

LA ETNOHISTORIA FRENTE A LA HISTORIA OFICIAL. CIMARRONAJE Y RESISTENCIAS NEGRAS EN AMÉRICA¹

Gabriel Izard Martínez
Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), México

Resumen: En este artículo se analiza el pasado afro-americano desde una perspectiva etnohistórica, haciendo hincapié en las distintas formas de resistencia negra a la esclavitud e incluyendo en esa resistencia no sólo al cimarronaje y las insurrecciones sino también a las religiones que los africanos y sus descendientes construyeron y reconstruyeron en América. La escritura de ese pasado desde esta perspectiva constituye una Historia alternativa que da voz a unos sujetos tradicionalmente invisibilizados por la Historia oficial euro-céntrica.

Palabras clave: Etnohistoria, Afro-americanos, Esclavitud, Resistencia, Cimarronaje

Abstract: This paper analyzes the African-American past from an ethnohistorical perspective, emphasizing the different kinds of black resistance to slavery, including in the concept of resistance not only maroon societies and rebellions but also the religions constructed and reconstructed in America by Africans and their descendants. The writing of this past from this perspective constitutes an alternative History that gives voice to people traditionally ignored by the official and euro-centric History.

Key words: Ethnohistory, African-Americans, Slavery, Resistance, Maroon societies

Introducción: Etnohistoria e Historia Oficial

No hay una única Historia. Si por Historia entendemos la escritura del pasado, este puede ser escrito de muchas maneras. Durante mucho tiempo los historiadores seleccionaron, de ese pasado, los hechos considerados extraordinarios y llevados a cabo por las élites políticas y militares. La Historia se convierte así

1. Parte del contenido de este artículo está obtenido de mi tesis doctoral *Aproximación crítica al cimarronaje en Brasil*, Universidad de Barcelona, 2000.

en una sucesión de eventos (batallas, conquistas, leyes) protagonizados por gobernantes y militares.

Esa es la que podríamos llamar Historia Oficial. Contra esa historia narrativa de hazañas, hubo y sigue habiendo muchas reacciones: la del marxismo con su historia de campesinos, obreros y revoluciones que llevaría a su vez a la historia de los de abajo y de la gente corriente; la de la escuela francesa de los *Annales* con el análisis de las estructuras que están por debajo de los acontecimientos y la búsqueda de una Historia Total; la historia social y cultural que estudia todos los aspectos de las sociedades del pasado, desde la economía a la religión y desde el arte a la medicina; la micro-historia que indaga en la vida cotidiana de la gente común.

La Etnohistoria es otra de esas reacciones. Puede ser entendida como la historia de la “gente sin historia”, ya que rescata el pasado de los grupos étnicos olvidados no sólo por la Historia Oficial sino también a menudo por las otras Historias contestatarias. Es una Historia que alarga el alcance de la Historia de los de abajo y de la Historia Social y Cultural y le da un acento étnico para incluir los mundos no occidentales, indígenas y afro-americanos en el caso latinoamericano. Esta perspectiva alternativa ha permitido superar el carácter euro-céntrico de la historiografía tradicional. Al dirigir el foco hacia el mundo no occidental, se ha disparado contra el discurso oficial que situaba a Europa como centro de referencia en la ordenación de la historia de la humanidad. En el caso de América Latina, por ejemplo, el análisis histórico se centraba en la civilización española y su impronta, mientras que el mundo indígena y el afro-americano, desde la Conquista hasta nuestros días, quedaban ignorados.

La Etnohistoria es la historia de los grupos tradicionalmente estudiados por la Antropología, pues aunque no hay ningún principio que afirme que esta última tiene como objeto de estudio unas realidades determinadas, su momento de formación y su práctica histórica la convirtieron durante mucho tiempo en ciencia de los grupos no occidentales. Esto se ha debido al hecho de que la Antropología nació del descubrimiento europeo del mundo no occidental: poco a poco, se fue formando un campo de estudios, las sociedades llamadas primitivas, que los historiadores dejaban en manos de los antropólogos por su prejuicio euro-céntrico y porque no había fuentes escritas para estudiarlo. Al mismo tiempo, sectores enteros de la historia occidental se dejaban en manos de la Antropología: los aspectos de la vida rural que aparecían como supervivencias de modos de producción y organizaciones sociales pre-capitalistas. Estos dos campos de estudio legados a la Antropología estaban además sellados por la idea evolucionista del siglo XIX de que las costumbres europeas eran supervivencias de antiguos estadios de evolución preservados entre los pueblos no occidentales (Godelier, 1976: 291-292).

La Etnohistoria es a su vez una reacción a una Antropología que sí se ocupó de esos grupos no occidentales pero que obvió su pasado. Como resultado de una herencia a-histórica (un evolucionismo primigenio que leía el devenir de las sociedades en los términos pseudo-históricos de barbarie, salvajismo y ci-

vilización; y un funcionalismo que observaba las sociedades humanas como organismos inmutables compuestos por instituciones que cumplían funciones de equilibrio), y también como resultado de la constatación de la dificultad de estudiar el pasado de sociedades que no dejaron documentos escritos, la Antropología vivió durante mucho tiempo, con escasas excepciones como la técnica de Franz Boass de “remontar el río” y estudiar la historia de los grupos indígenas norteamericanos a través de las narraciones orales, de espaldas al pasado. Hasta que la Etnohistoria transformó esa situación, y lo hizo proponiendo un acercamiento multidisciplinar al pasado de los grupos no occidentales: usando las técnicas de la historia oral, de la arqueología, y por supuesto también las del estudio de los documentos escritos pero desde una perspectiva crítica, partiendo de la base de que los documentos escritos son generados por el poder, es decir por las élites civiles y eclesiásticas, y hay que leer entre líneas para encontrar la “voz” de “la gente sin historia”.

Porque de eso trata fundamentalmente la Etnohistoria, de dar voz a los grupos sin voz, a los grupos olvidados. En el caso africano por ejemplo, se ha escrito por primera vez la historia del continente, que hasta entonces se reducía a la impronta colonial, gracias a trabajos ingentes como el de Jan Vansina y su técnica de historia oral (Vansina, 1968 y 1990). Y en el caso latinoamericano, la etnohistoria ha posibilitado encontrar la voz de aquellos grupos que sufrieron la dominación colonial: indígenas y afro-americanos.

La Etnohistoria, además, estudia la historia de “la gente sin historia” desde una perspectiva antropológica, indagando en la cultura, en el sentido antropológico del término, de esos grupos en el pasado. De esta manera, a semejanza de la Historia Social y Cultural, analiza la economía, la religión, el arte, la alimentación, la medicina, etc. Y también estudia su historia desde una perspectiva descolonizadora, dando especial importancia al análisis de las resistencias de esos grupos al colonialismo. En cuanto a esta última perspectiva, en el caso latinoamericano una de las primeras vías de la Etnohistoria fue también analizar la visión indígena de la Conquista (León-Portilla, 1959; Wachtel, 1976).

En este artículo pretendemos conjugar estas dos perspectivas, la descolonizadora y la antropológica, por lo que respecta a la Etnohistoria afro-americana, analizando las resistencias negras al esclavismo colonialista, e incluyendo en esas resistencias a las culturas afro-americanas que posibilitaron la humanización de aquellos sectores que el sistema esclavista quiso convertir en bestias de trabajo.

1. Trata atlántica y esclavitud africana en América

1.1. La trata de esclavos

Con la trata atlántica de esclavos africanos hacia América se inició la diáspora afro-americana. Los precedentes de esa trata están en el flujo transahariano dirigido por mercaderes árabes, durante la Edad Media, de esclavos negros

hacia la Europa mediterránea para trabajar fundamentalmente en el servicio doméstico y oficios urbanos. Una serie de acontecimientos de finales de la Edad Media contribuyeron a estimular la esclavitud en el Viejo Continente y a desarrollar los antecedentes del esclavismo africano en América: por una parte, la introducción del gusto por el azúcar procedente de Oriente Medio hizo que en el sur de Europa se desarrollaran las técnicas de cultivo y refinado; por otra parte, los portugueses iniciaron, a principios del siglo XV, la exploración de las costas africanas subsaharianas, en busca principalmente de oro pero también de pimienta, marfil y esclavos. Estos últimos, cuyo tráfico se añadía al ejercido por los árabes a través del desierto del Sahara, eran trasladados a la Península Ibérica, desde donde eran distribuidos por todo el Mediterráneo Occidental; al prosperar la industria azucarera en las islas atlánticas colonizadas en ese proceso de expansión (Madeira, Cabo Verde, Santo Tomé), los portugueses cambiaron la dirección del comercio de esclavos, muchos de los cuales fueron llevados a estas islas en las que empezaba a desarrollarse el sistema de plantación que después se trasladaría a América.

