norte y sur. Sin embargo, pronto se vio en medio de discusiones entre quienes exacerbaban la identidad *anglo-creole* y aquellos que, como George Price,

¹¹ En inglés People's United Party, primer partido político de Belice desde su creación el principal objetivo fue la lucha por la independencia.

¹² Joseph O. Palacio, "Posthurricane Resettlement in Belize", in Art Hansen and Anthony Oliver (eds.), *Involuntary migration and resettlement the problems and responses of dislocated people*, Colorado, Westview Press-Boulder, 1982.

¹³ Eustace Usher, *et al.*, *Belmopan Twenty-five years and growing*, Belize, Government of Belize, 1995.

buscaban la construcción de un país multiétnico mirando más allá del mar Caribe:

Constructores, porqué se la pasan mirando hacia el mar? Constructores de Belice, vean la belleza viviente, la recompensa en equipo, el alma moviendo la gloria... Vean al oeste, constructores de Belice, vean las montañas brillantes y la joya de ciudad de Mopan irradiando vida y amor y esperanza y alegría.¹⁴

Dicho lo anterior, en los años sesenta se genera una discusión a nivel nacional donde la élite *creole* expone la idea de que la construcción de la capital causaría un déficit en el presupuesto nacional;¹⁵ aunque, más bien parece que en el fondo del debate se estaba discutiendo políticamente el futuro de la identidad nacional, muy a pesar de que Belice seguía siendo colonia británica: “Este país, alrededor del cual se dan dos nombres (Honduras Británica y Belice), dos banderas (La Unión Jack y la bandera PUP azul y blanca), dos himnos nacionales (Dios salve a la Reina y la Tierra de los Dioses), ahora aparecen dos capitales (Ciudad de Belice y Belmopán)”.¹⁶

Entre los discursos relevantes que se opusieron a la construcción de la capital, sobresalió el de Evan X Hyde, político beliceño formado en Estados Unidos; pero, además, en estre-

¹⁴ Poema de George Price “Belizeans: Unite to Build our Nation” en Edward Greene and Francisco Galvez, *Soulful Reflections in Poetry and Prose, George Price father of the nation Belize*, Belize City, ION Media, 1986, p. 59.

¹⁵ Aparecieron en *The Belize Billboard* (uno de los periódicos, de mayor circulación) una serie de artículos con respecto a la discusión de la construcción de Belmopán: aunque el discurso fue más moderado, la línea editorial era la de apoyar la continuidad de ser parte de la Corona, creían que aún no era necesaria la Independencia sino el afianzamiento económico.

Durante los meses anteriores a la “inauguración” de la capital circuló una serie de artículos relatando las consecuencias del cambio y la construcción de Belmopán:

1. Alto déficit nacional por el presupuesto gastado.
2. Las consecuencias de cambio de vida de las familias “desplazadas”.
3. La poca infraestructura en la nueva capital.
4. Y la sospechosa cercanía de la capital con Guatemala, debido a la disputa territorial.

¹⁶ “Government moves to Belmopan”, *The Belize Billboard*, 2 agosto, 1970.

cha vinculación con el pensamiento de Malcom X y el movimiento del Poder Negro. Evan X Hyde fundó en 1969 la Asociación de Negros Unidos para el Desarrollo (UBAD)¹⁷ y el periódico *Amandala* (palabra africana que significa “Poder para el pueblo”). Él y su movimiento nacional pensaban que la mejor manera para llamar a Honduras Británica¹⁸ era AfroHonduras; la nueva nación debía incluir tanto al negro-*creole* como al indio, aunque con una hegemonía *creole* y, por supuesto, la concentración política-económica de ciudad de Belice.

La élite opositora al proyecto de la capital creía firmemente que Price dejaba abandonada ciudad de Belice, el epicentro de la cultura *creole*, para favorecer a ciertos grupos étnicos como mayas y mestizos. Refiriéndose peyorativamente al asunto de Belmopán como una “mayanización”, en un artículo en el *Amandala* se lee lo siguiente:

Price usa millones de dólares construyendo una ciudad maya en las montañas (...) Price sigue mareado con la mayanización llamando a todo Bel (...) En su estado de enfermedad Price ahora ha decidido cambiar el nombre a todos los pueblos, aldeas y ríos por nombres mayas. Ahora Roaring Creek es Zac Zuc y Barranco es Cimin, Sibun es Xibum, Orange Walk Balon Kak.¹⁹

Dicha “mayanización” está vinculada a la idea general de George Price: la construcción de la capital y nación alrededor de la recuperación de una historia ancestral, la del esplendor maya. Recordando la morfología de Belmopán esta premisa es reforzada, pues viene de dos palabras significativas: Bel y Mopan;²⁰ Bel por el río Belice que es uno de los más importan-

¹⁷ En inglés *United Black Association for Development*.

¹⁸ En el año de 1973, el Partido Unido del Pueblo decidió cambiar el nombre de Honduras Británica por el de Belice o *Belize* (en inglés).

¹⁹ “Is Price sane”, *Amandala*, Belice, 17 noviembre, 1972.