Tras la conquista de América y la hecatombe demográfica de la población amerindia provocada por la propia violencia militar de la conquista, las atroces condiciones de vida y trabajo impuestas por los conquistadores y las epidemias propagadas por estos últimos, castellanos y portugueses recurrieron a la mano de obra esclava africana para trabajar en los incipientes cultivos de azúcar de las Antillas y Brasil. También lo hicieron los plantadores de otras potencias europeas (Francia, Inglaterra, Holanda) que entraron en la conquista americana y pasaron a controlar distintos territorios caribeños.

De esta forma se configuró a lo largo de los siglos XVI y XVII el auge azucarero en Brasil y el Caribe². Si bien ya desde el principio los esclavos fueron empleados en otras actividades de la agricultura, la minería o el ámbito urbano de las que hablaremos más adelante, azúcar y esclavitud negra constituyeron un binomio inseparable.

La plantación azucarera se convirtió pues en el destino principal de los esclavos africanos y sus descendientes en el Nuevo Mundo, con lo cual se produjo un desarrollo impresionante del comercio esclavista. Brasil importó hasta finales del siglo XVII entre 500.000 y 600.000 esclavos africanos, y el Caribe no ibérico más de 450.000 (Klein, 1986: 43).

El tráfico atlántico fue liderado hasta las primeras décadas del siglo XVII por los portugueses, que mantuvieron el control sobre las costas africanas. Más

2. Barbados es el más claro ejemplo de la revolución azucarera caribeña. En 1645 la isla estaba habitada mayoritariamente por blancos dedicados al cultivo del tabaco. En 1680, reinando ya el azúcar, los 37.000 esclavos negros superaban numéricamente a los blancos, y 350 plantaciones producían 8.000 toneladas anuales de azúcar. Se trataba en su mayoría de grandes propiedades, con una media de 89 hectáreas de tierra y 100 esclavos. Unos 1.300 esclavos africanos llegaban anualmente a la isla, que a finales de siglo tenía 50.000 esclavos (Klein, 1986: 42).

tarde se sumarían comerciantes mayoritariamente holandeses, ingleses y franceses.

Normalmente los esclavos, capturados mediante *razzias*, eran suministrados a los compradores europeos (compañías oficiales de las Coronas, o mercaderes privados que operaban bien de forma legal, es decir con contratos otorgados por las metrópolis europeas, o bien de contrabando) por proveedores africanos. Estos últimos podían ser mercaderes privados o Estados como el de Asante en la actual Ghana, el de Dahomey en el actual Benín o el de Oyo en la actual Nigeria, que se conectaban con los europeos a través de mediadores africanos en la costa. La transacción, consistente en el intercambio de esclavos por productos como alcohol, tabaco, telas, armas o pólvora, se realizaba en los fuertes militares europeos o las factorías esclavistas, enclaves construidos para el comercio negrero, o directamente en los barcos. Los fuertes y factorías regaban casi toda la costa africana, pero el comercio se concentró en unas áreas determinadas: la región de Senegambia, con enclaves destacados en San Luís y Gorée, la Costa de Oro con los fuertes de Elmina y Cape Coast, el golfo de Benín con Whydah, el delta del río Níger con Calabar, o Angola con Luanda, Benguela y Cabinda.

Es muy difícil calcular el volumen numérico de la trata negrera; las cifras más aceptadas giran alrededor de los 10 millones de desplazados (Curtin, 1969; Thomas, 1998). Algunos relatos de esclavos, como los de Olaudah Equiano de Benín y Job ben Solomon de Senegambia, nos muestran la brutalidad del viaje, en el que el hacinamiento, los malos tratos y la insalubridad provocaban una elevadísima tasa de mortalidad (Mannix y Cowley, 1968).

El origen étnico de los esclavizados es también muy difícil de determinar, ya que los documentos sólo reflejan el nombre de los puertos o factorías de embarque, a los que llegaban cautivos de distintas regiones tanto del litoral como del interior. En este aspecto son importantes los gentilicios y apellidos surgidos entre los afro-americanos a partir de los nombres de las factorías, los puertos y las regiones africanas de origen: *loango* a partir de la región con ese nombre de Congo, *congo* a partir del antiguo reino del mismo nombre, *mina* a partir del fuerte de San Jorge de Mina (Elmina), *angola* a partir del territorio del mismo nombre, *carabalí* a partir del puerto de Calabar en la actual Nigeria; y a partir de gentilicios ya existentes en lenguas africanas: *nagô* como eran llamados los yoruba en Brasil, *lucumí* para referirse a los integrantes de la misma etnia en Cuba, *gêgê* como eran llamados los fon en Brasil. Estos términos no sólo eran usados como apellidos por los esclavos (u otorgados a ellos como apellidos por parte de los propietarios), sino que también eran utilizados para designar categorías de personas según su origen e incluso para nombrar distintas asociaciones afro-americanas como por ejemplo los cabildos cubanos, entidades de ayuda mutua en las que esclavos y negros libres cooperaban para sufragar distintos gastos (médicos, de entierro) y en las que se reunían para desarrollar bailes y fiestas religiosas tanto católicas como africanas. La cuestión de la recreación en América de las etnicidades africanas constituye un aspecto fascinante y poco estudiado (Hall, 2005).

El comercio de esclavos tuvo unas graves consecuencias en las economías y las sociedades africanas. A la partida de una gran cantidad de individuos en edad productiva hay que sumar el deterioro de las relaciones entre los diferentes pueblos del continente por la multiplicación de las guerras y las *razzias* para obtener esclavos, y el hecho de que numerosas sociedades basadas hasta entonces en la agricultura y el comercio se orientaran hacia la actividad esclavista (Inikori y Engerman, 1992).

1.2. Consolidación de la esclavitud africana en América

La plantación azucarera siguió siendo durante los siglos XVIII y XIX uno de los ámbitos principales del esclavismo negro en América. A principios del XVIII Jamaica y Saint-Domingue (la parte francesa de la isla de La Española) empezaron a desarrollar unas plantaciones gigantescas, con una media de 80 hectáreas de superficie y 100 esclavos. En total, la plantación esclavista azucarera movilizaba a mediados del siglo XVIII a casi un millón y medio de esclavos, es decir el 40% de los aproximadamente tres millones y medio de esclavos negros de América (Klein, 1986: 47).

Tras la revolución esclava de Saint-Domingue, de la que hablaremos más adelante, que llevó a la independencia de la colonia y a la aparición de la república negra de Haití, así como al abandono de la economía de plantación en ese territorio, Cuba y Brasil, y en menor medida Puerto Rico y las Antillas francesas e inglesas tomaron el relevo y se convirtieron en los principales productores de azúcar. La necesidad de intensificar la producción para satisfacer la demanda europea llevó a una masiva importación de esclavos africanos y a una mayor brutalización, si cabe, de las condiciones de vida en la plantación. Era más rentable maltratar a la mano de obra esclava con unas larguísimas y agotadoras jornadas laborales y una pésima alimentación, y hacer frente al incremento de la mortalidad esclava con la compra de nuevos esclavos, que invertir en una mejora del trato y garantizar la reproducción de la fuerza laboral (Pérez de la Riva, 1978; Moreno Fragnals, 1978).

Esta situación hacía que en varias ocasiones los esclavos tuvieran que emplear sus escasos días festivos en el trabajo en parcelas situadas en los alrededores de la plantación para completar su alimentación. Estas parcelas existieron en todas las áreas rurales esclavistas, no sólo en las azucareras, y permitían al esclavo, además de mejorar su alimentación, vender pequeños excedentes en los mercados locales.

En las plantaciones esclavistas americanas no sólo se producía azúcar. También se desarrollaron otros cultivos como tabaco, algodón, añil, cacao y café. En el siglo XVIII Saint-Domingue era también el mayor abastecedor mundial de este último producto. En la siguiente centuria Venezuela, Jamaica, Cuba, Puerto Rico y, sobre todo, las provincias brasileñas de São Paulo y Río de Janeiro se convirtieron en las principales zonas cafeteras.

Por lo que respecta al cacao, un producto autóctono americano, su cultivo se inició en Venezuela en la segunda mitad del siglo XVI con trabajadores indí-

genas. A mediados del siglo siguiente el cacao venezolano dominaba los mercados de México y España, ya basado en el trabajo de esclavos negros, y en el XVIII llegó la gran expansión.

El cultivo del algodón se desarrolló en la segunda mitad del siglo XVIII en las colonias inglesas, fundamentalmente Guayana, y en el nordeste brasileño. En el siglo XIX se convirtió en el principal producto del sur estadounidense, donde el siglo anterior reinaba el tabaco.

Aunque la agricultura de exportación fue el ámbito económico principal de los esclavos, estos también fueron empleados en otras actividades. Entre ellas destaca la minería, que ya en los inicios coloniales contó con trabajadores negros. Así ocurrió por ejemplo en las minas de plata del norte mexicano (Zacatecas, Guanajuato y Pachuca) en el siglo XVI. En el siglo XVIII la minería de oro basada en el trabajo de esclavos negros alcanzó un desarrollo impresionante en la región brasileña de Minas Gerais, así como en la colombiana del Chocó.

Los esclavos negros también desarrollaron una gran variedad de actividades en el ámbito urbano. Muchos estaban empleados en el servicio doméstico, trabajando como criados, cocheros, mayordomos, lavanderas, etc. (trabajos que también desarrollaban en el ámbito rural), y un mayor número desempeñó todo tipo de oficios en el comercio, la industria y las manufacturas.

En toda América la esclavitud urbana tuvo mucha importancia en los siglos XVIII y sobre todo XIX. En este sentido destacó una figura peculiar, la del esclavo de alquiler. Los propietarios cedían en alquiler a su esclavo, normalmente especializado en algún oficio, a un tercero, y obtenían así un ingreso adicional. Pero algunos esclavos cualificados o semicualificados también podían alquilarse por su cuenta y encargarse de sus propios gastos de vivienda y alimentación al tiempo que pagaban a su propietario una cantidad mensual fija. Algunos esclavos que no tenían ninguna cualificación se alquilaban a personas que se encargaban del salario y la manutención.

Los esclavos de alquiler, llamados *de ganho* en Brasil, dedicados normalmente a la venta ambulante, el transporte o el acarreo de mercancías, la albañilería y la carpintería, contaban con una enorme capacidad de movimiento, de manera que deambulaban por las ciudades escapando en cierta medida al control de la sociedad esclavista.

Todo el conjunto de actividades urbanas fueron también desempeñadas por un grupo social de gran importancia en América: el de los negros y mulatos libres, es decir los libertos (esclavos manumisos) y sus descendientes.

Los esclavos podían conseguir la libertad mediante alguno de los cuatro mecanismos de manumisión existentes en el continente: la compra de la libertad por parte del propio esclavo con el ahorro derivado de su trabajo en las parcelas de cultivo, en el medio rural, o en alguna de las actividades del ámbito urbano; el otorgamiento de la libertad por parte del propietario en el momento de su muerte, o a veces cuando el esclavo era fruto de su unión con alguna esclava; la compra de la libertad del esclavo por parte de una tercera persona; el otor-

gamiento de la libertad por parte de las autoridades cuando el esclavo delataba alguna insurrección.

La primera forma de manumisión fue la más extendida, seguida de la segunda, mientras que las otras dos fueron muy excepcionales. El manumiso se convertía en una persona libre, pero seguía ubicado en la parte baja de la pirámide social. Los negros y mulatos libres tuvieron que soportar a lo largo de todo el continente el racismo y las limitaciones a su movilidad social, y tenían por ejemplo vetado el desempeño de muchos oficios como las profesiones liberales y la orfebrería, así como durante mucho tiempo el acceso a la educación universitaria y el sacerdocio. Estas trabas llegaron también al ámbito de las apariencias y las costumbres, y así por ejemplo en muchas ocasiones las mujeres libres de color tuvieron prohibido el uso de joyas y vestimentas reservadas a las blancas.

La población libre de color fue esencialmente urbana, ya que el esclavo de la ciudad disponía de más recursos para obtener el ahorro necesario para la compra de su libertad y de más información para conocer sus escasos derechos. Pero también en las áreas rurales tuvieron importancia los libres de color, que se establecieron como campesinos independientes dedicados a la agricultura de subsistencia o al abastecimiento de los centros poblados.

El crecimiento de la población libre de color, que como fruto del mestizaje abarcó un amplio abanico de pigmentación que incluía a negros, mulatos y zambos (mestizos de negro e indio), fue lento durante los siglos XVI y XVII, pero se aceleró durante el XVIII y el XIX. En muchos territorios los libres de color sobrepasaban numéricamente a los esclavos negros (Cohen y Greene, 1972).

2. Resistencias negras en América

La resistencia del esclavo contra el sistema que lo explotaba fue una constante en todo el territorio americano durante todo el período esclavista. Los actos de rebeldía pueden ser agrupados en dos ámbitos, el individual y el colectivo. El primero comprende la actitud negativa ante el trabajo y el sabotaje, el suicidio, el aborto, el homicidio y las huidas individuales; y el segundo el cimarronaje³, la insurrección y la configuración de culturas afro-americanas. También pueden establecerse otras líneas divisorias de la resistencia negra, como la que observa, en base a la violencia empleada, un *continuum* que va desde la ironía hasta la insurrección, pasando por la resistencia al trabajo, la huida individual, el suicidio, el aborto, el robo, el homicidio, la huida colectiva y el cimarronaje (Andrade y Neme, 1987: 25); o la que, partiendo también de la distinción entre el ámbito individual y el colectivo de la rebeldía, distingue unos actos sutiles (en la esfera

3. El vocablo cimarrón apareció en América en la isla de La Española para referirse al ganado doméstico que escapaba a las montañas y poco después a los esclavos indios que hacían lo mismo. Al cabo de un tiempo el término ya se utilizaba también para designar a los esclavos negros fugitivos (Franco, 1968: 92-93). Las palabras *marron* y *maroon*, utilizadas en las posesiones francesas e inglesas respectivamente, derivan del vocablo castellano.

individual destacaría la citada actitud ante el trabajo y en el colectivo el mantenimiento de unas identidades culturales propias que reforzaban la cohesión comunitaria, ya fuera a través del mantenimiento del universo cultural africano o a través de la creación o recreación de formas propias) y otros contundentes (en la esfera individual estarían las fugas y los ataques contra propietarios y capataces y en el colectivo las insurrecciones y la formación de comunidades cimarronas) (Gorender, 1990: 121-122).

Así pues, la resistencia esclava es un campo muy amplio y variado, que agrupa actos y actitudes muy diversas pero que perseguían un objetivo común, la creación de espacios, tanto físicos como psico-sociales, de libertad. El hecho de asumir esta diversidad y analizar las distintas formas de rebeldía permite enriquecer el conocimiento de la respuesta negra al sistema esclavista. Se trata de redefinir el concepto de resistencia ampliando su campo semántico; es decir, considerar como acto de rebeldía no sólo la insurrección armada o la formación de una comunidad cimarrona, sino también el desinterés ante el trabajo en la plantación, el robo de productos o las religiones afro-americanas.

Repasaremos primero los actos individuales de resistencia. Uno de los más frecuentes era la actitud negativa ante el trabajo, que fue desde el desinterés (el esclavo, carente de control sobre la duración de su jornada protegía su supervivencia biológica disminuyendo al máximo la intensidad de su trabajo) hasta el sabotaje, pasando por la simulación de enfermedad y las auto-lesiones. Esta rebeldía sutil fue la forma de resistencia que marcó más profundamente a la sociedad esclavista y dio origen a la percepción que los propietarios tenían del negro como perezoso e irresponsable. Según comentaba el naturalista Auguste de Saint-Hilaire, uno de los observadores de la sociedad brasileña de la década de 1820, un trabajador francés haría él solo el trabajo de cuatro esclavos (Maestri, 1984: 65).

Por lo que respecta al suicidio, este podía ser provocado por el temor del esclavo a ser vendido y separado de amigos y familiares, la frustración tras la negativa del propietario a manumitirlo o el miedo a los castigos (eran frecuentes los suicidios después de que el esclavo agrediera o matara al amo). Se trataba en definitiva de un acto derivado de la desesperación que infundía el cautiverio. Los métodos utilizados eran muy diversos: el esclavo podía recurrir a armas de fuego o machetes o bien ahogarse o envenenarse. Dos de las formas más espeluznantes eran el acto de tragarse la lengua hasta asfixiarse y la geofagia, combatida por los propietarios con máscaras de zinc.

Hay evidencias de muchos casos de suicidios. Siguiendo en Brasil, José Alípio Goulart llega a la conclusión, tras el estudio de muchos documentos de la segunda mitad del siglo XIX, de que la mayoría de suicidios ocurridos eran llevados a cabo por esclavos (Goulart, 1972: 125-128).

En cuanto al aborto, era realizado por muchas negras, aprovechando conocimientos a menudo ancestrales en la materia, para no parir esclavos. Se trataba de un espacio femenino de rebeldía en el que la mujer esclava ponía freno conscientemente a una de las vías de reproducción del sistema esclavista.

El homicidio del propietario, uno de los delitos más comunes entre los esclavos, podía realizarse de forma súbita, generalmente con arma blanca o de fuego, o bien gradualmente a través del envenenamiento dosificado. La alta tasa de homicidios, especialmente en las grandes plantaciones en las que las condiciones de vida y trabajo eran particularmente duras, hacía que los propietarios, así como también los capataces, vivieran en un estado de temor permanente (Machado, 1987: 65-67).

Otro delito común entre los esclavos era el robo de productos de la hacienda o la plantación (azúcar, café, etc.) en pequeñas cantidades, intercambiados normalmente en las tiendas y bodegas cercanas por tabaco, bebida y sobre todo dinero.