²⁰ En 1969 hubo un concurso para nombrar a la nueva capital; los ganadores fueron dos trabajadores del gobierno: Charles Woods (supervisor de cooperativas) y el Sr. Hubert Jonson, (inspector de policía) el premio era una casa en Belmopán, *The Belize Times*, 1969.

tes del país y su afluente Mopán, que desemboca en el Belice cerca de la capital; además Mopán fue uno de los grupos indígenas que se resistió a la dominación española.²¹

Es importante resaltar que el cambio de la capital para cualquier nación implica ciertos retos, en el caso específico y debido al legado racista del colonialismo británico, para Belice significó, además del desarrollo económico, la necesidad de conocimiento y reconocimiento entre distintos grupos étnicos. Por ello, es fundamental reconocer el esfuerzo político de George Price, una de las figuras más significativas de Belice, pues es el único que ha podido mantener un discurso multiétnico: “Las décadas pasaron y nuevas tribus de variadas razas llegaron, y disfrutaron de los vestigios Mayas construidos en el esplendor Maya del nuevo Belice”.²²

Finalmente y pese a las discusiones, a partir del 3 de agosto de 1970 la nueva capital cambió de ciudad, de Belice a Belmopán. Actualmente, la capital sigue en proceso de crecimiento; en un principio se pensó que la población de Belmopán podía alcanzar los 30,000 habitantes (en el año 2009 había una población de 20 000),²³ sin embargo, aún su infraestructura económica es deficiente; en contraposición, es un hecho que la ciudad de Belice mantiene su lugar como la ciudad más importante del país por el ritmo de vida social, política y económica. Cabe señalar que la particularidad de Belmopán podría vincularse a su posición como espacio donde han empezado a interactuar todas las identidades étnico-culturales presentes en el país.

Así pues, parto de la idea de que en Belmopán ha habido tres etapas importantes en su crecimiento poblacional: la primera, ubicada entre 1970-1980, cuando llegan principalmente los trabajadores del gobierno, es decir, de origen afro-*creole*;

²¹ Rudy Castillo, “Building Belmopan”, en Francisco Galvez and Edward Greene (comps.) *George Price father of the nation Belize*, Belize City, ION Media, 1986, p. 44.

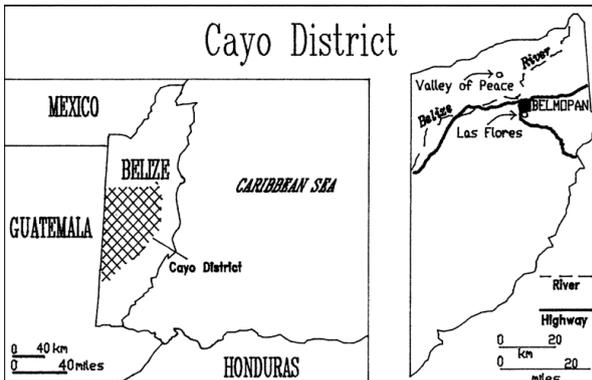
²² Edward Greene and Francisco Galvez Jr., *op. cit.*, p. 59.

²³ Statistical Institute of Belize, *Mid-Year Population by District and Sex, 2009*, Belmopan, 2010.

en el trabajo de María E. Paz Salinas, resalta que: “la población activa según su origen étnico muestra que aquella de origen africano se ubica fundamentalmente en los sectores público y privado, y constituye el 47.5% del total de los empleados del gobierno”.²⁴

La segunda etapa se ubica de 1981 a la actualidad, y está marcada por un aumento de la presencia hispano-mestiza como causa directa de la migración de refugiados y migrantes económicos centroamericanos: guatemaltecos, salvadoreños y hondureños. Estos, como se puede ver en la imagen, a su llegada habitaron zonas cercanas a Belmopán, como Valle de Paz, que, aunque es una comunidad beliceña, en un principio fue asentamiento de refugiados salvadoreños; la mayoría de esa población ha comercializado en la capital los productos agrícolas que cosecha. Asimismo, otra comunidad con población centroamericana es Las Flores, además de San Martín y Salvapán, ubicados en la periferia de Belmopán.

LA PRESENCIA DE LA CULTURA HISPANO-MESTIZA
A TRAVÉS DE LOS MIGRANTES CENTROAMERICANOS
EN LA CAPITAL



FUENTE: Charles O. Collins, “Refugee resettlement in Belize”.

²⁴ María E. Paz Salinas, *Belize el despertar de una Nación*, México, Siglo XXI, 1979, p. 57.

Por último, es importante referirnos a la migración interna, donde destaca no sólo la de los mayas de Toledo, sino también de otros beliceños procedentes de Cayo; éstos se dirigen a la capital para radicar o emplearse principalmente en el sector servicios; y, por último, la de miles de jóvenes de los seis distritos que asisten a estudiar al campus central de la Universidad de Belice; creo que este último proceso de ocupación podría significarle a Belice un reto de verdadera interculturalidad.

3. CONCLUSIONES

El *english kriol* (más hablado que el inglés) y el español son dos idiomas que están en la escena de mutuo entendimiento²⁵ en Belice. Son dos lenguajes desde los cuales se ha excluido a otros grupos étnicos; y aunque no existen en este territorio ciudades grandes como en otras partes de América Latina, actualmente su nueva capital, Belmopán, funge como espacio con grandes potencialidades de interculturalidad.

Las sociedades multiétnicas como la beliceña deben buscar intersticios de reconocimiento con el-la otro-a ya que este “mundo moderno y líquido”²⁶ en el que vivimos, donde la migración de miles de personas, el dinero, la mercancía, y los significados, nos obligan a interactuar con nuestra mismidad y los-as otros-as, de tal forma que siempre somos “los-as nosotros-as” y “los-as otros-as”.