Finalmente, uno de los actos individuales de rebeldía más comunes era la huida, que presentaba ventajas para el esclavo: no llevaba a la muerte como el suicidio, no exigía ningún plan coordinado y era castigada menos severamente que el crimen o la insurrección. Muchas veces se trataba de ausencias temporales del lugar de trabajo y residencia, algo que en las Antillas francesas se conocía como *petit marronage* (pequeño cimarronaje).

Esta forma individual de rebeldía se dio en todo el territorio americano, pero especialmente en las áreas urbanas, donde el fugitivo podía pasar desapercibido entre la gran cantidad de negros y mulatos libres.

2.1. Comunidades cimarronas

La huida individual y la búsqueda del anonimato en la ciudad eran, no obstante, sólo una de las posibilidades que se le abrían al esclavo que escapaba. También podía integrarse en alguna de las muchas comunidades cimarronas que poblaban el territorio americano y que constituían, junto con las insurrecciones, las formas más importantes de resistencia esclava. Así, de una forma individual de resistencia, la huida, surgía otra colectiva, aunque las filas cimarronas también se nutrían con fugas colectivas de esclavos de las haciendas y plantaciones.

Las comunidades cimarronas adquirieron en América diversos nombres según la región: *palenques* en Cuba, Colombia y México, *cumbes* en Venezuela, *mocambos* y *quilombos* en Brasil. La palabra *palenque* hacía referencia a los palos o estacas que rodeaban estas comunidades con fines defensivos, y los otros vocablos provienen de lenguas africanas (mbundu, hablada en la actual Angola, para el caso de *mocambo*, que significa escondite, y *quilombo*, que significa campamento de guerra) (Pérez de la Riva, 1981: 55; Schwartz, 1992: 124-128).

Las distintas comunidades cimarronas americanas tuvieron características muy distintas. Algunas estuvieron compuestas por pocos miembros, mientras que otras albergaron a miles de fugitivos. Algunas duraron unos pocos años, o incluso meses, y otras se mantuvieron durante décadas e incluso siglos. En muchos lugares del continente como por ejemplo Surinam, la Guayana Francesa, el litoral atlántico colombiano y varios puntos de Brasil, todavía mantienen su identidad comunidades de descendientes de cimarrones.

Las sociedades cimarronas combinaron normalmente diversas estrategias de subsistencia, si bien algunas se dedicaron con más exclusividad a una u otra en concreto. En este sentido, el cultivo de productos como el maíz, la mandioca, el ñame, el arroz, los frijoles..., como también el tabaco, el algodón o el azúcar, acompañó a la caza, la pesca y la recolección de frutos y raíces silvestres. Una parte de los productos agrícolas era dedicada al auto-consumo, pero algún tipo de excedente solía ser empleado para intercambiarlo con moradores vecinos (negros libres, indígenas o incluso blancos) por los productos que los cimarrones necesitaban y no podían producir, fundamentalmente armas, pólvora, ropas e instrumentos de labranza. Los productos destinados a este intercambio podían proceder también de otras actividades, como la minería de oro, plata o diamantes, la recolección de leña o miel y el curtido de pieles (Price, 1981; Heuman, 1986; Okihiro, 1986).

Algunas comunidades cimarronas se dedicaban también al asalto de granjas y plantaciones vecinas, o de viajeros, para obtener dinero y/o productos diversos. Esta estrategia de “bandolerismo”, como por supuesto el hecho de que el cimarronaje suponía una amenaza económica (la pérdida del esclavo por parte del propietario) y política (la cristalización de unas sociedades alternativas al esclavismo) al sistema esclavista, hicieron que las autoridades intentaran a través de diversos medios acabar con el fenómeno. De esta manera, se utilizaron fuerzas regulares, milicias de negros libres e indígenas, así como individuos especializados en la captura de los esclavos fugitivos (los *rancheadotes* cubanos o los *capitães do mato* brasileños) para intentar aniquilar los refugios de fugitivos.

Los cimarrones eran grandes conocedores del terreno y expertos en la guerra de guerrillas, y su táctica solía consistir en la utilización de emboscadas y ataques rápidos evitando los enfrentamientos frontales. Por otra parte, a menudo contaban con redes de informantes entre los moradores vecinos, tanto esclavos de las plantaciones cercanas como individuos libres con los que mantenían las ya citadas relaciones comerciales, que les advertían de los movimientos del enemigo.

En algunas ocasiones, su tenaz resistencia hizo que las autoridades se vieran obligadas a firmar con ellos tratados de paz, como ocurrió en diversos momentos en Colombia, Cuba, Ecuador, México, La Española, Jamaica y Surinam. Estos tratados estipulaban el respeto a la libertad de los fugitivos y a sus derechos sobre el territorio que ocupaban, a cambio de la promesa de no dar cobijo a más cimarrones e incluso de colaborar en su persecución y apresamiento.

Las comunidades cimarronas no sólo albergaban a esclavos huidos, sino también a otros grupos marginados como indígenas, campesinos endeudados, fugitivos de la “justicia” y desertores del ejército (tanto negros o mulatos como blancos). En este sentido, los *cumbes*, *palenques* y *quilombos* se convirtieron en espacios de libertad donde los distintos sectores oprimidos podían desarrollar sus formas de vida.

Las relaciones con los indígenas variaron en función del momento y el lugar y se produjeron tanto episodios de colaboración como otros de conflicto. En

cuanto a lo primero, además de la presencia de indígenas en las comunidades cimarronas, destaca la alianza con grupos amerindios para hacer frente al enemigo o el empleo de técnicas indígenas en la agricultura, la caza o la pesca. Pero a veces el robo de mujeres indígenas por parte de los cimarrones llevaba al enfrentamiento. En algunos casos, como el de los seminolas negros surgidos en Florida y actualmente radicados en Oklahoma, Texas y el estado mexicano de Coahuila, el de los garífuna o caribes negros surgidos en las Pequeñas Antillas y que hoy en día pueblan el litoral atlántico centroamericano de Belice a Nicaragua, y el de los miskito de la costa atlántica de este último territorio, la colaboración con los indígenas implicó un mestizaje cultural (adopción de la lengua y costumbres indígenas) que todavía caracteriza a estos grupos étnicos (Mulroy, 1993; Porter, 1996; Gonzalez, 1988; Conzemius, 1932).

Por lo que respecta a la organización social, política y religiosa de las comunidades cimarronas, la limitación de las fuentes hace que esta sea un área de conocimiento en la que se ha avanzado poco. Las referencias documentales suelen reducirse a los relatos de los enfrentamientos militares, imbuidos además de una visión absolutamente parcial, que nos describen sociedades altamente militarizadas y con una alta concentración de poder en un solo individuo, cuando no meras bandas de malhechores dedicados al pillaje y la violencia gratuita. Poco se sabe pues de las formas de organización social, del papel de la mujer, de los mecanismos de toma de decisiones, de la preponderancia de elementos africanos o criollos en las diversas manifestaciones culturales y de las creencias religiosas. Las fuentes arqueológicas, por su parte, son de escasa utilidad debido a que las comunidades de fugitivos, por su carácter efímero y/o semi-nómada al estar en enfrentamiento continuo, no dejaron evidencias materiales importantes; no obstante, se han hecho en este aspecto avances interesantes en el caso del *quilombo* brasileño de Palmares, del que hablaremos más adelante, donde el análisis de los restos de cerámica muestra una alta influencia indígena. Todo ello hace extremadamente interesantes los intentos de rescatar ese pasado a través del análisis de la tradición oral de los descendientes de los cimarrones, como ha hecho de forma magistral Richard Price en el caso de los saramaka de Surinam (Price, 1983 y 1990). La limitación de fuentes a la hora de dar voz a una "gente sin historia" que ha sido ignorada o maliciosamente malinterpretada por los documentos generados por el poder es el problema que siempre debe enfrentar la Etnohistoria, y las alternativas en el campo de la Arqueología y la Historia Oral son una necesidad imperiosa.

El fenómeno del cimarronaje se origina en la matriz del sistema esclavista, es decir en las regiones aledañas a las factorías africanas y en las islas atlánticas. Así por ejemplo, en la isla de Santo Tomé se formaron desde principios del siglo XVI diversas comunidades de esclavos huidos de las plantaciones azucareras, y en la región de Congo-Angola nacieron también sociedades cimarronas que opusieron resistencia a la penetración de los portugueses durante la última parte del siglo XVI y todo el XVII (Lara, 1981).

En territorio americano, en La Española aparecen muy temprano noticias sobre cimarronaje: en 1546 la Audiencia de Santo Domingo informaba de las actividades de los negros fugitivos, que sumaban más de siete mil hombres (Franco, 1981: 46).

En Panamá, en una fecha tan temprana como 1575 la cantidad de fugitivos era prácticamente igual a la de esclavos, y así un censo oficial contabilizaba 2.809 de los segundos y 2.500 de los primeros (Martínez Montiel, 1992: 189). A finales del siglo XVI destacó la comunidad cimarrona liderada por Bayano en la región del Darién, compuesta por varios poblados. La irreductibilidad de este grupo llevó a las autoridades a aceptar un tratado por el que se reconocía la libertad de los rebeldes.

Toda la costa atlántica centroamericana se convirtió de hecho, a lo largo de los siglos, en un gran refugio cimarrón. Otra región que se convirtió en refugio natural de cimarrones fue la costa de Esmeraldas en Ecuador, a donde llegaron esclavos provenientes de las plantaciones de los jesuitas en el Valle del Chota y de las minas colombianas.

En Cuba la presencia de palenques fue una constante hasta el final de la esclavitud, y algunos, como el de Bumba, vivían del comercio con las islas de La Española y Jamaica. Una idea de la importancia del cimarronaje en la isla nos la da el hecho de que entre 1796 y 1815 fueron apresados casi 16.000 cimarrones (Duharte, 1989: 235).

En Colombia, hacia 1600 se desarrolló en la gobernación de Cartagena uno de los palenques más importantes del continente, el de San Basilio, cuyos descendientes conservan hoy en día su identidad y en el que nació la única lengua criolla⁴ de la América hispánica, el palenquero (Escalante, 1979). En otras regiones colombianas, como Popayán o el Chocó, abundaron también las comunidades cimarronas.

En Venezuela el cimarronaje se inició a mediados del siglo XVI entre los recolectores de perlas de la isla de Margarita, y durante todo el siglo XVIII florecieron en la región cacaotera de Barlovento y todo el litoral los *cumbes*, que comerciaban cacao robado en las haciendas con los contrabandistas holandeses que frecuentaban las costas venezolanas. También en los Llanos del Orinoco, inmenso territorio de frontera que se convirtió en refugio de todo tipo de perseguidos, se formaron diversas comunidades de fugitivos dedicados fundamentalmente a la caza del ganado cimarrón (Izard, 1988). Un informe oficial de 1720 calculaba que había en el territorio venezolano unos 20.000 cimarrones, la cual constituye una cifra importante si tenemos en cuenta que el número de esclavos en esa época era de aproximadamente 60.000 (Acosta Saignes, 1967: 266-267 y 283).

4. El término criollo (*creole* en inglés, *créole* en francés) se utiliza para designar las lenguas caribeñas y también de algunas islas africanas (por ejemplo Cabo Verde), basadas en el idioma de la metrópolis colonizadora (inglés, francés, portugués, español, holandés) pero con bagaje léxico y gramatical africano, como por ejemplo, además del palenquero, los diversos *créoles* de las Antillas francesas y *creoles* de las inglesas o Belice o el *papiamentu* de las Antillas holandesas.

En México, durante la segunda mitad del siglo XVI las comunidades de esclavos fugitivos de las minas sembraron el terror entre los pobladores blancos de Guadalajara, Guanajuato y Zacatecas, y en varias ocasiones se aliaron con los indígenas chichimecas. En la región azucarera de Veracruz surgieron varios grupos que asaltaban el Camino Real que unía el puerto con la Ciudad de México, y entre ellos destacó el liderado por Yanga, que firmó un tratado con las autoridades (Palmer, 1976; Davidson, 1981).

En Brasil hubo *mocambos* y *quilombos* por todo el territorio, desde Río Grande do Sul hasta la Amazonia y del nordeste a Mato Grosso. Muchos de ellos constituyeron por su tamaño verdaderas sociedades alternativas al sistema esclavista, en especial el de Palmares en Pernambuco, el más grande de América, que albergó a decenas de miles de fugitivos y tuvo en jaque a las autoridades durante todo el siglo XVII (Carneiro, 1958; Reis y Gomes, 1996). En varias regiones brasileñas los descendientes de *quilombolas* conservan hoy en día su identidad rebelde y siguen luchando por su territorio e independencia, ahora frente a nuevos enemigos como las compañías mineras e hidroeléctricas o los hacendados ganaderos que amenazan su subsistencia con la destrucción del medio ambiente.

En el Caribe francés, las comunidades cimarronas abundaron en Martinica, Guadalupe, Saint-Domingue y la Guayana. En las posesiones inglesas resalta Jamaica, donde en el siglo XVIII se desarrollaron las Guerras Cimarronas contra las distintas comunidades de fugitivos que poblaban la isla. En los actuales Estados Unidos de América, pese a que hubo muchas revueltas de esclavos, no se desarrollaron comunidades cimarronas remarcables. Sí se dio, no obstante, un constante fenómeno de huidas individuales hacia las ciudades.

Por lo que respecta a las colonias holandesas, sobresale el caso de Surinam, donde las comunidades de descendientes de cimarrones, los ya citados saramaka, mantienen una cultura diferenciada, en la que tienen mucha importancia los rasgos de origen africano, fundamentalmente del área fanti-ashanti de la actual Ghana.

2.2. Insurrecciones negras

El cimarronaje constituyó una alternativa a la opresión del sistema esclavista. Las insurrecciones fueron otra respuesta, más frontal y virulenta. Siempre hubo una estrecha relación entre rebeliones y cimarronaje. Por una parte, muchos alzamientos acabaron en huidas masivas y el establecimiento de comunidades de fugitivos, y por otra parte los cimarrones colaboraron militarmente en numerosas ocasiones con los esclavos insurrectos.

Las rebeliones esclavas adquirieron formas muy diversas; algunas consistían en alzamientos espontáneos en los que los esclavos solían quemar la plantación y atacar al amo o al capataz, mientras que otras respondían a planes elaborados de insurrección de esclavos de distintos lugares con el objetivo de aniquilar a los blancos y/o terminar con la esclavitud. En algunas ocasiones esclavos y negros libres se aliaron en su lucha contra la hegemonía blanca. Los segundos, junto

con los esclavos urbanos más cualificados, gozaban de una movilidad y posibilidades de comunicación que les permitían obtener información estratégica y por lo tanto estaban más capacitados para dirigir sublevaciones.

En las insurrecciones más organizadas, los dirigentes solían aprovechar los momentos en que el enemigo podía ser más vulnerable o cogido por sorpresa, como por ejemplo las festividades religiosas. En este sentido, muchas rebeliones esclavas estallaron en Navidad, Semana Santa o durante la celebración de los santos católicos.

Por otra parte, algunas veces los esclavos elegían los momentos de crisis políticas, de enfrentamientos entre los distintos sectores de los grupos dominantes, para alzarse contra el sistema. En otras ocasiones, se aliaban con los otros sectores desfavorecidos como indígenas, negros y mulatos libres, campesinos, que también se rebelaban contra la injusticia social, como ocurrió por ejemplo en Brasil en las revueltas populares de la *Cabanagem* en Pará (1833-1836) y la *Balaíada* en Maranhão (1838).

La mayoría de las rebeliones esclavas estaban destinadas al fracaso ante la superioridad militar del adversario; muchas, no obstante, posibilitaron las huidas en masa, mientras que otras aceleraron el proceso de abolición de la esclavitud al evidenciar la peligrosidad social inherente al sistema; pero sólo una, la Revolución Haitiana iniciada en 1791, consiguió todos sus objetivos emancipatorios.

El triunfo de la revuelta haitiana, también influido por la Revolución Francesa y el clima general revolucionario de finales del siglo XVIII, provocó una intensificación de las insurrecciones más organizadas, al tiempo que hizo aumentar el temor de los grupos dirigentes ante la rebeldía esclava. Por un lado, los esclavos de toda América fueron conscientes de que el sistema esclavista no era invencible, de que la victoria era posible. Por otro lado, los propietarios y autoridades se dieron cuenta de que la rebeldía negra podía llegar a subvertir el orden y acabar con sus privilegios.

Al igual que en el caso del cimarronaje, las insurrecciones esclavas también empiezan en la propia África, así como en los barcos negreros que surcaban el Atlántico. En cuanto a lo primero, destaca el sinfín de rebeliones que ocurrieron en la región de Congo-Angola desde el inicio de la ocupación portuguesa; y en cuanto a lo segundo son innumerables los ejemplos de revueltas que estallaron en los barcos de la trata, como el célebre motín del "Amistad" en 1839, llevado a cabo por negros mandingas cerca de La Habana, y el del "Decatur" en 1826, en el que los alzados demandaron ser conducidos a Haití. En total, se han documentado más de 300 rebeliones durante los cuatro siglos de la trata (Paquette, 1998: 336).

También en las islas atlánticas que sirvieron de laboratorio a las plantaciones azucareras americanas estalló a menudo la violencia. En Santo Tomé, por ejemplo, una revuelta de cientos de esclavos destruyó gran cantidad de plantaciones y puso a la capital de la isla bajo asedio en 1595 (Lara, 1981).

En el Nuevo Mundo, la primera rebelión de cierta importancia de la que se tiene noticia se produjo en 1522 en Santo Domingo, en un ingenio propiedad

de Diego Colón, cuando unos cuarenta esclavos se lanzaron a matar blancos y destruir cosechas (Franco, 1981).