²⁵ Seyla Benhabib, *Nous et les “autres” (Nosotros y los otros) ¿El universalismo es etnocéntrico?, Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad. Alejandro Vassallo, Buenos Aires, Katz, 2002, pp. 59-94; Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona, 2004.

²⁶ Zygmunt Bauman, *La sociedad sitiada*, 4ª reimp, México, FCE, 2007.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera, Gabriel (coord.), "Belice: puente étnico entre Centroamérica y el Caribe", en *Belice y Centroamérica: una nueva etapa*, Guatemala, FLACSO-sede Guatemala-Fundación Friedrich Ebert, 1992.
- Bauman Zygmunt, *La sociedad sitiada*, 4ª reimp, México, FCE, 2007.
- Benhabib, Seyla, *Nous et les "autres" (Nosotros y los otros) ¿El universalismo es etnocéntrico? Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad. Alejandro Vassallo, Buenos Aires, Katz, 2002.
- _____, *Los derechos de los otros Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- Bolland, Nigel, *Colonialismo y resistencia en Belice. Ensayos de sociología histórica*, México, Grijalbo-CNA, 1993.
- Everitt, John C., "The growth and Development of Belize City", en *Journal of Latin American Studies*, vol. 18, no. 1, Cambridge University Press, may, 1986.
- Francesca, Gargallo, "La cultura afroamericana de Belice, criollos y garífunas en la identidad pluriétnica de su país", en *Presencia Africana en Centroamérica*, Luz Ma. Martínez (coord.), México, CNA, 1993.
- Gobierno de Belice, *Belice nueva realidad de las américas*, Belmopán, Gobierno de Belice-Cubola Productions, 1997.
- O. Palacio Joseph, "Social and cultural differences in Belize. The genesis of ethnicity and Nation-State in the Caribbean Coast of Central America", en *Estudios Sociales Centroamericanos* (CSUCA), núm. 48, sep-dic., San José, 1988.
- _____, "Posthurricane Resettlement in Belize", in Art Hansen and Anthony Oliver (eds.), *Involuntary migration and resettlement the problems and responses of dislocated people*, Colorado, Westview Press-Boulder, 1982.
- Paz Salinas, María E., *Belice el despertar de una Nación*, México, Siglo XXI, 1979.

Price, George, "Belizeans: Unite to Build our Nation" in Edward Greene and Francisco Galvez, *Soulful Reflections in Poetry and Prose, George Price father of the nation Belize*, Belize City, ION Media, 1986.

Statistical Institute of Belize, Mid-Year Population by District and Sex, 2009, Belmopan, 2010.

Shoman, Assad, "Reflections on Ethnicity and Nation in Belize", en *Cuaderno de Trabajo*, núm. 9, AFRODESC-EURESCL, abril 2010.

Usher, Eustace, *et al.*, *Belmopan Twenty-five years and growing*, Belize, Government of Belize, 1995.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

"Is Price sane", *Amandala*, Belice, 17 noviembre, 1972.

"Government moves to Belmopan", *The Belize Billboard*, 2 agosto, 1970.

AFRODESCENDIENTES EN COSTA RICA: DE INMIGRANTES A CIUDADANOS

Bertha Castañeda

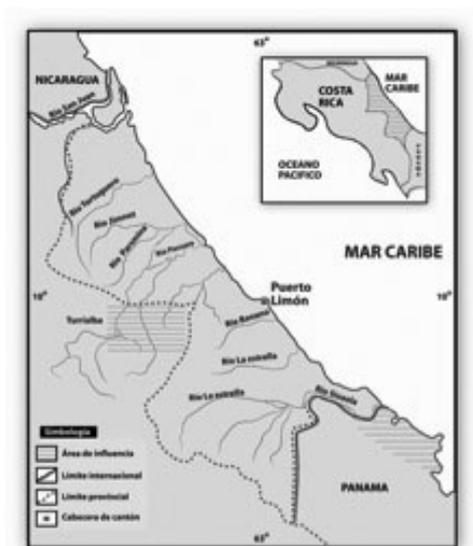
En las últimas décadas del siglo XIX inició el arribo de trabajadores afroantillanos al Caribe de Costa Rica, desatacando el inmigrante jamaicano. El motivo, la necesidad de mano de obra para la construcción del ferrocarril que conectaría la Meseta Central con el océano Pacífico y el mar Caribe. La obra fue concesionada los primeros años a Henry Meiggs, norteamericano conocido en Sudamérica por haber construido los ferrocarriles de Chile y Perú, posteriormente, Minor Cooper, su sobrino, se haría cargo.