En Ciudad de México se produjo en 1537 una conspiración de esclavos con intento de incendio, y los hechos se repetirían en 1608 y 1612. La región azucarera de Veracruz vivió importantes alzamientos a mediados del siglo XVIII, y por ejemplo en 1736 más de mil esclavos participaron en una sublevación (Palmer, 1976; Davidson, 1981; Naveda, 1987).

En Venezuela, ya en 1540 se alzaron los esclavos recolectores de perlas de la isla de Margarita, que como hemos visto fundaron comunidades cimarronas. En 1552 se produjo la rebelión de los esclavos de las minas de Buría encabezada por el negro Miguel, y en 1732 en San Felipe se inició una larga insurrección liderada por el mulato Andresote. La revuelta más importante fue la que se produjo en Coro en 1795, conducida por el zambo liberto José Leonardo Chirino y el fugitivo de Curaçao José Caridad González. Los sublevados, entre los que había esclavos y negros libres, reclamaban la abolición de la esclavitud, así como la supresión de las alcabalas (los impuestos sobre la venta de los productos en los mercados) y del monopolio estatal sobre la comercialización del tabaco, ya que las dos cosas mermaban las ganancias obtenidas de la venta de los productos cultivados en las parcelas (Arcaya, 1949; Brito Figueroa, 1961).

En Colombia, la rebeldía esclava se inició con la quema del puerto de Santa Marta por esclavos africanos en 1529. En Cartagena, uno de los principales puertos negreros americanos, hubo levantamientos en 1619, 1693 y 1799 (Escalante, 1964).

En Perú se produjeron diversos alzamientos en Lima y las plantaciones costeras durante todo el período colonial. En 1851, las dos rebeliones en plantaciones azucareras de los valles de Chicaza y Cañete constituyen uno de los últimos episodios de rebeldía negra en la América continental hispánica (Bowser, 1977).

En Cuba, ya en 1533 se produjo un alzamiento de esclavos africanos en una zona minera del Oriente. La insurgencia negra se sucedió durante todo el período esclavista, pero fue sobre todo en el siglo XIX, en el contexto del auge azucarero de la isla, cuando se intensificó hasta alcanzar límites desestabilizadores. Algunas rebeliones fueron protagonizadas por esclavos africanos, fundamentalmente yorubas, mientras que otras, como la que en 1825 destruyó más de veinte plantaciones, reunieron a africanos y esclavos criollos.

Algunas de las rebeliones cubanas estuvieron estrechamente relacionadas con las religiones afro-americanas, en este caso la santería. Así por ejemplo en 1812, durante la rebelión de Aponte, fue apresado un negro carabalí que portaba diversos amuletos africanos, así como distintivos de la sociedad secreta *Abakuá*, una organización clandestina en la que los carabalíes practicaban su religión al tiempo que preparaban conspiraciones. En 1835 en La Habana, los esclavos lucumís de la talabartería del catalán Josep Xifré se alzaron vestidos de blanco (color identificado con el *orisha* Obatalá) y liderados por el sacerdote de santería Taita Hermenegildo (Deschamps Chapeaux, 1986).

En Brasil también se produjo una espectacular intensificación de la rebeldía en el siglo XIX. En la década de los 30 y los 40 se produjeron diversos episodios de violencia en Minas Gerais, Río de Janeiro y São Paulo. En este sentido destacó en la provincia carioca la rebelión de doscientos esclavos en Paty do Alferes liderada por Manuel Congo.

A finales del período esclavista la intensificación de la rebeldía esclava en las provincias de Río de Janeiro y São Paulo provocó una espiral de violencia que aceleraría el proceso de abolición. Pero fue en la provincia de Bahía, durante la primera mitad del siglo XIX, donde se produjo una verdadera eclosión de rebeldía negra. Entre 1807 y 1835 estallaron más de veinte revueltas y conspiraciones en las que participaron tanto esclavos como libertos. Los alzamientos se produjeron tanto en el interior azucarero, la zona de plantaciones conocida como el *Recôncavo*, como en la ciudad de Salvador, y pusieron en peligro el poder y las vidas de los grupos privilegiados. Al igual que en Cuba, fue importante la vinculación de los alzados bahianos con la religión, tanto la afro-americana del candomblé como el Islam. La primera religión fue reelaborada por negros yorubas a partir de la raíz africana, y la segunda fue importada por africanos islamizados de las etnias yoruba y hausa; muchos de los rebeldes eran sacerdotes de ambas creencias y fueron apresados en posesión de textos islámicos (fundamentalmente oraciones y escritos mágicos portadores de la buena suerte) y amuletos de candomblé (Reis, 1987 y 1992).

En el Caribe francés, la primera revuelta se produjo en 1639 en el norte de St. Kitts. En 1656 explotó un alzamiento de grandes dimensiones en Guadalupe. En esta isla se produjeron otras rebeliones entre 1726 y 1748, y en Martinica hubo conspiraciones en 1699, 1710 y 1748.

En Saint-Domingue hubo mucha presencia cimarrona pero pocas insurrecciones antes del estallido revolucionario de finales del siglo XVIII. En 1757 se produjo un alzamiento liderado por Mackandal, un cimarrón imbuido de poderes mágicos⁵.

Al igual que en el caso de Cuba y Brasil, la Revolución Haitiana estuvo muy conectada con la religión, en este caso el vudú reelaborado en la isla a partir de las creencias traídas por los esclavos fon: el proceso revolucionario se inició en 1791 en una ceremonia de vudú en Bois Caïman, liderada por el esclavo Bouckman. La insurrección, que provocó la quema de la mayoría de plantaciones azucareras, aprovechó el momento de debilidad del gobierno colonial tras los sucesos acaecidos en la metrópoli desde 1789. Junto al alzamiento esclavo liderado por Toussaint L'Ouverture, un negro liberto que había estudiado en París, se produjo una rebelión de los mulatos libres, muchos de los cuales constituían una élite, a veces incluso propietaria de esclavos, que veía truncados sus derechos y libertades por parte de la minoría blanca francesa. El territorio se partió en dos

5. Ese episodio es novelado magistralmente por el escritor cubano Alejo Carpentier en *El reino de este mundo* (1949). Carpentier también es autor de una novela histórica fundamental para el conocimiento del ambiente revolucionario caribeño a fines del siglo XVIII: *El siglo de las luces* (1962).

partes, un norte dominado por el ejército de esclavos rebeldes y un oeste en poder de los mulatos, que entraron en colisión. Tras el triunfo negro sobre los mulatos y la victoria republicana en Francia, los acontecimientos se precipitaron hasta llegar a la abolición de la esclavitud. El ejército napoleónico invadió la isla en 1802 con el propósito de reestablecer el trabajo forzado, pero después de dos años de lucha los franceses fueron derrotados y la antigua colonia proclamó formalmente la independencia bajo el liderazgo de Dessalines. Así, en 1804 nacía Haití, el primer territorio americano que abolía la esclavitud y el primer estado negro moderno. Los dirigentes del nuevo país intentaron reconstruir la economía plantadora para volver a situar al territorio en la órbita del mercado azucarero internacional, pero los antiguos esclavos opusieron una feroz resistencia. Finalmente, la economía azucarera acabó extinguiéndose (Franco, 1966; Fick, 1990).

Los sucesos de Haití, así como la Revolución Francesa, tuvieron evidentemente sus primeros efectos en los territorios franceses. De esta manera, ya en 1789 centenares de esclavos se alzaron en Martinica ante los falsos rumores de que en París se había proclamado su emancipación. La inestabilidad en Guadalupe y Martinica se intensificó en la década siguiente, cuando a los primeros decretos revolucionarios metropolitanos de abolición siguió el intento de las tropas napoleónicas de reinstaurar la esclavitud. Los episodios de violencia no terminaron hasta la liberación definitiva en 1848.

En el Caribe holandés destacan la revuelta de 1795 en Curaçao y los numerosos episodios de rebeldía esclava producidos en Surinam. En este último territorio arreciaron las conspiraciones y las huidas masivas, estimuladas por la presencia cercana de la gran frontera amazónica.

La primera revuelta en la América bajo dominación inglesa se produjo en 1638 en la pequeña isla tabaquera de Providencia. A partir de entonces se sucedieron infinidad de alzamientos en las distintas posesiones británicas: en Barbados en diversos momentos del siglo XVII y nuevamente en 1816, cuando un africano llamado Bussa lideró a miles de esclavos, fundamentalmente criollos; en Tobago y la vecina Trinidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX; en Guyana en 1823, cuando más de diez mil esclavos africanos y criollos se alzaron en armas.

En Jamaica destacaron, durante la segunda mitad del siglo XVII y todo el XVIII, las sublevaciones de carácter étnico protagonizadas por esclavos africanos de habla akan, llamados *coromantees*. La primera se produjo en 1673 y la más importante, conocida como la revuelta de Tacky, en 1760. En 1831 se produjo la gran rebelión conocida como Guerra Baptista, ya que muchos de los dirigentes esclavos se habían convertido recientemente a esta religión protestante (Craton, 1982).