El historiador costarricense de ascendencia jamaicana Quince Duncan, afirma que el puente directo de comunicación entre Jamaica y Costa Rica quedó establecido el 20 de diciembre de 1872, fecha en que llega el primer navío a Puerto Limón procedente de Kingston, Jamaica, con 123 trabajadores para la empresa del ferrocarril.¹ Las cifras, los primeros años

¹ Quince Duncan y Carlos Meléndez, *El negro en Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica, 2005, p. 86.

para la sección del Atlántico, indican que para abril de 1874 había 2,500 trabajadores, de los cuales 1,000 eran negros provenientes de Jamaica, 500 chinos y otros tantos de nacionalidades que no se mencionan.²

ÁREA DE ESTUDIO³



Mar Caribe

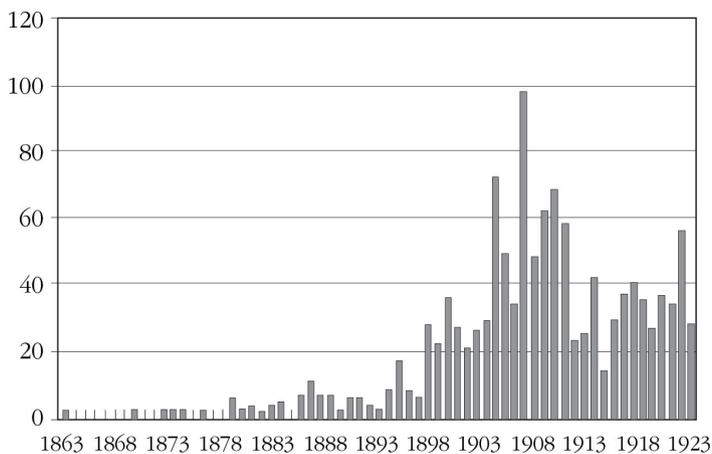
Aunque el gobierno hace grandes esfuerzos por fomentar la inmigración de personas de “raza blanca” (europeos en especial) que ayuden a “mejorar” a la costarricense, en realidad, con el paso de los años predominó el elemento “negro” en

² Diana Senior, *La incorporación social en Costa Rica de la población afrocostarricense durante el siglo XX: 1927-1963*, Tesis de Grado, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Historia, Universidad de Costa Rica, San José, 2007, p. 84.

³ Imagen adquirida de José Rony Viales Hurtado, *Después del enclave 1927-1950: Un estudio de la región atlántica costarricense*, San José, EUCR, 1998, p. 29.

Limón, determinado en gran medida por los altibajos en la construcción de la vía férrea. Desde siempre, por lo tanto, existió cierto rechazo del gobierno y sociedad hacia la población afrocaribeña; y éste se mostró con más fuerza o se atenuó según circunstancias políticas, económicas y sociales del país. Ya desde 1862, la ley de Bases y Colonización estableció en su artículo 3º: “No se permitirá la colonización de la raza africana o china; y en caso de que se considere necesario, se impedirá o limitará la introducción al país de individuos que pertenezcan a ellas”.⁴

LIMÓN: AÑO DE LLEGADA DE EXTRANJEROS
SEGÚN DATOS DE MUESTRA CENSAL DE 1927.⁵



Para la década de los noventa y ante la culminación de la vía férrea, inicia el arribo de mujeres afrocaribeñas y el panorama social se transforma; lo que años antes era poco común

⁴ Colección de Leyes y decretos, Decreto núm. 191 del 08 de Noviembre de 1862, Tomo II, p. 5.

⁵ José Ronny y Viales Hurtado, *op. cit.*, p. 48.

empezó a volverse parte del paisaje social, es decir, familias formadas y plenamente establecidas en Limón. Las cifras sobre estos años indican que en promedio había 10,000 jamaicanos, mientras que, entre la primera y segunda década del siglo XX el número será de 23,000.⁶

El motivo de permanencia de los inmigrantes fue que, a la par de la construcción del camino de hierro, el contratista Cooper Keith inicia el cultivo de bananos y, hacia 1890, la fusión de su consorcio con el de Andrew W. Preston para formar la United Fruit Company (UFCO.), significó el aumento en la necesidad de mano de obra para que se ocupara en las plantaciones. La compañía de Keith consiguió varios contratos para importar trabajadores y ensayó con una infinidad de nacionalidades⁷ (canadienses, holandeses, suecos, negros estadounidenses, indígenas afrocaribeños, sirios, turcos, antillanos, egipcios y originarios de la isla de Cabo Verde),⁸ finalmente, decidió que los antillanos eran la mejor opción para laborar en las plantaciones al mismo tiempo que para poblar las áreas vacías, sumándose a los que ya radicaban ahí desde la construcción del ferrocarril.

El declive en las exportaciones de la fruta inicia en 1913 y coincide con el aumento de la oferta de mano de obra. Aunque muchos trabajadores emigran hacia Panamá, Cuba y Estados Unidos, otros tantos llegan y se establecen en la región; las familias que sí logran asentarse cultivan pedazos de tierra con productos de algún valor comercial o mantienen vínculos con la compañía bananera. Pronto surge la segunda generación de afrocaribeños en el país, esforzándose por alimentar y cultivar la

⁶ Ronald Soto Quirós, *Inmigración e identidad nacional 1904-1942. Los "otros" reafirman el "nosotros"*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Historia, Universidad de Costa Rica, San José, 1998, p. 331.

⁷ A finales del siglo XIX y principios del XX permeó en Costa Rica el "Darwinismo social" y con base en él se pensaba que la resistencia física de las personas derivaba de la raza a la que perteneciera, es decir, de la nacionalidad. Concluyendo que la mejor raza para el trabajo duro del trópico era la negra.

⁸ Philippe Bourgois, *Banano, etnia y lucha social en Centroamérica*, San José, DEI, 1994, p. 89.

cultura que habían heredado mediante la conservación del idioma como distintivo principal, religión y educación. Pese a algunos esfuerzos del gobierno para establecer escuelas de español en la zona, la población inmigrante y especialmente la jamaicana, impulsa la creación de instituciones educativas en donde el mantenimiento del idioma es el reto principal.

Ahora bien, pese a la conciencia que el trabajador inmigrante tiene de su condición legal, nunca fue un sujeto pasivo. Desde las primeras décadas de su estancia en la provincia caribeña, en las labores ferroviarias, protagoniza distintos motines; uno en 1879, otro en 1887 y otro más en 1890⁹ como resultado de la suspensión en la paga de sus jornales, de las pésimas condiciones laborales, la explotación y la escasez laboral. Asimismo, hacia la primera década del siglo xx, los trabajadores se organizan formando un sindicato de artesanos y trabajadores, que más tarde es reprimido por la Compañía; ésta tenía un sistema eficaz para eliminar cualquier disturbio, que consistió en importar personas de otras regiones (Nicaragua, San Cristóbal) para desmovilizar a los revoltosos. Finalmente despedía a los líderes y no los volvía a contratar en ninguna otra región en la que operara; bajo esta amenaza los trabajadores estaban limitados para actuar en contra de la bananera so pretexto de perder su empleo.

Hacia la primera guerra mundial, la crisis que priva en el país determina el reordenamiento de relaciones laborales y sociales en Limón, a partir de esta década empiezan a convivir trabajadores afroantillanos y costarricenses, dejando clara la línea divisoria entre ambos e impidiendo el desarrollo de una identidad de clase como trabajadores. Existía una competencia por los empleos. Los costarricenses arguyen que deberían tener preferencia sobre los extranjeros, porque a pesar de que muchos

⁹ Sobre la discusión de este tema véase, Philippe Bourgois, *op. cit.*, pp. 94-101; Diana Senior, *op. cit.*, pp. 83-91; Duncan y Meléndez, *op. cit.*, pp. 91-95 y Carlos Hernández Rodríguez, *Del espontaneísmo a la acción concertada: los trabajadores bananeros de Costa Rica: 1900-1955*, Ponencia encuentro sobre historia social de los trabajadores de Costa Rica, UCR, San José, 1992, pp. 97-115.

eran de la segunda generación nacida en el país, según la Constitución de 1871 vigente en ese momento, los hijos de extranjeros nacidos en Costa Rica continuaban siendo considerados como extranjeros y se les otorgaba la nacionalidad de sus padres.¹⁰ En este clima de confrontación, muchos costarricenses envían cartas al Congreso para comunicar su inconformidad:

Queremos referirnos especialmente al problema negro, que es de trascendental importancia, porque constituye en la provincia de Limón una situación de privilegio para esa raza y de inferioridad manifiesta para la raza blanca a la que pertenecemos. No es posible llegar a convivir con ellos, porque sus malas costumbres no lo permiten: para ellos no existe la familia, ni el honor de la mujer, y de ahí que vivan en un hacinamiento y en una promiscuidad que resulta peligrosa para nuestros hogares, fundados de acuerdo con los preceptos de la religión y las buenas costumbres de los costarricenses (...) Durante los últimos meses ha habido una tirantez tan grande de las relaciones entre esa raza y nosotros, que ellos conociendo la inferioridad numérica nuestra, nos amenazan en todas las formas posibles y anuncian públicamente que están debidamente armados para atacarnos cuando ellos lo quieran. Son éstas las situaciones excepcionales provocadas por la falta de trabajo y por las dificultades económicas.

No podemos continuar soportando esta situación injusta (...) pedimos se ponga remedio a esta situación humillante en nuestra patria por una raza inferior a la nuestra, que no tiene ningún derecho para invadir nuestros campos, nuestras ciudades y nuestros hogares.¹¹

El declive de la industria bananera en 1920 reporta una reducción del 60% en las exportaciones de fruta, y con ello en oportunidades de trabajo.¹² Esta situación determina el emba-

¹⁰ José Ronny Viales Hurtado, *op. cit.*, p. 49.

¹¹ ANCR, Serie Congreso, Expediente núm. 16753, ff. 1-2.

¹² Jeffrey Casey Gaspar, *Limón 1880-1940. Un estudio de la industria bananera en Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica, 1979, p. 128.

te de la prensa; en esa década se publican artículos en los que se hace referencia a la importancia de la cuestión “étnica” y al “daño” que se estaba haciendo al mezclar la “raza” costarricense con “otras inferiores”.

... es indudable que las condiciones de orden, de paz, de trabajo y de progreso de la humanidad se deben a la raza blanca y que se hace daño a ésta alterando su herencia, pero es indudable que las condiciones de orden, de paz, de trabajo y de progreso de los pueblos están en relación directa con la pureza de su raza y que se hacen evidentes en la raza blanca...¹³

La situación empeoró hacia 1930 debido a la crisis mundial y lo que anteriormente era la ciudad más importante del país inicia su descenso, junto con la salida masiva de trabajadores. El censo de 1927 registra que el 28.2% de la población de Limón era procedente de Jamaica, sin mezcla alguna.