En los Estados Unidos, los principales movimientos esclavos fueron la conspiración de 1800 en Virginia y la de 1822 en Charleston dirigida por miembros de la proscrita Iglesia Episcopal Metodista Africana. En ambos casos los rebeldes, mayoritariamente esclavos cualificados, se alzaron al calor del debate sobre la

esclavitud provocado por la admisión de Missouri en la Unión. El episodio más conocido de rebeldía esclava se produjo nuevamente en Virginia en 1831, cuando Nat Turner y su grupo de seguidores mataron a más de cincuenta blancos (Aptheker, 1969; Genovese, 1979).

2.3. La resistencia cultural

Los casos de Haití, Brasil y Cuba, así como los de Jamaica y Estados Unidos, nos muestran la estrecha vinculación entre rebeldía esclava y religiones afro-americanas. Tanto en la Revolución Haitiana iniciada en la ceremonia de Bois Caïman, como en la rebelión de Aponte, el ciclo bahiano de revueltas, la Guerra Baptista y los sucesos de Charleston, la religión tuvo una manifestación política directa.

Pero más allá de eso, las religiones negras pueden y deben ser entendidas como integrantes de una resistencia cultural, pues permitieron a los esclavos y negros libres, mediante la elaboración de universos culturales, adquirir categoría humana y enfrentar la bestialización a la que eran sometidos por el sistema esclavista. A través de las religiones, aparecieron grupos y asociaciones con creencias basadas en un conjunto de relaciones, normas, valores y actos que otorgaron al africano y sus descendientes el sentido de pertenencia a una comunidad autónoma concreta (Dos Santos y Dos Santos, 1984: 83-84). Inmerso en un mundo del que era marginado, en el que sólo le era asignado un papel de masa laboral, de bestia de trabajo, el esclavo construyó en la religión un mundo simbólico y una estructura social paralela a la del sistema esclavista de los que sí formaba parte (Laviña, 1999: 28-30). Fue ese proceso de construcción cultural lo que permitió al esclavo negro americano convertirse en persona y sobrevivir en un mundo hostil y deshumanizante.

Así pues, el mundo espiritual del esclavo se convirtió en el ámbito de la única libertad inviolable, la de las ideas. Las condiciones del sistema esclavista hacían muy difícil la organización política, la resistencia inmediata, pero no podían impedir la resistencia cultural a través de la religión. Es esta situación la que nos permite hablar de la religión negra como cimarronaje cultural.

A lo largo del período esclavista se formaron unos sistemas de creencias que se fueron configurando como el principal elemento distintivo de las culturas afro-americanas. Algunas de estas religiones, como las ya citadas candomblé brasileño, santería cubana y vudú haitiano, tienen una marcada influencia africana, observable por ejemplo en el hecho de que la mayoría de sus divinidades (los *orichas* u *orixás* de la santería y el candomblé, los *loas* del vudú) son importadas de África. Las dos primeras se desarrollaron en el contexto del *boom* azucarero de Cuba y Brasil del siglo XIX, que implicó la importación masiva de esclavos africanos. La configuración de las rutas de la trata en ese momento hizo que muchos de estos esclavos provinieran del área cultural yoruba, en la actual Nigeria, y el sistema de creencias de este grupo étnico africano no tardó en consolidarse como religión, no sólo de los esclavos yorubas (los *lucumis* de Cuba y *nagô* de Brasil), sino de muchos otros esclavos africanos e incluso

criollos (Bastide, 1986; Lachatañeré, 1992; Brandon, 1993). En cuanto al vudú, su formación se produjo antes, a partir del universo cultural traído por negros de etnia fon del actual Benín (Métraux, 1958; Hurbon, 1972).

Además de estas religiones, se formaron durante el período esclavista otros sistemas de creencias basados en una recreación del catolicismo, que derivaron en la configuración de universos religiosos como los de las poblaciones negras de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Panamá, Puerto Rico, República Dominicana... En ellos tienen un papel preponderante unos santos determinados, como el San Juan de las costas venezolanas por citar sólo un ejemplo, que son reelaborados en un nuevo contexto histórico-cultural.

En estas recreaciones del catolicismo tuvieron un papel importante las cofradías religiosas, que tenían su origen en las instituciones religiosas de la Península Ibérica durante la Edad Media. Creadas por la Iglesia en América con el objetivo de fomentar la cristianización de los africanos y sus descendientes, se dedicaban esencialmente a preparar las celebraciones de un santo católico determinado, Corpus Christi, Semana Santa, etc.

En las posesiones inglesas de las Antillas y en los Estados Unidos, se produjo también una reinterpretación de las religiones protestantes como la baptista y la metodista, que llevó también a la aparición de un cristianismo negro, basado fundamentalmente en la adecuación del mensaje bíblico a la realidad esclava. De esta forma se equiparaban las vicisitudes del pueblo cautivo de Israel en Babilonia o Egipto con las de los africanos en América, o se concebía a la Etiopía de la tribu perdida de Israel y la reina de Saba como la tierra originaria. Ello dio lugar a protestantismos afro-americanos llamados “etiopianistas”, como el de la ya citada Iglesia Episcopal Metodista Africana de la rebelión de 1822 en Charleston y otras Iglesias surgidas en Jamaica⁶.

Los grupos de poder fueron conscientes del carácter subversivo, desafiante, de la religión negra. Los tribunales eclesiásticos, como los del Santo Oficio en los territorios hispanos, no cesaron de procesar y sentenciar a negros acusados de brujería, sortilegios, supersticiones, blasfemias heréticas y pactos con el demonio. Esta terminología peyorativa responde a la negación que hacía la Iglesia de la religión del negro, pues bajo conceptos como brujería y superstición no había otra cosa que una religión distinta.

También la música y los bailes de los negros, a menudo asociados a los rituales religiosos, fueron prohibidos en numerosas ocasiones por las autoridades ci-

6. Estos movimientos religiosos etiopianistas tuvieron su continuidad en el siglo XX con la religión jamaicana de los *rastafaris* (Barrett, 1977), y su versión más política con la Universal Negro Improvement Association (UNIA) del también jamaicano Marcus Garvey (Stein, 1986; Martin, 1976). La primera, que tiene a Haile Selassie, emperador de Etiopía, como Dios que guiará a los afro-americanos en su regreso a Etiopía, fue fundada en la década de 1930 por integrantes del movimiento de Garvey, que en la década anterior aglutinó a miles de afro-americanos en las Antillas, Estados Unidos y entre los inmigrantes antillanos en Centroamérica con un discurso redentor afro-céntrico que buscaba la autosuficiencia negra en materia económica, educativa y cultural a partir del referente de la gran civilización africana originaria.

viles y eclesiásticas, ya que les parecían licenciosos y se temía que acabaran en revueltas. Así ocurrió, por ejemplo, en Venezuela a finales del siglo XVIII, cuando el gobernador prohibió los bailes de San Juan organizados por las cofradías de la ciudad de Caracas (Acosta Saignes, 1955: 98). Otro ejemplo es bien ilustrativo en este aspecto: en Bahía, los esclavos y negros libres de Salvador y el *Recôncavo*, a los que también se unían a menudo cimarrones de los *quilombos* próximos, se juntaban en el siglo XIX en distintos puntos para realizar sus *batucadas* (tocadas de tambor de raíz africana). Algunas autoridades policiales y políticas veían los batuques como peligrosos porque podían llevar a la rebelión, además de que eran inmorales por la sensualidad de los movimientos y la desnudez de los cuerpos; algunos plantadores, no obstante, los veían como una válvula de escape que impedía las explosiones sociales (Reis, 2006).

3. Conclusiones

La Etnohistoria afro-americana surge del espíritu descolonizador de escribir la historia de los esclavos africanos y sus descendientes, que permanecían ignorados por la Historia tradicional. Se trata de dar visibilidad a aquellos que sufrieron la dominación colonial y esclavista, se enfrentaron a ella y configuraron una serie de culturas que perviven hasta nuestros días.

El énfasis ha sido puesto pues en la resistencia, incluyendo en ella no sólo el cimarronaje y las insurrecciones, sino también el cimarronaje cultural que constituyó la configuración de sistemas culturales que conjugaron la raíz africana y la reelaboración de elementos europeos e indígenas.

Esta Historia alternativa, protagonizada por académicos renovadores (tanto historiadores como antropólogos) que a veces son también afro-descendientes militantes, ha permitido llenar muchos vacíos: por una parte se rompe la perspectiva euro-céntrica que, en el caso americano, reducía la historia a la colonización europea y su legado, al tiempo que se convierte en sujetos históricos a aquellos sectores que permanecían en la oscuridad; por otra parte, se incluye una visión antropológica, de análisis de los distintos ámbitos culturales, al análisis histórico.

La Etnohistoria afro-americana, además, no sólo cumple una misión intelectual, académica, sino que también tiene un objetivo práctico de ayuda a las comunidades afro-descendientes. Por poner sólo dos ejemplos, cabe citar la participación de antropólogos e historiadores tanto garífuna como foráneos en la elaboración de la candidatura de la lengua y cultura garífuna a las nominaciones de la UNESCO del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad en el año 2001; y el trabajo conjunto de académicos de las universidades brasileñas y miembros de las comunidades de descendientes de cimarrones en la elaboración de los informes históricos requeridos por el Estado para el otorgamiento de los títulos colectivos sobre la tierra en virtud del derecho ofrecido por la Constitución a los indígenas y descendientes de comunidades de esclavos fugitivos.

En el primer caso, el trabajo ha servido para lograr la nominación y obtener fondos que permitan la preservación de una cultura en riesgo de desaparición; y en el segundo, ha sido de gran utilidad para conseguir la titularidad colectiva de unos territorios amenazados por las compañías mineras e hidroeléctricas y los hacendados ganaderos.

Así pues, la Ethnohistoria afro-americana no sólo enriquece el conocimiento del pasado y hace justicia con los sectores tradicionalmente ignorados, sino que también contribuye a la lucha por la supervivencia física y cultural de los grupos afro-descendientes contemporáneos.

Bibliografía citada

- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1955). "Las cofradías coloniales y el folklore". *Cultura universitaria*, 47, pp. 79-102.
- ____ (1967). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Hespérides.
- ANDRADE, Carlos Otavio de y NEME, Salete (1987). "Quilombo: Forma de Resistência. Proposta Histórica-Arqueológica". En: Pinaud, J.L.D., Andrade, C.O, Neme, S., Gomes de Souza, M.C. y García, J. (ed.). *Insurreição Negra e Justiça*. Río de Janeiro: Expressão e Cultura/Ordem dos Advogados do Brasil, pp. 1-38.
- APHTEKER, Herbert (1969). *American Negro Slave Revolts*. Nueva York: International Publishers.
- ARCAYA, Pedro (1949). *Insurrección de los negros de la serranía de Coro*. Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- BARRETT, Leonard E (1977). *The Rastafarians. Sounds of Cultural Dissonance*. Boston: Beacon Press.
- BASTIDE, Roger (1986). *Sociología de la religión*. Madrid: Júcar Universidad.
- BOWSER, Frederick P. (1977). *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650*. México: Siglo XXI.
- BRANDON, George (1993). *Santería from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press.
- BRITO FIGUEROA, Federico (1961). *Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial venezolana*. Caracas: Cantaclaro.
- CARNEIRO, Edison (1958). *O quilombo dos Palmares*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- COHEN, David W. y GREENE, Jack P. (eds) (1972). *Neither Slave nor Free: The Freedmen of African Descent in the Slave Societies of the New World*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- CONZEMIUS, E. (1932). *Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*. Washington: Government Printing Office.
- CRATON, Michael (1982). *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*. Ithaca: Cornell University Press.
- CURTIN, Philip D. (1969). *The Atlantic Slave Trade. A Census*. Madison: The University of Wisconsin Press.

- DAVIDSON, David M. (1981). "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650". En: Price, Richard (ed.). *Sociedades cimarronas*. México: Siglo XXI, pp. 79-98
- DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro (1986). "Etnias africanas en las sublevaciones de esclavos de Cuba". *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, IV, pp.14-30.
- DOS SANTOS, J.E. y DOS SANTOS, D. (1984). "Religion et cultures noires". En: Moreno Fragnals, M. (ed.). *L'Afrique en Amérique Latine*. París: UNESCO, pp. 83-103.
- DUHARTE, Rafael (1989). "Esclavitud, resistencia e identidad". *Anales del Caribe*, 9, pp. 229-236.
- ESCALANTE, Aquiles (1964). *El negro en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ESCALANTE, Aquiles (1979). *El palenque de San Basilio*. Barranquilla: Mejoras.
- FICK, Carolyn (1990). *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- FRANCO, José Luciano (1966). *Historia de la revolución de Haití*. La Habana: Ciencias Sociales.
- ____ (1968). *La presencia negra en el Nuevo Mundo*. La Habana: Casa de las Américas.
- ____ (1981). "Rebeliones cimarronas y esclavas en los territorios españoles". En: Price, Richard (ed.). *Sociedades cimarronas*. México: Siglo XXI, pp. 43-54.
- GENOVESE, Eugene D. (1979). *From Rebellion to Revolution: The Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- GODELIER, Maurice (1976). *Antropología y Economía*. Barcelona: Anagrama.
- GONZALEZ, Nancy (1988). *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*. Urbana: University of Illinois Press.
- GORENDER, Jacob (1990). *A escravidão Rehabilitada*. São Paulo: Atica.
- GOULART, José Alípio (1972). *Da fuga ao suicídio. Aspectos da rebeldia dos escravos no Brasil*. Río de Janeiro: Conquista.
- HALL, Gwendolyn Midlo (2005). *Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- HEUMAN, Gad, ed. (1986). *Out of the House of Bondage: Runaways, Resistance and Maronage in Africa and the New World*. Londres: Frank Cass.
- HOURBON, Laënc (1972). *Dieu dans le Vaudou haïtien*. París: Payot.
- INIKORI, Joseph E. y ENGERMAN, Stanley L. (eds.). (1992). *The Atlantic Slave Trade: Effects on Economies, Societies and People in Africa*. Durham: Duke University Press.
- IZARD, Miquel (1988). *Orejanos, cimarrones y arrojados*. Barcelona: Sendai.
- KLEIN, Herbert S. (1986). *La esclavitud africana en América latina y el Caribe*. Madrid: Alianza Editorial.

- LACHATAÑERÉ, Rómulo (1992). *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana: Ciencias Sociales.
- LARA, Oruno (1981). "Resistencia y esclavitud: de África a la América negra". En: UNESCO. *La trata negrera del siglo XV al XIX*. Barcelona: Serval-UNESCO, pp. 128-149.
- LAVIÑA, Javier (1999). "La esclavitud en Brasil". Texto mecanografiado.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1959). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México: UNAM.
- MACHADO, Maria Helena P.T. (1987) *Crime e escravidão*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- MAESTRI, Mário (1984). *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- MANNIX, Daniel P. y COWLEY, Malcolm (1968). *Historia de la trata de negros*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARTIN, Tony (1976). *Race First: The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Dover: The Majority Press.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (1992). *Negros en América*. Madrid: Mapfre.
- MÉTRAUX, Alfred (1958). *La Vaudou Haïtien*. París: Gallimard.
- MORENO FRAGINALS, Manuel (1978). *El ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar*. La Habana: Ciencias Sociales.
- MULROY, Kevin (1993). *Freedom on the Border: The Seminole Maroons in Florida, the Indian Territory, Coahuila and Texas*. Lubbock: Texas Tech University Press.
- NAVEDA, Adriana (1987). *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- OKIHIRO, Gary Y., ed. (1986). *In Resistance. Studies in African, Caribbean and Afro-American History*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- PALMER, Colin A. (1976). *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- PAQUETTE, Robert L. (1998). "Revolts". En: Drescher, Seymour y Engerman, Stanley L. (eds.). *A Historical Guide to World Slavery*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- PÉREZ DE LA RIVA, Juan (1978). *El barracón. Esclavitud y capitalismo en Cuba*. Barcelona: Crítica.
- ____ (1981). -"Palenques cubanos". En: Price, Richard, (ed.). *Sociedades cimarronas*. México: Siglo XXI, pp. 55-63.
- PORTER, Kenneth (1996). *The Black Seminoles: History of a Freedom-Seeking People*. Gainesville: University of Florida Press.
- PRICE, Richard, (ed.). (1981). *Sociedades cimarronas*. México: Siglo XXI.
- ____ (1983). *First-Time. The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- ____ (1990). *Alabi's World*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- REIS, João José (1987). *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos mães 1835*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- ____ (1992) "Recôncavo rebelde: revoltas escravas nos engenhos bahianos". *Afro-Asia*, 15, pp. 100-126.
- ____ (2006). "African Drumming and Dance between Repression and Concession: Bahia, 1808-1835". En: Gomez, Michael A. (ed.). *Diasporic Africa. A Reader*. Nueva York y Londres: New York University Press, pp. 45-63.
- REIS, João José y GOMES, Flavio dos Santos, eds. (1996). *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARTZ, Stuart B (1992). *Slaves, Peasants and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- STEIN, Judith (1986). *The World of Marcus Garvey. Race and Class in Modern Society*. Baton Rouge y Londres: Louisiana State University Press.
- THOMAS, Hugh (1998). *La trata de esclavos*. Barcelona: Planeta.
- VANSINA, Jan (1968). *La tradición oral*. Barcelona: Labor.
- ____ (1990). *Paths in the Rainforest*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- WACHTEL, Nathan (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.