Paradójicamente y en medio de la situación económica grave, muchos de los afrodescendientes tenían una situación menos espionosa que los costarricenses. Las condiciones que ellos enfrentaron a finales del siglo XIX las vivían los “hijos del país” hacia 1930. Cuando los “blancos” se incorporan a la fuerza de trabajo de la plantación, los afrocaribeños ya habían adquirido experiencia y tenían prioridad para escoger los mejores trabajos, por lo que las tareas más duras las hacían los mestizos y las que requerían más experiencia las realizaban afroantillanos.

Lo anterior, aunado al agotamiento de suelos y enfermedad de los bananales, determinó el retiro paulatino de la Compañía, empezando con el abandono de plantaciones y levantamiento de vías que había construido para la explotación de sus terrenos. Esto culmina en 1938 con su salida definitiva de la zona caribeña y la apertura de nuevos cultivos en el Pacífico, en los que se prohíbe contratar personas de color. En el artículo 8º de los contratos bananeros del Pacífico se lee:

¹³ *Diario de Costa Rica*, 04 de noviembre de 1926, p. 6.

En los trabajos de producción y de explotación de la industria bananera del país, se procurará dar preferencia a los costarricenses, y estos gozarán de igualdad de ocupaciones de las mismas ventajas y prerrogativas que los empleados y trabajadores de otras nacionalidades...

Queda prohibido, en la zona del pacífico, ocupar gentes de color en dichos trabajos.¹⁴

El gobierno, por su parte, decreta nuevas leyes para la población que pretende naturalizarse, con el objetivo de dificultar a los inmigrantes el trámite de la carta de naturalización, en especial afroantillanos. Se pensaba que el elemento afrodescendiente era nocivo y contaminaba la “raza costarricense”, por lo que se trata de evitar su inmigración al Valle Central mediante la negativa a reconocerles derechos legales. Un decreto más, de esa década, ordenó que no se entregaran más visas de ingreso a los negros: con ello, el gobierno pretendió detener la competencia por los empleos entre inmigrantes y nacionales.

Una nota del periódico de Limón, *La voz del Atlántico*, hace alusión a las dificultades sobre un hombre negro que pretendía obtener su carta de naturalización como costarricense; éste es sólo uno de los cientos de casos que se presentaban:

Este negro vino al país hace más de treinta años. Vino a tumar montaña y a sembrar bananales. Aquí fundó su hogar y se gana la vida honradamente en la descarga de los barcos. Ha solicitado su carta de naturalización no como una gracia que ha de concederle el Gobierno, sino como un derecho que la Constitución le brinda. Pero en el Ministerio no se tramita esta clase de solicitudes cuando se trata de jamaicanos negros. Este negro ha llenado todos los requisitos que la ley de ciudadanía y naturalización exigen (...) su caso es uno de los muchos casos que están encarpados en el Ministerio que se encarga de resolver estas solicitudes. Los interesados gestionan, solicitan, escriben, suplican sin obtener

¹⁴ ANCR, Serie Congreso, Expediente núm. 17004, f. 20.

una resolución (...) Si la tendencia del gobierno es puramente de eugenesia, y su empeño es mejorar la raza (...) no vemos la efectividad de esa medida. Los negros, naturalizados o no, seguirán viviendo entre nosotros y aquí seguirán extendiendo su raza.¹⁵

Las medidas en contra de la población inmigrante afectan también el ámbito del esparcimiento: entre 1936-1937, se discute el impedimento que tiene la población afrocaribeña para ingresar al balneario municipal, arguyendo que podía disminuir la afluencia de visitantes “blancos”. En el reglamento perteneciente al Balneario Municipal se estipuló que quien quisiera ingresar al balneario tenía que:

- a) Ser de buenas costumbres
- b) Cumplir con las disposiciones del reglamento
- c) Pertenecer a la raza blanca.¹⁶

Estas medidas sentaron las bases para el decreto de 1942, que en su artículo 41° se lee:

No serán admitidos en el país, y por consiguiente deben ser rechazados por las autoridades de los puertos, aeropuertos y fronteras de la República, los extranjeros que vengan en calidad de inmigrantes o transeúntes, que se hallaran en las condiciones siguientes:

- a) Los de raza negra, chinos, árabes, turcos, sirios, armenios, gitanos, coolíes...¹⁷

Los constantes embates hacia los inmigrantes se detienen después de este último decreto. Los años posteriores son de gran agitación política y social, determinada en gran medida por

¹⁵ *La Voz del Atlántico*, 17 de Abril de 1937, p. 3.

¹⁶ ANCR, Serie Gobernación, Expediente núm. 11665, f. 1.

¹⁷ Colección de Leyes y Decretos, Decreto núm. 4 del 26 de abril de 1942, tomo I, p. 13.

los fraudes electorales de esa década y las constantes pugnas partidarias que desembocan, en 1948, en un levantamiento armado encabezado por José Figueres Ferrer. La lucha dura cinco semanas y tienen una repercusión importante para los afrocaribeños.

De la guerra civil surge el Partido de Liberación Nacional, en el que Figueres Ferrer propugna la idea de integración y reconocimiento del caudal electoral que significan las minorías (afrocaribeños, indígenas, etc.).¹⁸ De esta manera, otorga a los hijos de extranjeros que habían nacido en Costa Rica, el pase para la ciudadanía, ganando así un nuevo electorado potencial. La idea era sumar votos para las elecciones de 1953 visitando esta región que consideraba de “los hijos adoptivos del país”.

Entre las acciones iniciales de la Junta Fundadora para la población afrodescendiente, destaca la derogación de ley que prohibió el empleo de personas de color en la zona del Pacífico en 1938, asimismo:

La creación de una comisión, dependiente del Ministerio del Trabajo (...) la cual deberá llevar a cabo un empadronamiento de toda la población de color de Costa Rica, sean ciudadanos costarricenses o no, a fin de proceder al arreglo de toda la documentación de identidad de cada uno de dichos individuos, de conformidad a su nacionalidad y las leyes respectivas vigentes.¹⁹

Los discursos y acciones de Figueres dieron buenos resultados en la población afrocaribeña; los más ancianos, que tenían historias en las que la lucha por la obtención del reconocimiento jurídico era el común denominador, opinaban que antes de Figueres “...no nos contaban porque nuestros parientes eran jamaicanos... pero allá en Jamaica no nos reconocían porque salimos del país, y acá era igual. Nos conside-

¹⁸ Omar Hernández Cruz, “De inmigrantes a ciudadanos: hacia un espacio político afrocostarricense (1949-1998)” en *Revista de Historia*, núm. 39, San José, 1999, p. 225.

¹⁹ *Ibid.*, también véase, *Diario de Costa Rica*, 26 de febrero de 1949, p. 1.

raban extranjeros a pesar de que muchos nacimos aquí en Costa Rica”.²⁰

El proceso de asimilación que inicia en 1949 hacia 1960, da los primeros signos de homogeneización en la cuestión del idioma; en esa década inicia la paulatina desaparición de escuelas en inglés ante el avasallamiento de escuelas oficiales y el prejuicio contra el idioma hablado por los afrocaribeños, denominándolo “dialecto”. Este proceso se da a tal punto que se presenta un rechazo de los individuos de menor edad hacia ciertos aspectos de la cultura caribeña por considerarlos inferiores a los de la cultura nacional.

Con el paso de los años, las naturalizaciones aumentan y, pronto, la mayoría legaliza su situación convirtiéndose en costarricense, aunque la discriminación racial y prejuicios no desaparecen sólo con el trámite. El costarricense había fundado parte importante de su identidad sobre la idea de la “blancura de su raza”: así que, al otorgar al afroantillano la ciudadanía, aunque éste se vio en la libertad de ejercer sus derechos como ciudadano, su identidad y cultura colisionó con la hegemónica; es así como la cuestión del rechazo a la “raza negra” acabó segregándola e impidió que la coyuntura de 1948 complementara el proceso que inició con el reconocimiento jurídico de dichas personas. Este rechazo había servido como telón de fondo a distintas prohibiciones. La finalidad era impedir la entrada de inmigrantes considerados nocivos, las leyes no escritas para evitar el libre tránsito de afroantillanos en territorio nacional y las constantes embestidas no sólo gubernamentales y de los medios de comunicación (en especial escritos), sino de la “sociedad costarricense” en su conjunto, fungieron como elementos de segregación.

²⁰ Omar Hernández Cruz, *op. cit.*, p. 227.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourgois, Philippe, *Banano, etnia y lucha social en Centroamérica*, San José, DEI, 1994.
- Casey Gaspar, Jeffrey, *Limón 1880-1940. Un estudio de la industria bananera en Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica, 1979.
- Duncan Quince y Carlos Meléndez, *El negro en Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica, 2005.
- Hernández Cruz, Omar, “De inmigrantes a ciudadanos: hacia un espacio político afrocostarricense (1949-1998)” en *Revista de Historia*, núm. 39, San José, 1999.
- Hernández Rodríguez, Carlos, *Del espontaneísmo a la acción concertada: los trabajadores bananeros de Costa Rica: 1900-1955*, Ponencia encuentro sobre historia social de los trabajadores de Costa Rica, UCR, San José, 1992.
- Rony Viales Hurtado, José, *Después del enclave 1927-1950: Un estudio de la región atlántica costarricense*, San José, EUCR, 1998.
- Senior, Diana, *La incorporación social en Costa Rica de la población afrocostarricense durante el siglo XX: 1927-1963*, Tesis de Grado, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Historia, Universidad de Costa Rica, San José, 2007.
- Soto Quirós, Ronald, *Inmigración e identidad nacional 1904-1942. Los “otros” reafirman el “nosotros”*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Historia, Universidad de Costa Rica, San José, 1998.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS Y DE ARCHIVO

- La Voz del Atlántico*, 17 de Abril de 1937.
- Diario de Costa Rica*, 04 de noviembre de 1926.
- Diario de Costa Rica*, 26 de febrero de 1949.

DIRECTORIO DE COLABORADORES

Omer Buatu Batubenge. Licenciatura y maestría en filosofía por la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma y Universidad de Yaundé I. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Actualmente profesor e investigador de tiempo completo en la Escuela de filosofía de la Universidad de Colima. Ha recibido el premio José Vasconcelos a la Excelencia Docente de la ALPES (Alianza para la Educación Superior, mayo de 2004) y la medalla Alfonso Caso del graduado más distinguido en Estudios Latinoamericanos en 2003 por la UNAM (marzo 2005). Ha impartido de agosto de 2003 al 31 de enero de 2007 “Problemas filosóficos I y II” en el CELA de la FFYL-UNAM. Sus publicaciones recientes son: “Convivencia: reconstrucción conceptual y fundamento incluyente”, en *Majaramonda*, núm. 7, mayo, 2008; “Sociedad de comunicación y Construcción de la ciudad convivencial en África y América Latina”, *Pensares y Quehaceres*, núm. 6, marzo, 2008.

Bertha Castañeda Barrera. Licenciada en Estudios Latinoamericanos con la Tesis *El proceso histórico de inclusión-exclusión de los afrodescendientes en Costa Rica*. Maestrante en Estudios Latinoamericanos.

Horacio Cerutti Guldber. Doctor en filosofía por la Universidad de Cuenca, en Ecuador. Investigador de tiempo completo del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM. Fue presidente de la Asociación Filosófica de México y miembro fundador de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política (AIFYP). Doctor Honoris Causa por la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú. Entre sus publicaciones destacan: *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de sus modos operandi* (México, Editorial Porrúa, 2000); *Configuraciones de un filosofar sureador* (Orizaba, H. Ayuntamiento de Orizaba, Veracruz, 2006).

Viviana Díaz Arroyo. Licenciada en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Maestrante en Antropología social por el Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Sus líneas de investigación son: etnia, violencia e identidad en América Latina.

David Gómez Arredondo. Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y licenciado en filosofía por la UNAM. Ha publicado diversos textos sobre filosofía latinoamericana en revistas especializadas y es autor del libro *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, actualmente en prensa, ediciones Desde Abajo, Colombia. Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro activo de la SECNA.

Sandra Patricia Martínez Basallo. Socióloga, Universidad Nacional de Colombia. Maestra en Geografía, énfasis en Ordenamiento Territorial, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia —Instituto Geográfico Agustín Codazzi—. Doctora en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México. Investigadora asociada al proyecto Referentes cosmovisionales y organización sociopolítica en comunidades indígenas latinoamericanas: el caso Tzeltal-Chiapas (México) y Nasa-Norte

del Cauca (Colombia). Universidad Iberoamericana de México, 2009-2011. Entre sus publicaciones destacan: “No todos rezamos el Ave María”: la construcción cotidiana del Estado en el Pacífico colombiano”, en Alejandro Agudo y Marco Estrada (eds.), *(Trans) formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*, México, UIA-COLMEX, 2011, y “La política de titulación a las comunidades negras del Pacífico colombiano: una mirada desde los actores locales”, en *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, vol. 24, núm. 41, pp. 13-43, 2010.

Maria de Nazaré da Rocha Penna. Graduada en Economía por la Universidad Católica de Pernambuco con especialización en planeamiento gubernamental. Maestría en Planeamiento Urbano y Regional. Maestría en Filosofía contemporánea en la Universidad Federal del Ceará. Doctorado en Estudios Latinoamericanos (con mención honorífica) por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Investigadora autónoma y asistente del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Fundación Joaquín Nabuco (Recife-PE).

J. Jesús María Serna Moreno. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Actualmente es investigador de tiempo completo del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC). Sus líneas de investigación son: etnia, cultura y nación en América Latina, y migración en el Caribe contemporáneo. Ha publicado los libros *Herencias Etnoculturales en Puerto Rico y Nueva York*; *México un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América y Cuba. Un pueblo nuevo. Herencias etnoculturales indígenas en la región oriental.*

Marisol Torres Hernández. Licenciada en Estudios Latinoamericanos con la tesis *La construcción de la nueva capital de Belice: Belmopán 1960-2000*. Maestrante en Estudios Latinoamericanos.

Carlos Mariano Tur Donatti. Catedrático e investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la DEAS, INAH Profesor del Colegio de Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus publicaciones, destacan: “*La utopía del regreso: la cultura del nacionalismo hispanista en América Latina*”; las *lecturas de Benito Mussolini en el imaginario político latinoamericano sobre Lenguaje, discurso historiográfico y racismo en Argentina*.

Estudios sobre filosofía y cultura afroamericanas, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 20 de octubre de 2012 en Publidisa Mexicana, S. A. de C. V., Calz. Chabacano 69, Planta Alta, Colonia Asturias, México, D. F. Su composición y formación tipográfica, en tipo Garamond de 11:13.5, 10:12 y 8.5:10 puntos, así como el cuidado editorial estuvo a cargo de Editorial Albatros, S. A. de C. V. La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 250 ejemplares.

ÉSTE ES EL PRIMERO de una serie de tres libros que nos comprometimos a elaborar los participantes del Proyecto PAPIIT IN402610 "Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a la cultura de nuestra América", apoyado por la DGAPA, a partir de los trabajos presentados en los coloquios (uno por año, de los tres que durará el apoyo) y del Seminario Permanente "Afroamérica", actividades planteadas, organizadas y realizadas en dicho proyecto.

En el presente volumen se incluyen ocho textos sobre diversos aspectos de una temática relacionada con los estudios afroamericanos, los cuales se han diversificado durante los últimos años y el hecho mismo de lanzar una convocatoria tan amplia como la que corresponde al título mismo del proyecto tanto para el seminario como para el coloquio del año 2009, dio como resultado una cantidad considerable de productos para ser publicados; de ellos hemos realizado una selección que forma este primer volumen, y que resulta esencial en el 2011, Año Internacional de los Afrodescendientes, acordado por la Asamblea General de la ONU.

COLECCIÓN
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

11

ISBN: 978-607-02-3746-1



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe